



**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА
В ФИЛОСОФИИ:
ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ**

Нижний Новгород
2017

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет»

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ФИЛОСОФИИ:
ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ

Сборник статей
по материалам XIII международной научной конференции
(14 марта 2017 г.)

Нижегород
ННГАСУ
2017

ББК 151.1 + 87.3
М64
УДК 140.8

Публикуется в авторской редакции

Мировоззренческая парадигма в философии: онтогносеология [Электронный ресурс]: сборник статей / Нижегород. гос. архитектур.-строит. ун-т; редкол.: М.М. Прохоров, А.Ф. Кудряшев [и др.] – Н. Новгород: ННГАСУ, 2017 – 238 с.1 электрон. опт. диск (CD-R)
ISBN 978-5-528-00211-8

В сборнике представлены материалы XIII международной научной конференции «Мировоззренческая парадигма в философии: онтогносеология», состоявшейся 14 марта 2017г. на базе Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета.

Целью конференции являлся анализ взаимовлияния онтологии и гносеологии. Оно трактуется неоднозначно. В исследовании нуждаются варианты онтогносеологии экзистенциализма, постмодернизма и других философских парадигм. Проблема имеет важное практическое и теоретическое значение.

ББК 151.1 + 87.3

Редакционная коллегия:

М.М. Прохоров (отв. редактор) доктор философских наук, профессор
А.Ф. Кудряшев (зам. отв. ред.) доктор философских наук, профессор
А.Н. Фатенков (зам. отв. ред.) доктор философских наук, профессор
Н.Н. Якунь – член редколлегии, методист кафедры ИФПП ННГАСУ

Рецензент – д. филос. н., профессор М.М. Прохоров

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

<i>М.М. Прохоров.</i> Онтогносеология: актуальные аспекты взаимоотношения онтологии и гносеологии	6
<i>Э.А. Тайсина, Т.Н. Халитов.</i> «Классический» и «постнеклассический» подходы к основной проблеме онтогносеологии	23
<i>А.Ф. Кудряшев.</i> Философия – дело тонкое? К соотношению онтологии и гносеологии	37
<i>А.Н. Фатенков.</i> Экзистенциальная онтогносеология: доминанта внутреннего опыта	40

Раздел II

Круглый стол:

ДОКЛАДЫ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

<i>О.Д. Агапов.</i> Онтология повседневности	44
<i>Ю.О. Азарова.</i> Гадамер и Деррида: две сократические фигуры современной философии	48
<i>С.М. Антаков.</i> «Объемлющее» к. Ясперса как начало онтогносеологии: трансцендентально-логические корни субъект-объектного дуализма	51
<i>В.В. Афанасьева, Е.А. Пилипенко.</i> Проблема измерения времени: онтогносеологический аспект	54
<i>В.Е. Баранов.</i> Личностная субстанция онтогносеологии	57
<i>Е.А. Борусяк.</i> Экзистенциальная онтогносеологическая проблема нравственного развития личности	60
<i>И.И. Булычев.</i> От онтологии большого взрыва к взрыву информационному	63
<i>Ф. Т. Валишин, А.Д. Маклаков.</i> Онтология и математическое познание	67
<i>О.Г. Верещагин.</i> Антифундаментализм в современном дискурсе философии сознания	70
<i>И.П. Ветюгова, М.А. Шимица.</i> Онтогносеологические подходы в культурологических исследованиях	73
<i>А.А. Владимиров.</i> Мировоззренческие модели онтологии	76
<i>А.А. Владимиров, Л.А. Зеленов.</i> Субъективный фактор фальсификации бытия	78
<i>М.Н. Волкова.</i> От онтогносеологии к гносеонтологии	81
<i>В.В. Гришин, Н.С. Шиловская.</i> Ускользящий вихрь истории	84

<i>Е.В. Грязнова.</i> Информационная культура: к вопросу об онтологии и гносеологии	86
<i>В.П. Демидов Д.А. Мохоров, А.Ю. Мохорова.</i> Философские аспекты реализации субъективных прав личности в условиях современного российского общества	91
<i>С.В. Димитрова.</i> Мысль о бытии или бытие мысли	94
<i>Н.В. Довгаленко.</i> «Гносеологический поворот» и традиция русской философии	98
<i>Ю.М. Дуплинская.</i> От виртуализации гносеологии – к онтогносеологии	101
<i>А.В. Ерахтин.</i> Классическая и неклассическая онтологии	104
<i>Ю.В. Желтов.</i> Что означает <i>умозреть</i> реальность на практике	108
<i>Л.А. Зеленев.</i> <i>Четырехмерная модель онтологии</i>	111
<i>М.Г. Зеленцова.</i> К вопросу об иерархии основных частей философии	113
<i>С.Л. Иващевский.</i> Онтогносеологический подход в формировании правовых норм образования	118
<i>А.Р. Каримов.</i> Страх перед знанием: против релятивизма и конструктивизма	120
<i>Н.Н. Кожевников, В.С. Данилова.</i> Онтология и метафизика системы координат мира на основе предельных динамических равновесий детерминистического хаоса	123
<i>В.А. Кувакин.</i> Неизвестность и онтогносеология	127
<i>Т.Г. Лешкевич.</i> Онтогносеология: осмысление векторов развития современного бытия	130
<i>К.М. Магомедов.</i> О роли субъекта в различных типах мировоззрения и познавательных парадигмах	134
<i>В.И. Метлов.</i> Онтогносеология: к истории и теории вопроса	137
<i>В.В. Омельченко.</i> Онтология и гносеология, как система	140
<i>О.В. Парилов.</i> Онтогносеология в эпоху постмодерна	146
<i>В.М. Петров.</i> Типологическая оценка мировоззрения	149
<i>А.А. Ромащенко.</i> Философская визуализация как опыт онтологии человека в XX веке	152
<i>М.А. Ромащенко.</i> Феномен Я: на грани философского и обыденного мышления	157
<i>М.С. Рублев.</i> Гордиев узел онтогносеологии: как разрубить?	160
<i>Н.С. Рыбаков.</i> Текучесть, репрезентация, конструктивизм	163
<i>В.Н. Сазонов.</i> Социокультурные аспекты метафизического представления действительности	164
<i>В.Э. Семенова, Л.Э. Семенова.</i> Социальный конструкционизм как альтернативная гносеологическая парадигма: истоки и возможности в социально-гуманитарном дискурсе	169
<i>В.Г. Сидоров.</i> Антропоцентризм как основа онтогносеологической проблематики	173
<i>С.В. Синяков.</i> От экономической онтологии к гносеологии и методологии	177
<i>Е.М. Солина.</i> Роль и место категории «отчуждение» в современной	

онтогносеологии	180
<i>Н.М. Солодухо.</i> Метафизика и онтология, онтология и гносеология	183
<i>А.С. Тимощук.</i> Гнозис и онтос в философии Аристотеля и в индийских даршанах	184
<i>Е.А. Тимощук.</i> Корреляция онтологии и гносеологии в феноменологии Р. Ингардена	186
<i>Р.Р. Фазлеева.</i> Онтогносеология как способ самопознания и условие подлинного философствования	189
<i>В.В. Фармаковский.</i> Русская национальная идея транспарадигмального стандарта	192
<i>Е.Д. Шетулова.</i> Существование и сущность отчуждения в понимании современной отечественной философии	194
<i>Г.А. Ширшин.</i> Связь онтологии, гносеологии и праксиологии в структуре философского знания	197
<i>К.А. Шкенов.</i> Субъективный опыт познания экзистенции как движущая сила прогресса онтологического познания	200
<i>В.К. Шрейбер.</i> Несколько замечаний о мировоззрении и философии	203

Раздел III

Первые опыты философствования:

ВЫСТУПЛЕНИЯ СТУДЕНТОВ, МАГИСТРАНТОВ И АСПИРАНТОВ

<i>С.В. Афанасьев.</i> Девиантное поведение в условиях информационной социализации личности	208
<i>И.В. Дацкевич.</i> Социально психологический аспект проблемы отчуждения: концентрация / дезорганизация	210
<i>Т.В. Калинина.</i> Онтогносеологические аспекты понимания информационной реальности	214
<i>А.А. Ключев.</i> Эскапизм как практика расширения онтогносеологических границ	217
<i>А.О. Ковтун.</i> Проблемы соотношения науки и веры во внутреннем мире человека (по учению А.А. Ухтомского)	220
<i>О.С. Смолиговец.</i> Принцип целостности в исследовании субъекта: онтогносеологический аспект	222
<i>Д.Л. Черняк.</i> К феноменологическому анализу предмета “основного вопроса философии”	226

АВТОРСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ	230
----------------------------	-----

Раздел I
ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

М.М. ПРОХОРОВ

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

**ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ: АКТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ**

1. Мифология, религия и философия. Начну с анализа возникновения и развития философии с учетом ее взаимоотношений с мифологией и религией, что позволяет обнаружить тренд к единству онтологии и гносеологии, которое становится основополагающим именно в философии. Они основаны на некоем «начале» или принципе, который задает им некоторое *общее освещение*, что позволяет говорить о наличии у них своей собственной специфики, следовательно, качественных различий между ними как формами мировоззрения.

Исторически исходной является мифологическое мировоззрение (К. Ясперс, концепция «осевого времени»). В нем отсутствует разделение базисных противоположностей (*материальное и идеальное, объективное и субъективное, природное и человеческое, реальное и воображаемое, мысленное и эмоциональное*), не говоря уже об их противопоставлении. Его принципом является «суперпозиция» этих противоположностей, и за границы такого «наложения» мифологическое сознание не выступает. Оно не подозревает, что природа существует до, вне и независимо от человека, от его мысли и действия. Логично утверждение о неприменимости по отношению к базисным противоположностям процедур анализа и синтеза. Это подразумевается, когда признается их «синкретичность», нераздельность, что и задает специфику мифологическому сознанию. Наглядно это представлено, например, образами русалки, кентавра или минотавра. Подчеркну синкретичность в них реализма и фантазии. Они – продукты фантазийной реальности или реалистической фантазии, воображения. Эта особенность распространяется на все произведения устного народного творчества: мифы, сказки, легенды, былины и т.д.

Будучи фантастическими, такие образы не лишены реалистичности. В противном случае творец устного народного творчества не смог бы выжить в мире. В сказках «синкретизм» «накладывает» на живое и даже на неживое (например, сказка про пузырь, соломинку и лапоть) способность говорить и действовать как люди, нередко превосходя людей (щука и серый волк), чтобы выполнять человеческие чаяния, выступая, следовательно, символическими орудиями достижения человеческих целей. Как подчеркивал Э.Я. Голосовкер, в мифологическом воображении и при помощи воображения *«осуществимо все*

(непосредственно в трудовой деятельности – М.П.) *неосуществимое, достигнуто все недостижимое, выполнено все невыполнимое*, ибо миром чудесного управляет абсолютная сила и свобода творческого желания как первое и последнее основание для любого следствия, как первоисточник, порождающий из себя причины всех действий, всех чудес» [2, с. 46-47]. И все они рассматриваются в составе природы. И люди не выделены из природы, они «натурализованы».

В такой духовный «мир» выходит сознание человека в первобытном обществе – в отличие от непосредственно-чувственного психического отражения животных, живущих в своей природно-экологической нише. Реальной базой устного народного творчества является трудовая деятельность человека по преобразованию явлений природы, которые служат «материалом» для *воплощения* замыслов людей. Труд, создав окультуренный слой на Земле, привел базисные противоположности в синкретичное состояние, где они получили способность светить отраженным светом друг друга. Первоначально окультуренный слой был «исчезающе тонким», но именно на этом базисе родилось мифологическое мировоззрение – в качестве духовного аналога «наложения» базисных противоположностей. Напротив, сегодня этот слой настолько велик, настолько плотно окружает, скажем, ребенка с момента его рождения, что тот долгое время вообще не подозревает о существовании природного мира, «природного освещения». И только в итоге сложного духовного развития и образования, часто уже в школе, ребенок в ходе обучения уяснит факт самостоятельного существования природы и ее «освещения», в котором каждая вещь, *высвечивает* свою сущность, или *получает* сущность, в него попадая. Это свидетельствует *об узости* мифологического. В этой узости мифологического заложена его обреченность, необходимость перехода к мировоззрению, прорывающему сферу «суперпозиции» базисных противоположностей.

Не случайно, что религиозное мировоззрение начинает с удвоения мира, стремления устранить «синкретизм». Расцвет религиозного мировоззрения приходится на эпоху Средневековья. Она ознаменовалась появлением концепции двойственной истины, характеризующей религиозное мировоззрение в интересующей нас плоскости онтогносеологии. Религия есть *вероучение* о Боге, сверхъестественном существе, или высшем разуме как творце человека и мироздания. Вера не требует доказательств существования потустороннего Творца мироздания. Бог непознаваем силами самого человека. Это ведет к противоречию при попытках обоснования его существования. Религиозное сознание предлагает решить его, утверждая, что Бог сам открывает себя человеку, через Слово самого Бога, Богословие.

Испанский философ Х. Ортега-и-Гассет внес существенные уточнения в концепцию «осевого времени». Он раскрыл суть религиозной веры как сознание «отчаявшегося человека», разуверившегося в своих способностях (которые были чрезмерно преувеличены в мифологическом мировоззрении). «Осознавая ничтожность или неполноту своей жизни самой по себе, человек начинает испытывать потребность опереться на иную – прочную – экзистенцию

и реальность. Эта иная жизнь раскрывается диалектически как четкая противоположность нашей жизни, той, которая у нас есть и которую мы ведем. Иная реальность воспринимается через атрибуты, прямо противоположные природной человеческой реальности: у нее нет начала и конца, она вневременна и вечна, она есть условие самой себя, она всеильна т.п. Одним словом, эта реальность есть Бог» [3, с. 358]. Так появляются представления о Высшем Разуме, *господствующем* Субъекте, Сверхъестественном, Потустороннем, Трансцендентном Боге (S), и человеке, *подчиненном* существу, *ничто-жном* «самом по себе» (s), с надеждой взирающим на Бога как на Спасителя.

Будучи антиподом мифологии, религия не дает адекватного представления о мире и «умаляет» человека и его способности.

Ортега обращает внимание и на вторую сторону средневековой концепции «двойственной истины». В десятой лекции «Вокруг Галилея», анализируя «схему кризисов», Ортега «кинематографически» изображает несколько сцен, демонстрирующих нарастание моментов познания, «параллельных» развитию христианской мысли, вызванных стремлением «хоть как-то сориентироваться в жизни» [3, с. 339]. А ведь все начиналось с полного господства веры над разумом, с *экстремистского*, по характеристике Ортеги, заявления о посрамлении всех мудрецов, об «отвержении разума разумных», об обращении богом «мудрости мира в безумие» (I. Кор. 1.: 18), когда мир был вывернут наизнанку, требуя «чудес»¹. И это предлагалось понять как «премудрость», устраняющую прежде «значащее», знание. Возникла полная «дезориентация», она была выражением кризиса культуры, ее тотальной ревизией. Движение «вперед» происходило путем «оглядывания назад». Через шесть веков после такого начала св. Августин Блаженный все еще говорит «верую, чтобы познавать, понимать», т.е., познание не есть что-то самостоятельное и самодостаточное. И в XI веке св. Ансельм Кентерберийский заявляет: «нужно понимать веру». Значит, для полноты веры требуется разум, который должен работать на основе веры, внутри самой веры, чтобы выявить ее озарение, что предполагает *первенство* веры. Но параллельно с верой начинается утверждение разума, намечается «развилка».

Еще через два века Фома Аквинский понимает разум как нечто самостоятельное, отличное от веры. По Фоме, существует слепая вера и ясный разум. Разум независим от веры, он живет сам по себе, по своим законам; и человек разумный действует самостоятельно. Намечается сужение территории веры и расширение области разума, сферы и роли науки (первоначально в богопознании). Начинается обсуждение «равновесия» между разумом и верой, между естественным и сверхъестественным, которые в первые века христианства воспринимались бы как гнусное язычество. Ортега обнаруживает в учении Фомы Аквинского рассуждения о «правах рационализма»; бог начинает трактоваться как внутримировое начало, а атрибуты бога, за исключением некоторых, признаются «доступными разумению», бог

¹ В народе говорят, что когда бог хочет наказать человека, то он лишает его разума. Получается, что господство религиозного в сознании человека есть наказание человечества, от которого оно освободилось только вместе с ослаблением засилья религиозного мировоззрения, характерным для эпохи Средневековья.

становится частью космоса. Бог есть интеллект, логика, человек может слиться с богом. *Бога в мире не стало меньше, но в нем стало больше человека. Человек подготавливается вновь стать уверенным в себе, обновляется вера человека в самого себя. Спустя два века Дунс Скотт собирается разрушить веру – в пользу знания* (Оккам утверждает, что в мире нет универсалий, человеку предстоит сориентироваться в мире единичных субстанций, в мире вещей).

Итак, в своих «кинематографических сценах» Ортега показывает последовательность нарастающего дополнения исследования «первой и последней реальности» вопросом и ответом о познаваемости подлинной реальности. Ортега дал картину количественных изменений, приведших в конечном счете к коренному, качественному преобразованию религиозного философским, в котором уже эксплицитно ставится и решается вопрос о познаваемости мира, следовательно, обнаруживается взаимная связь и взаимовлияние онтологии и гносеологии – через постановку и решение основного вопроса философии. В результате изображенные в «сценах» «шаги» взорвали религиозное мировоззрение как вероучение в пользу онтогносеологической специфики философии. Не случайно этот вопрос, напишет Ф. Энгельс, не переставая быть основным вопросом «всей» философии, «в особенности характерен» для «новейшей философии», поскольку «он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести свое значение лишь после <...> христианского средневековья», когда «вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века» [4, с. 296], – вновь все более уверенным в своих познавательных способностях человеком.

Можно утверждать, что основной вопрос философии есть пространство взаимоотношения онтологии и гносеологии, поскольку ни гносеология, ни онтология невозможны, если они разрабатываются отдельно друг от друга. Это было продемонстрировано Ф. Энгельсом, который предложил анализ и решение основного вопроса философии, представив две его стороны, онтологическую и гносеологическую. Современные исследователи идут дальше, когда пишут, что вместе они образуют в философии «динамическую круговую структуру, которая прерывается и вновь восстанавливается в том или ином звене, в зависимости от цели и задач исследования» [5, с. 48]. Это оправдывает использование для обозначения такой структуры в составе философского познания предлагаемого термина «онтогносеологии». Подчеркнем, что Х. Ортега, уточняя концепцию мировоззренческого развития, выявляет основной тренд на усиление момента познания, характеризующего специфику философского знания, постигающего объективную реальность мироздания. Очевидно, что это уточнение работает на понятие онтогносеологии как взаимной связи, взаимовлияния онтологии и гносеологии. Религия предстает как поле борьбы двух концепций истины с приматом религиозной веры и «призраком» познания.

Кроме того, нужно помнить, что в религиозных представлениях сохраняются элементы мифологии – в ядре, в представлениях о Боге. С одной стороны, Бог изображается как потусторонний миру Высший разум,

наделяемый признаками объективности, независимости от человека и его сознания. С другой стороны, бог антропоморфен. Согласно верующим потому, что Бог создает человека по своему образу и подобию, согласно неверующим, человек создал божий образ по своей мерке, списав его образ с самого себя и своей сущности. На антропоморфность богов (у Гомера и Гесиода, эфиопов и т.д.) уже в древности указал Ксенофан, характеризуя ее как нелепость и предлагая демифологизацию природных явлений, в которых «светится» сам человек и недостает объективности.

Религия появляется на основе возникающих в мире людей отношений господства и подчинения. Бог как Господь указывает на эти отношения «господства и подчинения». Мифологическое сознание как исторически первый образ глобального сознания возникает вместе с появлением человека, этот образ присутствует во всех произведениях устного народного творчества первобытных людей. Религия возникает лишь по окончании первобытной истории, с переходом ко «вторичной формации» (рабовладение, феодализм, капитализм), будучи глобальным образом сознания, характерного для классового общества. Чтобы их борьба «не пожрала» ни их, ни общество, в нем возникает государство и религиозное сознание, чтобы «умерить» столкновение классов, держать их в границах «порядка», в новых условиях человеческого общежития. Государство пользуется для этого институтами «силовых ведомств», прибегая к насилию и власти, религиозное сознание прибегает к «убеждению» (Гегель). Она оправдывает социальное неравенство людей и «умеряет» его степень, призывая к милосердию и т.п., чтобы оно было не чрезмерным, разрушительным.

Представители мировых (авраамических) религий не признают мифологических богов за богов. Так, например, утверждает христианин Арнобий (IV век), согласно которому *только* христиане чтут *истинного* (сверхъестественного – М.П.) Бога, тогда как языческие боги есть «нечто совершенно другое и должны быть отделяемы от понятия этого имени и могущества; такова сущность дела, пункт, вокруг которого все вращается», «основной вопрос», разделяющий истинную религию от язычества [6, с. 360-363]. Языческих богов он характеризует как продукты человеческой фантазии; полагает, что связанные с ними *чудеса* демонстрируют «вполне естественный характер», а не способ деятельности *сверхъестественного* Бога.

Внутренняя противоречивость религии ведет к дальнейшей эволюции глобальных образов мировоззрения с присущим им *общим освещением*, в котором каждая вещь, *высвечивает* свою сущность, или *получает* сущность, в него попадая. В результате появляется философия со своей спецификой, органической, взаимной связью онтологии, как учения о бытии, и гносеологии, как учение о познании. Зародыш такого подхода Ортега обнаружил как «развилку», возникающую в ходе эволюции религиозного мировоззрения, и она содержала в себе начало преодоления веры в бога.

2. Онтогносеология и основной вопрос философии. Для философии если есть бытие, то оно познаваемо, если мир познаваем, то познаваема суть и формы бытия. И без этой «связки» философии не существует, ибо познание

интенционально, не может быть направлено лишь на самое себя, быть «самопознанием». Это значит, что формулировка и решение проблемы онтогносеологии есть установление взаимовлияния онтологии и гносеологии, которое принципиально важно для обоснования материализма, особенно на фоне разрастания многообразия идеалистических представлений, которые не только все более разнообразятся, но и проникают в сферу практической деятельности, угрожая бытию человека. Данное обстоятельство нашло выражение в постановке основного вопроса философии. Как известно, он имеет две стороны – онтологическую и гносеологическую, ибо онтология предполагает гносеологию, а теория познания – онтологию. Давно было замечено, что структура основного вопроса философии «образует содержательно-логический каркас философии как особой формы знания», более того, в ней «резюмируется, по существу, все содержание философского знания» [7, с. 3-4]. Это и было продемонстрировано Ф. Энгельсом, который предложил его анализ и решение, представив его стороны в сопряжении друг с другом. Если Ф. Энгельс обосновал данные положения эксплицитно, развернуто, то в имплицитной форме они обнаруживаются уже в учении Парменида, которое обычно представляют как учение о бытии. По словам В.А. Комаровой, Парменид затронул «проблему познания существующего и существования познаваемого, единства того и другого», «проблему», «ответа на которую он сам не знает» [8, с. 84]. В.А. Комарова верно признает «наличие» у Парменида «двух взаимоисключающих учений в одном сочинении» («О природе»), «противоречащих друг другу частей».

Вопрос о взаимоотношении онтологии и гносеологии возникает с самого начала появления онтологии как учения о бытии у Парменида, чем преодолеваются однобокие концепции, поскольку ни гносеология, ни онтология невозможны, если они разрабатываются отдельно друг от друга. Этим указывается на проблематичность встречающихся в литературе попыток выделения некоего «первого уровня», «уровня онтологических оснований», например, М.Н. Волковой в диссертации «Онтологические основания оптимизма и пессимизма философии не бытия», выполненной под руководством Н.М. Солодухо, исходящим из большей фундаментальности категории «небытие» в сравнении с категорией «бытия», следуя которому диссертант исследованию на уровне онтогносеологии, как уровню постановки и решения основного вопроса философии предпосылает, в качестве более фундаментального, онтологический уровень, на котором якобы «определяются изначальность/производность бытия и небытия и их соотношение» [9, с. 8-9]. Получается, вне самой возможности познания. Однако именно уровень онтогносеологии, сопряжения онтологии и гносеологии является для философии базовым, фундаментальным, что находит выражение в постановке и решении основного вопроса философии. В данном контексте уместно напомнить ясные и решительные размышления и заявления Парменида о том, что небытие, в качестве более фундаментального, чем бытие начало, было бы непознаваемым, что В.И. Ленин, определяя материю как философскую категорию, выражающую самую глубокую суть бытия, соединяет в этом

определении две стороны постановки и решения основного вопроса философии, онтологическую и гносеологическую, указывая на ее наибольшую фундаментальность (нет ничего более фундаментального, более глубоко «упрятанного», чем материя; мир, в конечном счете, «материален») и познаваемость.

Секрет «парменидовской проблемы» состоит именно в том, что противопоставленные части обуславливают друг друга, не могут не обуславливать, и потому всегда будет неизбежно возникать вопрос, как их соотнести. Другое дело что во времена Парменида на первый план вышла проблема *противоположности* бытия, как субстанции, и процесса, который не воспринимался как способ существования бытия. Это привело к противопоставлению «элеатского» и «гераклитовского» подходов, в рамках которого возникло представление о вечном и неизменном бытии, а преодоление его возможно только при выделении двух уровней при определении бытия – субстанциального и атрибутивного [10]. В учении Гераклита это привело к появлению «зародыша» диалектического материализма [11, с. 311]. В рамках онтологической стороны основного вопроса философии (ОВФ) происходит разделение философского познания на альтернативные направления материализма и идеализма. «Материализм есть общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа», которое нельзя смешивать с особой формой его выражения в XVIII веке, когда распространение получили вульгаризированные представления, принимавшиеся за материализм. Ф. Энгельс детально описывает 1) различные варианты смешивания материализма с его вульгарными «версиями», через которые протаскиваются идеалистические взгляды, 2) пишет о необходимости учитывать конкретные научные открытия, 3) подчеркивает, что «с каждым составляющим эпоху открытием даже в естественнонаучной области материализм неизбежно должен изменять свою форму. Когда и истории (людей – М.П.) было дано материалистическое объяснение, 4) открылся «новый путь для развития материализма», поскольку «мы живем не только в природе, но и в человеческом обществе, которое не в меньшей мере, чем природа, имеет свою историю развития и свою науку»). Возникла потребность 5) «согласовать науку о обществе, то есть всю совокупность так называемых исторических и философских наук, с материалистическим основанием», «перестроить» их соответственно именно материалистическому *основанию*, 6) избавляясь от всевозможных вульгаризаций и спекулятивных фальсификаций [4, с. 299-312].

Со временем выявляется важность *универсальности* материалистической онтологии – на фоне отступлений от нее. Даже у Л. Фейербаха: «Фейербаховский человек» «живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире», а «как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических религий». Отступления Л. Фейербаха от материализма аналогичны идеализму Гегеля. Материалисты же «решаются понимать действительный мир – природу и историю – таким, каким он сам дается всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок», не соответствующих фактам, «взятым в их собственной, а не в

какой-то фантастической связи. И ничего более материализм не означает». Ф. Энгельс указывает на вульгарные трактовки идеализма и материализма [4, с. 301-302], которые обесмысливают их альтернативность.

С открытием и признанием атрибутивного уровня определения бытия [10, с. 22-43] «свойство» быть объективной реальностью раскрывается с помощью представляющих ее «атрибутов», когда разрабатывается модель объекта как самосогласованная система из атрибутов движения, пространства, времени, качества, количества, закономерности и других, воспроизводящих всеобщее онтологическое содержание любого объекта. Важнейшим среди них является движение, понимаемое как способ существования материи, обозначающей субстанцию, что свидетельствует об иерархическом определении бытия – на уровне субстанции и на уровне способа ее существования. Эта модель остается в контексте постановки и решения основного вопроса философии [12, с. 96-99].

К определению бытия как материи, адекватному *универсальному* размежеванию материализма и идеализма, философия пришла не сразу. Для его обозначения мыслители использовали различные термины: мир или космос всего существующего (Гераклит), пассивный, строительный материал (*hyle* у Аристотеля), вещество (современные студенты). Определение бытия как философской категории материи было дано В.И. Лениным, у которого этот термин приобрел адекватное материализму определение. Оно преодолело *путаницу* философии и науки, на смену которой пришла идея их *союза* в ходе выработки представлений, адекватных самой реальности.

Универсальное определение долго сдерживалось механицизмом, затруднявшим введение обобщающих понятий «материалисты» и «материализм», антитетичных по отношению к понятиям «идеалисты» и «идеализм», что было важно, отмечал В.Н. Кузнецов, «для понимания (*альтернативности – М.П.*) сути главных философских конфронтаций» [13, с. 55]. Бытийна, онтологична механика, остающаяся в пределах своей применимости, в границах «сущего» и его отражения, и небытия, антионтологичен механицизм, экстраполирующий механику за границы ее применимости, за пределы сущего и его отражения в своем стремлении к замещению/подмене собой *философской, универсальной* категории бытия. Он – продукт воображения, субъективной, субъективистской фантазии. Это фантазия иного рода, чем фантазия, воображение при создании научно-теоретических идеализаций типа «материальной точки», «идеального газа» и других, *подчиненных* задачам отражения, познания действительности. Материалистическое объяснение истории людей дал К. Маркс, он предложил не только атрибутивное толкование бытия как диалектического процесса, но, выйдя к универсальности, смог понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии, субъектом которого выступает сама материя.

Механицизм был в основном преодолен в XX веке. Но в области человеческой истории возник его налог – «экономизм» [14]. Экономизм все многообразие явлений, связанных с человеком и его существованием в обществе, «погружает» внутрь экономики (рынка), как если бы экономика была

не стороной, частью общества, всей общественной жизни, но самим «социальным универсумом», который она подменяет и «подминает» под себя – как в механицизме механическая форма движения претендовала на подмену всех иных, более сложных форм движения природной материи. Как механицизм есть антипод материальности природного мироздания, так экономизм есть антипод социальности, поглощающий общество и его сферы экономикой, превращающий ее из средства развития человека и общества в средство их деградации, вырождения. Таковы два аналогичных искажения при онтогносеологическом определении бытия и сущего.

Сегодня в области онтогносеологии предлагаются и иные, «слишком сумасшедшие» концепции, претендующие на философский статус [15, с. 51-73]. Например, вводится аксиома «*реально всё возможное*». На ее основе «возможность» не рассматривается в контексте действительности, бытия-как-материи. Напротив, она признается самой фундаментальной категорией философии, фактически далеко выходя за границы бытия [16, с. 76]. В отечественной литературе такую конструкцию разрабатывает М.Н. Эпштейн, измышляя концепцию «потенциации» или «можествования» [17]. В ее основании лежит переосмысление «фактичности» в *поссибилизм*. Разве может *возможность* обосновывать саму себя, может ли *поле возможностей* быть не ограниченным никаким бытием вообще? Он разоблачается, например, Дж. Л. Маккеем: «...разговор о возможных мирах... вопиет о дальнейшем анализе. Нет возможных миров, кроме актуального; тогда чего мы достигаем, когда говорим о них?» [18, р. 90].

Симулякр «возможный мир» сегодня используется как теоретический инструмент в неклассической логике, в теориях искусственного интеллекта, эпистемологии, аналитической философии языка, лингвистике, философии сознания, аналитической метафизике. «Метафизика» модальностей возможных миров становится чуть ли не центральной темой в указанных разделах знания. По сути дела, в них исследуются не онтогносеологические, а логические, даже формально-логические возможности, которые рассматриваются как «конкретные объекты», хотя, с другой стороны, признается их «контрфактуальность», что выводит исследование в плоскость чисто *имитационного* исследования и/или симулирования. При этом стирается качественная разница между действительным, возможным и необходимым, между «бытием, есть», «может быть» и «не может не быть» [16, с. 76]. Такие исследования произвольно именуется как «модальный реализм», хотя они обходят центральный для гносеологии вопрос об истинности [19]. В мире формально-логических возможностей, предложенных уже в древности Зеноном, Черепаха всегда оказывается впереди Ахиллеса, вопреки отрицающей ее «фактуальности». Такой «мир» стал прологом к мирам субъективистов, софистов, скептиков, в дальнейшем – к миру засилья религиозного мировоззрения эпохи Средневековья (для верующего не важно, есть ли бог, ибо если он верит в его существование, то поступает так, *как если бы* бог был – М.П.), а в настоящее время – к миру симулякров постмодернистов, множеству «игровых миров» и т.п.

Основной вопрос философии как пространство взаимоотношения онтологии и гносеологии, как их «динамическая круговая структура», кончается там, где философия уходит от изучения отношения материи и сознания – в результате чрезмерного противопоставления онтологии и гносеологии или онтологии и антропологии; гносеологии, подчиненной исключительно онтологии в отрыве от антропологии или, наоборот, антропологии в отрыве от онтологии. В этом пространстве материализм рассматривает отношение материи и сознания, бытия и познания как противоречие, связывая их «идеями единого закономерного мирового процесса» [20, с. 64].

3. Взаимосвязь онтологии и гносеологии как проблема современной отечественной философии. В советский период философы разделились на онтологов и гносеологов. Говоря огрубленно, онтологами были главным образом ленинградцы (питерцы), гносеологами – москвичи и киевляне. Как свидетельствуют полученные на конференцию материалы, следы этого деления сохраняются и в настоящее время. Для тех и других характерно сведение, редукция философии – к онтологии либо к гносеологии. Вот как об этом пишет проф. О.Е. Столярова, которая задается вопросом: «Как говорить о мире»: «в терминах эпистемологии, т.е. отталкиваясь от познающего субъекта, его опыта и внутреннего устройства, или в терминах онтологии, т.е. помещая субъекта внутрь мировой истории в качестве одного из ее моментов?» [21, с. 82]. Этот вопрос, пронизывавший всю предшествующую историю философской мысли, сохраняет свою актуальность в современной отечественной философии, перетекая в сферу онтологии и антропологии, как учения о человеке.

Формально здесь появляется возможность полярных позиций. Их можно идентифицировать с учениями Н.А. Бердяева и А.Ф. Лосева. Согласно Н.А. Бердяеву, «Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир через человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятию объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека...» [22, с. 24]. А.Ф. Лосев, современник Н.А. Бердяева, выступает с противоположным утверждением: «*Все те науки, о которых мы до сих пор говорили, и есть не что иное как разные разделы онтологии... Всякая наука есть наука о бытии... Если о «вещах в себе» не может быть никакой науки, то это значит только то, что единственное бытие, знакомое Канту, – бытие субъекта, и что онтология для него есть учение о субъекте, а вовсе не то, что никакой онтологии не может быть принципиально. Она всегда есть, во всякой системе философии, но только для одних она – учение о материи, для других – психология, для третьих – гносеология, для четвертых – объективная диалектика и т.д.*» [23, с. 194]. В последнее время на преодоление такой поляризации претендует концепция «экзистенциального материализма», оказывающаяся третьей к двум вышеуказанным позициям.

4. Концепция «экзистенциального материализма» и ее анализ.

Автором данной концепции является Э.А. Тайсина. Она постулирует «совмещение учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии» [24, с. 264]. Такой постулат вводится как продукт анализа экстраполяции деления философского идеализма на субъективный и объективный. Представляется, что разделение идеализма на субъективный и объективный правомерно, ибо объясняется практикой альтернативного истолкования идеального как *онтологического* первоначала мироздания. Разделение лежит в плоскости онтологической «стороны» основного вопроса философии. Э.А. Тайсина же переносит это разделение на гносеологическую «сторону», в область теории познания. В результате происходит «наложение» одной стороны основного вопроса философии на другую, появляется «склейка» онтологического и гносеологического, объективного и субъективного, отрицающая их «расчлененность», что возвращает нас к мифологической синкретичности, о которой говорилось в первом разделе.

Согласно Э.А. Тайсиной, «философское направление, изучающее единое (*нерасчлененное* – М.П.) сущностное бытие, *человеческое по преимуществу*, строя метафизику как существенное единство онтологии и гносеологии, можно назвать экзистенциальным материализмом» [24, с. 264]. Центральным для него является принцип «единства основ бытия и познания, каковые основания являются главным предметом философии или, точнее, метафизики (онтологии + гносеологии) как ее лучшей части» [24, с. 106]. Предлагая дифференцировать не только идеализм, но и материализм на «объективный» и «субъективный», «объективным» материализмом ею именуется «наивный реализм, с которого стартует натурфилософия» и «которым заканчивают естественные науки, «отбирая» у натурфилософии ее проблемы и решая их «объективно и рационально». Объективный материализм «сходит на нет», тогда как «субъективный» материализм, «учитывающий неминуемость живого присутствия наблюдателя в наблюдаемом и необходимость превращенного (идеального) бытия познаваемого в познающем» признается соразмерным современной онтогносеологии. Изучается «единое сущностное бытие», строится «метафика как сущностное единство онтологии и гносеологии», «субъективный материализм» называется «экзистенциальным». Предлагается называть его не «субъективным», а «экзистенциальным», чтобы формально преодолеть «отрицательные коннотации», вызываемые термином «субъективный» [24, с. 105].

Эти инновации аналогичны идеям книги Л.А. Микешиной «Философия познания. Полемические главы» [25], где вводится «принцип доверия к субъекту». Но такое «доверие» имеет свои границы. В самом деле, обсуждая *стандарт* субъекта познания, Д. Юм, как скептик, абсолютизировал тот факт, что многие восприятия «не вызываются в действительности ничем внешним, как это бывает, например, в сновидениях, при сумасшествии и иных болезнях», а «Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и он никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами. Поэтому предположение о таком соотношении лишено всякого *логического* смысла» [26,

с. 156]. Иначе считал Дж. Локк: «наши способности приурочены не ко всей области бытия и не к совершенному, ясному, обширному познанию вещей, свободному от всякого сомнения и колебания, а (только – *М.П.*) к сохранению нас... И дальше этого нам нет дела ни до познания, ни до бытия» [27, с. 113-114]. Правда, даже этого достаточно, чтобы не уподоблять познание сну, сумасшествию или иным болезням, значит, не исходить из *на(т)ивного* доверия к субъекту, когда человек оказывается не в состоянии вырабатывать *адекватные представления о мире*, следовательно, когда как бы отпадает сама возможность анализировать *соотношение* между познанием и бытием, рассматривая знания как исключительный продукт голого Я, субъекта, не соотносимого с объектом. Но разве можно доверять *такому* субъекту?

Представляется, что, обсуждая знание, мы должны рассматривать его как «субъективный образ объективного мира», беря его в динамике соотношения истины и заблуждения/лжи, чтобы не выпадать за границы такого соотношения – в область соотношения мышления, *познающего* мир, и *симулирования* познающего мышления [28]. Оставаясь в таких границах, мы можем быть уверены, что движемся дорогой наращивания истины и преодоления лжи и заблуждения. Например, говоря о механистическом материализме мы можем утверждать, что он *перестает* быть материализмом, начиная с того исторического момента, когда становится известно, что он представляет собой не что иное, как незаконную в философском отношении экстраполяцию механики как науки за границы ее применимости. А вульгарный материализм перестает быть материализмом с того исторического момента, когда выясняется, что он отрицает идеальность сознания, на чем настаивает преодолевающий его подлинный материализм.

Сошлемся и на опыт обсуждения вопроса *о границах доверия к субъекту* А.Л. Никифоровым, который указывает на «социальные обстоятельства», «*антропологически*» влияющие – через субъекты познания – на его гносеологическую функцию в современную эпоху, развившую «постнеклассическую науку». Трактую ее как «прикладную», он пишет: 1) «как только была осознана прикладная ценность научного знания, оно все больше стало подпадать под власть крупного капитала», 2) «*научное знание становится товаром*, ученый – наемным рабочим, производящим этот товар», 3) «происходит вытеснение внутринаучных ценностей», 4) «резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объеме научной деятельности. 5) Кто платит, тот и заказывает музыку. Ныне платят капитал и государство, финансисты и политики, и именно они направляют науку в область прикладных исследований... В прикладных исследованиях внутринаучные ценности и цели действительно заменяются...» прикладными [29, с. 63-64]. Разумеется, теми, кто заказывает эту «музыку», что приводит к обесцениванию фундаментальной науки, дающей истинное знание действительности, заслуживающее доверие с точки зрения онтологии и гносеологии.

Э.А. Тайсина выдвигает постулат «совмещения учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии» с позиций (= в духе) *синкретизма* (этот термин ею используется [30, с. 147], но чаще

подразумевается [30, с. 4, 7, 14-17 и др.] – *М.П.*), *склейки базисных противоположностей*: онтологии и гносеологии, объективного и субъективного.

Как было показано, синкретизм есть отличительная черта мифологического мировоззрения [31, с. 358-376], характерного произведениям/образам устного народного творчества, в которых нет разделения на объективное и субъективное, природное и человеческое, материальное и идеальное, реальное и воображаемое, мысленное и эмоциональное. Оно имеет своим фундаментом их «суперпозицию», «наложение» или «пересечение», за пределы чего она не выходит. Поэтому оно и не подозревает о том, что природа существует до, вне и независимо от человека с его мыслью и действием. Таким образом, эти базисные противоположности для мифологического человека не могут быть расчленены, отделены друг от друга и противопоставлены, после чего только и появляется вопрос о том, «что здесь *первично* и что *вторично*». Они «синкретичны». Такой подход можно обнаружить и в границах художественного мировоззрения поэтов, писателей и т.д.

Соответственно этому постулату Э.А. Тайсина ограничивает задачи и предмет философии: «Философия – наука о взаимоотношении человека и мира. Вопрос о мире «самом по себе», – полагает она, – научен, но не философичен»; как «не философичен и вопрос о человеке «самом по себе» [24, с. 147]. Получается, что философия имеет дело не с бытием (миром), человеком и отношением между ними, но только с их «суперпозицией» [24, с. 17]. И такое «единство лежит в основе всего здания «метафизики». То, что порождает и обуславливает саму возможность «метафизики», – это единое сущностное бытие. Метафизика есть философский образ единого сущностного бытия» [24, с. 17]. Не случайно, что, анализируя концепции Локка и Юма, Э.А. Тайсина пишет, что «между Локком и Юмом не меньше *сходства*, чем различий», что они – «люди одной языковой картины мира...» [24, с. 140].

Разумеется, сходство есть и между материалистом и идеалистом: тот и другой стоят на позициях *монизма*, т.е. признают одну субстанцию – в отличие от представителей «третьей линии» в философии. Но, подчеркну, *концептуально* их системы *принципиально* различны, что определяется тем, признается ли субстанцией материальное либо идеальное «начало», которое обуславливает эти противоположные концептуальные системы. Э.А. Тайсина же считает возможным обосновать *фундаментальность* не различия, а *сходства* в позициях Локка и Юма – «в терминах «экзистенциального» материализма, как имеющего своим источником «аристотелево определение философии как науки о *единой основе бытия и познания* и связанное с этим наше понимание «метафизики» (то есть онтогносеологии как сферы взаимного влияния, значит, *взаимоопределения* – *М.П.*) онтологии и гносеологии, а также признание совпадения объекта и субъекта» в «здесь-и-теперь-бытии-сознании» [24, с. 141-142].

Свою позицию она называет «языковой картиной мира». Эта «картина» нуждается в интерпретации. Ей можно сопоставить различные точки зрения. С

ней сопоставимы мифология и художественное мировоззрение (искусство), где наблюдается «склейка» базисных противоположностей объективного и субъективного (В.С. Степин). Ей можно сопоставить «третью линию» в истории философской мысли, эклектически объединяющую материализм и идеализм (такую программу заявляет и реализует Л.А. Микешина [32; 33]), вопреки тому, что «третья линия» подвергалась критике сторонниками этих противоположных «линий». Ее можно соотнести и с образами обыденного сознания, «здорового смысла», который, согласно Ф. Энгельсу, «запутывается» в базовых противоречиях, приходя к их объединению, как только они выходят на широкий простор исследования. Она сопоставима и с нарративной «концепцией» языковой картины мира, например, В. Руднева, использующего образ онтологии на «ленте Мебиуса», где одно незаметно и постоянно («континуально» – М.П.) переходит в другое (субъективное в объективное, «внутреннее» во «внешнее», и обратно – М.П.), усматривая в ней «утонченный вариант буддистского колеса сансары», признавая противопоставление вымышленного и реального «надуманным плодом бинарного мышления», ибо «каждый волен выбирать себе модель реальности по своему вкусу», шизофренически игнорируя противопоставление истинного и ложного, здорового и больного [35, с. 100-111], а по словам Гераклита, «бодрствующего и спящего». Налицо регресс к мифологическому мышлению [35, с. 196].

Языковую картину мира Э.А. Тайсиной можно интерпретировать и на основе концепции «традиционного мировоззрения» А. Дугина, который признает его первым исторически и по значимости. При анализе мировоззренческой эволюции он не выявляет тренд к единству онтологии и гносеологии, который становится основополагающим в философии, а, напротив, за высшую норму принимает синкретическое мировоззрение, которое, согласно его мнению, характерно для мифа и религии, после которых якобы наступают стадии регресса, вырождения, деградации, приходящие на смену Средневековью и предстающие в форме модернистского, нововременного мировоззрения, науки и философии, сменяемых постмодернизмом. Тем самым для него характерна реанимация и защита мифолого-религиозного начала в мировоззрении (36).

К сожалению, мы не обнаруживаем в работах Э.А. Тайсиной *содержательного раскрытия «языковой картины мира»*. Пришлось обращаться к проблеме реконструкции возможных вариантов.

5. Теоретические варианты возможного соотношения онтологии и гносеологии. Отказ от синкретизма при трактовке взаимоотношения онтологии и гносеологии как базисных противоположностей сферы онтогносеологии открывает три возможных варианта истолкования их соотношения: дуализм или антиинтеракционизм, редукционизм в двух его разновидностях, и собственно диалектическую модель их взаимосвязи, прототипы которых можно обнаружить в истории философии.

Дадим их характеристику и оценку, исходя из того, что каждый из них соответствует «своей реальности». Дуализм (антиинтеракционизм) характеризует наиболее поверхностный вариант соотношения. Взаимосвязь,

взаимное влияние умалывается, вплоть до отрицания. Ни онтология не посягает на права гносеологии, ни гносеология на права онтологии. Они представляются как равноправные в философском познании. Фактически достигается такое равноправие разрывом отношений между онтологией и гносеологией. Онтология признается вполне независимой от гносеологии. Подчеркивается безразличие к тому, получены ли онтологические суждения через познание или, например, «дарованы» через православное «богословие». Элементы дуалистического представления о взаимосвязи онтологии и гносеологии характерны для учения И. Канта, отвергающего так называемую «онтологическую» концепцию познания, где внимание обращалось на воздействие объекта на субъект и его органы, приравниваемые к *tabula rasa*. Например, у Гоббса в «Левиафане» сказано, что причиной «ощущения является внешнее тело, или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган непосредственно, как это бывает при вкусе или осязании, или опосредованно, как при зрении, слухе и обонянии...» [37, с. 50]. Такую концепцию можно представить в схеме: [O > S]. И. Кант совершил «переворот», который можно представить схемой [S > O]: не характер и структура познаваемой субстанции, но исключительно *специфика познающего субъекта* признается за главный фактор, предопределяющий способ познания и конструирующий сам предмет познания, тогда как «вещь в себе» объявляется существующей, но непознаваемой; познается же то и только то, что создается самим субъектом. Это позволило И. Фихте в дальнейшем вообще отбросить вещь-в-себе, отрицать ее существование. Он исходил из того, что «вещи-ь-в-себе» не только непознаваемы, но и немислимы, более того, они бессмысленны, а значит, наивно считать, что они существуют, что позволило ему элиминировать их.

Вторым вариантом выступает редукционизм, в котором каждая «сторона» в состоянии заявить, что она содержит в себе *рациональное* содержание другой. Причем она делает это как раз без учета собственной специфики содержания противоположной стороны. Все такое содержание как бы *процеживается* сквозь собственные принципы, а то, что не проходит сквозь такое сито, просто отвергается. Это характерно как для *онтологического* обоснования теории познания, выражаемого схемой [O > S], так и для кантовского варианта [S > O]. Как известно, И. Кант вывел онтологию за пределы философии, оставив область объективного рационального знания исключительно за наукой. Гносеологию же он ставит *выше* онтологии, утверждая, что именно решение гносеологических проблем определяет решение наукой ее онтологических проблем, которые непосредственно опираются на эмпирическую информацию об объектах. Последняя не может быть выведена из философских систем. И. Кант приходит к одностороннему варианту: онтология (в форме науки о сущем) предопределена гносеологией, обратное влияние не признается.

Что диалектическая модель раскрывает взаимосвязь онтологии и гносеологии, это продемонстрировал Ф. Энгельс [4] на уровне самой глубокой их сущности и сущностной связи, предпосылкой которой выступает раскрытие *идентичности (самости)* онтологической и гносеологической «сторона»

основного вопроса философии. Это подтверждается также опытом философии Парменида, которую неправомерно сводить, как часто делается, исключительно к онтологии, учению о бытии, на что обратила внимание В.А. Комарова [8, с. 84].

Их взаимосвязь раскрывается на базе диалектического закона единства и борьбы противоположностей, который открывает путь к признанию *идентичности*, то есть *сущностной специфики* каждой из сторон, – онтологии и гносеологии, – которые связаны отношениями единства и борьбы. Это требует более сложных представлений об онтологии и гносеологии. Например, для преодоления упрощающей антиномии объяснения познавательного процесса [O > S и S > O] можно предложить более сложную схему, учитывающую «онтологическое», воздействие объекта на субъект и его органы, которое, однако, организуется и контролируется деятельностью самого субъекта. Тогда схематически познание можно представить, как [S > (O > S)], которое сохраняет рациональное содержание обеих концепций.

Помимо теоретически возможных абстракций взаимоотношения онтологии и гносеологии обнаруживаются фактические или эмпирические варианты такого соотношения. Констатируя существующее положение дел, в том числе и полученные на конференцию материалы, приходится указать также четвертый вариант – в форме реанимируемого мифологического подхода, создающего видимость решения проблемы взаимосвязи и взаимовлияния онтологии и гносеологии.

Список использованной литературы:

1. Арсеньев В.К. Избранные произведения. Хабаровск: Книжное издательство, 1997. Т. 1. 656 с.
2. Голосовкер Э.Я. Логика мифа. М.: Наука, 1987. С. 46-47.
3. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 358.
4. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9-ти т. Т. 6. М.: Политиздат, 1987.
5. Дубровский Д.И. Относительное и абсолютное // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: Канон, 2015.
6. Арнобий. Против язычников. СПб., 2008. С. 360-363.
7. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М.: Мысль, 1974. С. 3-4.
8. Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. СПб.: Изд-во ЛГУ, 1988. С. 84.
9. М.Н. Волкова «Онтологические основания оптимизма и пессимизма философии небытия». Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Специальность 09.00.01 – онтология и теория познания. Казань, 2016. С. 8-9.
10. Прохоров М.М. Атрибутивное определение бытия: Третья историческая форма противоположности диалектики и метафизики // *ВВ: Философские исследования*. 2012. - № 5. - С.1-100. DOI: 10.7246/2306-

0174.2012. 5.244. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_244.html

11. Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1973. С. 311.

12. Материалистическая диалектика: в 5 тт. Т. 1. Объективная диалектика. М.: Мысль, 1981. С. 96-99.

13. Кузнецов В.Н. Проблема значения понятий «материалисты» и «материализм» в новоевропейской философии XVII-XVIII веков // Историко-философский альманах: Вып. 2. М.: Современные тетради, 2007. С.55.

14. Прохоров М.М. Общество – экономика – экономизм // ВВ: Философские исследования. – 2014. – № 1. – С.113-163. DOI: 10.7246/2306-0174.2014.1. 10630. URL:http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html

15. Карпенко А.С. Основной вопрос метафизики // Журнальный клуб Интелпрос – Философский журнал, № 2, 2014. С. 51-73.

16. Лебедев Ю.А. Многоликое мироздание. Эвереттическая проблематика. М.: ООО, 2010. С. 76.

17. Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. 334 с.

18. Mackie J.L. Truth, Probability and Paradox. Oxford: Clarendon Press, 1973. P. 90.

19. Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М.: АСТ: Астрель: CORPUS, 2011. 303 с.

20. Прохоров М.М. Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности: Анализ философских оснований. Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1990. С. 64.

21. Столярова О.Е. Бывает ли слишком много бытия? // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXV. № 1. С. 82.

22. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1998. С. 24.

23. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с. С. 29-204.

24. Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. 264 с.

25. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 624 с.

26. Юм. Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 156.

27. Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 113-114.

28. Прохоров М.М. Онтология: «бытие и небытие» или «бытие и сущее»? // Прохоров М.М. История и бытие. Исследование философских оснований. Н. Новгород: НГПУ, 2013.

29. Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2, с. 63-64.

30. Тайсина Э.А. Очерки новой гносеологии: В 4 ч. Очерк III. Гносеология экзистенциального материализма. Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2011. 172 с.

31. Прохоров М.М. Философия, наука и религия в истории мировоззрения: Характеристика и анализ оснований. Saarbrucken (Germany):

LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG., 2011. 567 с.

32. Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXVIII. № 4. С. 27-43.

33. Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности научного знания // Эпистемология & философия науки. 2014. Т. XXXIX. № 1. С. 60-78.

34. Руднев Вадим. Новая модель реальности. М.: Издат. дом ВШЭ, 2016.

35. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: «Евразийское Движение», 2009. 744 с.

36. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 50.

Э.А. ТАЙСИНА,

*Казанский государственный энергетический университет,
г. Казань, Российская Федерация*

Т.Н. ХАЛИТОВ

*Казанская государственная консерватория,
г. Казань, Российская Федерация*

«КЛАССИЧЕСКИЙ» И «ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКИЙ» ПОДХОДЫ К ОСНОВНОЙ ПРОБЛЕМЕ ОНТОГНОСЕОЛОГИИ

В качестве вступления следует определить, что в роли совокупного «классического» подхода будет выступать кантианство [2] и гегельянство [1], а для проведения сравнения этих идеалистических направлений с философским материализмом выбрана теория познания Джона Локка [3]. В качестве совокупного «постнеклассического» подхода здесь указываются экзистенциальный реализм [8], экзистенциальный материализм [7] и, в основном, рассматривается т.наз. спекулятивный (объектно-ориентированный) реализм [4; 10].

Данная работа призвана проанализировать «снятие» традиций в новациях. В этом смысле она продолжает «классический» подход, пропагандируя то философское богатство эпохи Просвещения, которое давно и прочно вошло в базисное университетское образование. Однако вместе с тем предложенная нами новая (онто)гносеология [7] возникла, по времени и по способу изложения, – как дискурс «постнеклассической» современности, наследующей и традиции веков модернизи, и обретения новейшего after-постмодернизма. Специальной – и новой для нас – задачей видится анализ закономерностей современного процесса разворачивания антикантианства, который начался в конце XX – начале XXI веков. Анализ этот, по мысли авторов, должен привести к обоснованной демонстрации логики наступления антикантианства – после, фактически, целого века господства (нео)кантианства.

Первое представление о том, что спираль развития философии, которая привела однажды к критике и даже отмене в XIX в. кантианства гегельянством, а во второй половине XX века, в связи с вытеснением марксизма, к возрождению (нео)кантианства как в (нео- и пост-) позитивизме, так и в постмодернизме, – должно было привести нас к идее возрождения в наши дни опять-таки гегельянства в некоей новой форме. (Например, в форме материализма, как это и было в истории марксизма). Но этого пока не произошло.

Однако ясно заранее, что «спираль» не предполагает метафизических «качелей»: чередования одних и тех же двух сквозных парадигм на протяжении всей истории философии, несмотря на, скажем, многотысячелетнее противостояние платонизма и перипатетизма или столетнюю борьбу марксизма и немарксизма. Явные, хрестоматийные триады встречаются в истории философии не особенно часто: это античность – средневековье – ренессанс; первобытный коммунизм – антагонистические формации – социализм; вот, собственно, и всё. Между тем это не отменяет истинности открытого Гегелем закона. Это «отрицание своего *особенного* содержания... такое отрицание есть не отрицание всего, а *отрицание определенной вещи*, которая разрешает самое себя» [1, с. 43]. Дело в том, что размах и масштаб спирали бывают разными, и «завитки» реверсивного хода могут мельчать и встречаться на линиях, кажущихся прямыми. Или наоборот: приобретать такой диаметр, что снятие проявляется весьма не скоро по времени и ненаблюдаемо по отношению к периоду жизни данного наблюдателя. Например, после Ренессанса в истории культуры Европы новое средневековье не воспоследовало: пришли романтизм, реализм, критицизм и т.д. Однако закон непреложен; Новый Средний век явился, – позже, не сразу вслед за Ренессансом, а в современную эпоху: и это постмодернизм. Понятно, что данный «синтезис» должен иметь и новую основу по сравнению с первородным средневековьем (в данном случае такой основой является кантианство с его разбиением действительности на феномен и вещь в себе), и новые «поверхности», «инкрустации» и «складки»... Но важнее, что даже самые рафинированные и изысканные формы философии науки в XX веке, и любопытнейшая философия жизни в любом ее виде, были именно неокантианскими (лишенными, конечно, масштабности, систематичности и аподиктичности самих «Критик»). Их единство обусловил принятый превопринцип разделения и *разведения* оснований бытия и оснований сознания.

Напрашивался отрицающий тезис – *антикантианство*, которое объединило бы эти основания, как это было еще у Аристотеля, а потом у Гегеля.

Причисляя себя именно к антикантианству, и подчеркивая, что экзистенциальный материализм является одним из его вариантов, авторы данной статьи, тем не менее, сосредоточиваются на другом его варианте, которое современный французский философ Квентин Мейясу́ (Quentin Meillassoux), ученик Алена Бадью и пионер данного направления, назвал «спекулятивным материализмом» (его книга “Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence”, Paris, 2006). Сюда же, под более общим зонтичным

понятием спекулятивного реализма, принадлежит творчество современного американского философа Грэма Хармана (Graham Harman и его книга “The Quadruple Object”, Washington, 2011), и некоторых других.

Квентин Мейясу удачно демонстрирует родство философии науки в лице нео- и *постпозитивизма* и *постмодернизма* как их культурного бэкграунда (возможно, он не ставил это целью). Одним из ярких признаков постмодернизма видится замена истинности искренностью, сущности – значением и в особенности объективности *интерсубъективностью*. Мейясу пишет об этом так: «В кантианском контексте... различие между объективной репрезентацией и «всего лишь субъективной репрезентацией»... переводится в различие между двумя типами субъективной репрезентации: универсализуемыми... – и потому «научными», и теми, которые не универсализуемы... Из этого следует, что интерсубъективность, то есть консенсус общества, призвана заменить собой соответствие между индивидуальной репрезентацией субъекта и самой вещью в качестве подлинного критерия объективности, и в частности, научной объективности». [4, с. 10-11].

При знакомстве с творчеством этих современных молодых философов возникает, однако, немало вопросов. Спрашивается, например, почему они выступают именно против Канта как символа «корреляционизма»? И до Канта, скажем, у Локка, читаем: «...достоверное реальное познание есть всюду, где мы уверены в соответствии... идей с реальностью вещей». [3, т. II, с. 51]. И почему современное (нео)кантианство отменяется не гегельянством, как это первоначально было в конце XVIII – 30-е гг. XIX в. и позже, а *материализмом*? Или этот материализм содержит в себе если не теорию абсолютного идеализма, то *метод* Гегеля? Или это, как и случилось в последней трети XIX в. – *диалектический материализм* как высшая стадия гегелевского метода? Или это, невзирая на самоназвание, есть *анти-материализм*, который не признает ни (онтологической) первичности материи, ни её (гносеологической) познаваемости?

Отвечая, следует начать с более общих проблем.

Разделение «первой философии» на онтологию и гносеологию, определения предмета и определения мышления, есть, вообще говоря, абстрагирующее действие рассудка. Гегель предупреждал об этом еще во Введении к «Науке логики», объясняя, что такое действие не есть последний шаг философского сознания – более того, это вообще не шаг *философского* сознания, а предварительная, фактически обыденная операция рассудка: чтобы приступить к философии, от этого *предрассудка* нужно избавиться. [1, с. 34-35].

Думается, что в нашем случае можно и не поступать столь радикально, объявляя не-философией философствование по поводу абстрагированных друг от друга онтологии и гносеологии, тем более, что сам Гегель все же разделил в дидактических целях свой главный труд на учение о бытии, о сущности и о понятии. Однако несомненно, что общие, *онто-гносеологические* проблемы лежат глубже и являются более существенными, нежели отдельные полагания бытия как единого и бытия как наблюдаемого. Еще важнее, что с точки зрения

чистой онтологии философ говорит *о единстве мира* [6], в котором сознание не является *еще одним* миром или уголком этой единой и единственной Вселенной, а с точки зрения чистой гносеологии философ всегда осуществляет разбиение этого мира на наблюдаемое и наблюдателя. Это неизбежно; а потому нет никакого смысла во всевозможных модных объявлениях «смерти» субъекта, объекта или их обоих.

Переходя теперь к более специальным проблемам, напомним, чем *в сущности* отличалось гегельянство от кантианства, несмотря на важнейшие черты, определяющие общее их фамильное родство, – каковы идеализм, рационализм и диалектика.

В «Критике чистого разума» Кант с самого начала определяет свою позицию: разум осаждают врожденные ему вопросы, на которые он не в силах ответить. Между тем философ убежден в совершенстве чистого разума: «...если бы принцип его был недостаточен для решения хотя бы одного из вопросов, поставленных перед ним его собственной природой, то его пришлось бы отбросить целиком...» [2, с. 12]. Чистый разум поэтому в полной мере способен обнаружить в себе самом то, что он всецело создает из самого себя: свой собственный принцип, или общий принцип того, что им создано. Вместе с тем он имеет дело не только с самим собой, но и с объектами, и естествоиспытатели первыми поняли, что разум видит только то, что *сам запланировал увидеть*, поэтому не природа, а принципы ведут его, «заставляя природу отвечать на его вопросы». [2, с. 21]. Разум – судья, а не школяр. Априори мы познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими. К *чистым* априорным знаниям не примешивается вообще ничто эмпирическое, но *мыслить* можно всё, что угодно, лишь бы не противоречить самому себе.

На этих идеях конструктивизма и когерентности основана и новая, и новейшая позитивистская методология философии науки, эпистемологии, аналитической философии и иже с ними.

Однако ведь с помощью способности априорного познания невозможно выйти за пределы опыта... Объяснения Канта великолепны: это знание относится лишь *к явлениям; действительной вещи* они не достигают. «...Не представления о вещах, как они нам даны, соотносятся с этими вещами как вещами самими по себе, а скорее эти предметы как явления соотносятся с тем, как мы их представляем». [2, с. 25]. И далее – замечательное пояснение диалектической способности соединения противоположностей: «...критика права, поскольку она учит нас рассматривать объект в *двояком значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе; ...следовательно, закон причинности относится только к вещам... поскольку они предметы опыта, между тем как вещи во втором значении не подчинены закону причинности». [2, с. 29-30].

(Между прочим, *двоякое значение объекта* совершенно не равно корреляции его с субъектом).

Творческая сила и могущество философии Канта были таковы, что в «Науке логики» Гегель очень высоко отзывается о своем великом предшественнике, называя его родоначальником немецкой классики и прежде

всего подчеркивая его роль в правильной постановке проблем диалектики. Однако гораздо чаще мы встречаем его критические и даже резкие замечания по поводу теории познания Канта. Рассмотрим предмет критики подробнее.

Основной философский интерес Иммануила Канта («Критика чистого разума» была впервые опубликована, после 11 лет труда, в 1781 г. в Риге), как за столетие до него – внимание Джона Локка (он писал свой «Опыт о человеческом разумении» 20 лет – с 1671 по 1690 гг.), были направлены на *проблему источника знаний* (или познания); именно поэтому они оба суть классики гносеологии и предтечи Гегеля.

Вот что пишет во Введении к «Опыту» Локк: «1) Я исследую *происхождение...* идей, или понятий..., а затем те пути, через которые разум получает их. 2) Я постараюсь показать, к какому *познанию* приходит разум через эти идеи, а также показать достоверность, очевидность и объем этого познания». [3, т. I, с. 94]. Как известно, великий метафизик-материалист называет объекты ощущения источником наших идей; он утверждает: «На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит... *это единственный, какой я сумел открыть, путь, которым идеи вещей проникают в разум... Объекты ощущения – один источник идей*». [3, с. 155].

Локк называл также и второй путь происхождения наших идей: «*Деятельность нашего ума – другой их источник. ...Я называю его рефлексией...* [Это] внутреннее *восприятие действий* (operations) *нашего ума*, когда он занимается приобретенными им идеями... Под *рефлексией...* я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают *идеи* этой деятельности». [3, т. I, с. 155].

Эти два источника – внешние материальные вещи как объекты ощущения и внутренняя деятельность нашего собственного ума как объект рефлексии представляют собой то единственное, откуда берут начало все наши идеи.

Любой материалист в этом понимании источника всякого познания с Локком полностью соглашается.

Вместе с тем то и другое равно неприемлемо для абсолютного идеализма, выстраивающего логику понятия из логики бытия и сущности.

По поводу трансцендентальной философии Гегель замечает следующее. Кант указывает на такие различия между ней и «всеобщей логикой: трансцендентальная логика *α*) рассматривает те понятия, которые относятся к *предметам* а priori и, следовательно, не абстрагируются от всякого *содержания* объективного познания... и *β*) ...исследует происхождение нашего познания, поскольку познание нельзя приписать предметам». [1, с. 50]. Об этой двойственности философии Канта будут писать потом и диалектические материалисты: с одной стороны, у познания есть объективное содержание, с другой – оно не принадлежит предметам, а потому не идет дальше феноменов. Гегель подчеркивает, что внимание Канта направлено исключительно на эту, вторую, сторону трансцендентальной логики; в результате он признает категории за что-то, принадлежащее *самосознанию* как «субъективному Я». Отсюда, познающее «воззрение» не выходит за пределы сознания и его

противоположности, объекта. (Вообще говоря, материализм с этим согласен). Плохо то, разъясняет Гегель, что избранный метод Канта – это путь к знаменитой *непознаваемой сущности*. Его философия, «кроме эмпирической стороны чувства и созерцания, имеет еще нечто такое, что не положено мыслящим самосознанием и не определено им, – *вещь в себе*, нечто чуждое и внешнее *мышлению*, хотя нетрудно усмотреть, что такого рода абстракция, как *вещь в себе*, сама есть лишь продукт мышления и притом только абстрагирующего мышления». [1, с. 50].

Комментируя, скажем сразу: в материалистической диалектике нет и не может быть такого разнесения на материю и форму мысли с последующим разведением истинности и достоверности; но а вот в современной аналитической философии, других кантианских дериватах позитивизма истинность подменяется достоверностью, вернее, приводится к ней. Это возможно именно за счет введения в теорию познания – точнее, эпистемологию – неуловимой вещи в себе, от постижения которой следует затем гласно воздержаться, ограничиваясь исследованием форм мышления и выражений их в виде пропозиций. В пропозициях, далее, исчезает и различие между формами мышления и формами языка. Логика совпадает с семиотикой. Это обычный путь позитивистской мысли: отказываясь от «корреспондентной» теории истины и признания соответствия между сознанием и реальностью, заменяя её «когерентной» теорией, требующей лишь взаимоувязанности выражений языка науки, принимают кантианский разрыв между основаниями бытия и основаниями познания. Получается, что один род предметов, а именно, вещи в себе, непознаваем: «Это похоже на то, как если бы мы приписывали кому-нибудь правильное уразумение, но при этом прибавили бы, что он, однако, способен уразуметь не истинное, а только ложное. Так же как это было бы нелепо, столь же нелепо истинное познание, не познающее предмета, как он есть в себе». [1, с. 36].

Между тем Гегель предварил скатывание в кантианство, то есть ошибочный взгляд, согласно которому разум, поскольку он приходит к взаимосталкивающимся определениям рефлексивного рассудка, ограничивается формулировкой антиномий-проблем, не покидая этих разделяющих определений. В действительности *рефлексия* должна превратиться в *спекулятивный разум*, выходя за пределы разделяющих определений и соотнося их. Абстрактное, рефлексивное мышление, согласно Гегелю, еще не достигает важнейшего и труднейшего уровня спекулятивного: то есть постижения противоположностей в их единстве, или положительного в отрицательном. Гегель пишет: «...Возвышение над указанными определениями, которое приводит к пониманию их столкновения, есть большой отрицательный шаг к истинному понятию разума». Но Кант на этом и останавливается, не идя далее. Он не признает, что противоречие как раз и есть возвышение разума над ограниченностью рассудка, а значит, и ее устранение; Гегель разъясняет это следующим образом: «Это не доведенное до конца понимание приводит к ошибочному взгляду, будто именно разум впадает в противоречие с собой...» [1, с. 36].

Вместо того, чтобы сделать последний, третий, шаг вверх, который совершил Гегель, признание неудовлетворительности рассудочных определений отступает вниз – к чувственному существованию, ошибочно полагая, что именно в нем, т.е. в познании только явлений (причем феномен у Канта, как потом «фанерон» у кантианца Пирса, принадлежит сознанию, а не предмету) найдет устойчивость. Порыв, вернее, лозунг «назад к вещам!» встречался в философии не раз и не пять: в новейшее время — это не только Гуссерль и Сартр. Забегая вперед, можно сказать, что постнеклассический спекулятивный материализм-реализм есть именно такой возврат философского внимания к объектам самим по себе: это «алмазы, веревки, нейтроны, армии, чудовища, квадратные круги и полчища настоящих и выдуманных народов». Или еще «самолеты, морковки, линии электропередачи, триремы, стены, феи, нимфы, парусные лодки, собаки, сосны, маяки, очки, ручки, свеча и просроченный американский паспорт». [10, с. 16-18 и др.]. (Абсолютно постмодернистский коллаж).

Для Гегеля больше достоверного было в прежней метафизике (например, в философии Локка), имевшей «более возвышенное» представление о мышлении, нежели в кантианстве: «...Она полагала в основание то, что есть действительно истинное (*das wahrhafte Wahre*) в вещах; это то, что познается мышлением о них и в них; следовательно, действительно истинны не вещи в своей непосредственности, а лишь вещи, возведенные в форму мышления, вещи как мыслимые». [1, с. 35]. Вообще говоря, материализм и с этим полностью согласен; другое дело, что в дальнейшем у Гегеля указанное единство разворачивается лишь в понятии, лучше всего – в Абсолютной Идее. (Для материалиста это, конечно, оборачивание реальности с ног на голову). Царство чистой мысли, или система чистого разума, есть *истина*, и в ней нет ничего осязаемого. Мысль есть также и суть вещи (*Sache*) или содержит суть вещи, поскольку суть вещи есть также и чистая мысль, пишет Гегель. В данном случае важнее всего антикантианская направленность гегелевского тезиса, преодолевающего разведение основ бытия и основ познания: «...Лишь в абсолютном знании, полностью преодолевается разрыв между *предметом* и *достоверностью самого себя*, и истина стала равна этой достоверности, так же как и эта достоверность стала равна истине». [1, с. 39].

Интеллектуальный подвиг самого Гегеля нам известен. Следовательно, нет надобности далеко искать то, что обычно называют материей мысли, внешней её формам. «Если логика, как утверждают, лишена содержания, то это вина не предмета логики, а только способа его понимания». [1, с. 38]. Оттого, что в суждениях и умозаключениях оперируют главным образом количественной стороной, как в арифметике или в складывании пазлов – различным образом разрезанных картинок, – все оказывается покоящимся лишь на внешнем различии, на голем сравнении, «*всё становится совершенно аналитическим способом [рассуждения]*»–курсив мой.–Э.Т.). Это лишает логику жизни, в то время как единственным её методом должно быть простое понимание, что отрицательное равным образом и положительно. «Противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто... Так как то,

что получается в качестве результата, отрицание, есть *определенное отрицание*, то оно имеет некоторое *содержание*. Оно новое *понятие*, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, оно содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности». Диалектика, которую такой подход к предмету содержит в себе, сама движет вперед это содержание, а то, с помощью чего понятие ведет себя дальше, и есть указанное *отрицательное*. [1, с. 42-44].

Возможно, Гегель сегодня стал слишком сложен для поверхностного понимания, каковое поверхностное понимание объясняется вытеснением и даже в каком-то смысле крахом марксистских идеалов... Однако, как справедливо считал последний метафизик XX века Хайдеггер, в философии придется отказаться от требования непосредственной понятности, если мы хотим, чтобы она могла дать такие определения, которые годились бы и для живописи (объясняя, к примеру, картины Пауля Клее «Святые в окне» и «Смерть и огонь»), и одновременно с этим стихи Георга Тракля (например, «Седьмая песнь смерти»), и формулу Вальтера Гейзенберга (и все другие научные теории). [9, с. 80].

Короче говоря, казалось бы, после классической «отмены» кантианской философии ренессанс последней невозможен, а если и возможен, то и последующее её современное «снятие» должно было неминуемо быть гегельянским.

Действительность оказалось другой. Как после веков византийского стиля, готики, барокко и рококо классицизм возрождается в новейшее время, но отменяется не готикой и не рококо (хотя нео-готика и пр. присутствуют, конечно, в эклектицизме конца XIX – начала XX вв.), так и неокантианство отменяется или снимается не гегельянством, а спекулятивным материализмом. Его изложение, однако, напоминает и барокко, и рококо, и ампир: французский блестящий и элегантный стиль весьма облегчает задачу освоения основных произведений этого нового направления антикантианской мысли. Определенная логика в его появлении, конечно, есть: это «снятие» нововременной дилеммы рационализма и эмпиризма и возврат к предыдущей философской дилемме....

В 2007 г. в Лондоне прошла конференция, собравшая нескольких «повстанцев»: К. Мейясу, Г. Хармана, Р. Брасье и И. Гранта. Как пишет об этом в статье «Тенденции 2016: спекулятивный реализм» Стас Наранович [5], век назад философским мейнстримом стала феноменология, в середине XX века – экзистенциализм и структурализм, сегодня же течение, «определяющее лик философии» – это спекулятивный реализм. За этим термином стоит много авторов и различных идей, имеющих общего оппонента: философскую традицию, восходящую к Канту. (С. Наранович называет, кроме упомянутых, еще двух «спекреалистов» второй волны: это Бен Вударт и Йоэль Регев, израильский философ, продвигающий соответствующие тексты на русском языке).

Не имея намерения пересказывать здесь книги Мейясу и Хармана, остановимся лишь на основных тезисах.

Номиналистский порыв к самим объектам, какой продемонстрирован в произведениях этих наших современников, вполне укладывается в представление о постмодернизме как о Новом Среднем веке. В этом смысле они принадлежат не столько чаемому будущему неоренессансу, сколько after-постмодернизму. Если это направление не рассматривает мир как текст, а герменевтику как универсальный метод его постижения, то все же сохраняет многие исходные определяющие характеристики: это основная философская дилемма, коллаж, пастиш, подчеркнутая эрудиция, нескончаемый дебат, комментирование и фантазийность, искусная риторика, переключки и сложная, художественная семантика («акциденции, инкрустирующие поверхность объекта подобно драгоценным камням или пыли»), ирония («вождь-двоеженец южного тихоокеанского культа»), изящный, смеющийся стиль («карибский попугай, сохраняющий самотождественность вне зависимости от того, какие угрозы он роняет сейчас на испанском языке»), etc., etc.

Квентин Мейясу быстро завоевал читательский интерес критикой не только «корреляционизма» (по неизвестной причине он с первых страниц введения объявляет его кантианским направлением в философии), но и, прежде того, «локковской парадигмы», как сегодня часто именуют старый материалистический принцип отражения (сам Мейясу данный термин не использует). Этот философ сразу заявляет об отмене указанного принципа кантианством: «В кантианском контексте соответствие высказывания объекту уже не могло определяться как «адекватность» или «подобие» репрезентации объекту, предположительно существу «в себе», поскольку это в-себе недоступно». [4, с. 10]. Это как-то не вяжется с объявлением кантианцем Витгенштейном языка *образом мира...* хотя Кант действительно мимоходом упоминает, что *до него* считалось, будто все наши знания должны сообразоваться с предметами. [2, с. 23]. Но вот материалист Локк, со своей стороны, писал, между прочим: «<Мы не должны и думать>, что идеи – точные образы и *подобия* чего-то внутренне присущего предмету. Большинство находящихся в уме идей ощущения так же мало похожи на нечто находящееся вне нас, как мало похожи на наши идеи обозначающие их названия, хотя последние и способны, как только мы их услышим, вызывать в нас эти идеи». [3, т. I, с. 183]. Так что даже у лучшего из метафизических материалистов-теоретиков познания адекватность или подобие не являются абсолютной характеристикой сознания. (Справедливости ради следует упомянуть, что для Локка первичные качества были *адекватными копиями*).

Мейясу начинает с описания наивной познавательной позиции, на которой держится наше убеждение в принадлежности ощущения (боли) нашему организму, а не пламени свечи. Но чуть ниже Мейясу называет наивностью совсем другое: «...Наивно верить в возможность мыслить *нечто*, будь то даже математическое определение объекта, абстрагировавшись от факта, что всё же *мы* мыслим нечто». [4, с. 10]. Эта двусторонняя наивность начала процесса познания состоит, во-первых, в доверии к существованию внешнего источника ощущений (truth-maker, как сейчас это называется) и во-вторых, в недоверии – точнее, в неведении, что носителем ощущений и мыслей

является сам человек, его психика (truth-bearer). Мейясу справедливо указывает на самопротиворечивость такой позиции: «...мышление не может выйти за свои пределы, чтобы сравнить мир «в себе» с миром «для нас» и распознать... что является производной нашего отношения к миру, а что принадлежит только миру». [4, с. 9].

Можно согласиться с критикой Мейясу в адрес релятивизма, ставящего (познавательное) *отношение*, или референцию, выше субъекта и в особенности объекта; однако надо заметить, что в нашей философии в первом отечественном трактате по теории знаков «Гносеологические вопросы семиотики» ленинградский философ Л.О. Резников еще в 1964 г. писал, что такой гносеологический образ как значение недопустимо считать отношением знака к объекту, так как отношение обозначения не является натуральным, естественным для предмета, становящегося знаком. (С. 50).

Можно согласиться и с аргументом Мейясу, приведенном ради восстановления объекта в правах: научные и даже научно-популярные издания весьма часто содержат сообщения о происхождении Вселенной и формировании небесных тел, о зарождении жизни и появлении человека. Датировка этих и других древнейших событий стала совершенно точной после применения радиоактивного анализа к геологическим слоям и свету звезд. «Какой смысл... *полагается как предшествующий какой бы то ни было форме человеческого отношения к миру?*» [4, с. 17-19]. Очевидно, что во всех таких случаях ученый совершенно свободно «вырывается» из объятий корреляции, трактуя об объектах самих по себе.

Однако и здесь нельзя не отметить, что еще в 1878 г. в «Анти-Дюринге» Энгельс (и это повторяет Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» в 1909 г.) этот аргумент уже был успешно использован. *До* появления гносеологического объекта мир уже был, как жил-был не-философствующий человек *до* философствующего субъекта, и с этим, собственно, никто и не спорит. Эта натурфилософская истина утвердилась сразу после научных побед т.наз. «геогнозии», доказавшей факт существования Земли задолго до человека.

Далее, можно вспомнить, что Ленин, борясь против эмпириокритицизма (и побеждая его), останавливался на теории принципиальной координации Авенариуса, каковой ученый кантианец использовал термин “*hinzudenken*”, «примыслить», чтобы объяснить константность соотношения Я (главного члена) и не-Я (противочлена) в опыте, единственной реальности, доступной познанию: «примыслить себя к далекой звезде».

Здесь есть переключка с теорией Мейясу. Он объясняет, что есть два типа корреляции, как два типа идеализма: 1) непреодолимая в гносеологическом смысле и 2) вечная в онтологическом смысле. «Но корреляционизм – не метафизика: он не гипостазировывает корреляцию, он использует корреляцию, чтобы ограничить возможность любого гипостазирования, любой субстанциализации объекта знания в Сущее, существующее само по себе». [4, с. 20].

И здесь для читателя есть способ убедиться, что трактат «После конечности», по крайней мере в первом разделе, действительно отвержен

методологическому номинализму: автора интересует не вопрос «что?», а вопрос «как?» Мейясу пишет: «Мы заинтересованы в том, чтобы узнать, каковы условия осмысленности таких высказываний» [о Земле до человека]. [4, с. 20]. «...если мы находимся внутри корреляции,... каким образом мы можем интерпретировать высказывание о доисторическом?». [4, с. 21]. Постановка вопросов типично эпистемологически-методологическая, а не онтогносеологическая. Понятно, что вопрос о действительности объективного и об истинности познания в таком формате вообще не встает, хотя у самого Канта было иначе: трансцендентальная аналитика была призвана раскрыть и объяснить объективную значимость априорных понятий. Что касается точки зрения субъекта – возможностей и познавательных способностей, на которых основывается сам рассудок – такое исследование на входило *по существу* в содержание главной цели Канта: «...основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама *способность мышления*». [2, с. 14].

Что касается книги Грэма Хармана (методологически эффективная «четвероякость» взята у Хайдеггера) – основной пафос ее составляет борьба против «подрыва» (*undermining*) и «надрыва» (*overmining*) *объекта*.

«Подрыв» происходит за счет обращения к древнейшей философской идее: *всё есть в сущности одно*. Пережив тысячи лет, она сохранила свое значение до наших дней: Харман называет для примера Эммануэля Левинаса с его *il y a*, и Жан-Люка Нанси, который в основание объектов полагает нечто «любое». Не обращая внимания на объект, этот реализм ищет «непонятные универсалии» (*je ne sais quoi*, то – не знаю, что), будто бы поддерживающие свои изменчивые предикаты, оставаясь неизменными. Дело касается не только акциденций: существенные свойства также изменчивы, но бытие универсалии вечно. Точнее, оно совечно – Богу (средние века) или Природе (новое и новейшее время).

«Надрыв» же происходит, наоборот, за счет сведения объекта к пучку свойств, как это привык проделывать эмпиризм, – точнее говоря, субъективный идеализм, – от Беркли и Юма до современных позитивистов. [10, с. 17-38]. «Типичный реалист и типичный идеалист сходятся в том, что оба они обычно стремятся вообще опустить промежуточный уровень объектов», – пишет Харман. [10, с. 9].

*

Как же быть с восстановленным в правах объектом как элементом философии – «реваншем Птолемея», по выражению Мейясу?

Первое замечание: в отечественной философии, наследнице Гегеля и в особенности марксизма, объект своих прав никогда не лишался. В онтологии он – синоним действительности. В гносеологии он всегда оставался структурным элементом познания.

Второе: думается, что, воюя с кантианством, которое именно противопоставляет, разрывает бытие и сознание, спекулятивный материализм неправомерно провозгласил его, устами Мейясу, «корреляционизмом». И лишь с большой осторожностью можно заявлять, что «моду на корреляционизм задал

Кант» (см. комментарий С. Нарановича)... Мейясу, однако, сообщает, что под корреляцией понимается принципиальная доступность соотнесенности между мышлением и бытием, и недоступность их вне такой соотнесенности. Расширительно: «...можно сказать, что любая философия, которая не хочет быть наивным реализмом, становится разновидностью корреляционизма». [4, с. 11]. (Пример можем видеть в новейшей отечественной литературе: см. [6, с. 318]). Харман вкратце поясняет это следующим образом: «...мы не можем мыслить ни мир без человека, ни человека без мира (вообще-то можем.—Э.Т.): всё, что нам доступно, – это первичная корреляция или соответствие между ими обоими» (так уж и доступно??—Э.Т.). [10, с. 22]. Это требует немедленных комментариев: мир без человека легко мыслим даже обыденным сознанием, не говоря уже о тысячах естественных наук; пятнадцать тысяч специальных научных дисциплин не сомневаются, что изучают предмет как он есть сам по себе; сомневается только философия... и только в философии возможны разночтения.

Что важнее: науки, *все частные* науки изучают либо мир, либо человека, и лишь философия изучает их далеко не легкодоступное взаимоотношение. Основной вопрос взаимной связи, “...die nach dem Verhältnis vom Denken und Sein”, есть основная проблема, больше того – это основной *предмет* интереса, изучения и внимания именно *философии*. Никакой инструментальный подход (tool-analysis, tool-system) этого изменить не может: он может её просто отбросить, что и делается позитивизмом и структурализмом с их дериватами. Мировоззренческая функция изымается из исследовательского поля, а на передний план выдвигается методологическая со всеми известными последствиями: теория познания становится эпистемологией, эпистемология методологией, та, в свою очередь, трансформируется в философию науки, в семантическом поле которой происходит созревание позитивизма до постпозитивизма, а самые современные ученые говорят и пишут уже и о посттеоретической философии (В.И. Пржиленский). Можно называть это «исследовательской программой». Можно никак не называть; это ничего не изменит.

Третье, и главное: для онтогносеологии нет никакой ошеломляющей новизны в том, чтобы объединить наблюдаемое и наблюдателя. Нет необходимости приписывать этот «корреляционизм» кантианству. Начиная с Парменида, европейская культура богата метафизической идеей: «одно и то же мыслить и быть». (Понятно, в том случае, когда мышление, а точнее, человек, *уже есть*). Демокрит измыслил термин «действительное» как синоним «истинного». Парменидово Единое – “ἔστι γάρ εἶναι”, «это ведь есть Бытие», – едино *в сущности* и в сущности *едино со знанием* (его): “τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καί εἶναι”. То же самое утверждали схоласты: «...“истинное”, считающееся обратимым с “сущим”, обозначает то же, что и “интеллигибельное”; ...“verum”, quod ponitur convertibile cum “ente”, significat idem, quod “intelligibile”» (У. Оккам). Бытие все время идет к себе самому, самообретению, то есть самопониманию. Сам Маркс положительно относился к формулировке мистика Якоба Бёме «материя есть субъект всех изменений». В телосе бытия

целостнонеразличимы материальный и идеальный мир (когда и *если* он уже есть; *до того* бытие представляет собой *absolut unmenschliches Wesen*). Природа и сознание, действительность и знание о ней, материя и дух в бытии совпадают.

Платон, восхищавшийся учением Парменида и перенявший у него все характеристики Единого Бытия, перенес их на свои совершенные эйдосы, полагал, по свидетельству Секста, что чувственно воспринимаемые вещи всегда бывают, но никогда не существуют [не «сутят»]; последователи и Платона, и Демокрита равно были того мнения, что только умопостигаемые сущности существуют *поистине*. Понадобился гений Аристотеля, чтобы единичное (чувственно воспринимаемую вещь) снова счесть сущностью, *поистине* (действительно) существующей, и придать (или вернуть) ей высокий статус *первой* сущности. Статус второй сущности остался за общим (в пределе – всеобщим, универсальным бытием).

Современная философия так же легко объединяет субъект и объект в некое *Dabewußtsein*, единое здесь-и-теперь-бытие-сознание, – предпространственную местность, с которой стартует познание; это также единственная реальная предпосылка *теории* познания, соразмерной человеку. Философское направление, изучающее “*Dabewußtsein*” и понимающее метафизику как существенное единство онтологии и гносеологии, а «физику» чувственно-воспринимаемого – как основную предпосылку метафизики, можно называть экзистенциальным материализмом [7] или экзистенциальным реализмом. [8]. Как об этом пишет один из известных отечественных философов А.Н. Фатенков, «Всякое учение о познании, философское в частности, всегда детерминировано или координировано определённой онтологией. ...Первым союзником экзистенциальной онтологии выступают стратегии индивидуации, именно те из них, в которых акцентируется внимание на возвращении человека к себе из инобытийных социальных и ментальных странствий, на его стремлении к уединению (отличному от одиночества)». [8]. Нераздельность онтологии и гносеологии аналогична совпадению диалектики и логики (надо добавить – и семиотики) в этих новых отечественных философских теориях, относящихся, также как и западный «спекулятивный» материализм, к началу XXI века.

В заключение надо ответить на сформулированные нами вопросы.

Почему спекулятивный материализм/реализм выступает именно против Канта как символа «корреляционизма»?

Потому, что он приписывает именно Канту идею двойственности мира научного познания: феноменальная сфера «привязана» к материальной сфере как первичной, и, без особого желания, Кант признает зависимость сырых ощущений от объективной реальности вещей в себе. Харман характеризует его так: «Кант... дополняет опыт с помощью призрачных вещей в себе...» [10, с. 25]. Это не просто старый материалистический принцип отражения и не «принципиальная координация» эмпириокритиков; Кант – ученый, математик и естествовед, и в этом смысле он материалист. И в действительности Кант заявлял, что *предметы как объекты чувств согласуются* не с объективно-

реальными вещами, но с нашей способностью созерцания. Опыт – единственная сфера, в которой можно их познать – позволяет предметам сообразоваться с понятиями. Предположение, «...что предметы должны сообразоваться с нашим познанием,... лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они даны». [2, с. 23]. Поэтому мы не можем согласиться с рассматриваемым современным прочтением Канта.

А почему современное (нео)кантианство отменяется не гегельянством, как это было первоначально, а материализмом?

Потому что и в XIX веке материализм Маркса и Энгельса – диалектический материализм, – опровергая идеализм, т.е. Канта вместе с Гегелем, всё же был наследником гегельянства: *этот материализм* содержал в себе не теорию, а метод Гегеля. И гегелевская диалектика, так же как и материалистическая, исключает дуализм.

Но ведь и кантианский метод – это диалектика?

Именно поэтому, оппонируя серьезным теориям новейшего времени, ни один автор уже не отказывается от диалектики; дискуссия идет по другой линии, по линии «системы». Это относится и к экзистенциальному материализму.

Наши спекулятивный материализм и спекулятивный реализм, далее, самым решительным образом выступают против классического материализма. Поэтому, по некотором размышлении, предлагается считать произведения, написанные в жанре «спекреализма», – просто современным *номинализмом*. В свое время он стал *путем к материализму*; возможно, так будет и ныне.

Список использованной литературы:

1. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Наука логики. СПб., Наука, 1997.
2. Кант, Иммануил. Критика чистого разума. М., Эксмо, 2012.
3. Локк, Джон. Опыт о человеческом разумении. Сочинения в 3-х т. – Т. I, т. II / пер. А.Н. Савина. Ред. и авт. вступит. статьи И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1985.
4. Мейясу, Квентин. После конечности. Эссе о необходимости контингентности / пер. Л. Медведевой. – Екатеринбург; Москва; Кабинетный ученый, 2015.
5. Наранович, Стас. Тенденции 2016: спекулятивный реализм. Эл. источник: <https://gorky.media/context/tendentsii-2016-spekulyativnyj-realizm/>
6. Прохоров, М.М. История и бытие. Исследование философских оснований. Нижний Новгород, НГПУ, 2013.
7. Тайсина Э.А. Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. СПб., Алетейя, 2013. (См. также труды этого автора: Очерки новой гносеологии. В 4-х ч. Казань, КГЭУ, 2009-2012; Теория познания. Коллекция статей. СПб, Алетейя, 2014, и др.).

8. Фатенков А.Н. Экзистенциальная онтогносеология: концептуальные штрихи // *NOTA BENE: Философские исследования*. 2012. № 2. С. 166–199. http://e-notabene.ru/fr/article_151.html (См. также труды этого автора: *Субъект, объект и вещь-сама-по-себе* // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия Социальные науки*. – 2011. – № 3 (23). – С. 105-111; *Экзистенциальный реализм А.И. Герцена* // *Человек*. 2013. № 2. С. 98–109; *Субъект: под знаком идеи возвращения* // *Спектр антропологических учений*. Вып. 4 / *Рос. акад. наук, Ин-т философии*. М.: ИФ РАН, 2012. С. 57–75, и др).
9. Хайдеггер, Мартин. *Разговор на проселочной дороге*. Избранные статьи позднего периода творчества. М., Высшая школа, 1991.
10. Харман, Грэм. *Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера* / пер. с англ. А. Морозов, О. Мышкин. – Пермь, Гиле Пресс, 2015.

А.Ф. КУДРЯШЕВ

Башкирский государственный университет, г. Уфа, Российская Федерация

**ФИЛОСОФИЯ – ДЕЛО ТОНКОЕ?
К СООТНОШЕНИЮ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ**

А.Н. Уайтхед в "Приключениях идей" пишет, что философия занимается тонкими (subtle) проблемами [см.: 4, р. 222]. В русском переводе это место передано следующим образом: "Философия предмет трудный, который со времен Платона и до наших дней ставит перед мыслителями тонкие и тяжело разрешимые проблемы" [2, с. 624-625]. Если речь идет о том, какая философия есть в действительности, то здесь немного смещены акценты: будто не жизнь, наука, практика и т.д. порождают проблемы, а сама себе философия. Однако, похоже, что нередко философ специально выискивает (придумывает) то, что трудно понять и в чем невозможно разобраться, проблемы, которые запутаны так, как запутан не поддающийся распутыванию клубок ниток. Возможно, именно такие проблемы подразумевал Уайтхед, называя их тонкими.

Вопрос о соотношении онтологии и гносеологии именно в такой постановке вряд ли происходит от внефилософского источника. То содержание, которое идет от науки и которое иногда вкладывают в этот вопрос, подразумевает обсуждение взаимной связи, с одной стороны, онтологических допущений, существующих, возможно, в неявной форме, и, с другой, – методологической составляющей научных исследований, в целом, применяемой для получения знаний. Назовем данную трактовку эпистемологической. Имеется и другой ракурс рассмотрения указанного вопроса, чисто философский: рассмотрение того, какое взаимное влияние имеют или должны иметь две части, два раздела философии – онтология и гносеология. Полагаю, что на конференцию вынесен вопрос об онтогносеологии, главным образом, в русле второй трактовки вопроса о соотношении онтологии и гносеологии. Тем не менее, первое толкование тоже

просматривается. Имеет смысл начать именно с него, т.е. с того, как соотносятся онтология и научная методология.

Тут можно выделить две основные линии. В более традиционной предполагается методологическое предшествование философии науке. Например, русский религиозный философ Г.В. Флоровский считал, что необходима философская предпосылочность научного знания [см.:3, а также 1, с. 193-194]. В эту предпосылочность входит и решение вопроса о существовании объекта до его познания – онтологическая (естественная) установка, определяемая на уровне здравого смысла. Но методология науки знает и иной вариант подхода – генетический, или конструктивистский, когда утверждается, что объект конструируется в процессе познания. В частности, на таком подходе базируется генетическая эпистемология Ж. Пиаже. Естественная установка в этом случае перестает работать, и онтология поглощается эпистемологией. Впрочем, даже тогда, когда естественная установка принимается, ее с необходимостью приходится считать элементом научного метода, хотя объект сам по себе методу и знанию противостоит.

Переключимся на собственно философский аспект вопроса об онтогносеологии. Почему распространено мнение о ненужности онтологии как таковой и что гносеология ее поглотила? Объяснений не одно, а несколько. В частности, если считать онтологию учением (пока не берем во внимание, *о чем* это учение), а учение, в свою очередь – системой знания, то отсюда выводится, что первенство принадлежит гносеологии как учению о познании. Кроме того, если придерживаться оптимистического тезиса, что мир, в принципе, познаваем, то все в мире, в принципе, конвертируется в знание. Тогда и онтология, в принципе, должна включаться в гносеологию.

Онтологию, согласно нашей точке зрения, может удержать в статусе относительно самостоятельного раздела философии указание на ее особость, неповторимость и незаменимость. Если это учение, то особое учение, первое, исходное, *основополагающее* учение. Если это система знаний, то особых знаний, первых, исходных, *основополагающих* знаний. Но данные рассуждения все равно не вполне убедительны, пока мы не поясним, что существуют два принципиально разные толкования онтологии: как учения о сущем и как учения о бытии. Иногда онтологию в первом смысле называют онтикой. Мы предпочитаем все же относить онтику к более конкретному уровню анализа сущего, тогда как общее учение о сущем, в соответствии с самим термином "онтология", логичнее продолжать именовать онтологией. В бытии же подразумевается присутствие потаенной целостности, того невыразимого, о котором чаще всего лучше помолчать, даже если при этом не говорится всякого вздора ("И лишь молчание понятно говорит". – В.А. Жуковский). На языке философии невыразимость бытия обозначается словом "трансцендентность". Как известно, необходимость принимать во внимание онтологическое присутствие трансцендентной реальности в последний период своей долгой (более 50-ти лет) философской жизни прямо утверждал В.Н. Сагатовский.

На наш взгляд, самый фундаментальный аспект в вопросе о соотношении онтологии и гносеологии – это как раз вопрос о соотношении познания и

непознаваемого. Но такой ли уж он "тонкий"? Возможно, что да, тонкий, правильнее выразиться – дискретно- или кусочно-тонкий, в том плане, что на философском уровне невозможно рассуждать продолжительное время об одном и том же предмете и превратить тем самым рассуждение в логически строгое доказательство. Тонкий – значит быстро "порвется", так как возникнет необходимость введения новых допущений и ограничений, заранее не оговоренных. И тогда продолжение дискурса обретет новое, не аналитическое, а синтетическое содержание, переведя разговор на другой виток спирали.

"Тонкая" проблема требует "тонких" рассуждений. И такие рассуждения в виде длинной цепочки умозаключений мы встречаем в логико-математических дисциплинах. В них, как правило, доказательства проводятся в рамках аксиоматики, избавляющей от необходимости вводить новые базовые ограничения в ходе выкладок. В философии, и мы уже это видели, совсем даже не так. В сравнении с логикой и математикой в плане своей доказательности философия менее изоцирена, можно было бы даже сказать – более груба. Поэтому мы провели бы аналогию между "изделием" философа и тем, что получается в результате работы плотника, вооруженного топором. Философ начинает и бросает, начинает и бросает. Иначе говоря, он ставит проблемы и намечает пути их решения. Завершают другие, или уже не философы, или философы, ставшие на время специалистами в более конкретной области. Таким образом, "изящество" и "тонкость рассуждений" в философии весьма условны. Метафора топора, по нашему мнению, несколько проясняет разницу между ситуацией в философии и ситуацией в математизированных науках. Кстати, упомянутый выше философ А.Н. Уайтхед известен и своими работами по математической физике и метаматематике (достаточно вспомнить его совместный с Б. Расселом труд *Principia Mathematica*), так что, скорее всего, математика давала ему образец рассуждений и в области философии.

Онтогносеология – это все-таки гносеология с онтологическим "довеском". Подобным образом, онтология с включенными в ее содержание онтологическими основаниями ("гносеонтология") – это онтология. Конечно, тут есть определенный смысл, а именно – направленность на установление более содержательных связей между этими разделами. Но в подобных именовании можно видеть и попытки представителей данных разделов философии (гносеологов и онтологов) тянуть одеяло на себя, ведь одновременно проглядывает тенденция к их еще большему обособлению. Почему? Потому что гносеологи, обращаясь к вопросу существования объектов познания и, тем самым, занимающиеся онтологической проблемой, развивают онтологию внутри гносеологии. Аналогично, онтологи, развивающие гносеологию внутри онтологии, создают онтологическую гносеологию. Все это означает наличие сразу нескольких внутрифилософских тенденций к тому, чтобы часть превратилась в целое, и онтология, и гносеология переросли, в перспективе, в философию. Можно полагать, что данные тенденции не способствуют консолидации философского знания, хотя они вполне могут содержать элементы концептуальной новизны и прогресса.

В итоге, мы заключаем, что вопрос о соотношении онтологии и

гносеологии – важный проблемный вопрос философии. Он интересен непосредственно тем, кто причисляет себя к кругу онтологов и гносеологов, его обсуждение может быть интересно и полезно представителям других философских разделов. Тем не менее, это внутрифилософский вопрос, мало трогающий нефилософскую публику и не способный привлечь внимание широкой аудитории. Именно в таком внимании философия сегодня крайне нуждается, иначе ее рейтинг, и без того упавший в общественном сознании, снизится еще более заметно.

Список использованной литературы:

1. Дудник С.И., Солонин Ю.Н. Парадигмы исторического мышления. Очерки по современной философии культуры. СПб., 2001.
2. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.
3. Флоровский Г.В. К обоснованию логического релятивизма // Ученые записки, основанные русской учебной коллегией в Праге. Т.1. Философские знания. Прага, 1923.
4. Whitehead A.N. Adventures of ideas. N.Y.: Free Press, 1967.

А.Н. ФАТЕНКОВ

*Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
г. Нижний Новгород. Российская Федерация*

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ: ДОМИНАНТА ВНУТРЕННЕГО ОПЫТА

Человеческий опыт продуцирует знание, т.е. проверяемую тем или иным способом мысль. Знание – ценность. Дорогостоящая. Обоюдоострая. Предполагающая раздвоение психики субъекта, без чего проверочные процедуры применительно к мысли неосуществимы. И не факт, что в дальнейшем ментальный сдвиг будет преодолен, не перерастёт в расщепление, раскол.

Не всякий опыт осознаваем, тем более досконально, но вне его генезис мысли вовсе невозможен. Удостоверяя свой предмет, мысль становится свидетельством. Опыт даётся жизнью. По отношению к ней он произведен, представляя собой определённым образом ориентированную жизнь. Его начало совпадает с переменной в естественном ходе вещей: ускорением, замедлением, приостановкой, с поворотом в сторону, вспять, с воспарением, погружением, падением в иное. *Опыт – неестественно-естественный аспект жизни, некоторая избыточность по отношению к ней.* Впрочем, сама жизнь чрезмерна по отношению к самоощущению существу. Всё, или почти всё, что обретает живое существо после рождения (зачатия), даётся опытным путём, включая случаи утрат и самоотречения. У нас есть опыт жизни и опыт умирания. Нет, однако, опыта смерти (клиническая смерть не в счёт). Проблематично говорить об опыте самопожертвования, кощунственно – об

опыте дара, любви. Неопытное, наивное ближе всего к натуральной, естественной жизни. Оно не без оснований претендует на высшую ступень пьедестала ценностей – и вместе с тем легко профанируется, обращается в карикатуру. Манерная, искусственная стилизация наивного всегда под подозрением. И понятно, ведь естественно-наивное не нуждается ни в дополнительных экспликациях, ни в копиях с себя. Опрометчиво примитивизировать жизнь. В определённом смысле она сама неестественна, уникальна. Будь иначе, жизнь не прекращалась бы. Отягощённый эмпирией и теорией определит её как «то, что происходит с нами, когда мы заняты чем-то другим» [3, с. 75]. Неприемлющий дуалистического манерничанья поправит: *жизнь есть то, что, бывая всегда для нас другим, пребывает до срока одной собой.*

Ни внутренний опыт, когда познающий субъект не отстраняется от познаваемой реальности (но и не сливается с ней), ни опыт внешний, отстранённый не могут быть бестелесными. Ибо в противном случае теряется возможность положительного, катафатического самоопределения субъекта и определения им чего-то иного. Положительно определяемое не может быть бесформенным и безграничным, иными словами, бес- или внетелесным. Даже если речь идёт о предмете из мира идей. Пусть телесность мысли теоретически оспаривается и суждения о ней вытесняются в область метафорического дискурса (хотя корректным различием телесного и материального многие недоразумения снимаются), но вне оформленной и ограниченной телесности строгой, равной себе мысли не сыскать. В стремлении достичь полноты опыта нас подстерегает двоящийся соблазн: либо тотчас наотрез отказаться от своей плоти и стать безграничным, либо становиться таковым постепенно, неуклонно наращивая и расширяя собственную плоть посредством техники. Стратегия внутреннего опыта, в отличие от конкурентной, естественным образом помогает сопротивляться диагностированному соблазну. У самоопределяющегося субъекта появляется надежда выйти за рамки исключительно негативных, апофатических процедур.

Внутренний опыт – это испытание самого себя, «разоблачение покоя, это бытие без отсрочки» [1, с. 92]. Переживание, волнение души – его неустранимый момент. «Пережить... значит познать в одном из тончайших нервов становление бытия, тождественное сознанию его *неустойчивости*» [2, с. 185]. Равнодушному никогда не отличить подлинное от мнимого, бытийное от иного. Вне атмосферы переживания акты сенсорики и интеллекта становятся компонентами внешнего опыта, предмет которого намеренно или ненамеренно отстранён от нашей целостной психики, от нашего единого психосоматического существа. Подлинно человеческий опыт – внутренний. И он же – единственно достоверный в мире, изживающем отчуждение и раскол. «Лишь изнутри, когда опыт переживается вплоть до исступления, можно соединить то, что рассуждающая мысль разделяет»: эстетические, умственные, моральные формы, – но и не только их, а и различные содержания прежних опытов [см.: 1, с. 26–27].

Наш внешний опыт всегда вторичен, промежуточен, проходящ. Как

вспоможение для вскрытия и преодоления отчуждения, для возвращения человека к себе он необходим и полезен. Но не более того. Он возникает в условиях надтреснутой или даже расщеплённой психики, известной в таком состоянии по меньшей мере с «осевого времени» по сегодняшний день, отданный на откуп психо- и шизоанализу. Внешний, сторонний опыт – удел «несчастливого» сознания. Его цель – избавить нас от устрашающих переживаний безотносительно к возможному, а скорее невозможному, восстановлению пластичной целостности человеческой души и природы. Он начинается с явного или неявного допущения в сущем бездн и пустот, которые и предназначены для сброса и утилизации страхов и треволнений. Расколотые структуры микро- и макрокосма коррелируют между собой. Область человеческого бессознательного есть психо- и шизоаналитический эквивалент природно-социальных прорех в картине мироздания, начертанной по лекалам аналитической геометрии. За отказ от негативных переживаний приходится расплачиваться утратой и всех остальных, не исключая радостных, светлых. Познать не плача и не смеясь: стоит ли такому сочувствовать?.. Из бытийных лакун кто-то бесстрастно взирает на нас, за кем-то и за чем-то бесстрастно наблюдаем мы. Отстраняющимся невдомёк, что беспокойство, сброшенное в одну расщелину, неожиданно может всплыть в любой другой и что у их «непредвзятости» нездоровая подоплёка. Мания величия – при ревностной зависти к окружающим, прикрытая напускным равнодушием. Ф. Ницше прямо уличает адептов «чистого познания» в нечистоплотности: «вам недостаёт невинности в желании: потому и клеветаете вы на него»; невинность там, «где есть воля к порождению» [4, с. 107]. Она в том, кто независтлив и не боится ошибиться. Кто не питает отвращения к струящемуся от напряжения поту. Кто в телодвижениях и рукоделии столь же ловок, как и в изящной словесности, и непоколебимо уверен, что стоящая философия – как и всё настоящее: поэзия, революция, роды – бескровной не бывает.

Выдержав проверку на соответствие предмету посредством корреспонденции или когеренции, став относительно истинной, мысль не обретает ещё весомости свидетельства. Им становится только переживаемая мысль. Она должна – буквально – тронуть душу. Сила и убедительность свидетельства – на «кончиках пальцев», в способности быть осязаемым и осязать. Нежную кожу женщины и шероховатость глиняной амфоры, свежесть капель росы на сочной траве и шелковистую пыль веков на ломких листьях древнего фолианта, крепкое рукопожатие друга и обмякшее тело поверженного врага. Всего лишь зримое, не говоря о представляемом и воображаемом, вполне может оказаться бликом, миражом, тенью. Младенец пугается, увидев собственные руки, – принимает их за нечто чуждое, инородное. И не испытывает страха от их прикосновений к своему телу. Эти осязания первичны по отношению к осязанию внешних предметов в окружающей среде. Связующее звено и проводник от своего к чужому и постороннему здесь – руки матери. Подрастая и принимая позу мыслителя, мы подпираем голову кулаком и ладонью, теребим лоб, щиплем ухо, чешем затылок. Словом, думаем. Ставим мозги на место, поправляем, ориентируем их в определённом направлении.

Испытывающий себя – не согладаясь. Внутренний опыт не удовлетворяется созерцанием: ни чувственным, ни интеллигибельным. Видимое всегда отстранено, дистанцировано, оно чурается близости, утопает в ней. Оно показывает то слишком мало, то слишком много. Как фотоснимок бесталанной натурщицы. Как иконическое изображение личностного абсолюта. *Внутренний опыт, достигающий экзистенциальных рубежей, есть опыт прикосновений.*

Внутренний опыт не есть обязательно и исключительно опыт глубинный, что не умаляет его достоинств, ибо ценность глубины не безусловна. Сущность без явления, эссенция без экзистенции, ноумен без феномена удручающе абстрактны. Бытие до конца распознаётся только из самого себя, но предварительно опознаётся со своей поверхности, границы. Даже взгляд с поверхности не всегда поверхностен. В экзистенциальной онтологии именно пограничный опыт небезосновательно признаётся единственно подлинным.

Список литературы

1. Батай Ж. Внутренний опыт / пер. С.Л. Фокина. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. 336 с.
2. Башляр Г. Поэтика пространства / пер. Н.В. Кисловой // Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5–212.
3. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / пер. Н. Сулова. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 200 с.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. В.В. Рынкевича. М.: Интербук, 1991. 301 с.

Раздел II

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

О.Д. АГАПОВ

Казанский инновационный университет, г. Казань, Российская Федерация
ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Само словосочетание «онтогносеология» невозможно представить себе в реалиях теоретико-методологических подходов XIX в., однако уже в 20 –е гг. XX в. философские концепции и научные теории невозможны без взаимопроникновения онтологических и гносеологических методов и форм, без постановки и развития проблем онтогносеологического порядка.

В своих науковедческих и историко-философских исследованиях В. Л. Махлин показывает, что именно в кратком промежутке между окончанием Первой Мировой (1914 – 1918 гг.) и Великой депрессией (1929 – 1934 гг.) в самом устройении научного познания произошла большая гуманитарная научно-философская революция. Своего рода новый «Большой взрыв» волны которого не могли «сбить» ни Вторая мировая (1939 – 1945 гг.), ни научно-техническая революция (50 – 70 гг.). Более того, мы рискуем потерять XX в. без учета этой новой гуманитарной эпистемологии, где соратниками по движению оказываются столь разные М. Хайдеггер, М. Бубер, М. Бахтин, М. Лившиц, Д. Лукач, А. Грамши, Ж.П. Сартр, А. Камю.

В средостении данного онтогносеологического поворота оказывается проблематика «со – бытия», «ситуации», «со – стояния», «процесса», «динамики», «становления».

Ученые («революция миров» начала XX в.), богословы, философы, люди искусства и люди повседневности открывают - каждый на своем «поле / материале», на своем языке / тезаурусе, в своей ритмике - «сцепление» или связь между сущим, существованием и сущностью. Открывают себя в качестве *субъектов развития*, перерастающих империи (как минимум Российскую, Германскую, Османскую, Австро-Венгерскую), мир-систему Вестфальского мира, конвенции XVII – XIX вв., «универсальную картину мира» Нового времени. Все это вместе создало колоссальный синергетический эффект, задавший ритмику XX в. Подлинно мир преобразился «вдруг», что потребовало **НОВОЙ** онтологии, гносеологии, антропологии, социальной философии. Новой - радикальной и дерзкой - оказалась фигура человека, показавшего себя подлинным средостением, учет существования / экзистенции которого необходим и в науке, и в философии, и в богословии.

Экзистенциализм как философское движение носил не только атеистический или религиозный характер, он также имеет отношение к иным

формам цивилизационного «корпуса». Импульс экзистенциализма задал интенцию на «пересборку» всей «осевой» институции человеческого рода (К. Ясперс, Ш. Эйзенштадт, Е.Б. Рашковский).

Если вернуться к исследованию В.Л. Махлина, то он фиксирует в начале XX в. движение от традиционной эпистемологии к гуманитарной. Он пишет: «постольку, поскольку традиционная эпистемология игнорирует (как «ненаучный») действительный общественно-исторический мир жизни – опыт личности и опыт социальности, опыт политический и опыт «повседневности», опыт традиции и опыт «революции» (обращения традиций), опыт биографический, эстетический, религиозный, сексуальный, поколенческий, семейный, космический, профессиональный и т.п., – то, помимо прочего, остается не поставленным принципиальный вопрос о «революции в способе мышления» в науках исторического опыта и, соответственно, в гуманитарной эпистемологии. Эта последняя возникла на исходе Нового времени как научно-философское следствие и последствие, осмысление и переосмысление ближайшего к нам по времени события такой «научно-духовной» революции – смены гуманитарной парадигмы в XX в. Мы вряд ли ошибемся, если определим это событие как «эйнштейновский» прорыв в не эйнштейновский мир исторического опыта» [1, С.8].

Итак, онтогносеология – это «детище» XX в., давшего явный пример *несовпадения* «картин мира» / мировоззрений с миром, образа Человека с человеком. В центре онтогносеологии – событие встречи мира и человеческого рода, «чреватая» новыми конфигурациями, моделями, практиками.

Безусловно, далеко не все «обрушилось» или «кануло в Лету», но все приобрело вид гипотез, «полуфабрикатов», «руин», «следов» и даже опыты по авторитарно-тоталитарной «склейке» прежнего мира, предпринятые политическими элитами Запада и Востока XX в. не имели уже той убедительности как научные и политические теории прежней эпохи.

Конституирование, конструирование и институализация стали атрибутами человеческого бытия последнего столетия. Предметом конституирования выступает одновременно: и сам человек как субъект бытия, и само бытие / со – бытие. Промежуточным результатом этого процесса выступает *мир повседневности*, который не сводится к рутине, а выступает по мысли миром смысла / миром человекосоразмерности.

В частности, А. Марков соотносит концепт «повседневности» с частью христианской молитвы «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»: «насущный хлеб – повседневная норма питания солдата, паек, который поддерживает жизненные силы, но сверх которого солдату, несмотря на все тяготы службы, требовать негоже. Несмотря на всю широту интерпретаций повседневности в социокультурной мысли XX в. в них неизменными сохраняются два смысла: во – первых, мы не просто пассивно принадлежим повседневности, а черпаем из нее силы для нашего существования, и, во- вторых, повседневность, несмотря на необязательный характер, на полистилистичность и неопределенность целей, требует от нас определенной дисциплины, ответственности перед окружающими нас вещами» [2, С.55]. Повседневная жизнь возможна, по А.

Маркову – М. де Серто, только там, «где последующий день не похож на предыдущий и где быстрая смена режимов существования заставляет искать себе опору в самых простых вещах, окружающих его» [2, С.56].

В этом плане повседневная жизнь требует немалых усилий, превращается в подлинную антропологическую / духовную практику по «стяжению» себя, устроению социальных институций, по обретению «нового неба».

Вместе с тем, как в онтологическом, так и в гносеологическом плане к встрече с повседневностью человек оказался не готов. Хотя, о готовности, в подлинной экзистенциальной ситуации говорить вряд ли возможно. Повседневность как предмет духовной практики выступает как данность и как заданность, то есть, как, то, что необходимо принять, и то, что необходимо собой преобразовать.

Таким образом, наша краткая реконструкция онтогносеологической линии развития философского / социально-гуманитарного познания привела нас к антропологической проблематике, что также неудивительно учитывая, конституирование *парадигмы практик*, начиная с 60 –гг. XX в. (П. Адо, М. Фуко, П. Бурдьё, С. Хоружий, В. Бибихин, О. Генисаретский, Г. Щедровицкий).

В парадигме практик онтогносеология выступает как своего рода фундамент, сообщающий не только новое качество миру / реальности, но, в первую очередь самому человеку. Например, возвращаясь к М. де Серто, в его понимании повседневности основой выступает богословская антропология католицизма. «В трехчастной антропологии тело и душа перестают быть местами нужных и полезных свойств и становятся участниками большой драмы самоопределения человека: дух взывает к душе, которая отзывается, приводя в движение тело. И наоборот, душа открывает в себе дух, освобождая тело от скованности своими греховными привычками. Именно в такой модели очень важным становится повседневное существование: и отзываясь на вышний призыв, и даруя свободу субъекту, душа всякий раз учреждает себя как повседневную реальность, а не только как основание для отвлеченного суждения» [2, С.57].

Практики себя в концепции П. Адо, теории М. Фуко, концепции синергийной антропологии С.С. Хоружего, а также в теории практик М. де Серто, Н. Элиаса, Дж. Скотта, А. Макинтайра, Б. Латура, Ж. Делеза и др. имеют непосредственное отношение к переосмыслению онтологических, гносеологических и антропологических вопросов философского познания.

Однако, дело не ограничивается только философией, онто – гносео – антропо – методологическое движение «захватывает» всю множественность форм становящегося человеческого рода, проявляя себя с разной интенсивностью в политике, культуре, экономике, публичной и частной жизни.

Например, одной из подлинных стихий повседневности выступает гражданское общество. Ойген Розеншток – Хюсси отмечал, что «гражданин – тот, кто живет и работает так, как если бы он сам был основателем дела, которому он служит, законодателем общности или «града», где он нашел свое место [3, С.206]».

Олег Хархордин напоминает нам, что согласно Ш. Монтескье, Б. Констану и А. Токвилю гражданское общество – это *corp intermediaries*, т.е. пространство «промежуточных тел» или «властей», опосредующих отношения между индивидом и государством.

«Промежуточные тела» - это ассоциации, союзы, корпорации – общей чертой которых выступает интерес, общее дело, свободное волеизъявление [4, С.78]. Неслучайно XVII – XXI вв. стали периодом становления и развития гражданских сообществ, где в единстве многообразия (религиозного, этнического, профессионального и т.д.) оттачивалась идея и практики личностного бытия. Модели гражданского общества / сообществ выступают сегодня «точками сборки» во всем мире. Не составляет исключения и Российская Федерация.

Предметом новейшего социально-политического и социокультурного контракта между субъектами гражданского общества и политическим классом в России выступает, согласно И.Е. Дискину: *ответственное партнерство в проведении реформ*. Формирование реальных механизмов указанного контракта / общественного договора возможно через воплощение следующих моментов: - «широкий общественный диалог о ценностных основаниях функционирования нашего общества и государства на новом этапе его развития; - упрочнение ценностного ядра, объединяющего большинство российского общества; - активную дискуссию структур – представителей интересов гражданского общества о ценностях, нормах и правилах, лежащих в основе функционирования основных, государственных, экономических и социальных институтов; - выявление расхождений между формируемым ценностным консенсусом, с одной стороны, и ценностным измерением практик соответствующих институтов, с другой; - приведение практик функционирования социальных подсистем и институтов с нормами общественного ценностного консенсуса» [5, С. 241].

Список использованной литературы:

1. Махлин В.С. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии / В.С. Махлин. – М.: Знак, 2009. – 632 с.
2. Марков А. 1980: год рождения повседневности / А. Марков. – М.: издательство «Европа», 2014. – 192 с.
3. Розеншток – Хюсси О. Речь и действительность / О. Розеншток – Хюсси. – М.: Лабиринт, 2008. – 270 с.
4. Хархордин О. Основные понятия российской политики / О. Хархордин. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 328 с.
5. Дискин И.Е. Что впереди? Россия, которая (все еще) возможна / И.Е. Дискин. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 303 с.

Ю.О. АЗАРОВА

*Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина, г. Харьков,
Украина*

**ГАДАМЕР И ДЕРРИДА:
ДВЕ СОКРАТИЧЕСКИЕ ФИГУРЫ СОВРЕМЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Герменевтика и деконструкция – две знаковые стратегии современной философии. Предлагая различные подходы к тексту, письму, интерпретации, они, однако, сближаются в том, что *инициируют наиболее радикальную попытку либерализации языка философии и освобождения мышления от догм, клише и стереотипов.*

Исторической фигурой, которая олицетворяет суть такого освобождения, является Сократ. Задача Сократа состоит не в том, чтобы дать готовое знание, а в том, чтобы прояснить, как рождается само знание. Сократ – первый мыслитель, который формулирует главный философский вопрос: что конституирует наше знание?

Данная постановка вопроса аналогична тому, что предпринимают герменевтика и деконструкция. Признавая свое незнание, Сократ выражает не столько скептицизм в отношении знания и возможности познания, сколько стимулирует *критическую работу по осмыслению философией своего языка.*

Призывая философа быть максимально бдительным и осторожным к таким понятиям, как «исток», «истина», «познание», «фундамент», «основание», Сократ ставит под сомнение любую доктрину до тех пор, пока не увидит ее четкость, ясность и прозрачность.

Говоря современным языком, *фигура Сократа – это фигура мыслителя-антифундаменталиста. Сократ постоянно предупреждает философию против того, чтобы квалифицировать «исток» как фундаментальный принцип или основание, конституирующее истину, знание, понятие.*

Деррида – одна из таких сократических фигур современной мысли. Деконструкция проявляет чрезвычайную осторожность по отношению к тем доктринам, которые, полагая фиксированное значение, гипостазируют язык. Деррида ставит под вопрос метафизический идеал разрешимости значения, а также выбор в пользу того или иного значения.

Аналогично, образ Сократа сопоставим с герменевтом Гадамера, который использует логику вопроса и ответа в качестве интеллектуальной практики. Более того, диалогическая герменевтика Гадамера – это герменевтика, которая выступает против объективации методологических процедур.

Герменевт Гадамера, подобно Сократу, выходит на агору (или сегодня – на кафедру) с тезисом, что знание, которое утверждает истину или содержит единственно верную интерпретацию, должно быть подвергнуто детальной проверке. Анонсируемый тезис также подлежит тщательной верификации.

Таким образом, в современной философии есть две фигуры, репрезентирующие «Сократа XX века». *Гадамер и Деррида – это два лика Сократа, которые реализуют две формы бдительности, инициированные*

греческим мыслителем. Обе выполняют разные функции, дополняя друг друга.

С одной стороны, существует критическая бдительность мысли, призванная *серьезно зондировать (и даже сотрясать) основания того, что мы полагаем бесспорным и неопровержимым.* Это – бдительность, свойственная Деррида. Она составляет главную задачу деконструкции.

С другой стороны, имеет место критическая осторожность, направленная на *проверку (и даже пересмотр) самих принципов понимания и построения философского дискурса.* Это – бдительность, принадлежащая Гадамеру. Она составляет сущность проекта герменевтики фактичности.

Как же соотносятся две формы критической работы? Давайте рассмотрим герменевтику и деконструкцию в контексте двух типов сократической бдительности. В качестве примера возьмем известную полемику между Гадамером и Деррида, состоявшуюся 25–27 апреля 1981 г. в Париже на международном симпозиуме «Текст и интерпретация».

Симпозиум открыл доклад Гадамера «Текст и интерпретация» [2], который стал предметом обсуждения участников (Манфред Франк, Франсуа Ларюэль, Жан Гри, и др.). На следующий день после выступления Гадамера, Деррида сформулировал три вопроса Гадамеру [3], на которые он ответил [4].

В своем докладе Гадамер предлагает герменевтическое видение *диалога.* Главным компонентом диалога является «добрая воля» к пониманию. В процессе диалога люди приходят к единому мнению относительно сути вещей. Соответственно, цель герменевтики – достижение консенсуса и мирное разрешение проблем.

У Деррида противоположная позиция. Конечно, консенсус в обществе чрезвычайно важен. Однако, как быть с теми, кто мыслит иначе? Отдавая приоритет большинству, мы исключаем меньшинство и, таким образом, унифицируем истину насильем. Не есть ли консенсус лишь более подходящим «демократическим именем» для тотализации?

Деконструкция – это один лик Сократа, который появляется в обществе как овод, поражающий слабое место и не дающий покоя. Деконструкция ставит под сомнение «единое мнение», «консенсус», «общий знаменатель». *Бдительность деконструкции – это фигура разрыва.*

Данная бдительность четко отражается в вопросах Деррида к Гадамеру: 1) не есть ли воля к пониманию традиционной посылкой, принадлежащей ушедшей эпохе «метафизики воли»? 2) не означает ли консенсус нивелирование позиции другого?; 3) действительно ли герменевтика обладает «универсальностью» опыта? [3, с. 52-53].

Эти вопросы не только вскрывают тотализирующий мотив «доброй воли», но также иллюстрируют *необходимость разрыва с традицией идеализма, метафизикой воли, самотождественностью ego cogito.* Соответственно, деконструкция противостоит идеям гомогенизации и тотализации.

«Добрая воля» – это структура, которая полностью детерминирует феномен понимания. Отвергая «добрую волю» как метафизический идеал, Деррида показывает, что исключенный элемент в любом случае обнажает

скрытые интенции того, что конфликтует с предполагаемой прозрачностью «доброй воли».

Однако, подвергая критике «добрую волю», Деррида вовсе не призывает к анархии или конфликтам. Для Деррида, подобно Сократу, подрывная работа мысли всегда служит справедливости. Деконструкция направлена на благо общества, ибо ее критическая работа позволяет ему преодолеть свои ограничения.

Овод, которого олицетворяет деконструкция, пролагает путь к развитию новой формы сообщества. Это – «сообщество различия», способное функционировать без подавления или исключения другого. Данное сообщество, по мнению Деррида, будет подлинно либеральным и демократическим.

Хотя Гадамер призывает к единству и согласию, он, однако, не так далек от Деррида, как может показаться на первый взгляд. Гадамер считает, что единство не «стирает» различия, а напротив, позволяет членам общества (или участникам диалога) полноценно коммуницировать друг с другом.

«Также я говорю, продолжает Гадамер, что понимание – это всегда понимание другого» [1, с. 247]. «Там, где должно быть понимание, есть не только тождество. Напротив, понимание означает, что один человек способен встать на место другого» [1, с. 247]. Чтобы быть понятым, ему необходимо совершить усилие над собой и открыться навстречу другому.

Здесь закономерно возникает вопрос: может ли деконструкция, как критическая работа мысли, оставаться вне сообщества? Может ли она, как сократическая бдительность, осуществлять свою деятельность без общества? Разумеется, нет. Тогда не стремится ли деконструкция к тому же самому, что делает Гадамер в диалоге или разговоре?

«Если Сократ в присущей ему манере ведения разговора делает акцент на самоотчете, уличает мнимость, обманчивую ясность знаний своих собеседников и, тем самым, позволяет им прийти к самим себе, то он, кроме того, полагает, что логос един для всех и не является лишь его личным достоянием» [2, с. 210].

Знание и понимание – это достояние не одного человека, а многих. Понимание есть диалог, который призывает к согласию в пространстве публичности и открытости. Диалог – событие, которое всегда остается незавершенным, способным генерировать новые события, порождая огромный спектр идей или интерпретаций.

Сократ – это не только овод; он также – терпеливая повивальная бабка, помогающая мышлению родиться и обрести мудрость. Философская мудрость дается не одним (учителем) – другому (ученику), а рождается совместно в ходе беседы, позволяя человеку исправить свои ошибки и заблуждения. Это и есть бдительность Гадамера.

Да, Гадамер инсталлирует логос, но не центрирует его. Логос Гадамера не привязан к трансцендентальному субъекту или цели истории. Он изначально незавершен. Поэтому герменевт всегда остается бдительным в рамках коммуникативного события, предлагая возможность ситуативных решений *ad hoc*.

Здесь высвечивается политическая функция герменевтической бдительности. Герменевтика также пролагает дорогу новой форме сообщества. Оно апеллирует не к различию (как у Деррида), а к единству. Для Гадамера идеал демократии – это идеал общего мнения (*common opinions*), демонстрирующего единство в рамках различия.

Таким образом, несмотря на различие теоретических позиций, есть нечто общее, присущее Гадамеру и Деррида. Это стремление сделать человечество более открытым, мудрым и толерантным. Диалог между герменевтикой и деконструкцией *de facto* реализует их философскую солидарность.

Литература:

1. Гадамер Х. Г. Деконструкция и герменевтика // «Герменевтика и деконструкция»: сборник статей. / Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. Маркова. – СПб.: Б. С. К., 1999. – С. 243–254.

2. Гадамер Х. Г. Текст и интерпретация // «Герменевтика и деконструкция»: сборник статей. / Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. Маркова. – СПб.: Б. С. К., 1999. – С. 202–242.

3. Derrida, J. Three Questions to Hans-George Gadamer // «Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter». / Ed. by D. Michelfelder and R. Palmer. – N. Y.: State University of New York Press, 1989. – P. 52–54.

4. Gadamer, H. G. Reply to Jacques Derrida // «Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter». / Ed. by D. Michelfelder and R. Palmer. – N. Y.: State University of New York Press, 1989. – P. 55–57.

С.М. АНТАКОВ

*Нижегородский государственный университет, г. Нижний Новгород,
Российская Федерация*

«ОБЪЕМЛЮЩЕЕ» К. ЯСПЕРСА КАК НАЧАЛО ОНТОГНОСЕОЛОГИИ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ДУАЛИЗМА

М.М. Прохоров представляет «онтогносеологию» как «пространство взаимоотношения онтологии и гносеологии» и тесно связывает её с «основным вопросом философии» и субъект-объектным дуализмом, имеющим место как в онтологии, так и в гносеологии [5]. Тем самым онтогносеологическая проблематика оказывается рецепцией классической научной и философской традиции, начало и конец которой можно маркировать именами Парменида и Канта. Новые аспекты темы открываются благодаря таким неклассическим продолжателям и преобразователям кантианства, как философы-экзистенциалисты и, в частности, К. Ясперс.

Обращаясь к изначальному философскому вопросу «что́ есть?» и неудовлетворительности, неполноте предложенных в истории философии ответов на него, Ясперс приводит читателя к «тайне основополагающего

состояния нашего мыслящего существования» – к разделению на субъект и объект. Эта тайна должна означать, по Ясперсу, «то, что бытие в целом не может быть ни объектом, ни субъектом, но должно быть «Объемлющим» (*Umgreifende*), которое проявляется в этом разделении» [6, с. 30-31].

Субъект-объектный дуализм [1] можно представить как теоретическое следствие невозможности полного самоопредмечивания субъекта, из которой исходит Ясперс и к которой приводит его интуиция Объемлющего – явного образа кантианской вещи в себе: «Согласно Канту, мир – это не объект, а идея, всё, что мы знаем, имеет место в мире, но никогда не является самим миром» [7, с. 906].

Таким образом, началом онтогносеологии должен быть, как и у Ясперса, принцип, полагающий вещь в себе, но не как трансцендентную «вещь», противостоящую субъекту, который есть также трансцендентальный субъект, а как трансцендентно-трансцендентальное единство субъекта и объекта. Это единство Ясперс и называет Объемлющим. Оно двойственно (едино и противоречиво), то есть имеет двойственные неразделимые вполне аспекты – субъективный и объективный. Ясперс поднимается над догматическими спорами «дуализм VS монизм», ибо ни монизм, ни дуализм невозможны (в чистом и окончательном виде) при таком онто(гносео)логическом полагании начала как Объемлющего.

В самом деле, Объемлющее – онтологическое понятие, но это и онтологическое «знание». Поэтому «знание» тоже двойственно и имеет двойственные аспекты, называемые естественным и историческим «знаниями». Определим их, следуя В. Дильтею, как знание об объекте («природе») и «знание» субъекта о себе самом. Разумеется, здесь должна проходить граница и между знанием и верой, только граница эта неопределённа, как неопределённо Объемлющее. Итак, вместо трансцендентной вещи в себе мы, по примеру Ясперса, берём за начало трансцендентно-трансцендентальную вещь в себе (которая не является вещью, а есть непредмет [2], в котором нет определённой границы между трансцендентным и трансцендентальным непредметами), а вместо знания феноменального мира – единство этого знания и веры, или самосознания.

В истории как самопознания, самоотнесённости духа (субъекта) в силу этой самоотнесённости возникают антиномии. Все они (особенно удобен в целях анализа «Лжец») служат моделью ядра гуманитарного «знания». С точки зрения научного (объективирующего) знания, антиномия лжеца не имеет решения, вопрос некорректен, так как имеет ложную предпосылку о предметной познаваемости субъекта. Но в гуманитарном «знании» (лучше сказать «практике», области *действий* «практического разума») это не имеет значения. Имеет значение то, что нам выгодно сделать с «лжецом», если мы имеем власть над ним, – осудить его как лгуна или оправдать. Его предложение «Я лгу» даёт нам основания как для первого, так и для второго. Имеет значение, какую *презумпцию* мы выберем. Антиномия здесь служит моделью экзистенциального выбора, собственно метафизической моделью.

По существу, Кант в «Критике практического разума» теоретически

воспроизводит предмет мнения (Бога), опредмечивая непредмет (вещь в себе). Это только рациональное опредмечивание, без чувственного опредмечивания (без материализации идеи разума), то есть только половина опредмечивания, незавершённое (несовершенное) опредмечивание, не подтверждаемое чувствами. Это только рациональное неполное опредмечивание, остающееся вне науки. Наука лишь там, по Канту, где разум и чувства согласуются, где, иными словами, мышление тождественно бытию.

Там, где мышление превышает бытие, находятся пределы метафизики (теории, не обоснованной опытом), то есть ненауки. Способ рационального опредмечивания может меняться, так что метафизика может создавать разные воплощения идей. Икона, например, является одной из возможных реализаций идеи Бога. Именно так, если следовать теории антропосоциогенеза Канта – Фрейда – Бородая [4], возникает культура. Культура – *дополнение* природы (естественной реальности) артефактами (и первым артефактом, согласно теории Ю.М. Бородая, был тотемический столб). Поскольку материализация идеи указывает на эту умозрительную идею, все предметы культуры являются знаками. Так, вместе с культурой, появляется разделение означаемого (которое может быть и чувственно воспринимаемым, и умозрительным) и означающего.

Вопреки явно сказанному Парменидом, но в соответствии с его речевой практикой, о небытии (непредмете) можно рассуждать, его можно называть, его можно мыслить, но видеть и осязать его принципиально невозможно, если, конечно, не сотворить его, оформив его идею в материале. За формотворчеством следует творчество предметов – путём оформления подходящей материи. В математике этим занимаются уже *приложения* математики [3].

Список использованной литературы:

1. Антаков С.М. Апория трансцендентальных оснований субъект-объектного дуализма теоретического знания // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». № 4 (20). Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2010. С. 143-149.
2. Антаков С.М. Метафизическое значение категорий предмета и непредмета в логике, поясняемое примерами решения антиномии Рассела в теории типов и аксиоматической системе NBG // Логико-философские штудии. Том 13, № 2. 2016. С. 143–144.
3. Антаков С.М. Что такое математика? // Российский Гуманитарный журнал. 2015. Том 4. № 5. С. 358-367. Полная версия (с восстановленными редакторскими сокращениями): <http://antakov.ru/2016/01/29/what-is-mathematics/>
4. Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996.
5. Прохоров М.М. Основной вопрос философии и онтогносеология // Философия и общество.
6. Ясперс К. Введение в философию. Мн.: Пропилеи, 2000.
7. Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997.

В.В. АФАНАСЬЕВА, Е.А. ПИЛИПЕНКО

Саратовский государственный университет, г. Саратов, Российская Федерация

ПРОБЛЕМА ИЗМЕРЕНИЯ ВРЕМЕНИ: ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Время является одним из важнейших объектов философского познания. Однако среди всего многообразия философских работ, посвященных осмыслению времени, крайне редко встречаются исследования, связанные с проблемой измерения времени [3], но эта проблема достаточно хорошо освещена в естествознании. Тем не менее, измерение времени представляет собой и онтологическую, и гносеологическую проблему. Очень важны, но до сих пор неясны онтологические основания измерения времени, все еще остается открытым «тривиальный» вопрос: что измеряется при измерении времени.

Философские проблемы измерения времени напрямую связаны с неопределенностью представлений о времени как таковом, с проблемой того, существует ли время само по себе, в объективной реальности, или оно всегда связано с конкретным длящимся процессом или явлением, с наблюдателем. Длительность нередко называют собственной характеристикой времени, но это вызывает сомнения. Длительность – далеко не проясненное онтологическое свойство, с ней связана проблема ее принадлежности. Не ясным представляется, что именно длится. Если длится время как таковое, то длительность оказывается его собственным онтологическим свойством, а явления и процессы не длятся, их протекание лишь фиксируется временем. Если же длятся сами вещи и процессы, то длительность «принадлежит» им. Возможен и еще один вариант: длится само время, длятся и процессы в нем, своим течением время обуславливает «длание» вещей. Если добавить к этому еще и «проблему наблюдателя», тот факт, что любая конкретная длительность воспринимается как длительность лишь в том случае, если она фиксируется познающим субъектом, то проблема еще усложняется.

Согласно И. Ньютону, например, длительность – это собственная характеристика абсолютного, «истинного», т. е. математического времени [4]. А в представлениях Р. Декарта и Б. Спинозы время есть модус восприятия длительности, или модуса мышления, который позволяет постигать длительности [1; 6, с. 278]. В этих представлениях, длительность как таковая не обладает никакой собственной мерой, а при измерении длительности конкретной вещи производится ее сравнение с длительностью самых значительных равномерных движений [2, с. 337].

Однако независимо от того, чему именно принадлежит длительность, с самого начала представлений о ней речь идет о том, что измерять ее можно только с помощью свойства равномерности. Необходимость существования равномерных эталонных процессов для измерения времени отмечали И. Ньютон, Л. Эйлер, Ж.-Л. Даламбер и др. По Ньютону, равномерным является

само абсолютное время. А Эйлер особо выделял равномерные процессы из всего многообразия движений [7, с. 287]. Но вскоре стало ясно, что говорить можно не об абсолютной, а только об относительной равномерности движений, о *соравномерности* тех процессов, которые сравниваются между собой.

Интерес к проблеме измерения времени усилился после радикального пересмотра основных понятий и принципов классической физики, начавшегося в конце девятнадцатого века, когда А. Пуанкаре заговорил о конвенциональности измерения времени [5]. Создание теории относительности окончательно обозначило проблему времени как проблему его наблюдения, т. е. измерения. С этого момента проблема времени в физике становится практически эквивалентной проблеме его измерения.

Итак, при измерении времени мы сравниваем равномерные длительности некоторого класса равномерных друг относительно друга (соравномерных) процессов. Именно внутри таких классов и определяется длительность как фиксированный параметр. Поэтому можно говорить и об иерархии соравномерных временных процессов, соответствующих определенным уровням организации материального мира, внутри которых измерения времени всегда относительны, а также об иерархии «типов времени». Однако универсальность и объективность мирового (физического) времени требует, чтобы длительности, определенные внутри различных классов, были тождественными, т. е. могли быть «пересчитаны» при переходе от одного класса равномерных процессов к другому, с одного уровня организации материи на другой. Если это возможно, то любые «типы времени» оказываются всего лишь способами измерения единого, объективно существующего мирового времени. Объективность же самого мирового времени обусловлена объективностью материального бытия и наполняющих его явлений и процессов, объективностью законов природы, связывающих время с пространством, движением, материей, энергией.

Равномерность времени является тем самым его онтологическим свойством, которое необходимо для его измерения. Именно это свойство определяет выбор эталонных для измерения времени процессов, временных стандартов. Не обладай время свойством равномерности, и любые временные измерения не были бы возможными. Сама равномерность хорошо постигается интуитивно, представляется ясным, прозрачным свойством времени. Равномерные, в точности периодические процессы, служащие эталонами для измерения времени, как правило, являются некоторыми движениями консервативных, т. е. сохраняющих энергию систем. Важнейшим моментом тут является именно сохранение энергии – консервативные системы могут очень долго (теоретически бесконечно долго) сохранять периодичность и равномерность своего движения, это и делает возможным измерение с их помощью времени. И это неслучайно. Напомним, что по теореме Нётер, время и энергия имеют фундаментальную взаимосвязь, закон сохранения энергии является следствием универсальной вселенской симметрии – однородности (равномерности) времени. Сказанное означает, что в основании измерения времени лежат строгие фундаментальные физические законы.

Особо следует отметить тот факт, что, измеряя конкретные длительности, мы имеем дело только с количественным выражением времени, с аристотелевским «числом» и снова никак не обнаруживаем его качественных характеристик, его собственных онтологических свойств. Последние лишь интуитивно постигаются, принимаются на веру, но их сложно верифицировать или фальсифицировать, и они никак не являют себя в измерениях, которые всего лишь позволяют зафиксировать относительную равномерность эталонного и измеряемого процессов. Никакими измерениями конкретных длительностей те или иные собственные онтологические свойства времени обнаружить, доказать или опровергнуть нельзя. Последнее замечание вызывает значительное сомнение по поводу того, что длительность является собственной характеристикой времени как такового. С легкостью измеряемое при помощи всевозможных часов время оказывается «качественно неизмеримым», скрывает от эмпирического познания свои собственные онтологические свойства, что и дает основания различным научным теориям приписывать ему разные, иногда дихотомические характеристики.

Итак, измерение времени онтологически эквивалентно сравнению равномерных длительностей того или иного класса соравномерных процессов. Измеряя длительности процессов, мы определяем время лишь количественно, не затрагивая никаких его собственных качественных онтологических свойств, кроме свойства равномерности, которое тоже только постулируется. При этом мы имеем дело с объективным, но относительным «естественнонаучным» временем, подчиняющимся строгим физическим законам. Объективность измерения времени как конкретной длительности обусловлена объективностью материального мира, его объектов, процессов, событий.

Список использованной литературы:

1. Декарт Р. Сочинения в 2 томах / пер. с лат. и франц. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с.; Т. 2. М.: Мысль, 1994. 633 с.
2. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 337.
3. Конев В. А. Человеческое измерение времени. *Mixtura verborum'* 2013: время, история, память. философский ежегодник. под общей ред. С.А. Лишаева. Самара: Самарская гуманитарная академия. 2014. С. 19-30
4. Ньютон И. Математические начала натуральной философии /пер. с лат. и прим. А.Н. Крылова. М., 1989. 688 с.
5. Пуанкаре А. О науке / пер. с фр., под ред. Л.С. Понтрягина. 2-е изд., стер. М.: Наука, 1990. 736 с.
6. Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом. Приложение, содержащее метафизические мысли // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 томах. М., 1957. Т. 1. С. 278–279.
7. Эйлер Л. Основы динамики точки. М., Л., 1938. С. 287.

В.Е. БАРАНОВ

Санкт-Петербургский Петра Великого политехнический университет,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

ЛИЧНОСТНАЯ СУБСТАНЦИЯ ОНТОГНОСЕОЛОГИИ

Мы живем в странном мире, нелепости которого мы не замечаем из-за его привычности. Мы привыкли, и для нас это естественно и аксиоматично, что мир таков, каким он нам кажется, ибо ведь «человек есть мера всех вещей». «Внешний мир» внешен и противопоставлен человеку, в нем нет никаких абсолютов, нет истины, добра, красоты, свободы, системности, цельности, направленности (телеологии). Все эти моменты – существуют только в нас и для нас, и они принципиально плюралистичны, потому что субъективны, свободны и «индивидуальны», и, следовательно, их фактически и нет в нашем мире. Если они и есть, то, может быть, в мире потустороннем, мистическом, фантастически-религиозном. Ну и пусть этим занимается религия, если ей так уж этого хочется. И чем «строже» наука, тем свободнее себя чувствует мистика. В то же время религиозное миропонимание не столь уж безосновательно. Оно издревле улавливает целостность и системность мира и наличие в нем сверхпредметных, сверхиндивидуальных свойств и связей, сверхпредметного бытия предметов, их естественную объективную метафизику. Персонифицировав Абсолют в фигуре личного Бога, религия устанавливает с ним интимные, личные, психологические, эмоциональные отношения. В таком случае в человеческом сознании (душе) возникают любовь и благодарение Богу за чудо его божественной благодати. Возникает чувство соучастия в божественном творении мира и ощущение *счастья* от внесения в него самим человеком добра и любви. Это до сих пор остается козырем в его конкуренции с материалистическим мировоззрением, которое по драматичной исторической инерции, заложенной просветительством, до сих пор сводится к односторонней противопоставленности познаваемого и познающего.

А между тем, не велик секрет, что предметы, взятые разрозненно, как независимые монады, образуют «физику мира», его эмпирическую данность, поюсторонность, но те же предметы в своей совокупности образуют систему мира, мир как целое, управляемое особой логикой, образуют его метафизику. Первое воспринимается рассудочным, опытным, чувственным познанием. Второе – умозрительно и умопостигаемо, диалектично и требует для его постижения диалектического мышления. Однозначный, плоский, рассудочный материализм порождает плоскую рассудочную гносеологию, противопоставляющую познаваемый мир и познающего субъекта. Здесь уместна аналогия с декартовской рефлекторной дугой, тогда как ее надо замкнуть обратной связью с отражаемым бытием, дополнить звеном возвращения человеческой субъективности к «отражаемому» миру, к онтологии бытия. Человеческое сознание – это не просто *знание* субъекта об объекте. Познание не только отражает факты. «Характер сознания не идиоматический, а ноэматический, включая сюда, однако, не только мысль в собственном смысле слова, но и чувственную достоверность, истину общественную, нравственную,

эстетическую» [4, с. 43]. Познание движется в русле, обнаруженном Аристотелем, Спинозой и Гегелем: человеческая душа воспринимает «формы форм», заложенные в абсолюте Вечного двигателя, или Бога; человек мыслит тем более по-человечески, чем ближе его «аффекты» (мотивации) исходят из проблем субстанции; «Под истиной понимают прежде всего то, что я *знаю*, как нечто *существует*. Это, однако, истина лишь по отношению к сознанию, или формальная истина, это – голая правильность. Истина же в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что объективность тождественна с понятием» [2, с. 400]. Такое доведение познания до восхождения к понятию предмета, недоступно «формально истинному» рассудочному, позитивистскому эмпиристскому «научному» мышлению. Подлинно человеческая задача состоит в том, чтобы не только давать смыслы предметам, но проверять их адекватность смыслами самих предметов. По существу, это и есть новый этап или этаж гносеологии, который принято сегодня называть онтогносеологией. За такую трансформацию теории познания ратовал М. А. Лифшиц. По существу, это то же, что предлагали на естественнонаучном языке В. И. Вернадский (идея ноосферы) и на языке религиозно-научном Тейяр де Шарден (состояние Омега, точка Омега).

Смыслы, конечно, появляются в человеческой голове, но «Это так же верно, как и прямо противоположное – не мы мыслим объективную действительность, а она мыслит нами. Бывают такие ситуации, когда для того, чтобы сохранить разум, остаться в его пределах – необходимо выйти за его границы, опереться на материю, довериться ее разуму, «духу вещей». Теория познания перерастает в онтологию, то есть в учение об *истинном бытии*, учение о *смысле мира* в целом, а не только человеческого существования» [1, с. 350 – 351].

Маркс боролся с однозначным механическим материализмом (первый тезис о Фейербахе). Сегодня на уровне понимания необходимости брать предмет «субъективно» находятся знающие Маркса специалисты-философы, но в житейской и политической практике воз явно и ныне там. Позиционирующие себя материалистами и диалектиками политики и администраторы постоянно скатываются к предпочтению изобретенных ими однозначных социальных и природно-преобразовательных практик, которые оказываются скорее разрушительными, чем созидательными. Познание целого, системы мира недоступно человеку частичному, индивидуализированному, оторванному от целого и противопоставленного ему. Признание, понимание, чувствование реальности целого, универсального, абсолютного доступно только тому, кто сам является целостным и цельным, универсализированным и всеобщим – микрокосмом в макрокосмосе.

Все эти целостности – и общества, и самого субъекта, осмысляющего и творящего общество – управляются и осмысляются только посредством диалектики – объективной диалектики бытия и диалектического мышления познающего и действующего субъекта. А для такого мышления надо сначала быть личностью. Иметь этот самый «талант». «Родитесь всё-таки поэтом!». Личность – это человеческая универсальность, поднимающая мышление

единичного человека до уровня мышления Спинозовской «субстанции», когда человеческие индивидуальные «аффекты» (мотивы, интересы) расширяются до масштабов субстанции, становятся общечеловеческими, причем, человечество в таком случае понимается не как абстрактная одинаковость всех людей («все мы люди, все – человеки»), а как выражение индивидом интересов человечества, заинтересованного в собственном прогрессе. Личность – это всеобщее в человеке. Личность живет в сфере всеобщего, решает задачи всеобщего бытия людей. «Открывает для них новое всеобщее» (Ильенков). Это выглядит как художественный талант, если человек служит людям в сфере искусства. Или как талант революционера, если человек с той же целью занят политикой.

Личность – это преодоление человеком своей наличной обусловленности, выход «за пределы собственной индивидуальности» (Гегель). Личность – это «единичное воплощение культуры, то есть всеобщего в человеке» [3, с. 261]. Это – свобода для человечества в себе, это – чувствование в себе человечества, это адлеровское «социальное чувство» и Маслоуское «чувство бытия» и, следовательно, это несение в себе чувствования свободы, истины, истории, эволюции, красоты, блага. Это тейяровская устремленность к точке «Омега». Психологически это когда проблемы других становятся мотивами индивидуального поведения человека (А. В. Петровский).

Современному позитивистски мыслящему ученому, современному отстраненному от интересов человечества буржуазному администратору, современному частному собственнику вовсе не обязательно (да и не под силу) быть личностью. Ни науки, ни общественного прогресса от них, собственно, и не требуется. Их «позитивных знаний» и их постмодернистских управленческих симулякров вполне достаточно для поддержания того страшного своим бездушием и своей бессмысленностью мира, который они построили. Для них вполне достаточно традиционной, заложенной в Новое и Новейшее время гносеологии. Для выхода за пределы этого мира, для осуществления в мире его собственных смыслов, умыслов и промыслов необходима новая, диалектическая по своей логической субстанции и личностная по субстанции психологической теории познания – онтогносеология.

Список использованной литературы:

1. Арсланов В. Non finito Мих. Лифшица. – Послесловие к кн.: Мих. Лифшиц. Диалог с Эвальдом Ильенковым. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.
3. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерк истории и теории. – М.: Политиздат, 1974.
4. Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Е.В. БОРУСЯК

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ

Отсутствие стабильной системы духовно-нравственных ценностей в современном российском обществе, нарушение прав человека, сложности экономической адаптации, пренебрежение духовными ценностями, приоритет ценностей материального благополучия и потребительского достатка приводят к психоэмоциональной и социальной напряженности, депривации экзистенциальных потребностей значительной части населения, - все это создает экзистенциальный вакуум, следствием которого является искажение нравственных норм и критериев, инфляция ценностей, доминирование неадекватных социальных установок, подмена истинных смыслов, появление «альтернативных» ценностей, часто приводящих к морально-нравственной деградации граждан.

В современном обществе безнравственность как онтогносеологическая проблема является одной из самых острых. Государственная информационная политика (политико-правовая аномия, бюрократический нигилизм), СМИ (телевидение, радио, Интернет) пропагандируют культ насилия, агрессии, вседозволенности, игнорирование духовно-нравственных ценностей, навязывают безнравственность. При этом многие представители разных религиозных конфессий, политики, полицейские считают, что религиозный страх и угроза уголовного наказания может побудить человека вести себя нравственно даже при демонстрации духовно-нравственных искажений. Однако никакие пожелания, приказы и угрозы не могут заставить человека действовать в соответствии с нравственными законами. Нравственные нормы должны быть внутри самого индивида, а не навязываться желанием религии и высшей власти. Потеря нравственных ориентиров, искажение моральных ценностей, влияние массовой псевдокультуры на личность искажает Я-концепцию, дезориентирует в ценностном выборе жизненного смысла.

Рассматривая онтогносеологический аспект знания о сущности окружающего и внутреннего мира субъекта познания, затрагивающий вопросы бытия и призвания человека с участием нравственно-онтологических начал, можно отметить, что в процессе познавательной деятельности установка познания внутренне трансформируется, изменяется ее содержание, что отражается на восприятии человеком смысла своего существования. По мнению И.В. Рынкового, деятельность человека может быть как предметной, выраженной вовне, так и духовно-душевной, обусловленной работой сознания, воли и внутренних импульсов. Ценностное сознание связано с онтологией автономного бытия, т.е. важное и значимое является для человека основой его духовности: разума, совести, нравственности, свободы, ответственности, веры, совершенства, творчества. [6].

Онтогносеологический анализ проблемы нравственного становления личности неразрывно связан с практической деятельностью, поскольку выбор приходит с началом сознательной деятельности, в частности, в процессе общения с другими людьми. Духовная рефлексия, т.е. ценностное осмысление жизни, категории своих поступков обычно происходит после содеянного. Человек оценивает свои мысли и поступки через призму нравственных правил, понимает правильность своего деяния с помощью внутреннего нравственного голоса, называемого совестью. Нравственно полноценный, совестливый человек с высоким уровнем самоконтроля заранее обдумывает последствия своих действий, критически относится к своим мыслям, желаниям, поступкам. Безнравственный человек нарушает принципы морали и нравственности, не желая нести ответственность за своё поведение, не испытывает стыда за свою бессовестность и не раскаивается от осознания предосудительности своего проступка. Однако безнравственность не означает бессовестность. Наличие совести свидетельствует о высоком уровне развития человека, а не об уровне его нравственности. Для достижения результата задуманного совестливый человек может идти вразрез со своими моральными принципами, включив механизмы самозащиты для оправдания своих неподобающих действий в сложившейся проблемной ситуации, поэтому безнравственные поступки могут совершаться как бессовестные, так и совестливые.

Мировоззренческий выбор осуществляется при обнаружении конфликта потребностей личностного развития и ригидной схематики ролевого репертуара социальных идентичностей [5]. У совестливого человека, совершившего проступок, может возникнуть внутриличностный (моральный) конфликт из-за чувства вины в содеянном (угрызение совести), способный разрушить внутреннюю стабильность и привести к негативным последствиям (когнитивному диссонансу, самобичеванию, суициду, различного рода аддикциям), что вызовет психосоматические расстройства и болезни (нервно-психические, сердечно-сосудистые, желудочно-кишечные и т.д.). Глубинное чувство утраты смысла своего существования ведет к ощущению пустоты, к непониманию значимости своего существования, поэтому человек начинает желать и делать то, что от него хотят другие, то есть становится конформистом, либо, наоборот, находит собственный нонконформистский подход к достижению цели. Фрустрация стремления к смыслу жизни может привести человека к достижению счастья, не задумываясь о смысле своего бытия. Экзистенциальная фрустрация опасна тем, что она может привести к девиантной направленности, в частности, к употреблению психоактивных веществ и другим видам аддикций, к делинквентному и аморальному развитию, что пагубно отразится на психофизиологической, социально-психологической, профессиональной, организационной адаптации. [7]. Применение нерациональных копинг-стратегий в проблемных ситуациях, деформация норм поведения, нравственная дезориентация, несоблюдение нравственных норм ведут личность к социальной и нравственной деградации, к девиантности, нравственному выгоранию [3]. При осознании неправильности своего выбора совестливый человек способен переосмыслить свой проступок и при создании

подобной ситуации применить конструктивные копинг-стратегии, что послужит толчком для развития нравственного сознания и духовного потенциала. Рост нравственного сознания дает человеку возможность осознать меру допустимых вариантов поведения. [2].

Упадок нравственности, наблюдающийся в личной, семейной, культурной, трудовой, общественной, экономической, духовной сферах жизни, приводит к деформации когнитивного, мотивационно-ценностного, практического компонентов нравственного поведения, порождает группоцентрическую и вещистскую ориентацию, психосоциальную дезадаптацию, искажение Я-концепции. Низкий уровень нравственного развития, бездуховность разрушают как самого индивида, так и человеческое общество в целом.

Группоцентризм, по мнению психолога Б. С. Братуся, характеризуется дифференциацией отношений к людям: нравственно относятся только к «своим» людям. Вещистская ориентация связана со стремлением к материальным, телесным потребностям, обесцениванием духовного, поэтому признает нецелесообразными и крайне нежелательными бескорыстные, бесполезные, альтруистические поступки и самопожертвование. Группоцентрическая и вещистская ориентации вызывают социально-психологическую дезадаптацию, ведут к неформальным девиантным объединениям, вандализму, рэкету, правонарушениям, преступности и другим поведенческим отклонениям. [1].

Говоря о специфике психологического рассмотрения экзистенциальной онтогносеологической проблемы нравственного развития личности, необходимо отметить, что размышление над назначением, смыслом, целью жизни человека является составной частью подлинно человеческого способа существования. Смысл жизни включает в себя иррационально-подсознательные аспекты его восприятия человеком. Найти нравственный смысл жизни человеку помогают совесть и разум. Совесть определяется как интуитивная, креативная способность человека видеть смысл ситуации и сопротивляться эффектам экзистенциального вакуума (конформизму, тоталитаризму, девиациям). [7].

Итак, экзистенциальная онтогносеологическая проблема нравственного развития личности представляет собой важную область исследований, находящуюся на стыке различных отраслей знания о человеке. Смысл жизни утверждается не в обладании, не в пустоте, а в становлении как онтологическо-нравственной ценности и зависит от направленности субъективных установок, позиций личности и общих нравственных тенденций развития общества. Смысл жизни человек открывает для себя самостоятельно. Нравственный смысл жизни, являясь абсолютной точкой опоры существования человека, позволяет понять подлинное чувство реальности и сознания жизни, привести к достойным формам человеческого существования. Нахождение смысла жизни позволяет упорядочить хаос бытия, определить свою самость, удерживать Я-концепцию в уравновешенном состоянии, особенно в стрессовых ситуациях, не изменяя своим моральным принципам. Несомненно, что достойная жизнь и достоинство человека делают разрыв между сущим, должным и возможным, что может

увести в сторону трансцендентную и имманентную линию постижения нравственного смысла жизни. В связи с этим важно совпадение поведенческой смысло-жизненной стороны морального сознания и нравственности, совести и ответственности.

Список использованной литературы:

1. Братусь Б.С. Аномалии личности. М.: Мысль, 1988. 301, [2] с.
2. Борусяк Е.В. Проблема нравственности в современном мире // Изучение и сохранение культурного наследия: материалы Междунар. научно-практической конференции по культурологии, посвященная 15-летию Фонда развития художественных промыслов. Н.Новгород: Нижегород. гос. архит.-строит. ун-т, 2013. 153 с. С. 137-141.
3. Змановская Е.В., Рыбников В.Ю. Девиантное поведение личности и группы: Учебное пособие. СПб.: Питер, 2010. 352 с.
4. Каверин С.Б. Психотехнология духовно-нравственного развития личности // Социально-экономические явления и процессы, 2011. Вып. № 1-2. С. 396-402.
5. Огнев А.Н. Ценностный смысл и проблема мировоззренческого самоопределения личности в свете онтогносеологического подхода // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии: сб. ст. по матер. LXIX междунар. науч.-практ. конф. Новосибирск: СибАК, 2016. № 10(67). С. 31-39.
6. Рынковой И.В. Духовность личности как онто-гносеологическая проблема // Известия ТулГУ, 2011. Вып.1. Гуманитарные науки. С. 74-83.
7. Франкл В.Э. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

И.И. БУЛЫЧЁВ

*Ивановский государственный политехнический университет,
г. Иваново, Российская Федерация*

ОТ ОНТОЛОГИИ БОЛЬШОГО ВЗРЫВА К ВЗРЫВУ ИНФОРМАЦИОННОМУ

Под *онтологией* понимаю *целостную теорию реальности* (бытия, существования). В этой теоретической парадигме вся философия является по своему содержанию учением о бытии. Онтологическое содержание существует не само по себе, а в формах гносеологии и аксиологии [1]. В современной онтологии бытие чаще всего начинается с т. н. «Большого взрыва», после которого Вселенная подвержена постоянному и к тому же ускоряющемуся процессу расширения. Данная теоретическая парадигма сталкивается с весьма трудной проблемой итогов постулируемого расширения, которое не может продолжаться до бесконечности. В целом, распространенная научно-мировоззренческая картина мира, с гносеологической точки зрения, выглядит во многом недоработанной, логически противоречивой и не вполне

определенной, а с аксиологической — безнадежно пессимистичной. И чем подобные онтологии лучше тысячелетних эсхатологических картин будущего?

Версия Большого взрыва постоянно вызывала и продолжает вызывать серьезные сомнения, мало того, все чаще утверждается, что она устарела. В новых версиях предполагается, что возраст Вселенной может быть бесконечно большим [3]. В 1998 г. объявлено о так называемом «ускоренном расширении» Вселенной, а в 2011 г. трем астрономам присудили за это «открытие» нобелевскую премию по физике. Однако позднее ученые из Оксфорда проанализировали 740 сверхновых (это более чем в десять раз превышает число звезд, исследованных нобелевскими лауреатами), и пришли к выводу, что доказательства «ускоренного расширения» Вселенной неубедительны. Соответственно, они поставили под сомнение существование темной энергии, играющей ключевую роль в современной космологии [4].

Следует сказать, что даже без «ускоренного» парадигма расширения Вселенной ведет к логическим тупикам. Если феномен расширения действительно существует, то в этом случае за пределами Вселенной должно существовать какое-то неизвестное нам и никем незанятое пространство. Но такую возможность ученые отвергают. Либо Вселенная, подобно резиновому шарик, должна постоянно увеличиваться (раздуваться) в своих размерах. Но тогда должен существовать какой-то энергетический механизм невероятной мощности, который постоянно генерирует все новую и дополнительную энергию. Однако в этом случае нарушается закон сохранения энергии. Кроме того, один из важнейших принципов Вселенной – принцип экономии энергии.

По некоторым данным, Вселенная существует внутри сферы, напоминающей форму эллипсоида. Она окружена непроницаемой и непроходимой оболочкой, которая исключает процесс расширения [2]. Что же касается еще и «ускоренного расширения», здесь не мешало бы всерьез задуматься о том, из какого источника может черпать беспредельную энергию Вселенная для подобного «расширения». Ибо оно должно было бы потребовать просто чудовищную энергию во все возрастающих масштабах.

В наши дни появилась новая онтология, которая ключ к решению фундаментальных вопросов бытия усматривает в феномене информации [2]. Последняя в своем родовом виде не материальна, не идеальна и не божественна. В то же время информация может принимать как материальные, так и нематериальные формы. Другими словами, именно информация изначально имеет две несводимые друг к другу стороны – материальную и нематериальную. Первая из них порождает всю окружающую нас привычную (константную) реальность, вторая – неконстантный мир виртуального.

Природа информации пока не вполне понятна. Видимо, информация — своеобразная Матрица, прародительница всего существующего, движущая сила реальности. Сущность информации следует искать в ее способности создавать и формировать вселенные, а также любые материальные и иные объекты, порождать живое и неживое. Именно информационный взрыв приводит к формированию вселенской реальности (бытия), единой и неделимой целостности, в рамках которой существует и развивается наша цивилизация. До

этого момента следует говорить о существовании Ничто, парадоксальность которого заключается в том, что оно всегда было (потенциально) и его никогда не было (актуально) [2]. Ничто по своей сущности парадоксально: оно не материально и не идеально. Это своеобразная точка нуля. Само понятие парадокса в свете данной научной и философской парадигмы есть явление сложное и одновременно чрезвычайно значимое. Парадокс — источник энергии и преобразования материи во вселенной. В основе реализации парадокса лежит, прежде всего, противоречие между симметрией и асимметрией. Фундаментальные основы бытия (материи) допускают разницу между симметрией и асимметрией в размере 30 %. Иными словами, реальность симметрична на 65 % и асимметрична на 35 %. Столкновение этих двух сторон парадокса рождает дополнительную энергию и, в конечном счете, новую сущность (вещь, явление). Разумеется, парадокс невозможно свести лишь к противоречию между симметрией и асимметрией. Он имеет и множество других форм [2].

Ничто — это потенциально живая информационная сущность, которая существовала всегда, но реально и осмысленно — только с момента рождения Первовселенной. Как эта информационная сущность появилась, пока тайна за семью печатями. Догадки о Вселенной как живом организме присущи философии начиная с эпохи древнего общества. Ничто следует приравнять к первоначальной сущности (первосущности), из которой впоследствии выросло бытие. Но само Ничто еще не есть реальность; это потенциально живая сущность, в которой информационно закодированы материя и сознание, время и пространство, для объективации (материализации) которых необходимо вмешательство фундаментальной энергии. Ничто — неконстантное явление, лишенное всякой энергии, физически несостоятельное. Его образно можно сравнить с плащом-невидимкой, когда, укрываясь им, человек становится невидимым, но, тем не менее, существующим реально. Рождение Первовселенной носит объективный характер и представляет собой результат внутренних физических процессов. В отличие от иных версий и онтологий главным действующим «лицом» в формировании Вселенной является феномен информации [2].

Вероятность появления Первовселенной равнялась одной миллионной доле процента! До возникновения Первовселенной можно говорить лишь о Ничто — парадоксальном, таинственном и непостижимом состоянии. В образном (нестрогом) плане мы вправе говорить о Ничто как точке нуля или явлении, в котором материя и сознание, пространство и время существовали как бы в спящем, скрытом, свернутом (не актуализированном) состоянии. Но это вовсе не какое-то другое измерение, это — просто Ничто, однако Ничто необычное. Из его «чрева» родилась Первовселенная. Данное событие произошло благодаря фундаментальной энергии реализованных парадоксов [2]. Ничто — исходное состояние, которое трудно поддается осмыслению из-за его крайне необычного характера. Ему трудно подобрать какие-то рациональные аналогии, имеющиеся в нашем распоряжении. Тем не менее, другого пути у нас нет.

Начать работу целесообразно с соотнесения Ничто с понятиями абсолютного и относительного, которые выступают проявлением его парадоксального характера. В первом приближении, Ничто следует охарактеризовать в качестве абсолютного фактора, ибо оно ни от чего не зависит и ничем (никем) не детерминируется. В то же самое время Ничто не является абсолютно абсолютным; в противном случае оно так и осталось бы навсегда вещью в себе. Другими словами, Ничто содержит в себе некоторые моменты относительности. Диалектика абсолютного и относительного в рамках Ничто приводит к тому, что в нем постоянно происходят (как правило, небольшие) изменения «энергийного» порядка, которые являются сугубо внутренними. Между тем понимание этих процессов усложняется невозможностью применить к Ничто понятия движения и покоя, развития или деструкции. Строго говоря, подобные процессы начинаются лишь за рамками Ничто. Движение в философии принято характеризовать как универсальное (всеобщее) изменение. Однако подобных универсальных, или всеобщих, изменений в границах Ничто не происходит. Поэтому такие изменения представляют собой квази-движение, они иногда происходят, но чаще, вероятно, отсутствуют.

Ничто напоминает какое-то своеобразное «энергийное полотно», не имеющее четкую конфигурацию (очертания). Иногда, в силу неизвестных нам причин, напряжение в этом «полотне» становится критическим и приводит к всплеску, выбросу информации за его рамки. Этот всплеск знаменует собой появление реальности в форме примитивной вселенной. Первоначальный поток информации носит сложный синкретический характер и содержит в себе элементы материи, пространства, времени и т.д.

Безусловно, большинству из нас, воспитанных господствующей научной и философской картиной мира, крайне непросто представить и понять довселенское состояние мира вне материи, времени и пространства. Не менее сложно объяснить, как в предполагаемой точке нуля, или Ничто, могли происходить процессы, итогом которых явилось рождение Первовселенной. Появление человека, как одного из представителей биологической линейки, также случайно, хотя с неизмеримо большей вероятностью, и стало итогом сложной и вариативной находки нового (более высокого) уровня движущейся материи.

Литература:

1. См.: Булычёв И.И. Основы философии, изложенные методом универсального логического алгоритма. Тамбов: ТГУ им. Г.Р.Державина, 1999. 289 с.
2. См.: Булычёв И. И., Победоносцев С. Н. Космический стандарт человека. Иваново: ПресСто, 2016. 391 с.
3. См.: Паратов Д. Ученые опровергли теорию Большого взрыва. URL: <http://www.utro.ru/articles/2015/03/03/1236059.shtml> (дата обращения:

03.03.2015).

4. Полностью результаты работы опубликованы в журнале Nature Scientific Reports. См. Физики затормозили Вселенную? // Наука и жизнь. URL: <http://www.nkj.ru/news/29812/> (дата обращения: 26.10.2016).

Ф.Т. ВАЛИШИН, А.Д. МАКЛАКОВ

*Философско-Методологический Центр-Динамизм (ФМЦ-Динамизм) АН
РТ, г. Казань, Российская Федерация*

ОНТОЛОГИЯ И МАТЕМАТИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ

«Книга Природы написана
языком Математики»
Галилей

В любой сфере, включая Математику, столько строгости и столько ясности, сколько в Онтологии. А в любой науке столько Науки, сколько в ней Математики. Наука и есть собственная форма Познания, и она снимает вопрос о гносеологии, точнее гносеология является производной от Науки. Гносеология – это стремление к системе, не владея методом и потому гносеология выступает как одно из порождений Дуализма, характерными проявлениями которого выступают, например, антиномии Канта. К Дуализму приводит нарушение Онтологического Императива, и Дуализм утверждается как воплощение онтологической неполноты [1].

Неполнота всегда порождает противоречие – и не случайно Гегель довёл до совершенства диалектику как способ игры с противоречиями, как некую высшую спекулятивность, и далее использовал её в качестве своего рода «клея» для склеивания осколков мировой философии, дабы создать систему. И безусловно такая система оказалась нежизнеспособной, поскольку Живое не создаётся на противоречиях осколков, а Живое (Реальность) возникает как разрешение Проблемы Начала, содержащей Онтологический Императив.

Система Гегеля – это притязание гносеологии, доведённое до максимального предела на базе обработки «эмпирии» от истории философии. Эти притязания аналогичны притязаниям философской антропологии разрешить проблему человека на базе «эмпирии» от антропологии. Не случайно Шеллинг назвал философию Гегеля негативной философией, то есть умозрительной и не созидательной. Сам же Шеллинг в последний период своего философского опыта занялся созданием позитивной (порождающей) философии и на этом пути он вышел к грандиозной попытке философского осмысления Мифологического Опыта на Земле как некоего Исходного Материала. Он был на пути к Онтологии. Но западная цивилизация так и не создала Исходную Онтологию, хотя была близка к этому в лице таких своих философов как Дешан (Франция), Н. Кузанский, Лейбниц, Гёте, Шеллинг, Ф. Энгельс (Германия), А. Уайтхед (Великобритания – затем переехал в США), Г.

Торо (США).

Исходная Онтология появляется на свет как постановка и решение Проблемы Начала [2]:

Прямая Задача – Проблема Начала – Обратная Задача

Структура Онтологии получается как разрешение этой Проблемы:

Философия – Онтология – Методология

Философия в соответствии с решением Прямой Задачи есть Сущность (Метод) снятой Реальности, а Методология в соответствии с решением Обратной Задачи есть Существование (Система) снятой Реальности.

Таким образом Онтология появляется на свет как Философско-Методологический Центр (ФМЦ) и имеет свою Традицию: ФМЦ-Ведантизм (Древняя Индия) – ФМЦ-Даосизм (Древний Китай) – ФМЦ-Пифагореизм (Древняя Греция) – ФМЦ-Суфизм (Средневековый Ближний и Средний Восток) – ФМЦ-Динамизм (Современная Россия).

В контексте заявленной темы для нас принципиален Онтологический Опыт Пифагора [3]. Он сразу переносил Онтологические Формулы на математические структуры, осуществляя построение Математики, коррелированной с Онтологией – так возникли Числа Пифагора. Принципиальным здесь является то обстоятельство, что здесь не теряется онтологическая полнота и полученные Математические Единицы (Числа Пифагора) удовлетворяют Онтологическому Императиву – это открывает путь к математическому познанию, совершаемому в форме разрешения Исходной Проблемы математического моделирования [4]. Всё это теперь совершается на базе Методологии стратегии динамизма, представляющей стратегию нового продолжения Онтологической (Монистической) Традиции. Эта же стратегия даёт и ключ к пониманию природы самого Пифагореизма, приведённого выше.

Исходная Проблема математического моделирования упирается в проблему оснований математики. Мы разрабатываем новое направление в основаниях математики – Онтологизм. Если Онтология – это модель Реальности, то Математика – это модель Реальности, построенная для Науки. То есть с помощью Математики исходная онтологическая структура может быть перенесена с сохранением полноты структур Реальности на все остальные научные сферы – Физику, Химию, Биологию.

Итак, структура Математики [5]:

Воображаемая Алгебра – Математика – Воображаемая Геометрия

Воображаемая Геометрия уже создана казанским Исходным Творцом Н.И. Лобачевским. Его слова: *«В природе мы познаём собственно только движение, без которого чувственные впечатления невозможны»* позволяют говорить, что Лобачевский строил свою Геометрию, исходя из природы Движения, но оставляя Тайну Движения в Тени. Теперь же предстоит математически «схватить» само Движение, и построить Воображаемую Алгебру, сопряжённую с Воображаемой Геометрией. Следует сказать, что онтологически природа геометрии совпадает с природой логики. И геометрия и логика обеспечивают полноту Существования, геометрия со стороны пространства всех миров (космического пространства), а логика – со стороны

пространства сознания. И не случайно, что именно в Казани появилась Воображаемая Логика Васильева.

Следует сказать, что хотя Воображаемая Геометрия построена, фактически она нигде не применяется, то есть без Воображаемой Алгебры Геометрию не удаётся использовать в полной мере.

Таким образом, отвечая на вопрос, что такое Математика, Онтология даёт её структуру, то есть Математика – сопряжённость Алгебры и Геометрии. Математическую Истину обеспечивает решение Прямой Задачи, то есть Воображаемая Алгебра. Именно её отсутствие обуславливает размытость вопроса математической истины в рассмотренных ранее подходах. Так же в них провисает вопрос реальности математических объектов, так как при его постановке подразумевают, что вопрос реальности объектов физического мира уже решён, при этом их реальность отождествляется с существованием, и не рассматривается сущность. В Онтологизме реален тот объект, который удовлетворяет Онтологическому Императиву, то есть сохраняет полноту Воображаемых Алгебры и Геометрии.

Список использованной литературы:

1. Валишин Ф.Т. Философско-Методологический Центр-Динамизм // Научный Татарстан, 2010, №4.
2. Валишин Ф.Т. Проблема Начала и Монистическая (Онтологическая) Традиция // XIX World Congress of Philosophy M., 1993.
3. Валишин Ф.Т. Пифагор и Онтологическая (Монистическая) Традиция // <http://www/congress2013.dialog21.ru/Doklady/valyshyn.htm>;
4. Валишин Ф.Т., Валишин Н.Т. Онтология и Исходная Проблема математического моделирования // Моделирование, Управление и Устойчивость. Симферополь, 2012.
5. Маклаков А.Д., Валишин Ф.Т. Четаев и Гедель: к проблеме оснований // Метод функций Ляпунова и его приложения. Симферополь, 2016.

О.А. ВЕРЕЩАГИН

*Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского
(Арзамасский филиал), г. Арзамас, Российская Федерация*

АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОМ ДИСКУРСЕ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

Современный исследователь Б. Латур, реконструируя злоклучения и перипетии просветительского проекта «Конституции Нового времени», заложившего наиболее значимые гештальты модернистского мировоззрения, пытается отрефлексировать интеллектуальные опыты платонизма-картезианства-кантианства-гуссерлианства в логике усугубляющегося разделения субъектных и объектных миров, в растущей напряженности двух полюсов ментального и вещественного. Как утверждает Латур, предтечи постмодернизма («допостмодернисты»), последовательно возвели то, «что сначала было только различием, потом разводом, потом противоречием, потом непреодолимым напряжением, на уровень несоизмеримости» [2, с. 125]. Гуманистическая эпоха, возвестившая о рождении человека, одновременно очертила границы человеческого и «не-человеческого», последовательно доказывая, что «не существует общей меры для мира субъектов и мира объектов» [2, с. 125]. Существующие в новоевропейском проекте обособленные миры или общности «трансцендентного», «материального» и «ментального», по мнению Латура, в действительности сформулированы в едином творческом акте, но впоследствии отчетливо проявилось стремление «сокрытия их совместного рождения» и «попытки трактовать каждую из них по отдельности» [2, с. 75].

Бинаризм как атрибут классической рациональности становится онтологическим основанием соответствующей интеллектуальной практики удвоения квазиобъектов или «конституционным» принципом всей модернистской ментальности, превращаясь в пролиферативную когнитивную систему с соответствующими стандартами и режимами функционирования. На всем протяжении истории развития модернистской философии факт раздвоения, разделения, различения человеческого и не-человеческого будет присутствовать в качестве сущностного основания или фундамента всех возможных интерпретаций.

В самом человеке изначальная симметричность и целостность оказываются нарушены и разорваны в дуализме субстанций «*res cogitans*» и «*res extensa*», поэтому соответствующий альтернативный опыт будет с очевидностью опытом «симметричной антропологии», позволяющим представить человека на основе недualityности и недвойственности его характеристик в рамках целостности «ум-тело».

Попытки преодоления мнимой «диссоциации телесного и физического», по утверждению Д.А. Бесковой и Е. Н. Князевой [1], с определенной регулярностью осуществлялись в разные периоды истории западной метафизики. Однако в большинстве случаев они заканчивались лишь искусственным воссозданием подобия «утраченного естественного внутреннего

единства» [1, с. 12], причем по факту признания их изначальной разделенности. В результате возникали разнообразные гибридные формы квазисубъектов и квазиобъектов, которые усугубляли смысловую неопределенность и содержательную анархию философских умопостроений. Возможным выходом из указанной смысловой избыточности и концептуальной химеричности стало бы формирование холистического мировоззрения, конструктивно преодолевающего субстанциальный дуализм философской классики. На роль такого интегрального направления в когнитивистике и эпистемологии претендуют разнообразные натуралистические реконструкции, в том числе телесно-ориентированная эпистемология и соответствующие ей парадигмы «телоцентризма» («соматизма») [5].

Отметим, что проблема телесности, «телоцентризма», «соматизма» выходит на передний край философской и в целом гуманитарной рефлексии в тот момент, когда истончается и выхолащивается язык традиционной метафизики. Знаковыми концептуальными персонажами части современных теоретических построений в области эпистемологии, философии сознания и философской антропологии становятся «тела мысли» и события телесности». Репрессированная некогда телесность повсеместно реабилитируется и оказывается в фокусе философской аналитики.

Важнейшим этапом в становлении биолого-антропологических (натуралистических) моделей философии сознания стали интеллектуальные изыскания эволюционных эпистемологов, пытавшихся раскрыть нам «оборотную сторону зеркала» [3] в образах человеческой ментальности. Как полагает К. Лоренц, существенной предпосылкой в исследовании форм человеческого познания является преодоление искусственного отчуждения человека от мира реальных процессов и состояний. Человеческое поведение, индивидуализируясь и специализируясь в отдельную оригинальную форму жизнедеятельности, тем не менее, сохраняет неразрывную связь с естественными процессами реального природного мира, поэтому «познание, мышление, желание, как и предшествующие им восприятие, суть виды деятельности» [3, с. 330], которые последовательно возникают в эволюционно-инволюционных изменениях организмов. Все организмы, так или иначе, взаимодействуют со средой, приспосабливаясь к ней, сама же эволюция вне ее спекулятивного и метафизического контекстов, по мнению Лоренца, «есть процесс познания, потому что любое «приспособление» к определенным условиям внешнего мира означает, что органическая система получает некоторое количество «информации» об этих условиях» [3, с. 335].

Безусловно, характер человеческой адаптации и эволюции человеческих форм взаимодействия со средой специфичен. Человеческое познание «вещей» опосредовано так называемыми «априорными репрезентациями», которые предвосхищают любой индивидуальный акт познания. Однако сущность «априорных репрезентаций» не в их метафизической глубине и трансцендентальной высоте, а в переживаемом опыте постоянных конфронтаций с реальностями внешнего мира. Рассматривая интеллект как функцию человеческого организма и не видя этой позиции сколько-нибудь

значимых альтернатив в строго научном дискурсе, Лоренц предлагает аналогичным образом интерпретировать и формы функционирования «априорных репрезентаций» в структуре познавательной деятельности человека: «Наши категории и формы восприятия, зафиксированные до индивидуального опыта, адаптированы к внешнему миру в точности по тем же причинам, по которым копыто лошади адаптировано к степному грунту еще до того, как лошадь рождается, а плавник рыбы к воде до ее появления из икринки» [4, с. 20].

Процессы адаптации и соответствующие им формы приспособления, понятые в категориях «биологии познания» в качестве специфических и эксклюзивных форм «знания», как полагает К. Поппер, являются во многом ситуативными ответами на спонтанные вызовы среды, поэтому ни в коем случае не являются спланированными и целенаправленными акциями. В этом смысле все наше знание, согласно главной фаллибилистской максиме, гипотетично, неполно и ограничено, однако это не отменяет главного постулата, что «все формы знания некоторого организма, от одноклеточной амебы до Альберта Эйнштейна, служат организму для приспособления к его выполнению» [6, с. 200].

Список использованной литературы:

1. Бескова, И.А. Природа и образы телесности / И.А. Бескова, Е.Н. Князева, Д.А. Бескова. – М.: Прогресс-традиция, 2011. – 457с.

2. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии/ Пер. с фр. Д. Я. Калугина; Науч. ред. О.В. Хархордин. – Спб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240с.

3. Лоренц К. Обратная сторона зеркала: сборник трудов. - Nyköping, Sweden: Philosophical arkiv, 2016 - 633с.

4. Меркулов И. П. Эпистемология (когнитивно-эволюционный) подход. Т. 2. – Спб.: Изд-во РХГА, 2006. – 416с.

5. Телесность как эпистемологический феномен / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. И.А. Бескова. – М.: ИФРАН, 2009. -231с.

6. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Составление Д. Г. Лахути, В.Н.Садовского и В. К. Финна; перевод с английского Д. Г. Лахути; вступительная статья и общая редакция В. Н. Садовского; послесловие В. К. Финна. — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — 464 с.

И.П. ВЕТЮГОВА, М.А. ШМИНА

*Московский государственный университет путей сообщения
Императора Николая II (Нижегородский филиал), г. Нижний Новгород,
Российская Федерация*

ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Закономерно, что понятие онтогносеология, обозначающее в самых общих чертах отражение в сознании человека истины действительного бытия, познание смысла мира, его безусловного содержания, оформилось именно в недрах русской философской мысли. Для нас не является откровением, что даже в период своего ученичества у Запада русской философии было мало логических формул. Она всегда тяготела к постижению мира в его неделимой целостности, зачастую обращаясь к ассоциативным связям, метафоре, образу: будь то образ Софии Премудрости Божьей или в буквальном смысле образа, через которые Россия зрела (познавала) себя. Воинственный сциентизм XX века повлиял на философское знание, отодвинул на периферию эти методы познания мира. Однако, уступив свои позиции в философии, онтогносеология вполне уютно чувствовала себя на другом направлении философской мысли – в культурологии. Как бы не различались исследовательские подходы в философии и культурологии (эмпирические наблюдения – для культуролога, философские основания – для философа), исследуют они одну ипостась – Бытие. Установки онтогносеологической концепции, согласно которой акт цельного и живого знания тождественен акту переживания потенциального, возможностного бытия, по сути близки позиции всем крупным русским мыслителям, стоявшим у истоков создания культурологии как науки. Обозначенные философские идеи и принципы буквально пронизывали их исследования, однако дать теоретическое обоснование излюбленному методу они не спешили. Для них он был естествен, равно как «в повседневной речи мы разговариваем на языке сверхценностей, используем философские идеи и принципы, но не осознаем того, что употребляем их бессознательно» [1, с. 7]. Сочетание сугубо научных методов с внутренним чутьем у ученых такого масштаба, как, например, Г.П. Федотов, С.С. Аверинцев, Д.С. Лихачев, было настолько гармоничным, что этот синтез рассматривали как субъективные особенности научного стиля ученых. Толкование наиболее продуктивного для культурологических исследований метода, восходящего к онтогносеологии, мы находим у Г.Д. Гачева. Обратившись к проблеме национальных образов мира, исследователь, с одной стороны, должен был выработать жесткую методологическую позицию, понимая как велика опасность уйти в субъективизм. С другой стороны, в его задачу входило постижение души разных национальных миров, субстанции неуловимой и рациональным научным методам неподвластной. Первоначальное определение характера своих исследований о национальных картинах мира как вольного мышления «в стиле любомудра XIX» сменилось размышлением об особых подходах к изучению столь тонкой материи как национальный менталитет и связанная с ним национальная специфика

познания. «Нас интересует национальное воззрение на мир, не психология, а гносеология, – пишет Г. Гачев, – национальная логика, склад мышления: какой сеткой координат данный народ улавливает мир и соответственно, какой Космос (в древнем смысле слова: как строй мира, миропорядок) выстраивается перед его очами и реализуется в его стиле существования, отражается в созданиях искусства и теориях науки» [1, с. 16]. Жанр, в рамках которого реализуются эти задачи, Гачев определил как экзистенциальную культурологию. Название, по мысли философа, должно отразить сочетание рационального и чувственного знания, которое, преломляясь сквозь призмы личностного восприятия и ощущения, предстает в результате в органичном единении [1, с. 10].

Эта позиция вступала в противоречие со сложившимися представлениями об истинности научного познания. Наука не поощряет в научных исследованиях чувства, психологию, авторскую субъективность. Научный этикет не жалуется субъективность, оставляет ее за скобками, он ориентирован только на объективные результаты [1, с. 32]. Но Гачеву претит смиренное школярство в научных изысканиях, он готов к бунту против авторитетов. В середине XX века в России, восклицает он, «чтобы понять абсолют, истину, бытие», стоит ли ходить «по путям и траекториям немецкой классической философии?» [2]. Бунт ученого связан не с отрицанием, а с изучением. Гачев перечитывает труды классиков, меняет ракурс их восприятия – он читает их как филолог, причем в оригинале, и обнаруживает, что «под их терминологией, строгими научными терминами лежит метафора, образ». Немецкая классическая философия, претендующая на универсальность мирообъяснения, даже в лице ее великих представителей И. Канта и Г. Гегеля, носит отпечаток германского образа мира. Универсальное мышление оказывается мифом, «инвариант Единого (а именно его всегда домогается философ) неизбежно предстает каждый раз в вариантах» [3]. Ученый предлагает изменить сложившееся в философии понимание целого. «Логика, философия исходят из точки 0 и дедуцируют части Единого Целого. Но точки 0 в абсолюте не существует, «она сливается у каждого народа со своим центром» [3]. Но возможен другой путь – «сквозь варианты – к Инварианту» [1, с. 33]. Кроме того, само понятие Целого предполагает некий объем. Постичь его логикой невозможно, так как она опирается на линейность последовательного движения, сопоставляет однородное с однородным. «И вот ее инструментарий, оказывается, проскакивает через целостность, не зачерпывая ее» [3]. Разработка своей методологии, с помощью которой философ и культуролог мог претендовать на познание ранее неизведанного, приблизиться к первопричинам бытия, к искомой целостности мира, потребовала обновление научного инструментария. Так, Гачев формулирует для своей гносеологии понятие *привлеченное мышление*. В философской науке оно не использовалось, там отдают предпочтение другому понятию – *отвлеченное мышление*. Оно, как известно, обозначает, что мысли и текст находятся вне автора. Привлеченное мышление связано с рациональным и чувственным знанием. Знания, преломляясь сквозь призмы личностного восприятия, через ощущения,

предстают в органичном единстве. В образном толковании Гачева, привлеченный метод, это некая «смесь Пруста со Шпенглером», т.е. философские «трактаты типа Шпенглера о национальных культурах» находятся внутри «дневника познания жизни» философа [2]. Еще одно понятие – *имагинативная дедукция* было изобретено для определения познания посредством дедукции воображения или воображением. Замысловатость определения, иронизировал ученый, – дань любителям иностранных терминов, «желание» соответствовать «научному закону» [4]. Смысловое содержание понятия для Гачева было принципиально. Он признавался: «Мой интерес и азарт заключается не в том, чтобы знать точно, но в том, чтобы, не зная, – угадать правдоподобно» [1, с. 12]. Имагинативная дедукция – это умозрение, ориентированное на целое, это сочетание логического и так называемого «бокового зрения», это возникающее из этого сочетания гносеологическое образование – «мыслеобраз», «мысль-волна» [5, с. 99]. Методология, разработанная Г.Д. Гачевым есть лишь один из возможных путей философского познания мира. В своих исследованиях он не оперирует термином онтогносеология. Но его поиски метода, способного помочь понять Бытие как целое, находятся в русле современных философских исканий. Возможно, что его оригинальные подходы в проблеме познания Бытия обогатят традиционную научную методику и позволят решить вопросы, «самый смысл которых отрицается традиционным рационализмом» [6].

Список использованной литературы:

1. Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. 544 с.
2. Гачева Г.Д. Национальные образы мира. Лекция [Электронный ресурс]. URL: <http://polit.ru/article/2007/05/24/kulturosob/> (дата обращения: 19.02.17).
3. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос М.: Прогресс, 1995. 480 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://refdb.ru/look/3586207-pall.html> (дата обращения 19.02.17).
4. Гачев Г.Д. Национальный Космо-Психо-Логос. [Электронный ресурс]. URL: http://www.niworld.ru/Statei/gachev/gachev_kosmos_1.htm (дата обращения: 21.02.17).
5. Давыдова О.Е. Методологические основы культурологии Георгия Гачева: на стыке филологии и философии // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2013. № 2 (8). С. 94-102.
6. Наклеушев Е.М. Введение в унологию, или единое знание [Электронный ресурс]. URL: http://www.xsp.ru/author/48/Vvedenie_v_unologiy.doc (дата обращения: 21.02.17).

А.А. ВЛАДИМИРОВ

*Волжский государственный университет водного транспорта,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ОНТОЛОГИИ

1. Общечеловеческие онтологические модели бытия представлены всеми своими аспектами во *всех типах мировоззрения*. В качестве философских аспектов мы имеем в виду не только гносеологический (познавательный), но и аксиологический (оценочный), методологический (операциональный) и праксиологический (деятельностный) [1]. Что касается типов мировоззрения, то мы не ограничиваем их тремя традиционно выделяемыми (философия, мифология, религия), а обосновываем существование шести типов мировоззрения в качестве шести типов освоения человеком универсума как *общего* для них объекта в виде совокупности всех форм потенциального (прошлое и будущее) и актуального (настоящее) *бытия* [2].

2. Три формы существования бытия в универсуме определяют необходимость дифференциации гносеологического освоения универсума на три вида:

- а) ретроспективное познание как познание прошлого,
- б) презентивное познание как познание настоящего,
- в) прогностическое познание как познание будущего.

Даже сугубо гносеологическое освоение онтоса (сущностно-бытийных форм универсума) может выразиться в создании трех онтологических моделей универсума: ретроспективной, презентивной и прогностической. Существуют специальные работы, посвященные, в том числе и с нашим участием, познанию прошлого [3], настоящего [4] и будущего [5] российского общества. Онтологическая модель бытия еще более разнообразится, когда к гносеологическому аспекту подключаются аксиологический, методологический и праксиологический.

3. Отмеченное выше много- и разнообразие онтологических представлений о бытии еще более усложняется, когда речь заходит о мировоззренческом моделировании бытия всеми типами мировоззрения. Основным вопросом любого типа мировоззрения является четырехаспектное отношение в системе «универсум – человек». Системно-типологический анализ видов мировоззрения, представленный в ряде наших работ [6], позволяет выделить три типа мировоззрений, основанных на реалистическом освоении универсума человеком (народное, научное, философское) и три типа мировоззрений, основанных на сюрреалистическом освоении (мифологическое, религиозное, художественное). Соответственно создаются шесть типов онтологических моделей универсума. Они комплиментарно или конфрантационно представлены в системе социума соответствующими социальными субъектами, а во внутреннем духовном мире каждого человека в различных пропорциональных отношениях могут быть представлены все шесть онтологических моделей. Их внутреннее сопряжение позволяет понять

особенности диалога мировоззрений, конфронтации типов мировоззрения, явления суицида и «разорванного сознания» личности.

4. Констатацию шести типов мировоззрения мы встречаем в работах А.Ф. Лосева [7] или академика В.С. Степина [8]. Каждый тип мировоззрения создает свой специфический онтологический портрет универсума. Специфика заключается в использовании имманентных каждому типу мировоззрения интеллектуальных средств: в народном мировоззрении – традиции, в мифологии – символы, в религии – догматы, в искусстве – образы, в науке – законы, в философии – концепции.

5. Народное (обыденное) мировоззрение этносов формирует традиционную модель универсума, в которой в менталитете этносов константно застывают, сохраняются и межпоколенно транслируются специфические обычаи и обряды, которые совместно с традициями создают особую национальную культуру.

6. Мифологическое мировоззрение народов мира формирует символическую модель универсума, в которой сюрреальные символ-мифы представляют этно-специфические портреты универсума, исторически наследуемые этносами. Характерна в этом отношении мифология древних греков, представленная символикой более чем 3000 богов как носителей онтологических смыслов.

7. Религиозное мировоззрение своими четырьмя основными видами (христианство, ислам, буддизм, иудаизм) и множеством конфессий моделирует свое сюрреалистическое представление об универсуме системой взаимосвязанных верой догматов, фиксированных религиозными текстами. Эти религиозные тексты («Тора», «Коран», «Библия», «Махабхарата» и др.) выполняют функцию критерия оценки догматов, поскольку данные догматы не подлежат логической или практической верификации. Религиозная онтологическая модель универсума адресована вере людей и предполагает их адекватную реакцию: «Верую, потому что абсурдно» (Тертуллиан).

8. Художественное мировоззрение, представленное всеми видами искусства, формирует онтологическую модель универсума системой своих литературных, музыкальных, живописных, скульптурных, театральных, кинематографических и т.д. образов. Жесткий правдоподобный натурализм отвергается искусством, как и беспредметный формализм. Реалистическая образность искусства хорошо выражена Н.Г. Чернышевским в определении образа как «отражения жизни в формах самой жизни».

9. Научное мировоззрение, представленное более чем 1600 наук, обладает номологической спецификой и моделирует универсум системой объективных законов, которые создают «научную картину мира», в которой представлены абиотическая, биотическая и социальная системы универсума.

10. Философское мировоззрение является уникальным способом моделирования универсума системой концепций, которые могут быть своеобразны у каждого философа. Концепции как виртуальные формы знания представляют собой системную композицию концептов. Универсальный характер концепций объясняет их представленность в каждом целостном типе

мировоззрения, что отражено во всепроникающем статусе философии, которая делает объектом своего изучения любое явление универсума. Отсюда и всеобщее значение онтологических моделей универсума, которые генерируются выдающимися философами мира.

Список использованной литературы:

1. Зеленов Л.А., Балакшин А.С., Владимиров А.А., Бронский М.В. Альтернативная философия. Н.Новгород: ВГУВТ, ОАЧ, 2016. 188 с.
2. Зеленов Л.А., Владимиров А.А. Система диалога типов мировоззрения. Н.Новгород: ВГУВТ, ОАЧ, 2015. 158 с.
3. Зеленов Л.А. Уроки истории (навстречу 100-летию Октября). Н.Новгород: РУСО, ОАЧ, НФК, 2015. 49 с.; Зеленов Л.А., Бронский М.В. Переломные вехи Советской истории. Н.Новгород: ОАЧ, 2016. 89 с.
4. Владимиров А.А., Зеленов Л.А., Степанов Е.И. Современная модернизация России с позиций социальной философии и конфликтологии. М.: Либроком, 2013. 208 с.
5. Зеленов Л.А., Владимиров А.А. Есть ли будущее у социализма! Н.Новгород: ВГУВТ, ОАЧ, 2017. 134 с.
6. Зеленов Л.А., Владимиров А.А. Система диалога типов мировоззрения. Н.Новгород: ВГАВТ, ОАЧ, 2015. 158 с.; Зеленов Л.А., Владимиров А.А. Философия возрождения России: проблемы импортозамещения. Н.Новгород: ВГУВТ, ОАЧ, 2016. 144 с.
7. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976.
8. Степин В.С. Наука // Всемирная энциклопедия. Философия. Минск: Харвест, 2001.

А.А. ВЛАДИМИРОВ

*Волжский государственный университет водного транспорта,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация;*

Л.А. ЗЕЛЕНОВ

*Нижегородский государственный архитектурно-строительный
университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

СУБЪЕКТИВНЫЙ ФАКТОР ФАЛЬСИФИКАЦИИ БЫТИЯ

1. Объективная картина онтологической реальности все время искажается в процессе ее гносеологического построения человеком, поэтому проблемы *онтогносеологии*, взаимосвязи онтологического и гносеологического всегда актуализируются. Особенно это чувствуют и осознают представители форм и видов социального познания (историки, археологи, социологи, палеонтологи, экономисты, политологи и т.д.). В меньшей мере это относится к представителям естественных и технических наук, но и там возникают дискуссии относительно достоверности отражения природной реальности

(«приборный идеализм», «принцип дополнительности», «аннигиляция материи», «генетические коды», «теория резонанса и мезомерии» и др.).

2. В общефилософском и даже сугубо гносеологическом отношении это несоответствие «модели и натуры», неадекватность субъективного отражения объективной реальности связана с этапностью процесса диалектического разрешения противоречия объекта и субъекта в ходе познания. Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» эту закономерность определил как *асимптотическое* приближение субъективного образа к познаваемому объекту. Специфика гносеологического (познавательного) процесса выражается диалектически противоречивым отношением объекта и субъекта познания, что отличает его от объективной диалектики и диалектической логики. В то же время В.И. Ленин в «Философских тетрадах» констатирует не только единство, но и тождество «диалектики объекта, диалектики познания и диалектики мышления», говоря, что «не надо трех слов: это одно и то же».

3. Но наличие субъективного фактора характеризует не только гносеологическое, но и все иные отношения человека к отражаемой онтологической данности, объективной реальности: аксиологическое, методологическое и праксиологическое. Как и в гносеологическом процессе, так и во всех иных функционирует *субъект*: исследователь, ценитель, методолог, деятель. Субъект общефилософского отношения к объективной реальности, к бытию обладает социально-исторически сформированными *установками* (знаниями, традициями, методами, шкалой ценностей, принципами деятельности), которые определяют возможность и даже социально-идеологическую необходимость специфической субъективной трактовки, интерпретации, оценки отражаемых объектов. Это неизбежно приводит к искажениям, деформациям объективного состояния отражаемой реальности, что выражается в разнообразии и смене альтернативных парадигм, концепций, методов, моделей и других субъективных отражений объективной реальности.

4. Эти деформации, искажения, фальсификации могут быть *всех* четырех типов философского освоения бытия, отражения объективной реальности, что находит выражение и в частно-научных моделях реальности:

а) гносеологические деформации проявляются в непреднамеренных заблуждениях и ошибках и преднамеренных искажениях и ложных выводах. Это хорошо известно историкам, социологам, археологам из опыта познания не только древнего Египта или Греции, но и многих событий недавнего времени (отмена крепостного права в России, 1-ая и 2-ая Мировые войны, Октябрьская революция, «перестройка» и т.д.);

б) аксиологические деформации проявляются в ошибочной или заведомо ложной оценке даже достоверно-познанных факторов (анти-патриотическая оценка Брестского мира как «предательства России и Антанты», псевдо-демократическая оценка «шоковой терапии» Е. Гайдара, ложная оценка мужества блокадников Ленинграда);

в) методологические деформации ярко проявляются в ошибках позитивной интерпретации методологии догматизма, релятивизм, эклектики и

постмодернизма и игнорировании диалектической методологии;

г) праксиологические деформации характеризуют ошибочные и неэффективные установки на практическую деятельность по изменению природной и социальной реальности (программа «поворота» северных рек на юг, «освоение целины», «либерализация цен» Гайдара, «приватизация» Чубайса, «реформа РАН»).

В результате всех подобных деформаций объективная реальность природы и социума предстает в искаженном «онтологическом виде», а, превратившись в содержание педагогических программ, она в ходе социализации деформирует сознание новых поколений граждан, которым искаженная модель *бытия* преподносится как единственно-истинная.

5. Аналогичные четырехмерные искажения объективной реальности можно отметить и в других, кроме философского, типах мировоззрения. Мировоззренческие парадигмы характеризуют не только онтогносеологию, но и онтоаксиологию, онтометодологию и онтопраксиологию каждого типа мировоззрения:

а) народное (обыденное) мировоззрение может создавать кроме позитивных, негативные знания, оценки, методы и деятельности, представленные шаманизмом, тетемизмом, кровной мезтью, анимизмом, чертами менталитета (русское «авось», японская деформация ступней ног девушек и т.д.);

б) мифологическое мировоззрение кроме спасительных антистрессовых символов может создавать устрашающую символику, представленную фантастическими гномами, дьяволами, лешими, джинами, водяными, бесами, чертями, фатальным роком. Можно отметить и позитивную символику оптимистического характера, которую мудрый народ рождает контрастом негативным символам: Дед Мороз, Снегурочка, Добрая фея, Принц на белом коне, Золушка, Микула Селянинович, Добрый Джин из бутылки;

в) религиозное мировоззрение при общей сюрреалистической направленности создает и позитивно значимые жизнеутверждающие догматы: «непорочное зачатие», «воскресение Христа» («смертью смерть поправ»), «изгнание торговцев с паперти», «бессмертие души», благость подаяния, «кто с мечом к нам придет, от меча и погибнет»...);

г) художественное мировоззрение образными средствами создает противоречивые картины объективной реальности, насыщенные не только позитивно-значимыми героями, образами, событиями, но и контрастными негативными фантазиями: живописные сюжеты ада И. Босха, «Божественная комедия» Данте, «Окаянные дни» И. Бунина, сатирические диспуты Рабле, фильмы-ужасы Хичкока, детские «ужастики» и страшные сказки, сюрреализм С. Дали и т.д.;

д) научное мировоззрение не является однозначно-достоверным, так как движение к истинному отражению бытия совершается через преодоление проблемных, гипотетических и ложных знаний, оценок, методов и деятельностей. Увлечения «алхимией», «астрологией», «флогистоном», до-Коперниковскими моделями вселенной, «перпетуум мобиле», мнимыми и

псевдо-проблемами в недавние времена и даже сегодня хорошо знакомы науке [1]. Даже учение о парадигмальном противостоянии моделей мира сформулировано Куном при анализе научного мировоззрения [2];

е) философское мировоззрение заполнено парадигмальными концепциями с самого своего возникновения и известно конфронтациями материализма и идеализма, диалектики и метафизики, волонтаризма и фатализма, объективизма и субъективизма, рационализма и сенсуализма и многими их разновидностями.

Парадигмальное противостояние онтологических моделей бытия продолжается.

Список использованной литературы:

1. Китайгородский Н. Реникса. М.: Наука, 1966.
2. Кун И. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1990.

М.Н. ВОЛКОВА

Казанский национальный исследовательский технический университет
им.А.Н. Туполева-КАИ, г. Казань, Российская Федерация

ОТ ОНТОГНОСЕОЛОГИИ К ГНОСЕООНТОЛОГИИ

Чтобы начать разговор об онтогносеологии, следует обратиться к содержанию, которое вкладывал в данное понятие его автор – Михаил Лившиц. Онтогносеология говорит о связи бытия (главным образом, материального в понимании автора) и мышления, даже более – об их тождестве и одновременно различии («мир вещей и мир духовный переходят друг в друга, отождествляясь и в то же время сохраняя свое неизбежное гносеологическое различие» [2, с.174]). По Лившицу, бытие определяет сознание, являющее собой отражение бытия. Но диалектика связи бытия и мышления обнаруживает сложность и глубину данной связи. Онтогносеология указывает не столько на сухое, чистое познание как процесса отражения сознанием бытия, сколько на понимание бытия, принятия его законов и принципов, гармоничное сосуществование субъекта познания (и деятельности) с бытием в качестве его части, ощущение встроенности в бытие. Причем данная, на первый взгляд, изначальная пассивность субъекта порождает его реальную активность. «Нужно помнить – и это ответ нашим умникам, что сознание тем активнее в истинном смысле слова, чем оно пассивнее по отношению к действительности, чем больше оно отражает ее, и обратно, то есть *чем выше его активность, чем она более разумно-пассивна, сливается с ходом жизни, тем более сильно сознание, тем более оно господствует и активно в истинном смысле слова*» [3, с.364].

И хотя Михаил Лившиц писал в контексте материалистического толкования бытия, принципы онтогносеологии мы находим во многих философских и религиозных системах. Можно сказать, что мысль об

определенном тождестве бытия и мышления (т.е. бытия и субъекта как части бытия) присутствует в качестве фундамента во многих системах (в особенности классического периода) не только западного типа, но и восточного. Известная идея брахманизма о тождестве атмана (единичной души) и брахмана (мировой души) говорит как раз о глубинной взаимосвязи человека и целого (т.е. универсума, бытия).

Можно рискнуть и пойти дальше в своих предположениях и обобщениях, заявив, что главный принцип онтогносеологии как принцип единства и гармонии бытия и познающего (и действующего) субъекта может выступать как точка сближения, даже – примирения, противоборствующих философских лагерей, например, материализма и идеализма. Если, воспользовавшись методом анализа, попытаться выделить в философских системах уровни онтолого-гносеологических оснований, то самый фундаментальный и первичный уровень во многих системах будет постулировать как раз принцип единства и гармоничного сосуществования бытия и человека как его части в процессе познания и активной деятельности. Уточним, что этот принцип будет логически предшествовать (т.е. являться более основным) разбиению систем на идеалистические и материалистические, т.е. наполнению бытия конкретным содержанием.

В основе выделенного основания лежит простая мысль: человек (как субъект познания и деятельности) есть часть целого и не должен противопоставлять себя ему, тем более – бороться, завоевывать, относиться хищнически. Здесь же присутствует мысль о *первичности бытия*, т.к. именно оно задает тип отношений между субъектом и миром (тем же бытием), являясь более масштабным, нежели субъект, в данном контексте выступающий как следствие того бытия, в котором находится. И как общая канва – изначальная *открытость бытия и гносеологический оптимизм*. Действительно, чтобы субъект мог осознать себя как часть бытия, при условии, что бытие первично, а значит – задает параметры отношений между ним и человеком, само бытие должно быть открытым субъекту познания. А так как бытие открыто познающему сознанию, то оно обеспечивает возможность адекватного отражения сознанием самого себя, т.е. гносеологический оптимизм.

Мы находим здесь активность не столько субъекта познания, сколько самого бытия как задающего возможности данной активности. «Не мы мыслим объективную действительность, а она мыслит себя нами» [2, с.350]. Но если сместить смысл, данный онтогносеологии М. Лившицем, то логически возможна другая ситуация, а именно – мышление единичного субъекта, т.е. его познавательные структуры и способности будут задавать и определять формы и границы как познания бытия, так и самого бытия. Связь бытия и мышления в данном ракурсе присутствует, но меняются местами основание и следствие (бытие и единичное мышление), что наводит мысль на понятие «гносеонтология». Ярким примером и доказательством правомерности данного понятия может служить ход рассуждений И. Канта при создании им его трансцендентальной философии. При исследовании чувственного опыта (т.е. познания внешнего мира) Кант сосредоточивается на том, как данный

внешний мир представлен в нашем разуме, т.е. на принципах, возможностях и границах самого разума. Само понятие чувственного опыта в целом, о котором все время говорит Кант в своих произведениях, имеет отношение не столько к характеристикам внешнего мира, сколько к тому, благодаря чему и каким образом возможны восприятие и познание данного опыта разумом. Кантом отрицается легитимность переноса содержания нашего разума на внешний мир. О вещах самих по себе (т.е. о бытии как таковом) мы не можем сказать ничего достоверного [1, с. 113-118]. Происходит определенный разрыв познающего разума (мышления) и действительности как объекта познания (бытия). Главным объектом разума становится он сам в процессе познания им внешнего мира, а не сам мир как таковой. Мы получаем не само бытие, а только то, как проявляет себя разум при контакте с бытием.

Из гносеонтологического принципа как идеи о первичности мышления (познающего субъекта) могут следовать *разрыв тождества между мышлением (субъектом) и бытием* и *гносеологический пессимизм*, как это можно увидеть из примера с философией Канта. Данный тип отношений между субъектом и объектом познания (между мышлением и бытием), в котором именно субъект и его познавательные способности определяют бытие, характерен для нововременного неклассического мышления. Можно попытаться возразить, что скептики как философы, исходившие из границ познания, были и в древней Греции, но они предпочитали замолчать перед непостижимостью бытия, т.е. преклонение перед бытием (его первичность) сохранялась, даже при условии его принципиальной непознаваемости. Но именно в Новое время Кант сосредотачивается на изучении субъекта и его мышления, отводя самому бытию второе место в силу непознаваемости, т.е. в силу того, что задано человеческим мышлением. В контексте сказанного Михаилом Лившицем о правильной активности субъекта (понимаемой как результат гармоничных отношений с бытием и «слияния» с ним), а также в контексте гносеонтологической ситуации Нового времени (и нас как продолжающих данную линию), стоит указать на существование серьезной угрозы. Данная угроза заключается в отдалении человека от бытия уже не только в сфере познания, но и в сфере его бытийствования, когда агрессивный, завоевательный, на вид – активный, тип отношения к бытию приведет к его пассивности или разрушительной деятельности, на что последуют, в трактовке Лившица, очередные этапы мести бытия (природы) человеку за непонимание законов и принципов естественного «хода жизни».

Список использованной литературы:

1. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М.: Академический Проект, 2008. 174 с.
2. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. 368 с. С. 174.
3. Лифшиц М.А. Что такое классика? М.: Искусство XXI век, 2004. 512 с.

В.В. ГРИШИН

*Нижегородский институт развития образования, г. Нижний Новгород,
Российская Федерация*

Н.С. ШИЛОВСКАЯ

*Нижегородский государственный педагогический университет им. К.
Минина, г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

УСКОЛЬЗАЮЩИЙ ВИХРЬ ИСТОРИИ

Проблема свободы человека, его разумности и сознательности по отношению к истории нисколько не продвинулась со времен античности. Исторические прогнозы Гегеля, Маркса, Фукуямы оказались не состоятельны. История продолжает свое шествие, невзирая на сознание и волю человека. Исторические проблемы, до конца не разрешенные в свое время, вновь начинают беспокоить общество, проникая в индивидуальное пространство человека. Туда же стремятся и новые вызовы истории, все больше сжимая поле человеческой свободы.

История – это не только прошлое, ускользающее от нас время, – это и стремительно надвигающееся на нас будущее. История – это и наше будущее. Прав В. Беньямин, рассматривающий историю как замкнутую цепь времени, объединяющую прошлое, настоящее и будущее. История, это не стрела, пущенная неведомо кем, история – это вихрь, окружающий со всех сторон человеческое бытие. Вихрь истории, то ускоряет свое движение, порой воплощаясь в смерч, сметающий все на своем пути, то замедляет свои скрученные потоки, вплоть до полного безветрия, что создает прекрасные условия для человеческой фантазии о незыблемости вещей и мировой гармонии.

Какие бы планы не строил человек, какие бы прогностические проекты не закладывало бы государство в свою политику, абсолютное большинство их не осуществилось. Ни одна советская пятилетка не была полностью выполнена, как первоначально предполагалось, ни один американский президент не сдержал свои предвыборные обещания. Стоит ли надеяться на стратегические планы развития, предлагаемые российской властью, да и любой другой. И дело не в сущности власти или в ее коварстве. Скорее, наоборот, большинство из лидеров искренне верили и верят в реальность воплощения собственных политических программ, подкрепленных «научными» выкладками экспертных групп. В итоге, многое обещанное остается обещанным, начатое – заканчивается крахом и лишь немногое после тщательных корректировок и возможно случайностей, воплощается в жизнь.

Субъекты истории остаются без истории. Ни историческая наука, ни социальная философия, ни политология не раскрывают историю в ее стратегическом масштабе. Историки проводят многочисленные исследования по поводу неуспешных и более успешных прогнозов будущего, предсказанных мыслителями. Какова бы не была их погрешность, но писатели-фантасты,

утописты и антиутописты, поэты более точно нарисовали картину будущего. Во многом ошибка прогнозирования состоит в том, что философско-историческая рефлексия прямолинейно направлена от настоящего к прошлому, в котором, безусловно, находятся исторические причины будущих конфликтов и такие факторы, как наличие конкретного экономического потенциала, социальной структуры общества и многие другие, необходимые для прогностического анализа. Но линейный анализ развития этих факторов не является достаточным. Кто мог предположить в последней четверти XX века, что в XXI веке проснутся средневековые религиозные распри и национальные конфликты, ранее казавшиеся преодоленными. Что же постоянно ускользает от рефлексии философов? И что же является источником движения вихря истории?

Для ответа на поставленные вопросы, нам надо вернуться в начало XX века, в дискурс аналитической философии, в котором возникла проблема, озвученная Б. Расселом и им не разрешенная: проблема универсальных логических построений, проходивших верификацию, что в итоге позволило бы проводить научные прогнозы. Б. Рассел споткнулся на старой, всплывшей, будучи вновь востребованной, философской проблеме – как определить границу вещей. Эту проблему постарался разрешить Л. Витгенштейн. В процессе длительной проработки вопроса пришел к выводу: «Не существует предмета, являющегося формой предложения, и не существует имени, являющегося именем формы. Соответственно, мы также не можем сказать, что отношение, которое в определенных случаях имеет между предметами, иногда имеет место между формами и предметами. Это идет вразрез с теорией суждения Рассела» [1]. Л. Витгенштейн настаивал, что в силу логики, точкой анализа должны быть не вещи, как таковые, а события. Онтологический метафизический анализ универсален, поэтому он подходит и к историческому процессу, который является не чем иным, как движением бытия. Но если мы вместо отдельных исторических факторов перейдем к анализу исторических событий, тут же всплывает прежняя проблема – проблема демаркации. На этот раз не вещей, а событий. Попробуем разобраться в этом вопросе.

Для определения границ исторического события надо вернуться на уровень бытийности человека и посмотреть на границы его бытия. С этой задачей успешно справился М. Хайдеггер, введя в философский обиход понятие “das Dasein”. Немецкий философ поясняет: «Здесь бытие – это сущее, сознающее себя в своем бытии и имеющее дело с этим бытием» [2].

Другими словами, каждый человек устанавливает границу своей жизни по мере ее осознания, которое происходит не только через рационализацию, саморефлексию, но и через экзистенциальные чувства страха, ужаса, скуки, тревоги. Эти границы можно рассматривать как притязания человека на становление личности, в коннотации с которой происходит смещение основополагающих ее черт от образующего центра – заботы. Такая личность и есть субъект истории в тех границах, до которых распространяется забота. Здесь же намечается предел заботы-власти субъекта. В этом случае история в целом неподвластна человеку. Бытие поглощает вот-бытие. Марксизм,

позитивизм, либерализм в данном контексте более оптимистичны.

Список использованной литературы:

1. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. – М.: Канон», 2009. – С.171 (400)
2. Хайдеггер М/ Лекции о метафизики. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 52. (176).

Е.В. ГРЯЗНОВА

Московский институт стали и сплавов, г, Москва, Российская Федерация

ИНФОРМАЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ

Как известно, за многовековую историю своего существования философия накопила огромный арсенал концепций и идей. В процессе развития философского знания и науки, внутри философии рождались различные направления: философия права, религии, науки, этика, логика, антропология, социальная философия и т.д. Онтология и гносеология чаще всего считаются основными разделами философии, без которых не может существовать ни сама философия, ни ее направления. Скажем, в исследованиях философии культуры, образования, природы и др. обязательно присутствуют онтологические и гносеологические основания. Например, В. Э. Войцехович анализирует онто-гносеологическую проблему «Единого», как одну из основных философских проблем [1]. Б. И. Кудрин, работая в рамках «Философия техники», ведет дискуссию о взаимосвязи онтологии и гносеологии технической реальности [2].

Сегодня появляются новые научные направления, которые, можно отнести к направлениям философии, и вместе с тем они имеют междисциплинарный или прикладной характер. Одним из таких направлений является «Информационная культурология».

Как известно, становление новых научных направлений и областей исследования начинается с определения предметной области – предметологии и категориального аппарата - терминологии. Они, в свою очередь, основываются на философском обосновании, формировании терминологии и определении границ своей предметной области.

В «Информационной культурологии» основными концептами являются категории, определяющие такие феномены как информация и культура. Категория «информационная культура» определяет информационную природу всей человеческой культуры и занимает определенное место в системе культуры как ее подсистема [3]. Иными словами, информационная культура была, есть и будет всегда и везде, где есть человек. Возникают вполне закономерные вопросы: что же есть такое информационная культура как сущее,

т.е. какова ее онтология? Какова ее гносеология, т.е. как она познается? И как это все взаимосвязано между собой?

Изучая вопрос о генезисе, понятии и структуре информационной культуры как социального феномена [4,5], мы пришли к пониманию следующего:

- она есть продукт человеческой деятельности, точнее информационной деятельности;

- существуя с момента появления человека, данный вид культуры создает информационную реальность;

- в информационной реальности и на ее основе развивается сфера общественной жизни – инфосфера.

Если есть информационная реальность, то следует говорить и об информационном бытии, которое сегодня развивается по объективным законам. Получается, что с одной стороны информационная реальность – дело рук человеческих, но, с другой стороны, она, получившая материальную базу в виде техники и технологии, начинает обладать самостоятельной формой бытия. Онтология информационной культуры – это и есть поиск ответов на вопросы: что она есть такое, как она существует, по каким законам бытия развивается и т.д. Но онтология не может обойтись без гносеологии. Как постановка этих вопросов, так и поиск ответов на них предполагает существование науки, изучающей информационное бытие. Такая наука есть – это информатика со всеми ее разделами. Правда, сегодня многие направления информатики (как технической науки) превратились в направления гуманитарные. Например, социальная информатика, информациология. Информационная культурология – это тоже междисциплинарное научное направление, сформировавшееся на основе теории информации, социальной информатики, философии и культурологии.

А.Д. Урсул и К.К. Колин, обосновывая положение о научности «Информационной культурологии», выделяют ряд основных направлений развития ее предмета:

- «1. Философские основы информационной культурологии;
2. Информационная культура личности;
3. Информационная культура корпоративных, государственных и социальных структур;
4. Электронная культура;
5. Социально-культурологические проблемы развития сетевых структур общества и информационных коммуникаций;
6. Информационные технологии в искусстве и творчестве;
7. Культурологические аспекты информационной безопасности;
8. Информационная этика;
9. Информационная культура международного общения» [3, с. 106].

Данные направления охватывают основную часть предметного поля информационной культурологии. Перечисленные направления есть ни что иное, как онтологические основания информационной культуры, изучающие формы ее бытия. Например, информационная культура существует как вид

культуры личности и общества, проявляя себя в различных формах: информационная этика, Интернет-общение, экранная культура, культура работы с информацией (образование, обучение, воспитание), мультимедийная культура, культура сетевого сообщества и т.д.

Информационная культура как феномен является онтологической основой информационной реальности. Для исследования сущности и явлений информационной культуры необходима методология познания. Гносеологическая проблема заключается в том, что познание информационной реальности предполагает разделение бытия на субъект и объект. В различных типах рациональности (картинах мира) эта проблема решается по-разному [7]. Информационную культуру современного информационного общества логичнее изучать в рамках постнеклассической рациональности, определяющей освоение сложных, саморазвивающихся систем, каковой и является информационная культура. Здесь применяется методология синергетики, системного, информационного и др. подходов.

Информационная культура как системный объект характеризуется саморазвитием, ее присуща иерархия уровневой организации элементов, способность порождать в процессе развития новые уровни. Причем, каждый новый уровень способен оказывать обратное воздействие на ранее сложившиеся уровни, перестраивая их, в результате чего система обретает новую целостность. С появлением новых уровней организации система дифференцируется, в ней формируются новые, относительно самостоятельные подсистемы. Вместе с тем перестраивается блок управления, возникают новые параметры порядка, новые типы прямых и обратных связей. Категориальная матрица понимания и осмысления саморазвивающихся систем очерчивает пути синтеза достижений естественных, технических и социально-гуманитарных наук в рамках общенаучной картины мира.

Информационная культура является системой, в которую включен человек, т.е. субъект и объект познания – одна система. Человеческая деятельность не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний.

Поэтому прежде чем изучать информационную культуру как систему, необходимо определить ее компонентный состав и связи между ними. Для этого применяется такие методы как суммирование, типологизация, классификация и систематизация.

Для систематизации и изучения форм бытия информационной культуры нами была составлена ее типология [4]. Так как информационная культурология охватывает практически все сферы общественной жизни, то делить ее предметное поле на направления можно по данному основанию. Основываясь на видах деятельности [6], получим восемь форм бытия информационной культуры:

1. Информационная культура экономической сферы
2. Информационная культура экологической сферы
3. Информационная культура управленческой сферы
4. Информационная культура педагогической сферы

5. Информационная культура научной сферы
6. Информационная культура художественной сферы
7. Информационная культура физкультурной сферы
8. Информационная культура медицинской сферы

Сфера общественной жизни	Вид субъекта	Элементы сферы общественной жизни			
		потенциал	деятельность	социальные отношения	социальные институты
экономическая	личность	1	2	3	4
	группа	5	6	7	8
	общество	9	10	11	12
экологическая	личность	13	14	15	16
	группа	17	18	19	20
	общество	21	22	23	24
научная	личность	25	26	27	28
	группа	29	30	31	32
	общество	33	34	35	36
художественная	личность	37	38	39	40
	группа	41	42	43	44
	общество	45	46	47	48
медицинская	личность	49	50	51	52
	группа	53	54	55	56
	общество	57	58	59	60
физкультурная	личность	61	62	63	64
	группа	65	66	67	68
	общество	69	70	71	72
управленческая	личность	73	74	75	76
	группа	77	78	79	80
	общество	81	82	83	84
педагогическая	личность	85	86	87	88
	группа	89	90	91	92
	общество	93	94	95	96

Далее, учитывая формы социального субъекта, можно выделять и такие формы бытия информационной культуры как:

1. Информационная культура личности.
2. Информационная культура группы людей.
3. Информационная культура общества.

Если теперь учесть структуру сферы общественной жизни (потенциал, деятельность, социальные институты и отношения) [6], то получим следующий ряд форм бытия информационной культуры:

1. Информационный потенциал культуры (потребности и способности в зависимости от вида сферы: экономические, экологические и т.д.). Например, информационный потенциал экономической деятельности.
 2. Информационная деятельность (экономическая, экологическая и т.д., восемь видов).
 3. Информационная культура социальных отношений (восемь видов).
 4. Информационная культура социальных институтов (восемь видов).
- Сведем полученные результаты в одну таблицу.

Теперь виды информационной культуры упорядочены. Например, информационная культура личности может анализироваться по видам деятельности, скажем экономическая деятельность – ячейка №2. В этом случае речь идет о формировании и реализации информационной культуры личности в экономической деятельности в условиях информатизации общества. Если рассматривается коллективный субъект, например, общество, то этот тип информационной культуры – ячейка № 6 и речь пойдет об информационной культуре современного информационного общества в экономической деятельности. Исследование информационной культуры в экономической деятельности (ячейки № 1-12) позволит выйти на диалектический анализ информационной культуры в экономической сфере общества в целом.

Можно видеть, что информационная культура – это сложная, самоорганизующаяся и саморазвивающаяся система, требующая системного онто-гносеологического подхода в исследовании в рамках постнеклассической рациональности.

Список использованной литературы:

1. Войцехович В. Э. Единое: от онтологии к гносеологии //Теория и практика общественного развития. – 2012. - № 6. – С. 23 – 26.
2. Кудрин Б.И. Онтология и гносеология технической реальности//Вестник МЭИ. - № 5. - 2009. – С.117 – 120.
3. Колин, К.К. Информация и культура. Введение в информационную культурологию /К.К. Колин, А.Д. Урсул. – М.: Изд-во «Стратегические приоритеты», 2015. – 300 с.
4. Грязнова, Е.В. Информационная культурология как научное направление: философско-методологический анализ / Е.В. Грязнова // Философия и культура. - 2016. - № 3. - С. 452-458.
5. Грязнова, Е.В. Информация и виртуальная реальность: концептуальные основания проблемы/ Е.В. Грязнова, А.Д. Урсул. - Н. Новгород: ННГАСУ, 2012. – 159 с.
6. Грязнова, Е.В. Прикладные проблемы философии: научно-педагогический опыт: Монография /Е.В. Грязнова, Л.А. Зеленев. - Гжель: ГГУ, 2015. - 164 с.
7. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия //Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. С.249 – 295.

В.П. ДЕМИДОВ, Д.А. МОХОРОВ, А.Ю. МОХОРОВА

*Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, г.
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ РЕАЛИЗАЦИИ СУБЪЕКТИВНЫХ ПРАВ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Наша страна находится на переломном этапе развития. В этот период наблюдаются процессы социально-правового характера, отражающие особенности динамики преобразований бытия общества. Учитывая, что социальная действительность современной России вобрала в себя множественные аспекты различных тенденций политико-экономического, культурно-национального характера, можно сказать, что изучение основных явлений, лежащих в сфере реализации прав человека, дает новые импульсы для философского осознания приоритетных направлений защиты личности от негативного воздействия нестабильности окружающей среды.

Субъективное право на защиту воплощается в том, что человек имеет реальную возможность постоянно и эффективно в любых ситуациях отстаивать весь комплекс своих прав как субъекта общественных отношений, используя при этом широкий спектр приемов и способов, принятых в рамках существующей социальной реальности. В данном разрезе важным представляется изучение новых форм и методов реализации субъективных прав членов общества в условиях сложившегося социального бытия.

Как нам представляется, исследование различных подходов к социально-экономическому положению человека в нашей стране в разрезе защиты его правового статуса, дает возможность осмыслить наиболее реальные инструменты, которые можно использовать для всесторонней охраны его индивидуальных прав. Учитывая, что в современном российском обществе сплетаются часто противоположные тенденции социально-экономического характера и государство, являясь ведущей политической организацией, не может в достаточной степени предоставить правовые гарантии личности в наиболее важных сферах человеческого бытия, можно предположить, что члены общества создадут необходимый комплекс разнообразных способов, призванных объективно осуществить поддержание стабильного правового статуса личности.

В настоящее время правовая система России предоставляет возможности для разработки инструментария, востребованного отдельными членами общества, в целях воплощения наиболее значимых прав человека и гражданина в рамках сложившейся социально-экономической действительности. Такими альтернативными способами разрешения конфликтных ситуаций являются процедуры, которые не заменяют осуществление правосудия органами государственной судебной власти, однако в достаточной степени позволяют каждому члену общества в полной степени реализовать право на защиту. Одновременно, альтернативные способы урегулирования споров, предоставляют сторонам, вовлеченным в данные процедуры, достигать

условий, удовлетворяющих каждого спорящего и способствуют укреплению экономических партнерских отношений между участниками конфликта, в какой-то степени поддерживают стабильную оценку обществом их репутации. Одним из таких прогрессивных способов защиты индивидуальных прав гражданина нашей страны в отношениях с другими субъектами экономической деятельности, является медиация.

Этот способ разрешения конфликтных ситуаций, возникающих между людьми, а также такими субъектами как организации, имеет реальную перспективу на расширение его применения в наших условиях. На территории нашей страны объективным воплощением развития, указанного способа решения конфликтов, затрагивающих разнообразные интересы личности, выступает то, что на данный момент в России созданы по крайней мере порядка ста саморегулируемых организаций медиаторов, в которых состоит многочисленный контингент специалистов, имеющих профессиональные навыки в области разрешения споров путем медиации. Кроме того, нельзя игнорировать тот факт, что в нашей стране в настоящий период времени получил свое развитие процесс резкого возрастания численности лиц – непрофессиональных медиаторов. Это явление важно тем, что современный гражданин России, осуществляя свои социально-экономические семейные, трудовые права, приобретает возможность получить необходимую помощь при возникновении различных негативных ситуаций, затрагивающих его наиболее важные правомочия как субъекта общественных отношений.

Медиация как новая черта развития специальных механизмов, регулирующих человеческую деятельность, объективно выражает интегративность преобразований, происходящих в современном обществе. Человек получает дополнительные рычаги воздействия на отрицательные явления, свойственные бытию общества в целом. Следует отметить, что несмотря на все преимущества указанного способа разрешения конфликтов, возникающих между участниками общественных отношений, возникает проблема его широкого практического применения для сглаживания негативных ситуаций. Это обусловлено тем фактом, что правовые конструкции законодательного установления, призванного регулировать спорные социально-экономические, семейные и трудовые отношения между членами общества, являются весьма несовершенными. Данное обстоятельство фактически ставит существенные препятствия перед использованием процессов медиации в разрешении споров, характерных для реалий объективного социального бытия современной России. Отрицательным фактором, влияющим на расширение поля применения медиации как способа сглаживания противоположных интересов членов общества, выступает отсутствие у широкого круга граждан нашего государства необходимых правовых знаний и отрицательное отношение, сложившееся у нас, к любым нововведениям в сфере регулирования общественных отношений. Такое положение коренным образом противоречит объективным тенденциям развития социально-экономической сферы бытия общества. Оно может быть преодолено в рамках внедрения системы правовых знаний в среду жизнедеятельности населения нашей страны. Вместе с тем

необходимо дальнейшее совершенствование основных положений текста нормативно-правового акта, регулирующего процесс проведения медиации.

Кроме того, для укрепления позитивного интереса граждан государства к применению медиации в целях разрешения конфликтов между ними, представляется важным распространение среди населения информации, укрепляющей общественное доверие к лицам, осуществляющим медиативные процедуры. В этой связи положительным обстоятельством может выступить установление органами властных структур государства дополнительных требований к медиаторам как объективно необходимой гарантии рассмотрения спора на справедливых условиях, удовлетворяющих глубинные интересы участвующих сторон. В условиях современной России весьма перспективным представляется такой способ разрешения конфликтных ситуаций, как передача их, с согласия сторон, для разрешения споров третейскими судами. В самом названии органа, призванного разрешить по существу конфликтную ситуацию, возникшую между членами общества, отражается непредвзятость, независимость от кого-либо данной инстанции. Данное социально-правовое учреждение в рамках действующего законодательства Российской Федерации имеет возможность рассмотреть самые разнообразные спорные ситуации, что объективно привлекательно для любого гражданина.

Широкое распространение разрешения конфликтных ситуаций с использованием данного способа, как и в случае с применением медиативных процедур, не имеет. Это связано со стереотипами сознания членов российского общества, и их недоверия к альтернативным способам рассмотрения возникающих споров. Кроме того, существенное отрицательное влияние на расширение применения третейских процедур для разрешения конфликтов, оказала непоследовательная правовая позиция государственных структур, которая поставила под угрозу возможность практического применения третейских способов рассмотрения спорных ситуаций. Исходя из вышесказанного можно сделать вывод, что развитие гражданского общества в нашей стране сопровождается проявлением противоречивых тенденций в аспектах правового регулирования острых конфликтов, возникающих между членами общества. Данное обстоятельство является существенным сдерживающим фактором, препятствующим совершенствованию сферы социально-экономических отношений в Российской Федерации. Также оно негативно влияет на реализацию прав человека и гражданина в рамках существующей социальной реальности и оказывает отрицательное воздействие на формирование гармоничной структуры взаимодействия между членами общества. Изучение процесса применения альтернативных способов разрешения конфликтных ситуаций в обществе позволяет отметить, что в идеальном варианте развития указанных подходов, в нашей стране может сложиться такая ситуация, когда граждане будут одинаково доверять деятельности как государственных, так и неформальных структур, осуществляющих защиту их субъективных прав.

С.В. ДИМИТРОВА

*Волгоградский государственный университет,
г. Волгоград, Российская федерация.*

МЫСЛЬ О БЫТИИ ИЛИ БЫТИЕ МЫСЛИ.

Актуальность онтогносеологической тематики, на наш взгляд, обусловлена необходимостью ограничения целерациональной активности, основанной на абсолютизации познавательных значений. Проблемное поле, особенность и предназначение онтогносеологии мы будем эксплицировать через противопоставление «бытийного» и «рассчитывающего» мышления [3]. «Рассчитывающее» мышление реализуется согласно внутренней логике, познание предполагает подчинение сущего «законосообразности» характерной для данного типа мышления. При этом исключается сама возможность существования и схватывания целого «...чье единство явно принадлежит к неисчислимому и чья неприручаемая странность ускользает от хватки расчета» [3, с.39].

Для того чтобы познать то сущее, которое не открывается «нахрапистому расчету» и не подчиняется никакой логике необходимо бытийное мышление. «Мышление, чьи мысли не только не настроены на счет, но вообще определяются Другим, чье сущее, пусть будет названо бытийным мышлением. Вместо того, чтобы считаться с сущим в расчете на него, оно растрчивает себя в бытии на истину бытия» [3, с.40]. Бытие, всегда являющееся бытием сущего и никогда не самим сущим, «руководит», ведет, формирует бытийное мышление. Вместе с тем бытие актуализируется через определенный вид сущего - Dasein. Таким образом, «рассчитывающее мышление» позволяет достигать запланированных результатов в эмпирической действительности. Однако успешность действий, основанная на высоком уровне теоретических знаний и возможностях практического осуществления, ведут к обезличенности. «Меня, действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления, нет в теоретически значимом суждении», – отмечает М. Бахтин [1, с. 84]. Важно отметить, что устранение личностных проявлений, индивидуальных особенностей познающего, действующего субъекта является необходимым основанием для адекватного совпадения целей и результатов.

Абсолютизация гносеологических значений, наиболее последовательно выражается в классической рациональности, в таком приобщении к объективной истине, при котором человек абстрагируется, отвлекаясь от собственной жизненности в ее индивидуально-исторических, нравственных, конкретно-временных проявлениях. Тем самым процесс мышления, утверждение теоретически значимых суждений «требует» отречения от «моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта» [1, с.90]. За отречением следует подчинение автономной законности познания. Акцентируем внимание на том, что рационализация целей, абсолютизирует роль теоретической значимости и подавляет конкретно-историческое, жизненное существование человека. Больше того, «роковое теоретизирование» представляет опасность для человечества. Примером тому является

автономность техники, первоначально создававшейся как средство для достижения целей человека, но, будучи подчиненной, имманентному закону, машина превращается в «безответственно страшную», разрушительную силу.

Дуализм познания и жизни, технического и органического выявил необходимость ограничения объективного, научно-технического мышления. Особой значимостью стала обладать тенденция формирования таких типов познания, при которых возможно проявление не сущего, а бытия, установление ни познавательных значений, а поиск и «полифония» смыслов, создание условий для актуализации личностного бытия. Считаем, что поиск способов представления, «схватывания» бытия должен быть отнесен к онтогносеологической тематике, выявляющей формы корреляции, соотнесения бытия и познания.

Для того чтобы преодолеть границы эмпирического существования, нужен новый опыт, в котором реализуется иное отношения к действительности, направленное на создание условий, при которых становится возможным проявление бытия. Таким образом, значимым становится трансцендентальный опыт, выступающий организующим принципом личностного бытия, его целостности и смысла. Необходимыми для процесса познания становятся трансценденталии, организующие «поле наблюдения», а содержание знания будет зависеть от свойств «структуры этого поля». Трансцендентальное – это идеально первичный источник, начало по отношению к миру и субъекту. Первичность здесь представлена не по времени и не по причине, а как идеальное условие или основание существования. Все в мире возможно, надо лишь самому человеку осмелиться и поверить, «проявить решимость».

Разнообразие знаний о мире (значение, которых абсолютизируется при целерациональной активности), также обусловлено тем, какую способность души «человек привел в движение». «То есть для каждого утверждения о мире мы должны реконструировать тот источник, то начало, где мир задан вместе с нашими способностями, и, отталкиваясь от этого, обосновать в качестве достоверного то или иное суждение», - пишет М.К. Мамардашвили [2, с.609].

Трансцендентальность – есть условие проявлений определенных человеческих состояний. Любые формы существования истины, логические, мыслительные законы могут быть обоснованы, если выявлены условия их бытия, которое само свободно и не содержит в себе внешних законов. Особая ценность трансцендентального сознания (чистое сознание) заключается в том, что оно позволяет видеть мир «как таковой», то есть не отдельно существующие предметы, а сам феномен или акт бытия. Таким образом, трансцендентальное – это сознание субъекта, выступающее в качестве конечного источника всех тех знаний, которыми он обладает. Прийти к этому источнику можно в процессе трансцендирования, абстрагируясь от эмпирической единичности человека. Бытие проявляется в том, что не имеет для себя видимых оснований и механизмов действия. Поясняя данное высказывание, отметим, что такие состояния не являются надындивидуальными, как априорные формы у И. Канта, они есть условие проявления личностного бытия.

Важно понимать, что, сколько бы мир не существовал и, что бы в нем не происходило, существуют вещи, состояния, чувства, которые создаются самим человеком. Под созданием подразумевается не определенные действия и их результаты, а, прежде всего, достижение таких состояний («вненаходимости», трансцендентности), при которых станет возможным вообразить, актуализировать, сотворить нечто иное, принципиально новое, то чему нет аналога в эмпирической действительности. Началом и необходимым основанием смены онтологической перспективы выступает рождением мысли, заключающейся в том, что в описываемый предметный мир человек привносит что-то свое. И тогда проблемы мышления становятся способом измерения, созданием определенных условий, системы координат для восприятия мира. А возможность соотносить все познаваемое непосредственно с личностным бытием, делает мысль основанием для жизни. Ценность мысли заключается, прежде всего, в том, что она принадлежит самому человеку, давая возможность ощущать и проживать собственную жизнь.

Становится понятно, что «мыследействие» - это альтернативный целерациональности способ познания. «Находиться в состоянии мысли» предполагает не накопление и обобщение уже имеющегося опыта и знаний, с целью применения его на практике, а непрерывные усилия, в которых выражается духовная работа.

Невозможность обрести и удержать мысль влечет за собой как личностную нереализованность, так и лишает мир определенных состояний, стремлений, переживаний. Они умерли в человеке, ибо их не породила мысль, их не будет и в мире. Акт мысли помогает человеку привнести порядок, а потом достичь понимания. Следовательно, мысль является ничем иным как упорядочивающим движением. Мысль не отражает действительность, а создает условия для ее восприятия, определяет последовательность в мире явлений. Процесс конструирования действительности, возможность воплотить что-то, сделать существующим являются критерием истинности.

Мысль как специфически человеческое состояние помогает установить различие между кажущимся и тем, что есть на самом деле. Важно, что в процессе опыта такое различие установить невозможно. Бытийствует то, что, «что сделалось само собой, не будучи человеческим действием». Все сделанное человеком всегда можно изменить, для такого рода активности используется уже существующая информация, сумма готовых установленных значений. К примеру, научное знание развивается благодаря преемственности, работе научных школ, и, следовательно, возможна замена, одного ученого другим. То, что не успел сделать учитель, смогут открыть, доказать, реализовать его ученики.

Мыследействие – это результат индивидуальных усилий, направленных на преодоление человеком своего эмпирического существования. «В мире для каждого человека оставлено место, оно оставлено там, где есть наш собственный акт, (лик), который мы должны совершить. Попад в это место, мы можем быть ликом (свободным), только переосмыслив и преобразовав себя. А это преобразование требует силы (не слов, не логических рассуждений)» [2,

с.426]. Важной характеристикой мысли является ее онтологическая значимость. Ведь, если человек не совершил мыследействия, то никакая сила в мире не сможет заменить, восполнить несделанное. Такой мысли, такого состояния не будет существовать. Мысль есть состояние самобытности, ценным является не содержание мысли, а ее наличие. Мыслью следует называть то, что позволяет человеку «извлекать собственное «я»», тем самым, давая возможность действовать «онтотексту сознания».

Для решения этой задачи необходимо определенным образом измениться, собрав себя. «Мысль есть действие. Но действие, которое одновременно переходит за всякую практику. Мысль прорывается сквозь действие и производство не благодаря величю каких-то своих результатов и не благодаря последствиям какого-то своего влияния, а благодаря малости своего безрезультатного осуществления», – отмечает М. Хайдеггер [3, с.69].

Характеризуя «мыследействие» необходимо указать на его неизбежность, «...свободное думание того, что нельзя думать иначе [2, с.245]. Возникновение мысли не произвольно, мысль рождается не по желанию, она случается в «фиксированной точке интенсивности», а этой магической точкой является собранная персона. При достижении такого рода состояний происходит «переключение потока жизни», ибо свободно возникают неизбежные мысли.

Самодетерминированность, самодействие – это есть поиск бытия в себе самом. В этой связи каждому человеку вменяется онтологическая ответственность, поскольку, бытие способно проявиться только, благодаря усилиям данной личности. Ответственная личность становится хранителем «добытийного начала бытия».

Список использованной литературы:

1. Бахтин, М. М. Философия поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. – М., 1986. – С. 84–157.
2. Мамардашвили, М. К. Философские чтения / / М. К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – 832 с.
3. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

Н.В. ДОВГАЛЕНКО

*Саратовский государственный технический университет,
г. Саратов, Российская Федерация*

«ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ» И ТРАДИЦИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

До сих пор огромный интерес в философских размышлениях вызывает событие возникновения русской системной философии в XIX веке через агон, противостояние именно с кантовской парадигмой. В этом присутствует, безусловно, и религиозно-православный след, преодолеваемый новым прочтением просвещённой морали, и декартовский рационализм, являющийся предвестником «эры позитивизма». Но важнейшим вопросом данного противостояния выступает выбор установки сознания, опирающийся на различные основания. Вопрос, который возможно определить как онтогносеологический. Совершенно ясно, что русская философия возникла в связи с интенцией *не* следовать западноевропейскому выбору и это критическое *не* вызвало необходимость обоснования собственных оснований, установок мышления.

Осмысление субъекта и той реальности, которая с ним возникает – важнейший вопрос в философии от классического новоевропейского периода по сегодняшний день. Но уже в конце XIX в. для русской мысли стало совершенно очевидно, что здесь скрывается глубочайшая иллюзия. «Везде при переходе от абстрактных определений к конкретной, индивидуальной действительности является не только логический скачок, но прямое противоречие, как мы видим это, например, у Гегеля. Бессильное обосновать действительность, само абсолютное превращается в чистую *потенцию*, которая сама по себе не может перейти во что-либо актуальное» [1, с. 626]. Стремление поместить человека в математизированную систему природы, «стройную» взаимосвязь объектов повлекло за собой такой рациональный проект, в котором было предусмотрено все, кроме самого существа жизни и тайны ее созидания. С. Трубецкой прямо говорит об этом как об отсутствии *силы* и *воли*. Не «слепых», хаотично возникающих, нелепых всплесках случайного, а направленной Силе-Логосе, вызволяющей бытие из небытия. Сама реальность осуществляется как актуальность именно через осмысленное «сопротивление», напряжение формы, пространства, времени в бесконечном становлении, столкновении с «иным». Когда напряжение отсутствует, реальность распадается, рассеивается. «Пафос нового человека – избавиться от всякой реальности, чтобы «хочу» законодательствовало вновь строящейся действительности, фантазмогоричной, хотя и заключенной в разграфленные клетки», – пишет П. Флоренский [2, с. 53]. Субъект возникает, чтобы «извлечь» бытие из себя же теми методами, которые снимают тайну «сокровенного».

Построение фантазмагорий, пусть даже и следующих из математическо-физикалистской установки новоевропейской философии и подтвержденных кантовско-трансцендентальной парадигмой, как оказалось, содержательно включает в себя множество проекций: иррационализм, позитивизм,

материализм, нигилизм и пр. В конце концов, они разрастаются до пределов новой реальности субъектов, которые «созидаются», конституируются собственным оборачиванием. Их первоначальные условия: качественная однородность реальности, бесконечность пространства, принципиальная антииндивидуальность постепенно перерастают себя. Однако, в существе своем, онтологический посыл данной философской системы остается проекционным.

Апофеоза данный процесс достигает в философии Ж. Делеза, который вводит новое понятие «объектиль», опираясь на Г. Лейбница. «Наш объект уже не определяется присущей ему формой, но становится чисто функциональным, отклоняясь от семейства кривых с чистыми параметрами и будучи неотделимым от ряда возможных отклонений или от плоскости с переменной кривизной, которую он сам и описывает» [3, с. 34]. Объектиль подразумевает непрерывное развитие материи и формы, постоянное их становление как во времени, так и в качестве. Изменение статуса объекта неминуемо влечет за собой трансформацию субъекта. «Суперъ-ект» – его новое имя. Он включает в себя «точку зрения» отвечающую на бесконечные вариации объектиля. Их отношение, соприкосновение – перспективизм новой реальности. Здесь возникает логичный вопрос о релятивизме, который Делез интересно снимает. Однако при этом все же помещает истину в существо субъекта. «Это не варьирование истины сообразно субъекту, а условие, при котором субъекту предстает истинность варьирования». [3, с. 36]. В данной интерпретации субъектом осуществляется поиск условий возможности истины, поиск такой «точки зрения», при которой истина становится доступной. Условия становятся своеобразной мерой доступа, но их необходимо «выстроить» особым образом – «сериализовать вариации или детерминировать случаи». Таким образом, практики субъекта становятся открытым способом установления реальности или ее отрицания.

Альтернативу подобному перспективизму еще в начале XX в. обосновал П. Флоренский, дав ему точное определение иллюзионизма и связав с установкой прямой перспективы. Он отзывается о нем жестко, и очень непримиримо: «То, что у марбуржцев высказывается откровенно, - составляет дух возрожденской мысли, и вся история просвещения в значительной мере занята войною с жизнью, чтобы всецело придушить ее системою схем» [2, с. 54]. В основе неприятия и непримиримости лежит тезис об уходе от реальности к «точке зримости». И если онтологическое «приятие» античного и средневекового человека касалось всякой реальности, ибо в бытии и сосредоточено содержание блага. То в новоевропейской мысли формы уже не могут «постигаться по своей жизни», они существуют только через универсальность структуры и схемы. Флоренский категоричен во внутреннем понимании бытия как сгустков напряжения, подлежащих собственным законам, пребывающих в индивидуальных, уникальных выражениях.

Чем же вызвана такая непримиримость и тяготение русской религиозной философии к онтологизму? Безусловно, неповторимой особенностью постановки проблем, корневым образом связанных с античной и святоотеческой мыслью. 1. Вопрос об истине определен не абстрактно,

формально-логически, а исходя из «пребывания» в ней. Истина необходима, чтобы жить в соответствии с нею. В этом тезисе утверждается тот же внутренний духовный посыл к борьбе с воображаемым, фантазмомогоричным. «Эта духовная трезвость решительно противится тому, чтобы дать простор в духовной жизни воображению: она одинаково чуждается как религиозной мечтательности, так и впадению в «прелесть» через власть воображения» [4, с. 34]. Истина выступает важнейшим критерием определения реальности, но требуется не сама по себе, а лишь в отношении к жизни как пребывания в должном, собранном бытии. Борьба осуществляется за постоянное напряжение, поиск, удержание в ней. 2. Чрезвычайная «вера» в человека, связанная с бесконечным преображением собственной природы, борьбой за подлинное «лицо», красоту вечную и неубиваемую в нем. Нравственная воля является движущей силой данного становления. Человек выступает онтологически собранной, живой синергией, «соборным сознанием». Важнейшим определением такого сознания выступает «обличение», выступание за собственные пределы или трансцендирование. То, о чем, С. Трубецкой пишет, как о «более чем личном» [4, с. 767].

Совершенно ясно, что русская системная философия не избежала трансцендентального влияния. Тот же С. Трубецкой является ярким примером его неокончательного преодоления. Но вопрос этот, прежде всего, связан не с внешним влиянием западной культуры, а с внутренними метаморфозами человеческого духа, попавшего в событие и практики рационально-рефлексивного толка. Русское самосознание, опирающееся на основания онтологические, во многом, верно показало, что представляют последствия данных «опытов». Что может повлечь за собой чистый субъективизм с его новой реальностью прагматизма, доминирования налично-фактического, технического. Что может породить нигилизм. Однако и само не избежало этого. Парадоксально, но внутренняя нацеленность на основания соборности, но не интересубъективности, бытия, а не существования позволили русской мысли не покинуть пределов метафизики, тогда как западная мысль осуществляет возвращение к ней в каком-то новом качестве: философии экзистенциализма, исканиях М. Хайдеггера и пр. Потому онто-гносеологическая установка в своей полноте характерна именно для новоевропейской культуры. Интенции русского сознания, затронутые трансцендентализмом, но не покинувшие границ метафизики требуют иного опыта осмысления.

Список использованной литературы:

1. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории: философско-историческое исследование. Харьков, «Фолио». М., ООО «Издательство АСТ». 2000. 656 с.
2. Флоренский П.А. Обратная перспектива / Христианство и культура. Харьков, «Фолио». М., ООО «Издательство АСТ». 2001. 672 с.
3. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., Логос. 1997. 264 с.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. Харьков, «Фолио».

Ю.М. ДУПЛИНСКАЯ

Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А., г. Саратов, Российская Федерация

**ОТ ВИРТУАЛИЗАЦИИ ГНОСЕОЛОГИИ – К
ОНТОГНОСЕОЛОГИИ**

Гносеология как отдельный раздел философии стала возможной благодаря утверждению Декарта о том, что ничто не может быть ближе уму, чем сам ум. Из презумпции «непосредственной данности» сознания самому себе впоследствии исходят и трансцендентальная философия Канта, и феноменология Гуссерля и Хайдеггера. Если бы не эта презумпция, - гносеология неизбежно столкнулась бы с бесконечной лестницей собственных мета-обоснований. Над вопросом об условиях возможности познания надстраивался бы вопрос об условиях возможности познания познания. Но в рамках постнеклассической философии совершилась грандиозная релятивизация всего, что ранее составляло фундамент и гносеологии, и онтологии сознания. Выясняется, что представление об «аподиктической достоверности», об «интуитивной самоочевидности», о «непосредственной данности сознанию» варьируется в разные эпохи и у разных народов, в зависимости от культурно-исторических типов ментальности, от эпистем (М.Фуко), от крипто типов языка (Э.Сепир и Б.Уорф) и т.д. В философии XXI в. возможен более радикальный шаг: от *релятивизации* перейти к *виртуализации* гносеологии. Это - проявление общекультурной тенденции: традиционные проблемы истины и реальности заменяются интеллектуальными играми в построение *возможных миров*. С легкой руки Х.Эверетта («многомировая» интерпретация квантовой механики), во всех сферах современной культуры (литературе, кинематографе, в языках математики и символической логики) строятся свои модели ветвящихся «вселенных». В логике – семантика возможных миров. В литературе – появление жанра *альтернативная история* (жанр фантастики, изображающий иные возможные пути развития человеческой истории). Почему бы, в русле этой тенденции, не предпринять попытки *виртуализации гносеологии*? От исследования разнообразия культурно-исторических типов мышления перейдем к экспериментированию с возможностью построения «*воображаемых ветвей развития познания*». Наряду с «альтернативной историей», попробуем сконструировать то, что может быть названо «*альтернативной физикой*» и «*альтернативной математикой*», для которых отправной точкой был бы взгляд радикально иных субъектов познания ... уже не просто субъектов иных культур или иных языковых крипто типов, - но неких воображаемых разумных существ нечеловеческого и даже негуманного типа.

Начнем наш мысленный эксперимент с «*воображаемой ветви развития физики*». Представим, что в некоем уголке космоса живут амебоподобные

разумные существа, в мире которых напрочь отсутствуют как твердые, так и жесткие тела (не подверженные упругой деформации) и нет ничего, что могло бы сформировать у них представление о твердом жестком теле. Таким образом, они не просто не наблюдают твердые тела в эмпирических исследованиях, - но у них отсутствует сама интуиция таковых! А ведь представление о твердом жестком теле задает те фундаментальные интуиции фиксированных расстояний, которые были весьма важны на начальных этапах формирования нашей физики. А также интуиции равенства, тождества и неизменности отрезков, которые были отправной точкой формирования нашей математики, да и логических операций вообще. Не основано ли наше понимание равенства на некоей презумпции, что два объекта могут быть совмещены и подвергнуты взаимному наложению без деформации, - что возможно лишь в мире жестких тел? В этой «альтернативной физике» не был бы сформулирован и закон сохранения энергии. В уравнениях энергии в нашей физике присутствует понятие расстояния. Таким образом, эти уравнения изначально формулировались по отношению к системе измерительных эталонов, связанных с представлениями о жестком теле.

Но в этой «воображаемой физике» будут «открыты» другие законы природы, - в том числе, и другие законы сохранения. Вопрос об онтогносеологии здесь следует ставить как вопрос о возможности *инвариантных преобразований* между законами «их» и «нашей» физики. В ситуации радикального плюрализма мультиверсов единственно о чем еще может идти речь, - так только о возможности инвариантных преобразований. В постмодернистском танце множества возможных миров только инвариантные преобразования еще как-то хранят причастность к «тяжести» традиционной философской онтологии. Вполне вероятно, что инварианты между «их» и «нашей» физикой будут найдены. Эти разумные амебоподобные негуманоиды в конце концов сформулируют и уравнения физики твердого тела, и закон сохранения энергии. Но ... существенная разница! В «их» физике представление о неизменности фиксируемых расстояний в системе жестких тел будет не «очевидной идеей интеллектуальной интуиции», как нас, а наоборот, *конечным* пунктом познания, к которому они приходят путем отвлеченных рассуждений. Для «нашей» же физики эта интуиция, наоборот, имела статус исходной «очевидности», «аподиктической достоверности», от которой физика отказалась в результате сложных концептуальных построений. Выражаясь языком синергетики, «их» и «наша» физика имеют *разные начальные условия* развития. Учитывая, что идея необратимости, обусловленной различием в начальных условиях, стала ключевой идеей современной науки – закономерен вопрос. Найдем ли мы здесь инварианты, которые приведут нас к единой онтогносеологии? Или из-за различий в начальных условиях познания мы необратимо окажемся, если можно так выразиться, в параллельных «онтогносеологических вселенных»? В нашем примере поиски инвариантов проходят «по ведомству» математики: как нахождение групп математических симметрий, преобразующих одних уравнений в другие уравнения. В таком случае, пришло время поставить вопрос об «альтернативной математике» и о

«воображаемых ветвях развития математики». Варьируются ли законы математики, в зависимости от жизненного мира познающих субъектов? Конечно, современная математика порывает с «естественной» интуицией равенства и неизменности отрезков, являясь чистой теорией многообразия. И все же, может ли математика полностью порвать с начальной интуицией жизненного мира субъекта? Ж.Пиаже, исследуя развитие интеллектуальных операций у детей, в качестве элементарных выделяет такие операции, как ассимиляция и аккомодация (усвоение и приспособление). Считается, что это – универсальные и элементарные операции нашего интеллекта, которые невозможно подразделить на более простые составляющие. Интересно, что эти операции имеют своим истоком поведенческие паттерны простейших организмов: включение, удержание, удаление, вторжение, огибание препятствий. Не основаны ли законы абстрактной алгебры на тех же самых поведенческих паттернах простейших, как «включение в», «соединения с»? Что ж, в таком случае от наших разумных амёбоподобных негуманоидов можно ожидать вполне «адекватной» математической интуиции. Тогда попытаемся представить другую «воображаемую ветвь развития математики», созданную уже не просто негуманоидами, - но разумными субъектами, существующими на субквантовом уровне реальности. «Естественные» для нас интуиции «включения в», «соединения с», «состоять из» - оправданы только в *макро-масштабах* физической реальности. Но такие интуиции не казались бы «естественными» для существ, у которых первичный опыт «реального» мира начинался бы с *микро-масштабов* или с *мега-масштабов* физической реальности. Например, на субквантовом уровне отношения «состоять из» и «быть включенным в» оказываются глубоко парадоксальными, с точки зрения нашей обычной интуиции отношения между частью и целым. В микромире часть может быть больше целого; более легкие частицы могут состоять из более тяжелых (из-за дефекта массы). И если теперь, в порядке мысленного эксперимента, мы предположим, что на субквантовом уровне обитают некие разумные существа, которые, подобно нам, создают свою математику, - закономерен вопрос: имели бы для них смысл законы нашей алгебры?

Сделаем вывод: шагом на пути к онтогносеологии может быть *виртуализация гносеологии* и последующее нахождение инвариантов между альтернативными возможностями развития познания. Теперь заметим, что поиск инвариантов в познании – это одна из модификаций философской проблемы *интерсубъективности* («Я – Другой»). Традиционные проблемы онтологии и гносеологии сегодня имеют тенденцию редуцироваться к проблеме интерсубъективности. В контексте же *виртуальной гносеологии* этот вопрос расширен до проблемы интерсубъективности между воображаемыми субъектами познания ... в том числе, между гуманоидами и негуманоидами. Теперь представим воображаемого моносубъекта (типа «Солярис» С.Лема), для которого не понятна сама проблема Другого. Если он способен к познанию (пусть в иных формах, чем мы), - у нас нет оснований считать его менее разумным, чем мы с вами. Но сможет ли такой субъект, понять смысл «нашего» деления на онтологию и гносеологию?

А.В. ЕРАХТИН

*Ивановский государственный политехнический университет,
г. Иваново, Российская Федерация*

КЛАССИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ОНТОЛОГИИ

Онтология – это философское учение о бытии, содержание которого включает в себя все реально существующее. Но что именно в бытии должна изучать философия? Изучать все онтология не может. Очевидно, что решение этой проблемы связано с пониманием самого предмета философии. Ответ на этот вопрос дал Аристотель, который под онтологией понимал тот раздел философии, в задачу которого входило исследование мира в целом, выявление «первых начал и причин бытия». Аристотель достаточно четко выделяет философию из всей совокупности научного знания. *Философией он называет науку, предметом которой является не природа, а то, что существует в ней и сверх нее* – нематериальные причины и сверхчувственные, неизменные вечные сущности – это **всеобщее**, существующее через отдельное и выражаемое в категориях. Аристотель подчеркивает, что **познание частных форм бытия - задача частных наук, в предмет философии эти формы не входят.**

Онтология является фундаментом **гносеологии** - второго важнейшего раздела философии. Ведь для того, чтобы понять, как человек познает мир, надо уже иметь представление о том, что познается, что такое мир и что такое человек с его сознанием. Процесс познания есть закономерность бытия и поэтому может быть понят лишь на основе выяснения сущности бытия, законов его движения и развития.

Философия, наряду с объективным знанием о мире и всеобщих законах его познания, включает в себя и ценностное знание, исследует ценностные аспекты бытия человека и мира. Третьей частью классической философии является **аксиология** – раздел философии, направленный на выяснение всеобщих ценностных оснований бытия человека, его практической деятельности и поведения. Имеется глубокая взаимосвязь между онтологией и такими «вспомогательными» (частно-всеобщими) философскими дисциплинами как **философская антропология, социальная философия, логика, этика и эстетика.**

На рубеже XIX - XX вв. происходит переход от классической метафизики к «неклассической». В западной философии появились концепции отрицающие возможность существования онтологии как таковой. Это философские школы позитивизма, неопозитивизма, прагматизма, постмодернизма. Но, наряду с критикой метафизики, для начала XX века характерно и возрождение интереса к онтологии. Причиной этого явилась критика позитивизма и субъективного идеализма за их радикальное отрицание объективной реальности. Появился проект «новой» неклассической онтологии Н.Гартмана, но многие варианты онтологических проектов XX века вытекают из одного источника – феноменологии Э.Гуссерля.

Основная идея Гуссерля – *рассмотрение сознания как особого бытия.*

Исходя из того, что весь воспринимаемый или мысленный мир неизбежно проходит через наше сознание и фиксируется в нем, Гуссерль предлагает переключить внимание на этот внутренний мир человека, то есть на мир его сознания. Специфика феноменологии состоит в том, что первичной реальностью и предметом философии становится сознание субъекта. Сущность предметов, обнаруженная феноменологом при анализе сознания, истолковывается Гуссерлем как нечто более важное и даже первичное по сравнению с фактом, реальным существованием. Соответственно объективный повседневный мир, мир науки, философии, религии, искусства заменяется у него «образами мира» в сознании, а феноменология претендует на их объективное описание как бы изнутри самого сознания. В результате Гуссерль приходит к выводу, что существуют **региональные онтологии**, которые исследуют феномены природы, общества, морали, искусства, религии те есть различные регионы бытия. Он пишет: «Любая конкретная эмпирическая предметность вместе со всеми своими материальными сущностями подчиняется соответствующему *наивысшему* материальному роду, «*региону*» эмпирических предметов. Тогда чистой сущности региона соответствует *эйдетическая наука региона*, или же - так тоже можно сказать – *онтология региона*» [3, с. 45]. Идея Гуссерля о существовании региональных онтологий необычна, она не имеет ничего общего с понятием онтологии классической философии. Если в классической метафизике, начиная с Аристотеля, в задачу онтологии входило исследование мира в целом, его сущности, «первых причин и начал бытия», то у Гуссерля онтология – это учение о «любой конкретной эмпирической предметности», что позволяет ему говорить о «целом комплексе онтологических дисциплин». Но такое использование понятия «онтология» противоречит логике, в частности, закону тождества. «Региональная онтология» Гуссерля – это абракадабра: «круглый квадрат» или «жареный лед».

Феноменология явилась источником «*фундаментальной онтологии*» М.Хайдеггера, который критикует Гуссерля за то, что тот рассматривает сознание как самодовлеющую и замкнутую целостность и тем самым закрывает выход к бытию сознания и смыслу бытия в целом. Хайдеггер убежден, что философия вообще и онтология, в частности, невозможны без возвращения к субъекту, поскольку характер бытия зависит от человека, определяющего, что же такое оно, собственно, есть. Он вводит термин *Dasein* («вот-бытие», «здесь-бытие», «присутствие», который обозначает не объективное бытие, а собственное отношение человека к бытию. Основной темой новой «онтологии», сформировавшейся в русле феноменолого-экзистенциальной традиции, становится тема человеческого бытия, его *экзистенция*, которая представляет собой нечто иррациональное, невыразимое в понятиях, и постигаемое к тому же иррациональным способом.

Наряду с фундаментальной онтологией М.Хайдеггер, вслед за Гуссерлем, использует понятие «региональной онтологии». У него нет прямого ответа на вопрос о соотношении фундаментальной и региональной онтологий. Не сказано также и о том, что может и должно служить критерием для выделения региональных онтологий и их отличия от конкретных научных дисциплин. Но

как полагают исследователи его творчества, в текстах работ Хайдеггера можно найти отдельные замечания, позволяющие прояснить эти вопросы. «Онтология» у Хайдеггера означает не одну из философских дисциплин наряду с другими (например, «гносеологией» или «аксиологией», но, по сути, является синонимом понятию «философия». «С употреблением термина «онтология», - пишет он, - ничего не сказано... в пользу какой-то определенной философской дисциплины, которая стояла бы во взаимодействии с прочими» [10, с. 27]. Из дальнейших его разъяснений, как показывают Р.И.Таллер и И.В.Демин, следует, что «существующие «философские дисциплины» как минимум нуждаются в онтологическом (экзистенциально-онтологическом) обосновании. Традиционные философские дисциплины должны быть переосмыслены как региональные онтологии» [9, с. 183]. Таким образом, называя гносеологию, аксиологию и другие философские дисциплины «региональными онтологиями», Хайдеггер коренным образом переосмысливает и разрушает традиционную структуру философского знания.

Идея «региональных онтологий», получившая широкое распространение в современной философии, наглядно демонстрирует специфику неклассической философии, ее переход от анализа внешнего мира к самосозерцанию философского знания. Она представляет интерес в основном для специалистов в области феноменологии и приводит к неопределенности в использовании философских понятий. Неверное применение терминов, когда в одно и то же понятие вкладывается различное содержание, приводит только к путанице. Как справедливо отмечает А.Б.Паткуль, современная онтология «стала трактоваться самым неопределенным образом; а производный от нее эпитет «онтологический» оказался применим ко всему, чему угодно, поскольку все, что угодно, так или иначе, есть. А этим-то и должна заниматься онтологическая мысль» [6, с. 4].

Понятие «региональных онтологий» ведет к разрушению и самоликвидации философии, поскольку отрицание специфики философии, отказ от всеобщности ее принципов и категорий, приводит к отождествлению метафизики с конкретно-научным знанием. Хайдеггер является переходной фигурой своеобразно связавшей современную философию второй половины XX века и классическую философию. Он внес существенный вклад в анализ проблем, касающихся как отдельного человека, так и общества в целом, придал новый импульс развития герменевтики и феноменологии. Поэтому, - как отмечает В.В.Миронов, - «несмотря на распространенное мнение о философе как о ее разрушителе», Хайдеггер остается культовой фигурой в России [См.: 2, с. 166] .

В современной России получили распространение философские работы, дающие негативную критику классической онтологии. Их авторы полагают, что современная наука «сама способна дать свое, нефилософское обоснование единству мира», поэтому «необходимость в философской универсализации исчезает». Они предлагают различные варианты неклассических онтологий. У В.Н.Сагатовского – это «неметафизическая коррелятивная онтология» [7], у П.М.Колычева – «релятивная онтология» [4], у В.В.Афанасьевой и Н.С.Ани-

симова – «постнеклассическая онтология» [1]. Тему региональных онтологий разрабатывает И.Д.Невважай. Он пишет: «Построение онтологических моделей универсума стало делом конкретных наук, прежде всего таких, как космология, квантовая физика, биология, синергетика. Классическая философская онтология утратила свой прежний смысл, она заменена научными картинами мира» [5, с. 131].

Действительно, в нашей философско-методологической литературе термин «картина мира» нередко используется не только для обозначения мировоззрения, но и в более узком смысле. Авторы иногда говорят об онтологии физики, математики, экономики и других дисциплин, имея в виду научные принципы, лежащие в их основе. Но называть это особыми философскими дисциплинами – региональными онтологиями – нет никаких оснований. Любая научная картина мира опирается на определенные философские принципы, но сами по себе они еще не дают и не заменяют ее. Эта картина формируется внутри науки путем обобщения и синтеза важнейших научных достижений. Поэтому «научная картина мира» не может заменить философскую онтологию. Классическое понимание онтологии никогда не утратит свой смысл, она никогда не станет региональной, а всегда будет учением о сущности мира в целом, исследующем бытие с точки зрения его всеобщих характеристик. В.С.Степин по этому поводу пишет: «Следует различать категорию «мир» в его философском значении, когда речь идет о мире в целом, и те понятия мира, которые складываются и используются в конкретных науках, когда речь идет, скажем, о «мире физики», «мире биологии», «мире астрономии» и т.д., т.е. о той реальности, которая составляет предмет исследования соответствующей конкретно-научной дисциплины» [8, с. 188-189].

Список использованной литературы:

1. Афанасьева В.В., Анисимов Н.С. Постнеклассическая онтология //Вопросы философии. 2015, № 8.
2. Бросова Н.З. На пути к философии. Казус Хайдеггера //Вопросы философии. 2012, № 12.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М., 2009.
4. Колычев П.М. Релятивная онтология. СПб., 2006.
5. Невважай И.Д. Проблема региональных онтологий в современном естествознании //Философия науки. Вып. 14. Онтология науки. М., 2009.
6. Паткуль А.Б. Неявные условия современной онтологии //Эпистемы: Сб. науч. ст. Выпуск 8: Проблемы современной онтологии. Екатеринбург, 2013.
7. Сагатовский В.Н. Триада бытия. СПб., 2006.
8. Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2003.
9. Таллер Р.И., Демин И.В. Проблема соотношения фундаментальной и региональной онтологии в горизонте герменевтической феноменологии М.Хайдеггера //Вестник Волжского университета. 2012, № 1.

10. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

Ю.В. ЖЕЛТОВ

*Нижегородский государственный педагогический университет,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

ЧТО ОЗНАЧАЕТ УМОЗРИТЬ РЕАЛЬНОСТЬ НА ПРАКТИКЕ

В докладе излагаются сведения об онтогносологических особенностях процессов умозрения, а также о структуре умозримой реальности, которые были изложены в монографии «Мобилизация умозрения»[1]. Тема доклада актуальна, в первую очередь, поскольку классическая философия относится к умозрению *неоднозначно*. Вместе с тем известно, что умозрение как род человеческой деятельности имело еще в древнем Риме высокую *практическую* значимость [лат. эквивалент слова ‘умозрение’ (*speculatio*) обозначал ‘разведка’]. В «Науке логики» Гегеля понятие *спекулятивное* имело значение, которое состояло «*в постижении противоположностей в их единстве, в постижении положительного в отрицательном*». Согласно Далю: умозрение – это ‘догадка, мыслительный вывод, теория’. А в англо-русском словаре смысл термина *speculate* изменяется в диапазоне от ‘размышлять, раздумывать’ до ‘спекулировать, играть на бирже’. В философском словаре читаем: «УМОЗРЕНИЕ – идеалистически ориентированное филос. мышление, абстрагирующееся от чувств. опыта». Даже в статьях основателя квантовой механики В. Гейзенберга (1949 г.) ‘умозрительное’ рядоположено ‘слишком оторванному от жизни’. Наконец, в логическом справочнике сказано: «УМОЗРЕНИЕ – способность человеческого разума постигать истину путем такого внутреннего творчества, когда оно выступает в форме внезапного скачка, как бы какого-то «озарения».

Показанные разногласия древних и современных оценок смысла умозрения вынуждали анализировать характер тех человеческих деятельностей, которые требовали еще от древнейших людей *максимального напряжения ума*. При анализе выяснилось *расщепление* направленности такого напряжения: с одной стороны, на выработку *априорно объективных* мыслей – философами классических школ; а с другой, – *апостериорно объективных и практических* мыслей, которые первыми вырабатывали представители древнейшей уважаемой профессии – *охотники-следопыты*.

Однако, если деятельность философов имеет обширную литературу, то деятельность следопытов пока описывается в литературе на уровне популярного романа «Робинзон Крузо». А потому ее философский анализ целесообразно начать с наглядного современного примера. Если Вы – следопыт-любитель – находитесь в зимнем лесу, то должны мыслить его реальность принципиально иначе, чем классические философы. Отправным условием адекватности мышления Вами лесной реальности служит осознание ее как *исходно неизвестной*, а потому *проблемной* и требующей от Вас задания вопросов о самой себе, с получением ответов на них. Простейший

практический акт такого осознания состоит в опознании (выявлении) в явных объектах (углублениях на снегу) – следов исходно неизвестных обитателей леса (в частности, зайцев). Здесь опознание сводится к чувственно-умозрительному внимательному взглядыванию в углубления с заданием вопросов типа: *что это?* – и получением ответов типа: *это – следы зайца*. {Кстати: литературным аналогом такого опознания служит обнаружение Робинзоном Крузо углублений на прибрежном песке и их конкретизация как человеческих следов}.

Приведенные примеры могут служить иллюстрациями некоторых примечательных онтогносеологических качеств умозримой (исходно неизвестной) реальности. Простейшее из них состоит в ее доступности для восприятий не только *следопытами*, но и *исследователями*. {Кстати: коренную для исследовательской деятельности смысловую корреляцию *следов* и *исследований* фиксирует не только русский язык, но и латинский [*vestigium* – ‘след’; *vestigare* – ‘исследовать, идти по следам’]}. Другое важное качество умозримой реальности состоит в способности *следов* служить *следствиями* обуславливающих их *причин*.

Необходимо отметить, что для Вас как следопыта простейший след на снегу (зайца) обладает сложной онтогносеологической структурой, которая имеет *два* аспекта: *явно-объективный* и *тайно-актуальный*. Явно-объективный аспект следа имеет вид непосредственно наблюдаемого отпечатка на снегу. В свою очередь, тайно-актуальный аспект следа создается как результат важности для Вас еще не наблюдаемого, а только лишь умозримого зайца, который находится на продолжении цепочки своих следов. Таким образом, явно-объективный («отпечаточный») аспект структуры следа связан с ее тайно-актуальным «заячьим» аспектом как *следствие, которое вытекает из тайной причины* (в виде зайца, который оставил след). В сводном итоге: тайно-актуальный (причинный, «заячий») аспект следов, будучи *продолженным* в их явно-объективном аспекте (углублений на снегу), оказывается **континуальным** (лат. глагол *continere* переводится как ‘продолжать’). И именно *континуальным*, продолженным, качеством следов руководствуется следопыт в лесу, когда двигается по следам в поисках зайца.

Как можно показать: аналогичную структуру: уже не заячьего, а человеческого следа, по-видимому, умозрил Робинзон. Она имела явно-объективный и тайно-актуальный аспекты, которые продолжались как следствие происходит из причины. *Явно-объективный* аспект следа имел вид непосредственно наблюдаемого отпечатка на песке человеческой ноги. В свою очередь, *тайно-актуальный* аспект следа создавался ввиду важности для Робинзона умозримого им дикаря, который был скрыт на продолжении цепочки своих следов. Таким образом, явно-объективный («отпечаточный») аспект структуры следов был связан с ее тайно-актуальным аспектом как *следствие, которое вытекало из тайной причины* (в виде дикаря, который оставил следы). В сводном итоге: тайно-актуальный (причинный, «дикарский») аспект следов, будучи *продолженным* в их явно-объективном

аспекте (углублений на песке), оказывался *континуальным*. И именно *континуальным* качеством следов руководился Робинзон, когда двигался по следам в поисках умозримого дикаря.

А уже не в структурном, а в общем плане принципиально важно отметить гносеологическую общность ситуаций, которые складывались в приведенных примерах. Эта общность состояла в *обогащении опыта* следопытов при чувственно-умозрительных восприятиях следов. Анализ онтогносеологического смысла обогащения опыта субъектов важен, поскольку в рамках классической философской традиции опыт субъектов рассматривается, по существу, как *субстанциальный* [лат. глагол stare означает 'стоять' и подразумевает «стоять, не нуждаясь ни в чем ином, в том числе, в обогащении»]. Напротив, как ясно видно из второго примера, чувственно-умозрительный опыт Робинзона Крузо при восприятии им следов дикарей на якобы необитаемом острове существенно обогащался, поскольку остров оказался обитаемым.

Причем, как можно показать, такое обогащение происходило в три этапа. Первый этап, на котором Робинзон *начал приобретать* новый опыт, выйдя за границы чувственности восприятий (точнее, наблюдаемости) своего острова, правомерно назвать **трансцендентным**. Второй этап, когда Робинзон *стремился приобщить* вновь приобретенный опыт к уже имевшемуся опыту, можно назвать **интенциональным** [лат. intention означает 'стремление']. Наконец, третий этап, на котором Робинзон завершил приобщение нового опыта к прежнему личному опыту, допустимо определить как **синтетичный**. А в суммарном итоге весь *процесс обогащения* чувственно-умозрительного опыта Робинзона правомерно определить как **«транссинтивный»**. {В онтогносеологическом плане, важно заметить, что в процессе обогащения чувственно-умозрительного опыта сам этот опыт переставал быть *субстанциальным* (не нуждающимся в ином для своего существования), становясь собственно «транссинтивным», реализуясь как нуждаемость опыта в своем обогащении. Таким образом, «транссинтивность» опыта выступала как противоположность его традиционной субстанциальности [2, с. 97-109]}.

На основе всего сказанного развернутый ответ на вопрос названия доклада может быть следующим. Умозреть реальность на практике означает: *воспринимать ее, в гносеологическом (познавательном) плане, как исходно неизвестную, а потому проблемную и требующую задания вопросов о самой себе, с получением ответов на них. А в общем онтогносеологическом плане умозрение сопряжено с восприятиями реальности как континуумов ее явно-объективного и тайно-актуального аспектов, – а также с обогащением чувственно-умозрительного опыта субъектов посредством практики умозрительного восприятия реальности.*

Список использованной литературы:

1. Желтов Ю.В. Мобилизация умозрения. – Н.Новгород: НГУ, 2016.

347 С.

2. Желтов Ю.В. Инобытие и понимание. (Философия интеллигентности). Н.Новгород: ВГИПУ, 2006.

Л.А. ЗЕЛЕНОВ

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

ЧЕТЫРЕХМЕРНАЯ МОДЕЛЬ ОНТОЛОГИИ

1. Всеобщим объектом отношения человека является *универсум*, который мы трактуем как совокупность всех форм потенциального и актуального *бытия*. Потенциальное и актуальное выражают базовое противоречие универсума, в котором хронологические формы бытия представлены в актуальном как настоящее, а в потенциальном как прошлое и будущее [1].

2. «Бытийные», *онтологические* формы универсума духовно и практически осваиваются человеком, в результате чего возникает онтологическая модель универсума. Духовное освоение универсума совершается познавательной (гносеологический аспект) и оценочной (аксиологический аспект) деятельностью. Практическое освоение, основанное на духовном, осуществляется системой методологических принципов (методологический аспект) и системой родов деятельности (праксиологический аспект).

3. Четыре названных аспекта с точки зрения философского мировоззрения характеризуют четыре способа освоения *онтоса* (бытия) универсума: гносеологический, аксиологический, методологический и праксиологический [2]. Их противоречивое единство диалектически генерирует единую интегральную *онтологическую модель универсума*, исследование которой составляет содержание философии, что альтернативно представлено в одной из наших работ [3].

4. Каждый из четырех аспектов философского освоения бытия (гносеология, аксиология, методология, праксиология) вносит свой специфический вклад в общую интегративную онтологическую модель универсума, определяя ее когнитивную, оценочную, методологическую и деятельностьную интерпретацию. Эти специфические интерпретации могут быть как адекватными друг другу, так и противоречащими, что определяет возможность диалога и конфронтации.

5. Гносеологический аспект является исходным в формировании онтологической модели универсума. Он представлен различными формами, видами и уровнями познавательной деятельности человека: чувственными и рациональными, эмпирическими и теоретическими, образными и абстрактными. Цель познавательной деятельности состоит в генерации *знаний*. Знания мы рассматриваем как субъективные формы бытия объектов, как адекватные и неадекватные формы отражения объектов. Знания, как продукты познания, существуют в различных видах носителей (ощущения, восприятия,

представления, понятия) и различных статусах достоверности (теории, аксиомы, постулаты, гипотезу, проблемы, концепты, заблуждения, ложные знания). Гносеологическую проблематику, кроме общей теории познания (гносеологии), изучают эпистемология как учение о рассудочных и разумных, эмпирических и рациональных формах знания, и когнитология как теория рациональных знаний. В конечном счете, гносеологическое освоение универсума формирует *знаниевую* (когнитивную) модель универсума (научную картину мира).

6. Аксиологический аспект обретает свои основания и специфику в связи дифференциацией отражения на два вида: а) познание как констатацию сущего и б) оценивание как выражение отношения субъекта к познанному объекту (см. работы Т. Павлова, В.П. Тугаринова, Н.З. Чавчавадзе, С.Л. Рубинштейна). Оценки объектов выражают позитивное (ценности) или негативное (антиценности) отношение субъекта к значимости объектов. В качестве адекватного критерия оценки значимости объектов может быть использована объективная мера человеческого рода (Протагор, К. Маркс). Содержательный анализ системы родовых качеств меры человека дан нами в ряде работ [4]. В результате аксиологического освоения универсума создается не только *знаниевая*, но и *ценностная* модель бытия.

7. Методологический аспект освоения универсума обусловлен объективной необходимостью практического освоения универсума, а для этого надо было обладать функциональными принципами освоения, которые и разрабатывает методология. К тому же, методология получает интеллектуальные основания от гносеологии, которые К. Маркс выразил закономерностью «оборачивания теории в метод». В общефилософском плане адекватным ей методом является *диалектический* как учение «о раздвоении единого на противоположности и изучения их противоречивого отношения» (В.И. Ленин). Методология обеспечивает разработку принципов деятельностного освоения бытия. В результате создается *диалектико-методологическая* модель универсума: «субъективная диалектика мышления есть отражение объективной диалектики бытия» (Ф. Энгельс).

8. Праксиологический аспект освоения универсума обусловлен необходимостью практического отношения человека к познаваемому и оцениваемому (11 тезис К. Маркса), а обеспечен он потенциалом методологических принципов как принципов деятельности. В конечном счете, создается целостная онтологическая модель универсума в форме духовно и практически освоенной *среды* бытия человека.

9. Философия своими разработками гносеологии, аксиологии, методологии и праксиологии оказывает объективное воздействие на аналогичные аспекты всех типов мировоззрения, способствуя становлению *общей теории мировоззрения* (М.М. Прохоров).

Список использованной литературы:

1. Зеленов Л.А. Система философии. Н.Новгород: ННГУ, 1991.
2. Зеленов Л.А., Балакшин А.С., Владимиров А.А., Бронский М.В.

Альтернативная философия. Н.Новгород: ВГУВТ, ОАЧ, 2016.

3. Зеленов Л.А. Четыре лика философии. Н.Новгород: ННГАСУ, 2009.

4. Зеленов Л.А. Мера человека. Н.Новгород: ННГАСУ, 2009; Зеленов Л.А. Социальные константы. Н.Новгород: Новация, ОАЧ, 2010.

М.Г. ЗЕЛЕНЦОВА

*Ивановский государственный химико-технологический университет,
г. Иваново, Российская федерация*

К ВОПРОСУ ОБ ИЕРАРХИИ ОСНОВНЫХ ЧАСТЕЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема соотношения онтологии и гносеологии, двух важнейших частей философии, стала предметом острых дискуссий в 90-е г. XX века. В качестве главных вопросов, составляющих содержание этой проблемы, можно назвать следующие: какая из названных частей философии является фундаментальной? Какая из формулировок основного вопроса философии – онтологическая или гносеологическая – в большей степени отвечает специфике философии? Какое из определений материи – онтологическое или гносеологическое – является более «философичным» и содержательным?

Активизация дискуссий по этим вопросам была связана с тем, что в отечественной философии советского периода онтология утратила свой исторически утвердившийся высокий статус в результате преимущественной ориентации философских исследований на проблемы диалектики, логики и теории познания. Гносеологический подход был развит в работах известных советских философов (Б.М. Кедрова, П.В. Копнина, Э.В. Ильенкова, Т.И. Ойзермана, Л.Ф. Ильичева и др.), отрицавших онтологию в качестве относительно самостоятельного раздела или даже аспекта в структуре диалектического материализма. Считалось, что содержание онтологии исчерпывается содержанием естественнонаучного знания о мире. Существовала и другая точка зрения, согласно которой гносеологизация философских проблем идет вразрез с существенной чертой марксистской философии – ее обращенностью к объективному миру, ее научностью, а онтология является важной частью философии и нуждается в разработке. Однако представители этой точки зрения (В.П. Тугаринов, С.Т. Мелюхин, М.Н. Руткевич, В.Л. Акулов и др.) долгое время оставались в меньшинстве. Можно сказать, что и сегодня, спустя 25 лет, положение остается в целом аналогичным (что заметно, например, по курсу «История и философия науки» для аспирантов) хотя работ, посвященных онтологической проблематике стало гораздо больше.

На наш взгляд, именно онтология служит основой всей философии. Чтобы понять, как человеческое сознание относится к миру, надо уже иметь какие-то знания о том, что такое мир и что такое человек с его сознанием. Поэтому ясно, что гносеология как бы вырастает из онтологии (и логически, и

исторически), образуется внутри нее и лишь затем выделяется в особую философскую теорию. Например, у милетцев, Гераклита, Парменида и других ранних греческих философов преобладающее место занимают онтологические проблемы, и только у Сократа и Платона вопросы теории познания выдвигаются на первый план. В Новое время возникает направление, отдающее предпочтение теории познания. К нему относятся учения Юма, Канта, неокантианство и т.п. Усиление позиций гносеологии, однако, не может изменить того факта, что в логически последовательно построенной системе философии изложение должно начинаться с онтологии. Во всяком случае, без онтологического обоснования – явного или неявного – никакое философское мышление невозможно. Доказательством этому служат философские системы «чистых» гносеологов. Например, у Канта учение о вещи-в-себе является определенной концепцией онтологии. Даже у Беркли с его лозунгом «быть – значит быть воспринимаемым» есть попытка разрешения вопроса о бытии.

Именно онтология решает ряд проблем, касающихся понимания мира в целом. Это проблемы соотношения конечного и бесконечного, прерывного и непрерывного, движения и покоя, порядка и хаоса, целого и части, общего и единичного, явления и сущности и другие. Но главной ее проблемой является проблема самого единства мира и, прежде всего, единства между объективным и субъективным, которая обычно формулируется как вопрос о соотношении материи и сознания («основной вопрос философии»).

Ф. Энгельс определил основной вопрос философии как вопрос об отношении между бытием и сознанием и выделил две его стороны: о первичности бытия и о познаваемости мира [6]. Обе они выражают, прежде всего, гносеологический аспект этой проблемы. Позднее В.И. Лениным также была дана гносеологизированная формулировка основного вопроса философии: «Взять ли за первичное природу, материю, физическое, внешний мир, - писал он, - и считать вторичным сознание, дух, ощущение..., вот тот коренной вопрос, который на деле продолжает разделять философов на два больших лагеря» [5, с. 356]. В том же ключе было сформулировано определение материи как «объективной реальности, данной нам в ощущении» [там же, с. 131]. Сторонники гносеологического подхода в отечественной философии советского периода исходили именно из этих формулировок.

Можно представить основной вопрос философии несколько иначе, так, как он формулировался традиционно в истории философии: что есть основа (субстанция) – материя или дух (а что атрибут)? Именно эта формулировка является исторически первой и отражает онтологический аспект основного вопроса философии. Наиболее характерна она для классической онтологии, например, для учений Декарта и Спинозы. Выражение «основное начало», использованное Энгельсом по отношению к природе, миру в целом, не противоречит такому пониманию. «Те, кто утверждали, что дух существовал прежде природы..., составили идеалистический лагерь, - писал он. - Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» [6, с. 283]. Правомерность онтологической формулировки признается и современными отечественными философами. «Онтология ставит

проблему соотношения материи и мышления в аспекте отношения субстанции и ее атрибута, - пишет, например, А.В. Ерахтин, – поскольку отражение, формой которого является мышление, есть одно из всеобщих свойств материи, ее атрибут» [3, с. 25].

В онтологии речь идет не о первичности материи во временном аспекте, а о логическом отношении: материя – субстанция, сознание – атрибут. Что касается формулировки основного вопроса во временном аспекте (что первично, что вторично?), то это уже преобразованная форма, связанная изначально с идеалистическим вариантом ответа: дух существует прежде природы. Впоследствии временной подход был развит в философии марксизма, который рассматривал сознание как продукт материи на известном этапе ее развития. (При этом имелось в виду только человеческое сознание, а не свойство отражения, присущее материи как таковой).

Формула «первично-вторично», если ее трактовать во временном аспекте, не вполне адекватно, на наш взгляд, выражает соотношение материи и сознания в материалистической онтологии. Ведь субстанция не производит свои атрибуты, они ей присущи изначально, и без них она лишается всякого смысла и содержания. Кроме того, логически правильно соотносить с материей как субстанцией не человеческое сознание (оно связано лишь с таким материальным образованием, как человеческий мозг), а некоторое вечное свойство материи, которое можно назвать чувствительностью, или духом, духовностью (в особом, широком смысле этого слова), высшей формой развития которого, насколько нам известно, является сознание. Можно использовать и понятие отражения, только понимаемого не механически, а как действительно в чем-то тождественного ощущению, т.е. имеющего духовную природу. Тогда окажется, что временное отношение отпадает, так как духовный, субъективный элемент всегда присущ материи. Именно так решал вопрос Б. Спиноза, считавший «мышление», наряду с протяженностью, постоянным «атрибутом» субстанции. Материя и дух всегда рассматривались материализмом как находящиеся в единстве, не существующие независимо друг от друга. Дух есть аспект, элемент, принадлежность всякой материи. Нет материи, лишенной этого компонента, поэтому она не может быть по отношению к нему «первичной» так же, как по отношению к пространству, времени, движению и т.п. Это означало бы, что какое-то время она существует без своего атрибута.

Что касается сознания как принадлежности высокоразвитой формы материи, то и здесь оно не вторично по отношению к своему субстрату, ибо нельзя считать, что сначала возникает мозг, а потом сознание как его функция. Функция не является вторичной по отношению к органу. Не может быть живых легких, которые не дышат, сердца, которое не бьется, мозга, который не осуществляет психической деятельности. Именно ее надо соотносить с мозгом, но при этом ее нельзя рассматривать как вторичную по отношению к нему, это было бы бессмыслицей. Их отношения – это отношения «носителя» и функции, субстанции и атрибута.

Отношение «первичное-вторичное» вполне пригодно в гносеологии, ибо

в точном смысле слова сознание (точнее, содержание сознания – знание) вторично как отражение объективной реальности. В формуле «бытие первично, сознание вторично, производно», имеющей гносеологическое значение, понятия бытия и сознания фигурируют как противоположности. В онтологии, в отличие от гносеологии, бытие – не объективная реальность, оно не противопоставляется сознанию, а сознание – не отражение бытия, но его принадлежность, составляющая; оно само входит в бытие, находится внутри него. Поэтому здесь отношение «первичное-вторичное» уже не применимо. Это имел в виду В.И. Ленин, когда писал, что «...противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна» [5, с. 151]. Однако сфера отношений материи и сознания, находящаяся «за этими пределами», практически не была им рассмотрена. «Дуализм» ленинской формулы, вполне уместный в гносеологии, не должен переноситься в онтологию даже в смягченном виде. Термин «абсолютное» тоже нельзя абсолютизировать, о чем сам Ленин писал в «Философских тетрадах». Противоположность материи и сознания в гносеологии в определенном смысле относительна, поскольку допустима только в гносеологическом отношении. В онтологии же акцент делается на их единстве.

Таким образом, онтологическая формулировка основного вопроса философии отвечает объективно обусловленной задаче философии, выражающей ее специфику, – задаче обоснования единства мира, а онтология является основой всех других философских наук, в том числе, гносеологии. Безусловно, надо признать, что в определенном смысле и гносеология является основой онтологии, а именно: процесс формирования философских представлений о мире несет на себе отпечаток исторически определенных форм знания и форм практической деятельности человека. Но, сформировавшись, философская картина мира существует независимо от познавательных процедур, а онтология как учение о мире становится основой развития теории познания, гносеологии. «Как онтология вообще есть основание гносеологии, в которой последняя находит свое обоснование, - пишет В.Л. Акулов, - так и гносеологическое содержание проблемы материи может быть раскрыто только на основе субстанциального, т.е. онтологического, его понимания. В этом и состоит суть требования Ленина углубить понятие материи до понятия субстанции» [1, с. 220].

Исходя из сказанного выше, можно также дать ответ на вопрос, какое из определений материи – онтологическое или гносеологическое – является более «философичным» и содержательным. В отечественной философии советского периода ленинское определение материи как объективной реальности признавалось единственно философским, а всякое другое определение считалось не только излишним, но и подменяющим философское понимание мира естественнонаучным. Эта точка зрения высказывается и сегодня [см., напр.: 4].

На наш взгляд, онтологическое определение материи как субстанции имеет самостоятельное значение, оно отлично от гносеологического и не может быть им заменено [см. подробнее: 2]. Онтология, как уже было отмечено выше, имеет дело с отношением между бытием духа и бытием мира, связанным с вопросом: составляют ли они единое бытие и если да, то каким оно является в основе – духовным или материальным? Онтологическое определение материи в материалистической философии и отвечает на этот вопрос, утверждая, что единство мира состоит в его материальности, что мир – это материя, а бытие духа – лишь момент в бытии материи. Именно в этом суть определения материи как субстанции (всеобщей вещи). Кроме того, по содержательности гносеологическое определение материи значительно уступает онтологическому. Из первого мы узнаем о материи только то, что она не зависит от сознания и отображается им, а из второго – о ее всеобщих свойствах и закономерностях ее развития. Приведем предложенное нами онтологическое определение материи: «Материя (в онтологическом аспекте) – это совокупность всех вещей во Вселенной (микрочастиц, атомов, молекул, макротел, мегател и полей), обладающая такими всеобщими свойствами, как пространственная бесконечность, вечность во времени, движение и развитие, причинность и закономерность, единство прерывности и непрерывности и другие, а также всеобщая «чувствительность», или «духовность», а на определенной стадии развития – психика и сознание» [2, с. 158].

Будучи более содержательным и при этом не менее «философичным», онтологическое определение материи является основным, а гносеологическое – дополнительным по отношению к нему. Изучать объективную реальность можно только исходя из ее онтологического понимания. Только онтология дает возможность понять мир как целое, а человека как его часть, обосновать философский принцип единства мира, сформировать целостное мировоззрение. Что касается гносеологии, то свойственное ей противопоставление материи и духа, доведенное до абсолюта и перенесенное в другие части философии, создает почву для дуализма.

Список использованной литературы:

1. Акулов В.Л. Диалектический материализм как система. Минск, 1986.
2. Гумницкий Г.Н., Зеленцова М.Г. Об онтологическом понимании материи // Вестник РФО. – 2014, № 4. – С. 155-159.
3. Ерахтин А.В. Проблема онтологии сознания в марксистской и современной западной философии // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Межвуз. сб. научн. трудов. Иваново, 1994.
4. Жирнов В.Д. Материя – категория философская // Вестник РФО. – 2014, № 2. – С. 115-117.
5. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 21.

С. Л. ИВАШЕВСКИЙ

*Нижегородская академия МВД России,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ФОРМИРОВАНИИ ПРАВОВЫХ НОРМ ОБРАЗОВАНИЯ

Совершенствование процесса правового обеспечения жизнедеятельности образовательной системы является приоритетной задачей современного российского общества. Степень адекватности правовых норм, регулирующих образовательные процессы, реальным интересам, потребностям человека и общества определяет, во многом, эффективность деятельности столь значимого в современных условиях социального института. Наличие достаточно широкого круга проблем в правовой регламентации отечественного образования вызывает насущную потребность в поиске новых подходов развития образовательного права. Одним из них является онтогносеологический подход, предполагающий, в контексте нашей проблематики, выявление сущностных оснований образования и правовых норм образования с последующей операционализацией их значимых характеристик и формированием на этой основе стратегии образовательного правотворчества.

Правовая норма, будучи идеальным конструктом, создаваемым человеком, способствует развитию образования только в случае своей онтологичности. Норма должна содержать в себе сущность своего предназначения, той сферы, которую она призвана регулировать. Противоречия между образовательной нормой и сущностью образования образуют комплекс социальных проблем, негативно влияющих на состояние всех основных сфер жизни современного общества. В условиях же массового включения населения в образовательные процессы, неукорененность правовой нормы в общей системе ценностей и социокультурных приоритетов способствует отторжению общества от истинных целей образования, от государственной политики в данной сфере.

Значение онтогносеологического подхода заключено в выявлении сущности образования, его первопричин, основополагающих ценностей, идеалов для формирования базового уровня развития соответствующих правовых норм. Четкое понимание базиса делает возможным эффективное совершенствование всего процесса нормотворчества, повышает качество правовой нормы, укореняя ее в системе национальной культуры. Формирование представлений о сущности образования предполагает его анализ именно в контексте представлений о национально-культурной самобытности. Основания образования определяются сложившимися особыми культурными ценностями. Система образования призвана их хранить и развивать. В общей системе ценностей культура содержит представления о востребованном типе личности, о путях достижения человеческого эталона. Из этих представлений формируются ценности образования, среди которых, основополагающими, наиболее интегративными видятся его идеалы. Они формируются особой

культурной средой и концентрируют в себе представления о сущностных ценностных основаниях образовательной деятельности, об оптимальных способах ее осуществления.

Идеалы образования венчают всю совокупность ценностей, присущих субъектам образовательных отношений. Рассматривая идеалы как структурные элементы сознания, стоит отметить, что они всегда выражают позицию социального субъекта в отношении образовательной действительности, стремясь к ее совершенствованию. Эта позиция оценки сущего с высоты должного, она формирует тенденции будущего в настоящем, осуществляет выбор пути и направляет общественное сознание. Идеал отражает действительность, в этом отношении он в одном ряду с другими формами познания мира. Но его специфика в том, что он - интегральный духовный критерий познания. Идеал - конечная цель в будущем, детерминирующая деятельность субъекта, причем цель оцененная, выступающая как предельная ценность, иначе - «цель цели» и «ценность ценностей» [1, с. 416].

Образование всей своей сутью ориентировано на будущее, поскольку предполагает наличие определенной цели, определенного идеала, к которому устремлен процесс формирования другого человека. Образование обретает смысл и эффективность только в том случае, если своей предельной целью имеет достижение идеала. Воспитание и образование человека должно иметь стратегическую программу, задаваемую тем идеалом, который выступает как регулятивная идея и главный ориентир.

Исследуя процессы образовательного правотворчества, всегда необходимо опираться на онтологию образовательных отношений, которая неминуемо выводит нас на проблему идеала образованного человека. Для правовой теории чрезвычайно важно знание об объективных процессах, происходящих в обществе, о механизмах влияния на формирование духовного идеала, на формирование целей и практику нормоприменения. Идеал образованного человека хоть и недостижим в реальной жизни, но для общества он очень важен, так как выполняет функцию ориентира в деятельности системы образования при определении содержания и организации процесса социализации молодого поколения. В правовой теории такой идеал необходим для разработки теории образовательного права, для определения стратегии образовательного нормотворчества, для формирования системы оценивания правовых норм.

Таким образом, идеал образованности интегрирует в себе социальные представления о сущности образовательной деятельности и выступает необходимым началом правовых норм, регулирующих образовательные отношения. Но этот идеал не единственный в образовании, этот идеал - цель. Наличие цели предполагает и представление о идеальных способах ее достижения. Так возникают основания идеала образовательных отношений, включающие все многообразие средств, методов, приемов, способствующих совершенствованию личности. Идеал образованности (цель образования), идеал образовательных отношений (совокупность эталонных средств достижения цели) вызывают к жизни и становление представлений об идеальной

институциональной форме реализации цели образования. Так формируется организационный идеал образования. Все они вместе в основе своей рождены опытом и практикой, духовно-интеллектуальной деятельностью человека. В свою очередь идеалы определяют ход индивидуального и общественного развития, выступают основанием совершенствования образовательной политики государства.

Выраженное в образовательных идеалах соотношение должного и сущего актуализирует идею необходимости постоянного совершенствования практически сложившихся и реально существующих форм позитивного права, которые как явления исторически развивающейся действительности всегда далеки от идеального состояния. К тому же в процессе исторического развития обновляется, обогащается и конкретизируется сам смысл правового должностования, весь комплекс правовых целей-ценностей-требований, которым должны соответствовать законы и государство [2, с. 84-85].

Право в образовании, будучи онтологичным, способно не только охранять и воспроизводить существующие цели, ценности, идеалы, но и создавать новые, ранее не существовавшие. Правовая норма не пассивна, она активный субъект образовательного процесса. Но для достижения позитивных результатов норма необходимо вступает во взаимодействие с сущностными основаниями нормируемой сферы общественных отношений. Право призвано выступать важнейшим средством общественных преобразований, но миссия эта обеспечивается условием его соответствия социально-признанным идеям и идеалам.

Таким образом, избранный нами онтогносеологический подход позволит направить нормотворческую деятельность в сфере образования в русло гармоничного сочетания культурных традиций и новаций, социальных интересов и личностных потребностей, сориентировать на наиболее значимые приоритеты общественного развития.

Список использованной литературы:

1. Давидович В.Е. В зеркале философии. Ростов-на-Дону: изд-во "Феникс", 1997. 448 с.
2. Лаптева Л.Е. Политико-правовые ценности: история и современность. (Симпозиум) // Государство и право. 1997. №7. С.84-85.

А.Р. КАРИМОВ

Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

СТРАХ ПЕРЕД ЗНАНИЕМ: ПРОТИВ РЕЛЯТИВИЗМА И КОНСТРУКТИВИЗМА

«Страх перед знанием: против релятивизма и конструктивизма» - книга современного американского философа П. Богоссяна, посвящённая детальному

разбору современного релятивизма, а точнее его наиболее распространённой разновидности – социальному констукционизму [1].

22 октября 1996 на передовице «Нью-Йорк Таймс» была опубликована любопытная статья «Креационизм индейских племён против археологов». Согласно распространённой и хорошо подтверждённой теории, люди впервые попали на Американский континент из Азии через пролив Беринга приблизительно 10000 лет назад. Согласно мифам североамериканских индейцев они жили в Америке с самого начала, а их предки поднялись на поверхность земли из подземного мира духов. Как выразился Себастиан ЛеБо, официальный представитель племени Лакота:

«Мы знаем, откуда мы пришли. Мы потомки народа Буффало. Они пришли из центра Земли после того, как сверхъестественные духи подготовили Землю для проживания людей. Если не-индейцы верят, что они произошли от обезьяны, пусть так и будет. Я ещё не встречал и пяти Лакота, которые бы верили в науку и эволюцию» [цит. по 1, с.1].

Далее «Нью-Йорк Таймс» написала, что многие археологи из уважения к культуре аборигенов и под влиянием идей «постмодернистского релятивизма» пришли к убеждению, что наука – это только одна из систем убеждений:

«Наука – это только один из способов познания мира. Их мировоззрение имеет такую же силу (valid), как и археология, в том, что касается доисторических событий (Роджер Анион, Великобритания). «Я лично отвергаю науку как привилегированный способ видения мира (Ларри Циммерман, США) [цит. по 1, с. 1].

Такую позицию П.Богоссян называет доктриной равноправности: «Существует множество радикально отличающихся, и тем не менее, имеющих «равную силу» (equally valid) способов познания мира, и наука – один из таких способов» [1, с. 2].

Каковы основания такого взгляда? Согласно П. Богоссяну, можно выделить интеллектуальные и идеологические основания. Идеологически, доктрина равносильности связана с пост-колониальным сознанием. Дело в том, что защитники колониальной экспансии Запада часто оправдывали свои завоевания тем, что они несут завоёванным народам более высокую культуру и науку Запада. И в пост-колониальную эпоху сложилось общепринятое мнение, что нельзя насильно подчинять суверенный народ под лозунгом распространения знания.

Об этом пишет П.Фейерабэнд: «Появление современной науки совпадает с подавлением неевропейских народов западноевропейскими захватчиками. Эти народы подавлялись не только физически, они также теряли свою духовную независимость и были вынуждены принять кровожадную религию братской любви – христианство. Наиболее развитые представители этих народов получили отличие: их приобщили к таинствам западного рационализма и его высшего достижения – западной науки. Это привело к почти невыносимому разрыву с традицией (Гаити)[...] Сегодня этот процесс постепенно начинает приобретать противоположное направление, хотя и с большими трудностями... Однако наука все ещё сохраняет свою власть. Она сохраняет своё

превосходство вследствие того, что её жрецы не способны понять и не хотят простить иных идеологий[...] Таким образом, хотя теперь гражданин США может избрать ту религию, которая ему нравится, он все ещё не может требовать, чтобы его детей обучали в школе не науке, а скажем, магии[...]» [2, с. 26].

Далее, Фейерабенд сетует, что способ принятия решений в науке совершенно недемократичен:

«Мы принимаем научные законы и факты, мы изучаем их в наших школах, делаем их основой важных политических решений, даже не пытаюсь их поставить на голосование. Учёные не ставят их на голосование[...] Современное общество является «коперниканским» вовсе не потому, что коперниканство было поставлено на голосование, подвергалось демократическому обсуждению, а затем было принято простым большинством голосов» [2, 301].

Тем не менее, есть и интеллектуальные источники для такого рода мировоззрения. Согласно одной из точек зрения, не существует реальности, независимой от сознания. Этот тезис в разных версиях отстаивали Кант, Юм, Ницше, а в современной философии Л. Витгенштейн, Р. Карнап, Т. Кун, Н. Гудмен, Р. Рорти и др. Наиболее популярной версией этого тезиса в академическом философском сообществе является социальный конструктивизм. Согласно этому течению, все знание социально в том смысле, что все знание социально сконструировано. Это учение можно разложить на три составляющих: 1) конструктивизм по поводу истины; 2) конструктивизм по поводу обоснования; 3) конструктивизм по поводу роли социальных факторов для наших убеждений.

Что значит иметь убеждение о чем-то? Например, убеждение о том, что у Юпитера x лун, это убеждение в том, что мир таков, что в нем у Юпитера x лун. Иными словами, это представление (репрезентация) мира как имеющего некое небесное тело с x лунами. Любое убеждение имеет три аспекта: 1) у убеждения есть определённое пропозициональное содержание; 2) оно может быть истинным или ложным; 3) оно может быть обоснованным или необоснованным. Предположим, что Марго считает, что у Юпитера x лун. Тогда:

1) пропозициональным содержанием этого убеждения будет «что у Юпитера x лун». Это пропозициональное содержание устанавливает условие истинности этого убеждения, т.е. то каким должен быть мир, чтобы это убеждение было истинным, а именно:

2) Убеждение Марго, что у Юпитера x лун истинно тогда и только тогда, когда у Юпитера x лун.

Поскольку убеждение соткано из понятий, то чтобы иметь убеждение, что у Юпитера x лун, нужно иметь понятия «Юпитер», «луна», «иметь», « x ». Одна из аргументов социального конструктивизма заключается в том, что поскольку *понятия* «Юпитер», «луна», «иметь», « x » являются социально сконструированными, то и *факт*, соответствующий пропозиции, содержащий эти понятия является социально сконструированным.

Так, например, французский социолог Бруно Латур формулирует это следующим образом. Когда французские учёные работали с мумией фараона Рамзеса II (умер припл. 1213 г до н.э.), они пришли к выводу, что он умер от туберкулёза. Латур отрицает это: «Как он мог умереть от туберкулёза, если бацилла была открыта Кохом только в 19 в.?» И далее: «До Коха этой бактерии не существовало» [цит. по: 1, с.26]. То же можно сказать о жирафах, созвездиях и пр. Если не существует соответствующего понятия, то нет и соответствующего факта.

П. Богосян сводит критику этого представления к трём пунктам. Во-первых, нужно различать зависимость фактов от описания и социальную релятивность фактов. Большинство фактов существовало до нас. Т.е. динозавры, горы и пр. существовали до того, как появился человек. если мы примем такую точку зрения, то придём к абсурдному выводу об обратной причинной зависимости прошлого будущим. Во-вторых, даже если представить, что горы и электроны не существовали до нас, то разве в само *понятие* электрона не входит то, что он существовал до нас? Согласно стандартной модели, электроны – фундаментальные строительные блоки Вселенной. Кроме того, это нарушает закон непротиворечия, потому что если есть разные социальные конструкты p и не- p , то тогда должны существовать два противоречащих факта p и не- p . Но это абсурдно.

Список использованной литературы:

1. Boghossian, Paul. Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism Clarendon Press. Kindle Edition. 2006. 139 p.
2. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007.

Н.Н. КОЖЕВНИКОВ, В.С. ДАНИЛОВА

*Северо-Восточный федеральный университет,
г. Якутск, Российская Федерация*

ОНТОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА СИСТЕМЫ КООРДИНАТ МИРА НА ОСНОВЕ ПРЕДЕЛЬНЫХ ДИНАМИЧЕСКИХ РАВНОВЕСИЙ ДЕТЕРМИНИСТИЧЕСКОГО ХАОСА

Онтологическая характеристика системы координат мира

Исходная предпосылка системы координат, основанной на равновесиях динамического хаоса, формулируется следующим образом. Окружающий нас мир рассматривается как состоящий из двух неравных частей. С одной стороны, это цепочки и структуры взаимосвязанных предельных динамических равновесий, закономерности образования которых, на различных уровнях организации мира, одни и те же. С другой стороны - все остальные неравновесные процессы и явления. Любое природное или культурное образование может быть рассмотрено с точки зрения предельных динамических

равновесий, которые обусловлены различными видами динамического хаоса, возникают посредством самоорганизации и охватывают все уровни иерархии мира.

Все природные образования стремятся к трем предельным фундаментальным равновесиям-пределам, которым сопоставляются три соответствующих «координатных оси».

1. Любой природный или культурный объект из мира неживого, живого, духовного (элементарные частицы, молекулы, газовые туманности, клетки, особи, личности) стремится к самоорганизации и самоидентификации – идентификационному пределу-*I*.

2. Все природные и культурные объекты стремятся к коммуникационно - сетевому (системному) пределу-*C*, то есть к оптимальной полноте и устойчивому равновесию с окружающей средой. Индивид определяется своими коммуникациями, культуры существуют благодаря диалогам.

3. Существование всех природных и культурных объектов ограничено временем установления равновесия исследуемого природного или культурного образования с этими пределами. Предельным временем здесь является время ритма мировой гармонии (предел-*K*).

Основная идея естественной системы координат мира. «Все природные и культурные образования и их структуры могут быть связаны с предельными фундаментальными равновесиями трех типов. Этим пределам сопоставляются координатные оси, по которым и осуществляется эта связь». Все эти пределы остаются недостижимыми, вследствие противостоящих им тенденций и поэтому природные и культурные образования достигают только некоторых промежуточных динамических равновесных состояний. Промежуточные динамические равновесия, в которых закрепляются природные и культурные объекты, не достигнувшие своих самоорганизационно-идентификационного и коммуникационно-сетевого пределов, останутся устойчивыми только в том случае, если будут находиться в «калибровочных» узлах, которые отделены друг от друга интервалами, соответствующими частоте колебаний этих фундаментальных пределов (фундаментальным ритмам мира). Калибровка заключается в выявлении оптимального и устойчивого «шага» этих ритмов. Его задает время установления равновесия исследуемого природного или культурного образования (время релаксации) с пределами *I*, *C*, *K*. Сочетание всех типов «шагов» и ритмов, соответствующих этим пределам, формирует устойчивые природные и культурные объекты, а сами эти «шаги» и ритмы определяют параметры ячеек системы координат на основе детерминистического хаоса. В своем развитии эти «шаги», ритмы и ячейки направляются координатной системой и могут существовать в мире миллионы и миллиарды лет. На основе таких ячеек существуют галактики, атмосфера и гидросфера Земли, религиозные догматы, философские концепции. В случае отклонения от этих ритмов все природные и культурные объекты разрушаются.

Естественная система координат не может не существовать, поскольку, несмотря на всю сложность мира, он удивительно организован, целесообразен, оптимален, устойчив; все его уровни связаны общекосмическим круговоротом

вещества, энергии, информации. С другой стороны сложность и хаос распространены в окружающем мире исключительно широко и являются самыми надежными основаниями относительных равновесий естественной системы координат мира.

Метафизические аспекты системы координат мира

Метафизический подход к системе координат позволяет рассматривать бытие в трех основных видах: «бытие-сущее», «бытие-экзистенция», «бытие-присутствие», тесно взаимосвязанных и взаимодействующих между собой.

1) «Бытие-сущее» связано с фундаментальным пределом, которое стремится прояснить самое себя. Такой подход к бытию сформировался и был подробно исследован еще в античной философии. Согласно Аристотелю «сущее» оказывается сутью вещи, качеством, количеством, отношением, местом, временем, действием и претерпеванием (Аристотель, 1976, с. 249). «Бытие-сущее» стремится самоидентифицировать себя все более и более полно и благодаря этому стремится к наибольшей оптимальности и устойчивости. Многие объекты в мире неживого и живого можно считать совершенными, но они стремятся к еще большему совершенству, причем на всех уровнях организации мира. В социуме и в гуманитарной сфере до оптимальности и устойчивости объектов, связанных с сущим, обычно еще далеко, но есть многочисленные примеры высшего совершенства и соответствующих им идеалов.

2) «Бытие-экзистенция» – второй основной вид бытия в виде коммуникативной системы различных сущностей, поскольку все они могут устойчиво существовать, только объединившись с себе подобными. Хайдеггер употребляет термины *Existenz* и *Dasein* для обозначения человеческой личности. Человек по Хайдеггеру это сущее, сущность (*essentia*) которого заключается в его бытии (*existentia*): «Сущность тут-бытия (*Dasein*) в его экзистенции (Хайдеггер, с. 42). Планеты и звезды объединяются в галактики, потому что имеют некую общую сущность: темную материю и темную энергию. Жизнь популяций и видов, а затем и их объединение в биосферу также возможно только на основе некой коммуникативной сущности. А в основе коммуникаций в социуме находится семиосфера. Однако все эти коммуникативные сущности очень трудно определить в ясных и понятных терминах.

3) «Бытие-присутствие» - этот вид бытия назовем, основываясь на идеях Хайдеггера. «Бытие-присутствие» означает, что система координат не просто существует, но активно дает о себе знать на каждом уровне организации мира. Эта активность не является результатом деятельности духа, разума, интеллекта, воли или жизни. Такое присутствие проявляется в том, что «бытие-сущность» и «бытие-экзистенция» оказываются настроенными на определенные ритмы мира и создают пространственно-временные ячейки, что и является повсеместным присутствием системы координат на всех уровнях его организации. Такая связь, возникающая в результате процессов самоорганизации, является оптимальной и устойчивой.

«Бытие-присутствие» есть проявление мировой гармонии и признак

удивительной организованности, целесообразности и оптимальности многих аспектов мира. Там где эта гармония присутствуют, возникают объекты, существующие значительное время. Например, структура атмосферы в нынешнем виде существует – 1,8 млрд. лет, гидросферы – 3,8 млрд. лета. При этом были значительные колебания отдельных их параметров, но общие динамические равновесия атмосферы и гидросферы оказались исключительно устойчивыми. Такое сложное образование как планета Земля существует 4,6 млрд. лет. Если бы эти объекты не соответствовали ритмам мировой гармонии, то они давно прекратили бы свое существование. То же самое можно сказать о видах, средний возраст которых 5 млн. лет, а некоторые из них – гораздо дольше. Великие творения человеческого духа в философии, литературе, искусстве, религиях востребованы сотни и тысячи лет. Гомер, Платон, Аристотель уловили фундаментальные ритмы мира, которые составили фундамент философии и литературы. Пророки великих мировых религий: Будда, Иисус Христос, Мухаммед и их последователи не могли увлечь своими учениями сотни миллионов и миллиарды, если бы ритмы текстов их книг не соответствовали мировой гармонии. В последних случаях «бытие-присутствие» также имеет дело с общемировым кодом, несмотря на то, что роль человека начинает определенным образом проявляться. Упомянутые выше пророки «слышали» этот общемировой код и транслировали его людям. Многие из них были неграмотны и такие факторы как интеллект, образование, знания особой роли не играли.

«Бытие-присутствие» - динамический предел ритмов. Ритмы создают просветы бытия, в которых видна мировая гармония.

Все упомянутые выше виды бытия в реальных условиях проявляются не полностью, их предельные глубины не достижимы и неуловимы. «Бытие-сущность» является, если использовать терминологию Канта «вещью в себе», основанием которого является интенциональный предел. Познание определенного уровня реальности обеспечивают некоторые «покрывала», которые в соответствии с терминологией Канта могут быть названы «вещами для нас» или согласно Гуссерлю – феноменами. будем в дальнейшем использовать термин «феномены», обозначая их – S , поскольку термин «покрывало» является ненаучным. Феномены представляют собой динамические равновесия, с которыми так или иначе связаны все процессы в мире. То, что находится «под ними» можно считать областью трансцендентального, которую невозможно познать до конца. Однако при переходе от одного феномена к другому (от F_1 к F_2), некоторая новая область становится доступна исследованию, но область трансцендентального все равно остается. «Бытие-экзистенцию» следует рассматривать через «горизонты», общее обозначение для которого примем - H . Горизонт – это коммуникационный уровень, на котором завершается формирование конкретной системы. При формировании устойчивых коммуникационных систем происходит переход от одного горизонта к другому. Причем «феномену» F_1 соответствует горизонт H_1 , а «феномену» F_2 - горизонт H_2 . Предельное время характеризующее эти переходы будем обозначать – T .

Каждому этапу процесса изменения культурного или природного образования можно сопоставить промежуточные пределы и ячейку F, H, T , сформированную на их основе и связанную с ячейкой I, C, K .

Любое рассмотрение феноменов, горизонтов и трех вышеупомянутых пределов (идентификационного, коммуникационно-системного, полного времени существования объекта) происходит во взаимодействии с природными или культурными образованиями. Мы всегда имеем дело с такими образованиями (объектами) и исследуем их развитие с точки зрения системы координат мира. Тогда ячейка F, H, T системы координат будет внешней для конкретного природного или культурного образования, а ячейка I, C, K - внутренней.

Внешняя ячейка направляет развитие природного или культурного образования, а внутренняя обеспечивает калибровку внешней ячейки и всего этого процесса.

Список использованной литературы:

1. Аристотель. Собрание соч. в 4 т. Т. 1 – Москва: Мысль, 1976 – 550 с.
2. Хайдеггер. Бытие и время – Москва: Фолио, 2003 – 503 с.

В.А. КУВАКИН

*Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация*

НЕИЗВЕСТНОСТЬ И ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ

Есть особого рода ирония в том, что не только область неизвестности, но и границы самого понятия размыты. В исследованиях, которые имеют дело с этим феноменом – прежде всего философских и психологических – нет согласия в словоупотреблении (в первых оперируют терминами «неизвестность», «непостижимое», во вторых – «неопределенность»). С точки зрения семантики, существует целый кластер однородных понятий: *неизвестность, непостижимость, неопределённость, безвестность, неопознанность, непознанное, непознаваемое, неведомое, неосведомленность, незаметное, невидимое, неслышимость, неосвязаемость, непредсказуемость, неоощуемое, невыразимость, несказанность, сокрытость, мрак, тьма*. Последние два кажутся совсем далёкими от термина «неизвестность», однако они чаще всего выступают в качестве наглядных её образов. Так что «имя» неизвестности – *безымянность*. Что адекватно ее духу.

Предмет настоящих тезисов относится к быстро крепнущей традиции, в которой работают по преимуществу философы и психологи, а в последнее время – и специалисты самых разных наук, от естествоиспытателей [1] до социологов, историков и финансистов [2]. Смежные проблемы широко изучаются в рамках физико-математических теорий хаоса и бифуркации уже

почти полтора столетия, начиная с работ А. Пуанкаре.

Больше всех для прояснения онтологического, гносеологического, психологического и антропологического статуса неизвестности сделали философы и психологи. Психологическая традиция изучения неопределенности возникла в США в середине прошлого века, когда стали разрабатывать методы изучения и измерения «толерантности к неопределенности». Подробно история этих исследований представлена здесь [3]. В России ведущим ученым в этой области является Д.А. Леонтьев [4]. В отечественной философии активнее других неизвестность исследовали Л. Шестов [5] и С. Франк [6]. Первый рассматривал неизвестность в экзистенциальной перспективе, полагая, что неизвестность не имеет ничего общего с тем, что нам известно и представляет собой особую пробибалистическую действительность, «мир мгновенных, чудесных и таинственных превращений, из которых каждое значило бы больше, чем весь теперешний процесс и вся естественная эволюция. Конечно, такой мир, нельзя “понять”. Но такой мир и не нужно понимать» [7].

Неизвестность возникает как не поддающееся осмыслению экзистенциальное единство человека и возможных миров, в этом единстве стирается грань и между бытием и познанием. Она не поддается систематической артикуляции, всегда рядом, вне и в нас одновременно. В своих пиковых состояниях эта действительности захватывает, поглощает, ужасает и восхищает своим великолепием, безграничностью, непроницаемостью, тотальностью, стихийностью, неуправляемостью. Она способна вызывать безмерный восторг и повергать в смертельный ужас.

Шестовский подход к неизвестности отличается акцентированием особого статуса неизвестности, отличающего ее и от бытия, и от ничто. Неизвестность – это такой подлинный мир, о котором мы не можем ничего сказать на языке разума и науки, но прорыв в него возможен в определенных, пограничных ситуациях. Он полагал, что «...философия должна бросить попытки отыскания *veritates æternæ*. Ее задача научить человека жить в неизвестности» [5, 52]. Если люди будут обладать этим умением, они смогут повелевать обстоятельствами, преодолевать необходимость и принудительность законов природы и нормативность морали, так как в неизвестности и для неизвестности все возможно. Дерзновение, апофеоз, «творчество из ничего» становятся в этом контексте заместителями традиционных способов познания. Шестов стремится радикально переосмыслить онтогносеологию, заменяя ее экзистенциальными состояниями, в которых на пути к миру мгновенных, чудесных и таинственных превращений рушатся перегородки между бытием, познанием и человеком.

С позиций интуитивизма и идеал-реализма изучал неизвестность С. Франк. Она, полагал философ, вездесуща. В логике мы находим ее уже в простом суждении, когда подлежащее всегда содержит нечто неопределенное по сравнению с предикатом. «...Знание предполагает связь известного с *неизвестным*. Знание имеет своей опорной точкой *неизвестное*» (8, 25 – 26). В человека она входит в предсмертных состояниях, в невыразимых актах созерцания прекрасного, в моменты восторга, трагедии или внезапной любви,

переживания космических бездн или глубоких социальных катастроф. Сказать о непостижимом в понятиях можно только после «выхода» из него, в порядке «отчета», апостериори, уже не пребывая актуально в этой особой действительности. С. Франк защищал идею преодоления субъект-объектного подхода за счет выхода «за пределы всего постижимого и выразимого» [9, 279]. Входя в неизвестность, как в чудесное и таинственное бытие, мы переживаем его вездусущее присутствие как тайну в нашем опыте и бытии – мы в бытии-неизвестности и мы сами область этой неизвестности.

Неизвестность, если признавать ее статусное равенство бытию и ничто, едва ли не самое очевидное и яркое проявление тождества и «поглощения» онтологического и гносеологического. Этимологически в этом понятии есть очевидная отсылка к словам, относящимся к гносеологии: «известие», «вести», «знание», «познание», а широкий круг исследований – от религиозно-философских и метафизических до физических и космологических – позволяют считать неизвестность, наряду с бытием и ничто, третьим измерением мира, особой областью реальности или действительности, осваивать которую нам еще только предстоит.

Систематический анализ этого феномена дан в работах [10].

Список использованной литературы:

1. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
2. Талеб Н.Н. Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости. М., 2012; Талеб Н.Н. Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса. М. 2013.
3. Гусев А.И. Современный человек существует в мире неопределенности // <http://institut.smysl.ru/article/gusev.php>; Гусев А.И. Толерантность к неопределенности как составляющая личностного потенциала / Личностный потенциал: структура и диагностика / Под ред. Д. А. Леонтьева. М., 2011. С. 300 – 329; Kelly G.A. The Psychology of the Unknown / New Perspectives in Personal Construct Theory. Ed. D. Bannister. New York: Academic, 1977.
4. Личностный потенциал: структура и диагностика / Под ред. Д. А. Леонтьева. М., 2011; Леонтьев Д. А. Новые ориентиры понимания личности в психологии: от необходимого к возможному // Вопросы психологии, 2011, № 1.
5. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
6. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990, С. 279. Подробнее см. Кувакин В.А. Непостижимое Семёна Франка. Эссе о неизвестности. М., 2014.
7. Шестов Л. На весах Иова. Странствования по душам. Париж, 1975. С. 162.
8. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Петроград, 1915.
9. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию

религии. С. 279.

10. Человек в мире действительностей // Вестник МГУ, серия 7, философия, 2005, № 3. С. 1 – 13. Кувакин В.А., Ковалева В.П. Неизвестность. М. – Ижевск, 2006; Кувакин В.А. Время и пространство в светотенях неизвестности. Метафизические размышления / В.А. Кувакин // Пространство и Время. – 2016. – № 1 – 2 (23 – 24). – С. 101 – 109. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_r_st1_2-23_24.2016.21.

Т.Г. ЛЕШКЕВИЧ

*Южный федеральный университет,
г. Ростов-на-Дону, Российская федерация*

ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ: ОСМЫСЛЕНИЕ ВЕКТОРОВ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО БЫТИЯ

В эпоху нестабильности и острейших вызовов современности проблема адекватной репрезентации действительности упирается в вопрос: «Что есть социальность на самом деле?» В жизненный мир не только интеллектуала, но и обывателя проникают размышления: от чего зависят конфигурации существующей реальности; кто придает им направленность и редактирует «поток возможностей»; кто подпитывает инициативами и энергией трансформации и деформации современного бытия? Кто облачен властью глобального управляющего воздействия или следует искать анонимные системосозидающие параметры упорядоченности? Действительно, проблема роли субъектности в переделе конфигураций онтогносеологической карты до сих пор остается не проясненной. Философы науки с особой обеспокоенностью подчеркивают специфику современного сложностного мира. Сложность считается одной из ведущих тенденцией, определяющей дух двадцать первого столетия. Французский мыслитель Э. Морен говорит о необходимости постичь «невыносимую сложность мира» [1]. Методологи обсуждают тезис «о развитии через неравновесность». Поиски идут и в направлении выявления универсальных мегатенденций глобализации, которые обладают унифицирующей формообразующей силой. Согласно существующим интерпретациям, глобализационные процессы мыслятся анонимными по своему существу, не имеющими ни автора, ни инициатора. Но не случайно, в ответ на вызовы глобализационных трансформаций актуальность приобрел концепт «глокализация», позволяющий учитывать преломление глобальных угроз сквозь призму локально-территориальных проблем и забот.

В создании картинки современной реальности особое внимание исследователей обращено на экспансию виртуальных замещений, которые все чаще и чаще обнаруживают свое влияние, генерируя своеобразную метареальность. Проблема усложняется активным внедрением в бытие так называемой виртуальной субонтологии, специфика которой в том, что событие может и не произойти, однако это не мешает ему приобрести имитационно–

фактологический статус. В этом коренится особый тип причинности, уходящей в пласты виртуальной реальности. Событийный ряд обнажает свою зависимость от способов подачи и интерпретации фактов. Используется усложненная модель обработки информации с опорой на специфику смыслообразования и особенности восприятия. И оказывается, что детерминирующим воздействием на наличное бытие, поведение и фокус самосознания индивидов обладает информационная причина, облаченная в визуальные формы. Созданный ею симулятивный эффект погружает человека в процесс сетевого охвата, меняет «тип саморегуляции», порождает новые психоэмоциональные состояния. Виртуальные формы взаимодействий претендуют на моделирующую мир онтологию, когда идеальные образы и конструируемые сюжеты задают вектор и траекторию развития. Это, тем самым, генерирует своеобразный онтологический дефляционизм.

Следует учитывать и другой фактор – бытие современника пропитано духом «технологической рациональности». Технологическая рациональность позиционирует себя как основа современности. Высокие технологии во многом формируют наше бытие, что называется, «творят мир», предлагая новые обстоятельства и жизни, и деятельности. Мышление современников воспринимает существующие технологические достижения как неоспоримую ценность современного социального ландшафта. Однако «понимающая интерпретация» четко формулирует императив: никакие инновации, в том числе и супертехнологические, не могут быть наделены статусом самооценности вне осмысления негативных последствий их внедрения. Созданная техносреда порождает и транслирует новые программы активности. Вместе с тем, принципиальная уязвимость современного индивида заключается в том, что в полной мере он может освоить лишь часть необходимых детализированных технологий и не способен предстать гарантом их целостности. Это придает особую остроту экзистенциальному срезу онтогносеологии, указывающему на потребность в целостной связи внутреннего мира отдельного человека и макроконтраста социальности.

Таким образом, на одной чаше весов – вопрос о существовании субъектности, способной к программному видению проективного будущего и сопряженной с выявлением его основных целей в координатах подлинно человеческих ценностей. На другой, – позиция, оглашенная Дж. Перкинсом, раскрывающая тайные пружины развития современности с опорой на идею «всемирного заговора», «мировой закулисы», «тайных кукловодов» и «экономических убийц» [2]. Так, чем же обусловлено адекватное понимание современной действительности в эпоху принципиальной нестабильности и онтологической неопределенности? Как возможно сопряжение бытийственных реалий и их гносеологического осознания? Важно иметь в виду и то, что в контексте эконоцентричности современной эпохи идея «глобального рынка с человеческим лицом» сменилась образом «звериного оскала». Не случайно концепт хаосомности уже занял прочное место в словаре методологов, которые все чаще говорят о ситуации неуправляемого хаоса [3]. В связи с этим на взгляд гуманитария, в условиях существующих реалий остроактуальной предстает

проблема психологической безопасности и фильтров, которые бы способствовали отторжению практики неприемлемых, псевдочеловеческих взаимодействий в жизненном мире современников.

В поисках «стандартов, которые работают», современная постнеклассическая философия переносит акцент на значение ценностно-целевых регулятивов. Иными словами, стратегии современного развития должны ориентироваться не на рыночную максимизацию функции полезности, а на ценностно-целевые приоритеты человеческого существования. Этим фиксируется некое противостояние проникновению энтропии социального во все поры жизненного процесса. Современная постнеклассическая философия выделяет в качестве «эффективных единиц» официальные масштабные и частные интеллектуальные инициативы, задаваемые акторами влияния. В них важен содержательный репертуар идей и признание «доминирования фигуры в терминах внимания». Необходимо подчеркнуть, что интеллектуальные инициативы могут выступать в нескольких ракурсах: как своеобразные устойчивые, стереотипные матрицы; как случайные артефакты, указывающие на зону неустойчивости; как цели – аттракторы, которые, задавая новые конфигурации, являются центрами скопления и обладают системосозидающим потенциалом. Эффективность инициативы расценивается с точки зрения внедренности человеческого мышления в реальность и привнесения в нее позитивных регуляций, что на языке синергетики означает нахождение гармонизирующих «параметров порядка». Исследователи выделяют и еще один, мало разработанный аспект. А именно, вопрос о значении интеллектуальной энергии фемининного или маскулинного типа, активно вторгающейся в обустройство социального бытия. Тем самым в широком диапазоне социальных ситуаций задается определенная программность социально-ролевых сценариев. Энергия, жизненная сила, сопряженные со способностью – быть автором собственных поступков, делать качественные выборы является основополагающей в стратегии изменения ситуации [4].

Совершенно очевидно, что современная философия отказалась от абстрактного гносеологического субъекта и от представлений натурализма воспринимать мир как данный, неизменный объект. Её не интересует упрощенческое познание. Гносеология не может быть сведена только к пространству наблюдения, она включает в себя систему отсылок и референций к исторически локализуемым фрагментам. В неё вписываются элементы не только извне идущего натиска институционализованного бытия или прагматического мироотношения, но и семантические ловушки, «языковые игры». В поле исследовательских практик попадает проблема расхождения целей и результатов человеческой деятельности, что само по себе является довольно частым, повсеместно встречающимся процессом, замеченным не только методологами и психологами, но и простыми обывателями. Вывод о том, что конечный результат гетерономен, и в нем сопрягаются не только содержание первоначально поставленной цели, но и побочные продукты взаимодействий, непреднамеренные последствия целесообразной деятельности очевиден [5]. Гетерономность результата свидетельствует о многомерных связях

природной и социальной стохастике, стихийно-спонтанном структурогенезе. Современный мир, состоящий из «незамкнутых» систем, вмещает в любое из событий сеть взаимодействий и совокупность более мелких его компонентов. Причем сложные сочетания одних из них готовят одни результаты, другие же, сопровождаясь механизмом самоорганизации или же саморепликации, генерируют иные формообразования. Это служит основанием для появления побочных продуктов, неожиданных, непредсказуемых когнитивных эффектов, эмерджентного.

В этом контексте онтогносеология обнаруживает свою интегративную перспективу и демонстрирует многоконтекстуальность. Признается конституирующая, нормативная сила знания в различных полях социальности. Осмысливается энантизм как включенность социального субъекта во всеобщую конвергенцию и «взаимозависимое совозникновение». Особый интерес представляют факторы воздействия социальных условий на специализированное знание, его соотнесенность с нормативистским направлением, учитывающем ценность убеждений в концепции Элвина Голдмана [6]. Исходя из подхода Э. Морена, правомерен вывод, что регулятив онтогносеологии функционирует как челнок, который беспрестанно движется между логическим, понятийным содержанием и эмпирической реальностью. «Текст процесса» и «социальная карта реальности» строятся посредством интеграции наблюдателя-мыслителя в наблюдение-концепцию с последующей экологизацией наблюдения-концепции в ментальном и социокультурном контексте [1]. Таким образом, эпистемологическое мышление порождает социально бытийственные формы, поначалу выраженные посредством обоснованных заключений, а затем приобретающие статус объективированных обстоятельств. Если спроецировать теоретические построения на современные реалии, то балансирующий на краю мировой катастрофы мир, крайне нуждается в выборе и воплощении модели, основанной на качественных выборах и системе подлинных человеческих ценностей.

Список использованной литературы:

1. Морен Э. Метод. Природа Природы. М., Издательство: Канон+РООИ "Реабилитация" 2013.- 488с.
2. Перкинс Дж. Исповедь экономического убийцы. М., Претекст, 2008. - 319с.
3. Лешкевич Т.Г. Эффект эмерджентности и синергетическая проекция хаосомности глобализующегося мира// Философская инноватика и глобальные проблемы современного общества. Ростов-на-Дону, Редакционно-издательский центр ЮРИФ РАНХ и ГС, 2012. С. 23-33.
4. Лешкевич Т.Г. Проблема смысложизненной рефлексии и цивилизационное измерение //Цивилизационная парадигма и смысложизненная рефлексия. Ростов-на-Дону, Изд-во ЮРИУ РАНХ и ГС, 2015. С.24-38.
5. Лешкевич Т.Г. Неопределенность в мире и мир неопределенности. Философские размышления о порядке и хаосе.Saarbrucken, Germany, LAP

К.М. МАГОМЕДОВ

*Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала, Российская Федерация*

**О РОЛИ СУБЪЕКТА В РАЗЛИЧНЫХ ТИПАХ МИРОВОЗЗРЕНИЯ
И ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ ПАРАДИГМАХ**

Главное, что было сделано И. Кантом в гносеологии, состоит, если выразиться языком данной конференции, в переходе от «онтогносеологии к гносеонтологии», в доказательстве того, что познание имеет и объективные, и субъективные составляющие, и что оно во многом определяется субъектом познания, он есть главный фактор в теории познания. Именно в этом и состояло ядро его «коперниковского переворота» в философии. Тем самым, гносеология, а затем и эпистемология, были направлены на путь изучения собственных внутренних, субъективных механизмов познания.

Действительно, если сравнивать различные исторические типы мировоззрения и научные парадигмы, то бросается в глаза то обстоятельство, что все они различаются местом и ролью субъекта в познавательных и оценочных механизмах, о чем мы писали в ряде статей [2; 3].

Начнем с исторических форм мировоззрения. Хорошо известно о том, что мифология, религия и философия, как три взаимосвязанные мировоззренческие исторические культурные парадигмы, дифференцируются, прежде всего, степенью осознания субъектом своего места в структуре мироздания:

- в мифологии индивидуальный субъект культуры еще не сформирован, он крайне расплывчат, доминирует коллективная идентификация человека, он является выразителем «мы-сознания»;

- важным шагом на пути субъективации и индивидуализации сознания выступает религиозный, особенно молитвенный, опыт человека, в котором появляются новые, неизвестные мифологической культуре, стороны личностной самоидентификации;

- наконец, полноценное превращение личности в ядро сознания происходит в рациональной культуре, в которой осуществляется ее поляризация на субъектно-объектные составляющие. Это время совпадает с возникновением философской культуры, в которой происходит окончательное освобождение сознания от пут коллективности и становление индивидуального субъекта.

Таким образом, хотя субъект присутствует в любом типе мировоззрения (последнее вообще невозможно без субъектно-объектной поляризации), но способ его идентификации существенно меняется, переходя от коллективистских форм к индивидуально-личностным.

Сказанное означает и то, что «бессубъектного» мировоззрения нет и быть не может. Субъект неустраним из любых культурных механизмов и всех форм познавательных действий человека с момента его возникновения. Поэтому речь может идти только о степени выраженности коллективного и личностного начала в различных культурах.

В плане сказанного представляется абсолютно некорректной позиция, согласно которой исламская культура, в отличие от иудаизма и христианства, объявляется бессубъектной, поскольку там действуют механизмы абсолютного предопределения [4, с.199]. Например, никак нельзя согласиться с Ракитянским Н.М., который также отмечает: «Монотеизм ислама, догматически отвергая личностные и субъектные установки иудаизма и христианства, как наделенные особым смыслом и реальной значимостью, сам по себе бессубъектен. Неудивительно, что маленький, но суперсубъектный Израиль со своими англо-американскими союзниками успешно противостоит огромному как океан, но аморфному, разобщенному, внутренне конфликтному, а главное – бессубъектному исламскому окружению» [5].

Подобные странные умозаключения вызывает удивление, поскольку абсолютной, да и всякой другой бессубъектности, в любом постижении мира нет и быть не может, хотя бы потому, что субъект всегда выступает в бинарной оппозиции с объектом. Тот, кто хоть немного знаком с диалектической логикой, которую еще никто не отменял, должен знать, что субъект и объект – это такие абстракции и противоположности, которые и предполагают, и отрицают друг друга. Сказано же, что «без субъекта нет объекта, и, наоборот, без объекта нет субъекта».

Считаю, что подобные утверждения не только противоречат логике и здравому смыслу, но и не способствуют утверждению подлинного духа толерантности, инклюзивности, взаимопонимания и сближения различных религиозных конфессий.

В плане сказанного, следует также понимать правильно метафору постмодернизма «смерть субъекта», которая вовсе не означает буквального исчезновения человека из драматургии современной культурной и познавательной жизни. Эта формула направлена против монополии современного сциентизма, на лишение субъекта классической культуры его привилегированного статуса с определенной идентичностью, самосознанием и личностной автономией. Это отказ от традиций субъектно-объектного рацио- и логоцентризма, согласно которым именно субъект является исходной точкой отсчета, удостоверяющей подлинность мира и возможности человека познать этот мир. Суть этой познавательной парадигмы гениально была сформулирована Декартом в своем «*Cogito ergo sum*». Антидекартовскую сущность культуры постмодерна удачно была схвачена Ж. Лаканом: «Где мыслю, там не существую, и где существую, там не мыслю» [1, с.64].

Поэтому, очевидно, что значение метафоры «смерть субъекта», скорее, в обратном: это доведение до максимальных пределов процесса субъективации и индивидуализации культурно-исторического дискурса. Это не устранение субъекта из культуры и познавательного процесса, а придание ему абсолютной

роли, доходящей до отрицания объективно-истинностных характеристик знания. Следовательно, «слухи» о смерти субъекта, идущие из глубин постмодернизма, «оказались сильно преувеличенными».

Интересные личностные метаморфозы происходят не только при смене типов мировоззрения, но и при динамике различных научных картин мира. Особенно заметные субъектные изменения осуществляются в познавательных стратегиях при переходе от классической к неклассической, а затем - к постнеклассической картинам мира.

В классической картине мира субъект познания присутствует лишь в форме абстракции как внутренний участник всего познавательного процесса, поскольку любое познание есть форма субъектно-объектного взаимодействия. А в реальном же акте познания его как бы нет. Происходит элиминация субъекта из познавательного процесса. Мало того, всякое включение субъективного начала в классической познавательной парадигме снижает ценность знания. Поэтому идеалом научного знания считается полная свобода от присутствия человеческого в познании и независимость от субъекта, от наблюдателя, от точки отсчета.

Существенные изменения в понимании положения субъекта в совокупном познавательном процессе происходят в неклассической науке, связанной, прежде всего, с теорией относительности и квантовой физикой.

Мировоззренческое значение теории относительности заключается именно в том, что она доказала неразделимость познавательного процесса от субъективных сторон познания. Не секрет, что теория относительности потому так и называется, что она вводит в познавательный процесс наблюдателя с определенной точкой отсчета, в зависимости от которого в существенной степени изменяется картина действительности. В одной точке отсчета одни параметры, в другой – совершенно другие. Таким образом, обнаруживается, что субъект составляет внутренний момент любого познания. А под объективностью знания подразумевается не его независимость от субъекта, а несколько иные характеристики знания, связанные с его содержанием.

Еще более значимые изменения для субъектно-объектной парадигмы познания происходят в квантовой теории, которая показала, что субъект, наблюдатель вообще неустраним из познавательного процесса. Если в классической физике присутствием самого исследователя, а также взаимодействием между прибором (устанавливаемым им) и объектом можно пренебречь, то в квантовой теории подобное оказалось в принципе невозможным. Следовательно, квантовый объект не может быть рассмотрен сам по себе, а только в единстве с субъективными составляющими познания.

Итак, теория относительности и квантовая физика показали уязвимость «натуралистического объективизма» классической науки, где субъект устранился из познавательного процесса. По большому счету, можно сказать, что Эйнштейн увязывает объекты физического познания с конструктивно-теоретической деятельностью субъекта, а Бор – с экспериментальной деятельностью субъекта познания, с контекстом измерительных приборов и установок. Следовательно, граница между субъектом и объектом в познании

становится условной, относительной, а сами эти категории образуют уже не бинарные оппозиционные отношения, а взаимообусловленные части целостной системы.

Список использованной литературы:

1. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар. Книга 11 (1954-1955 гг.). – М.: Гнозис, Логос, 2009.
2. Магомедов К.М. Субъектные метаморфозы в различных типах мировоззрения и картинах мира // Вестник Иркутского гос. технического университета. 2015, №5(100). С.411-415.
3. Магомедов К.М. Проблема субъекта в исламской теологии // Исламоведение, 2015, №2. С.77-85.
4. Можаровский В. В. Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных оснований политики. – СПб: ОВИЗО, 2002.
5. Ракитянский Н. М. Опыт концептуального анализа исламского менталитета в контексте политической психологии// www.Lawinrussia.ru/node/217241. (Обращ. 8.02.2015 в 14-20).

В.И. МЕТЛОВ

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация*

ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ: К ИСТОРИИ И ТЕОРИИ ВОПРОСА

Проблема онтогносеологии в современной философии встает в связи с неудовлетворительностью как абстрактно онтологических построений, так и конструкций односторонне гносеологических. Она должна быть осмыслена именно в связи с провалом построения автономных онтологий, столь же автономных гносеологий. Провал онтологических построений, точнее сказать, автономных онтологий, наиболее осязаемым образом представлен М. Хайдеггером и находит свое выражение в кризисе попытки прямого выхода к бытию; провал автономных гносеологий наиболее адекватным образом иллюстрируется судьбой аналитической, логико-эмпирической традиции.

Это обстоятельство было самым определенным образом зафиксировано в работах целого ряда исследователей. Хотя следует иметь в виду, что отделить гносеологическое от онтологического и наоборот, онтологическое от гносеологического представляется едва ли возможным.

Неудачи названных построений были в самой определенной мере связаны с отказом от основного вопроса философии (отношения бытия и познания), короче говоря, эти построения содержали изначально, в исходном пункте, зародыш будущего кризиса.

Неудачи выражались прежде всего в неспособности справиться с

проблемой истории. Две самые, быть может, выдающиеся работы по философии (метафизике) XX столетия Хайдеггера «Бытие и время» и А. Уайтхеда «Процесс и реальность» посвящены именно проблеме введения (включения) реальности во временной, исторический в самом широком смысле контекст, или, что одно и то же, присоединения времени к предмету. Хайдеггер отмечал, что мы живем в эпоху перехода от метафизики к историальному мышлению бытия. Выход же к аутентично историческому органически связан с необходимостью обращения к вопросу об отношении бытия и сознания (мышления). Но это сразу же создавало область действия для диалектики, что нередко останавливало исследователей, в том числе и Хайдеггера.

Как феноменологическое направление, так и направление логико-аналитическое характеризовались стремлением выйти к непосредственному знанию, то есть делали акцент или на субъективном факторе, или на объективном, минуя отношение «субъект-объект» и, далее, отношение «материальное-идеальное».

Появление этой проблемы - симптом движения мировой философии к диалектике, то есть, в частности, к преодолению противостояния феноменолого-герменевтического и логико-аналитического направлений. Это, правда, нуждается в пояснении: диалектика понимается здесь как имеющая в качестве места своего существования отношение «субъект-объект», «материальное – идеальное». Установление этой связи совершенно естественно: борьба с диалектикой редко велась напрямую, она всегда была борьбой с основным вопросом европейской философии (Ф. Энгельс, М. Хайдеггер). Так, Хайдеггер в онтологию включает традиционно считавшимися гносеологическими понятия, провозглашая онтологическими, экзистенциалами, понятия истины, понимания и т. д.

Неудовлетворительность такого подхода отметил Рикёр, подчеркнув необходимость дополнения прямого пути к бытию гносеологическими соображениями, необходимость долгого (*longue*) пути. «Точно также, как мы только что настаивали на необычном характере его *критической герменевтики*, - пишет один из критиков Рикёра, - точно также следует подчеркнуть здесь другое из его обязательств (*signatures*), а именно, конституирование *онто-эпистемологической герменевтики*. Необычный синтез, который предлагает Рикёр, сводится к конвергенции эпистемологической герменевтики, оставленной в наследство именно Дильтеем, ... и онтологического наследства, восходящего к Хайдеггеру и Гадамеру» [2, с. 501/2].

К тому же, что и Рикёр, то есть к синтезу объектного и субъектного, онтологического и гносеологического (эпистемологического), пришел в свое время Г. Шпет, формулируя представление о диалектике «экспонирующего и интерпретирующего, или, обнимая задачи формальные и материальные в присутствии им конкретном единстве», диалектике герменевтической [1, с. 122/3]. Противопоставление онтологического и гносеологического в самой резкой форме представлено в дискуссии Э. Кассирера и М. Хайдеггера в Давосе (1929) в связи с их опытами прочтения «Критики чистого разума» Канта.

Трансцендентальная диалектика Канта в «Критике чистого разума» -

свидетельство невозможности онтологического прочтения, отчего собственно в книге Хайдеггера о Канте не нашлось места для рассмотрения трансцендентальной диалектики. Но она исключает и односторонне гносеологическое прочтение (Кассирер). Достаточно давно невозможность автономной гносеологии была отмечена в работе немецкого философа Л. Нельсона [3], французский философ Ж. Валь выступил с книгой, главным содержанием которой является утверждение конца онтологии [4]. М. Фуко, комментируя Ницше, подчеркнул утверждение немецким мыслителем невозможности дать представление о природе познания, игнорируя внешний для собственно познания контекст. Нечто подобное мы видим в рецензии М. Хайдеггера на вторую часть труда Э. Кассирера «Философия символических форм»: бытийная составляющая является необходимым элементом объяснения мифа. Но сам Хайдеггер впадает в другую крайность, отрицая гносеологическое содержание в ходе анализа бытия. Это, кстати, и позволяет ему обойтись без диалектики, включив, точнее, провозгласив гносеологические категории категориями онтологическими.

Полезно обратить внимание на то обстоятельство, что движение к соединению (синтезу) гносеологического и онтологического нашло свое выражение в формировании логик, отличных от формальной, аристотелевского типа, логики. Работа Г. Липпса *Исследования по герменевтической логике* – одна из довольно многочисленных работ, посвященных выяснению бытийной, экзистенциальной основы привычных для нас форм логики.

Но можно сказать, что гегелевские *Наука логики*, *Феноменология духа* с её динамикой предмета и понятия, реализуют эту идею, совсем не навязчиво демонстрируя несостоятельность автономного существования как онтологии, так и гносеологии. Первый тезис К.Маркса о Фейербахе подчеркивает важность рассмотрения действительности как практической деятельности, в субъект-объектном контексте, в неразрывной связи бытийного и познавательного, онтологического и гносеологического. Но это сразу же сообщает действительности, включая действующего субъекта, процессуальность, историческую размерность. В этом контексте, контексте, заданном практикой, мы видим органически соединенными онтологический и гносеологический аспекты на фоне определенного понимания и определенного отношения субъективного и объективного моментов.

Впрочем, на это положение вещей можно было бы обратить внимание в связи с *Критикой чистого разума*: когда Кант отмечает, что гордое имя онтологии должно уступить место аналитике чистых категорий рассудка, то основанием для этого является невозможность отделения субъективного от объективного. Не в меньшей степени пониманию невозможности автономной онтологии способствует рассмотрение паралогизмов и антиномии чистого разума. Невозможность автономной гносеологии на этом фоне следует сама собой. И в случае онтологии, и в случае гносеологии речь идет об обнаружении невозможности обретения непосредственного знания, на что нацелены как аналитики бытия, так и аналитики сознания.

Вся последующая за Кантом традиция классической немецкой

философии была фактически представлена тем, что современные авторы называют онтогносеологией, а в те времена назывались диалектикой: реабилитация отношения «субъект-объект», «материальное-идеальное» оказывается собственным контекстом, в котором производится то, что может быть названо идеей диалектики. Трудно представить себе онтологию Гегеля, возможным, нам представляется, является разговор об онтологическом содержании его *Феноменологии* и *Логике*, точно также можно говорить и о гносеологии. Конечно, историк философии всегда найдет и онтологические доктрины, и доктрины гносеологические, но во всех такого рода случаях фактически речь идет о соответствующих доктринах по преимуществу. Так, невозможно, конечно, отождествить феноменологию Гуссерля с гносеологией, но все-таки теоретико-познавательная установка оказывается здесь преобладающей.

«Как бы то ни было, однако, называемый долгим (*longue*) путь, конструируемый Рикёром, - отмечает цитированный выше автор, - начиная с 1960-х годов, остается совершенно обособленным в картине современных герменевтик» [2, p. 500]. Об этом, разумеется, можно только сожалеть: даже тот робкий шаг в направлении диалектики, который сделан Рикёром, не встречает понимания.

Тем не менее, подчеркнем: появление онтогносеологии означает реабилитацию отношения материальное и идеальное в качестве основного вопроса философии и как собственной области присутствия диалектики. Диалектика оказывается, в частности, формой существования и развития философии.

Список использованной литературы:

1. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 122/3.
2. Critique. Juin-Juillet 2015, Tome LXXI – N 817-818. P. 500/1
3. Nelson L. Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. 1912.
4. Wahl J. Vers la fin de l'ontologie, Paris, 1955.

В.В. ОМЕЛЬЧЕНКО

*Государственный НИИ системного анализа
Счетной палаты Российской Федерации (НИИ СП)*
ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ, КАК СИСТЕМА

Традиционно онтология и гносеология рассматриваются как разделы философии, при этом в своем классическом понимании онтология – это изучение бытия, гносеология – это познание этого бытия. Если основным вопросом онтологии является: что существует? – то основным вопросом гносеологии является: как существует? Чтобы ответить на первый вопрос надо человеку мыслящему надо получить знание о нечто предельно общем,

следовательно для этого необходимо освоить системный подход. Другими словами, надо научиться систематизировать и классифицировать многообразные и разнообразные объекты, процессы и явления мира, действительности, бытия. Можно всю свою жизнь изучать, например, химию и химические элементы, их свойства и характеристики, но при этом так и понять сути этой дисциплины. А можно сразу изучить и понять главное в химии – классификационную систему химических элементов имени Д. И. Менделеева [1].

Или другой пример, разве можно познать мир животных и растений без знания ее классификационной системы, системы К. Линнея? И так буквально во всем, в познании любого объекта, предмета, процесса или явления. Без знания системы, нельзя понять систему, ее основную суть, независимо от того, что Вы изучаете: звезды, молекулы, атомы, или простого живого червячка. Этот же закон познания (систематизации) «работает» везде, он по своей сути универсальный и всеобщий. Даже русский язык нельзя понять без знания его классификационной системы, понять логику словообразования, понять знаки, образы, смыслы, несущие в каждом его слове. Почему это не изучают в школах и вузах? Это отдельный вопрос, вопрос политический. Без системного знания и познания человек живет во мраке, его метод познания – это метод «полного перебора» или метод «проб и ошибок». А ведь мир, действительность, бытие – так прекрасны и вокруг столько интересных объектов познания – им нет числа.

Итак, чтобы ответить на основной вопрос онтологии будем использовать общую теорию классификации [2], и систематизации [3], в основе которых, как и в основе всего сущего и несущего, лежит фундаментальный древнерусский (древнеарийский) принцип двоякости или двоицы противоположных, соразмерных и равновесных сущностей, который нашел отражение во всех древних писаниях, в религиях, учениях и культурах народов мира [4, 5]. Эта двоица сущностей и есть *онтология* – как бесконечное множество объектов, процессов и явлений мира, действительности, бытия (рис. 1). Но во всем должна быть система, в том числе философская система «онтология – гносеология». Значит комплексное взаимодействие противоположных сущностей достигается в системе – тройке обусловленных и проявленных системных сущностей, известной нашим отцам-основателям с глубокой древности. Это и есть сакральное древнеарийское «тройкое знание», знаменитая древнерусская тризна (тройка, троица), ведическая трилока, авестийская тройкость, древнекитайская триграмма [4, 5].

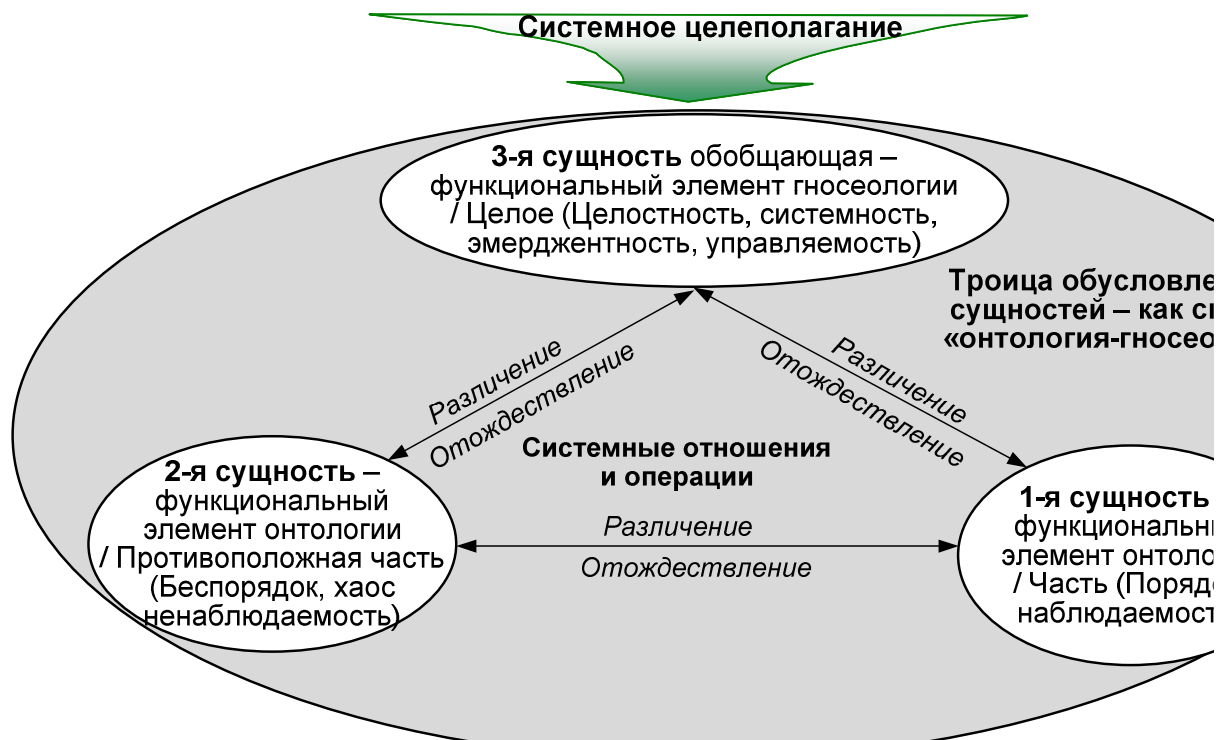


Рис. 1. Троица обусловленных системных сущностей комплексного отражения мира, действительности, бытия

Таким образом, *тройка (троица) обусловленных системных сущностей* – это базовая схема отражения мира, действительности, бытия в виде тройки взаимосвязанных отношениями тождества и различия сущностей: 1-я сущность, 2-я противоположная, соразмерная и равновесная сущность и 3-я обобщающая (системная) сущность. Геометрический образ такой системы или её базовое ядро наши предки отцы-основатели представляли в виде трех коло (кругов) в одном. Первый функционально-структурный элемент тройцы – *сущность* (часть некоторого целого или системы, порядок) характеризуется свойствами или условием *наблюдаемости* (*Условие наблюдаемости* – первое фундаментальное свойство управления объектами и процессами действительности [7]). Второй элемент тройцы – *противоположная сущность* (противоположная часть целого или системы, беспорядок или хаос) характеризуется свойствами *ненаблюдаемости* (противоположное свойству наблюдаемости). Третий элемент тройцы – *обобщающая сущность* (некоторое целое или система) характеризуется системными или комплексными свойствами целостности, единения, системы, эмерджентности, управляемости. Можно утверждать, что в основе взаимосвязей между рассматриваемыми сущностями лежат фундаментальные отношения *тождества* и *различия*, характеризующими сущность систематизации, в том числе:

- все части (две противоположные сущности), входящие (включенные) в третью обобщающую сущность, по признаку *включения (принадлежности)* являются тождественными, и наоборот, все части (две противоположные сущности), не входящие в третью сущность и в целом в систему – не являются тождественными, так как они нетождественные или различимые;

- при разбиении системы на компоненты (части), каждая из них является различной (выполняется отношение различия) по проводимому основанию разбиения.

В рассматриваемой троице обусловленных системных сущностей, которые рассматриваются с позиций четвертой сущности – системы, в которой комплексно (системно) объединены два фундаментальных процесса:

- обобщение или интеграция знаний, путем реализации фундаментальной операции познания – отождествления (установление тождественности или отношения тождества) функциональных элементов (частей) системы;

- различение или дифференциация знаний, путем реализации фундаментальной операции познания – различения (установление различия или отношения различия) функциональных элементов (частей) системы.

В первом случае, при установлении тождественности или отношения тождества между понятиями «части или функциональные элементы системы», логика соотношения указанных сущностей действительности определяется логикой включения (объединения, агрегации, интеграции) конкретного функционального элемента (части) в конкретный обобщающий функциональный элемент. Например, при систематизации как элемента в подсистему, подсистемы в систему, системы в надсистему и т.д.

При этом используются универсальные (общесистемные) базовые методы синтеза и индукции. Во втором случае, при установлении различимости или отношения различия между рассматриваемыми понятиями, логика соотношения указанных сущностей произвольной природы определяется логикой разбиения (расчленения, декомпозиции, разделения) системы на функциональные элементы (части) с использованием универсальных (общесистемных) базовых методов анализа и дедукции [6].

Таким образом, предложенную троицу обусловленных сущностей можно рассматривать как базовую модель фундаментального принципа системного или комплексного подхода к познанию мира, действительности, бытия. Следует отметить всеобщий характер представленной троицы обусловленных и проявленных системных сущностей, что характеризуется следующим [4, 5]:

- универсальность и всеобщность включенных в троицу сущностей;
- универсальность и всеобщность связей между сущностями троицы, которые представляют собой общесистемные фундаментальные отношения познания;

- независимость, неизменяемость (инвариантность) описания и представления объектов и процессов мира, действительности, бытия с помощью троицы обусловленных системных сущностей;

- независимость и неизменяемость действия троицы по отношению к любому понятию (сущности) мышления человека, в том числе категории, принципы, методы и законы познания;

- независимость изменения (диалектики) состояния троицы по отношению к любому объекту, процессу и явлению мира, действительности, бытия.

Представленная обобщенная модель фундаментального принципа системного (комплексного) познания действительности объединяет две его формы:

- *диалектическая форма познания* – определяется логикой реализации диалектического метода систематизации и представляет собой процесс получения знания;

- *системная форма познания* – определяется логикой описания систематизации (классификации) и представляет собой результат этого систематизированного описания и представления знания (классификационная система знаний).

Очевидно, обе формы представляют собой две взаимно дополняющих стороны одной и той же сущности – познания. Более того, обе формы познания базируются на одинаковых фундаментальных принципах и отношениях тождества (тождественности, отождествления) и различия (различимости, различения).

Исследуемым (наблюдаемым, контролируемым, управляемым) *объектом* в рассматриваемой модели (рис. 1) выступает мир, действительность, бытие, которые существуют объективно. Однако эти объекты познания в человеческом сознании существуют в виде знаний, представленных как некоторый порядок или беспорядок. Соответственно *субъектом* исследования (наблюдения, контроля, управления) – выступает человек или группа людей, общество. Этот субъект проводит целенаправленный анализ и систематизацию исследуемых фрагментов мира, действительности, бытия, что необходимо для осуществления своей научной и практической деятельности (наблюдения, контроля, аудита, управления и т.д.).

Пример предлагаемого подхода к классификации основных свойств познания объектов, процессов и явлений мира, действительности, бытия приведен на рис. 2. Каждое основное свойство истинного знания из каждой пары свойств, в свою очередь подразделяется на совокупность свойств (подклассов свойств), которые можно считать *частными (дополнительными)* свойствами истинного знания.

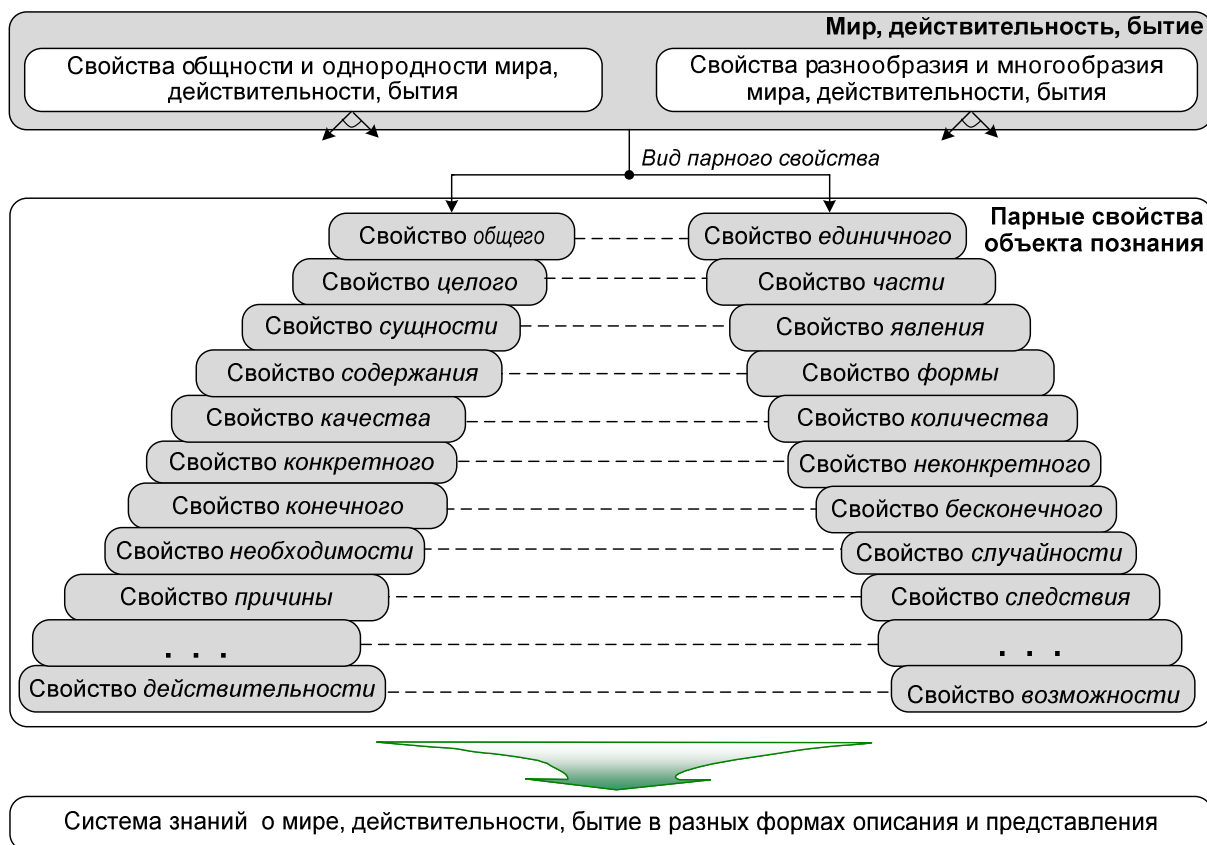


Рис. 1.14. Классификация основных свойств объектов, процессов и явлений мира, действительности, бытия

К парным свойствам знания получаемого при комплексном познании (на рисунке приведены лишь некоторые из них) относятся, прежде всего, все известные философские и системные категории, которые можно отнести к классу основных свойств знания.

Список используемой литературы:

1. Менделеев Д. И. Периодический закон. Т. 1. // Собрание сочинений в 3 томах. М.: Издательство Академии наук СССР. 1959.
2. Омельченко В. В. Общая теория классификации. Часть I. Основы системологии познания действительности. М.: ООО «ИПЦ Маска», 2008. 466 с. Часть II. Теоретико-множественные основания // Предисл. Д. А.Ловцова. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 296 с.
3. Омельченко В. В. Основы систематизации. В двух частях. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 480 с.
4. Омельченко В. В. Системные основы древних писаний и древнерусского языка / Кн. 1. Загадки Ригведы – Веды гимнов и древнерусского языка. М.: ЛЕНАНД, 2015. 424 с.
5. Омельченко В. В. Системные основы древних писаний и древнерусского языка / Кн. 2. Системные аспекты представления знаний в древних писаниях и в древнерусском языке. М.: ЛЕНАНД, 2016. 464 с.

6. *Омельченко В. В.* Выявление, систематизация и анализ истоков происхождения универсальных операций познания, отраженных в древних писаниях и в древнерусском языке // Вестник РУДН, серия Теория языка. Семиотика. Семантика. № 1, 2016. Стр. 7-18.

7. Словарь по кибернетике. Под ред. академика АН СССР В. М. Глушкова. Глав. ред. Украинской советской энциклопедии. Киев, 1979. 624 с.

О.В. ПАРИЛОВ

Нижегородская академия МВД России,

г. Нижний Новгород, Российская Федерация

ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Постмодерн на рубеже XX – XXI веков провозглашает установку тотальной деконструкции, децентрации, симуляции бытия и познания. Наша задача – рассмотреть, как данные установки формируются в процессе истории. Мы исходим из того, что онтология – это не рассмотрение окружающих нас вещей, а прояснение сущности и фундаментальных основ бытия, общее понимание устройства и законов Вселенной [См.: 1]. Подобное понимание онтологии присуще сакральному миру традиции. Радикальный слом традиционной онтологии происходит в **модерне** (XVI – XVIII в.). Христианство постулировало творение мира *ex nihilo* (из ничего). Новое время вычитает Божественную причину, утверждает творение мира *ex ipso* (из себя самого), и, как следствие, за три века до наступления постмодерна мир обнаруживает свою ничтожность, пустоту, утверждает реальность, тождественная ничто. Расколдование мира детерминирует его одновременную дезонтологизацию. В эпоху Нового времени единое бытие, утратив метафизические основания, распадается на осколки, фрагменты (предметы), исчезает абсолютное, бытийное измерение мира. На смену бытию приходит реальность (от латинского *res* – вещь).

Язык верно отразил этот процесс дезонтологизации. В древнерусском языке понятие «вещь» имело сакрально-гносеологический смысл. Вещь – нечто вешее, то, что вещает нам о сокровенном; близкие по звучанию слова «освящение», «освещение» не случайны [См.: 2]. На Западе в эпоху Нового времени утвердилось понимание вещи (*res*) в его прямом, вульгарном бытовом понимании: вещь – тот предмет, что передо мной, не имеющий никакого сакрального и абсолютного значения, то, служит нам, что можно купить, обменять, продать.

Необходимым следствием такой радикальной революции в понимании бытия стал нигилизм (ставший впоследствии душой постмодерна). Когда Ницше говорит о смерти Бога, он отнюдь не выступает богоубийцей, а просто констатирует факт: современный мир в Боге не нуждается. Смерть Бога для Ницше сопряжена с ничтожностью современной обезбоженной цивилизации

(«Так говорил Заратустра»).

По справедливому утверждению А. Дугина, на закате модерна затхлый утилитаризм, рационализм и эмпиризм просто надоедают человечеству, их нигилистическая природа, дезонтологизация реальности становится слишком явной. И здесь происходит переход к **постонтологии**. А. Дугин развивает здесь одну из центральных своих идей, что постмодерн – это ни что иное, как дальнейшее углубление и развитие установок модерна, попытка довести до крайности освобождение бытия от сакрального, сказок и мифов [См.: 1]. Родоначальник постмодернизма Ф. Лиотар, проанализировав установки Просвещения, увидел, что там не удалось освободиться от сакральных корней, в Просвещении много сковывающего свободу человека (закрепощение женщин, детей, гомосексуалистов). То есть, постонтология постмодерна стремится изгнать из бытия остатки традиции, сакрального. И происходит это на основе идей абсолютного освобождения, раскрепощения, тотальной толерантности. Поскольку с утверждением данной установки в мире не остается ничего неизблемого, абсолютного, – это открывает путь к экспериментам с реальностью, вещами (если модерн нивелировал бытие, лишив его основы и разбив на осколки, то постмодерн в итоге нивелирует и осколки реальности). В модерне есть предмет и есть его отражение в сознании человека: есть человек и есть понятие человека; есть паук и понятие паука, но нельзя произвольно комбинировать эти предметы и понятия, не может быть человека-паука. «Продвинутый» постмодернизм говорит: все в этом мире возможно. Так открывается путь к виртуальным объектам. Новые вещи – экстравагантные, но с точки зрения постмодернистов, вполне допустимые. Модерн утверждал реальность – систематизированную, упорядоченную, структурированную, но с метафизической точки зрения – ничтожную. Когда эта ничтожность была осознана, философия предпочла оперировать концептом «виртуальность». Реальное бытие чем дальше, тем больше будет вытесняться виртуальностью (это и есть постепенное исчезновение бытия). Действительно, многие сегодня виртуальный мир предпочли реальному, предпочли новый образ виртуального объекта, человека-паука аутентичному человеческому образу. Молодое поколение выбирает не столько пепси, сколько интернет. Ключевые установки, сопровождающие новое миропонимание, – иррационализм, ризома, ирония. Новый иррационализм – это не иррационализм традиции, в нем отсутствует какие-либо смыслы, цели. Ризома – клубневое корневище; его главная особенность – отсутствие какой-либо логики, структурности, системности, центра и периферии – новая виртуальная реальность размыта, бессмысленна и ее наполняет дьявольская ирония, напоминающая глумление над бытием, бесовскую пляску на руинах бытия [См.: 1]. Сюжет постмодернистской деконструкции реальности – превращение ее в симулякр, в игру, в частности, игру знаков, о чем еще в 1970 г. писал Ж. Бодрийяр в работе «Общество потребления».

Аналогичную метаморфозу переживает и гносеология. Как мы говорили, для человека традиции мир сакрален, священен. Соответственно, сакральный, священный характер имеет и познание, которое трактуется как Откровение о

Бытию, имеет целостный характер. Утверждающиеся на заре Нового времени рационализм и эмпиризм – это разрыв с гносеологией традицией. С разных полюсов рационалисты и эмпирики создали новую, по отношению к традиционной, теорию познания, где критерием научности выступили результаты разумной деятельности одинокого субъекта и опытные данные о мире. Вся гносеологическая драма отныне совершается между рассудком и находящимся вне его материального бытия.

По верному утверждению А. Дугина, первый шаг к постгносеологии постмодерна делает И. Кант, совершая революцию в мышлении. Кант радикально подверг сомнению субъект и объект познания, определив их как ноумены (то есть недоступные нашему познанию), подверг сомнению критерии научности мышления и тем самым еще более сузил гносеологическую парадигму модерна, бросил вызов духу Просвещения [См.: 1]. Начало XX века ознаменовалось борьбой между классической гносеологией Декарта (продолжатели – позитивисты) и революционной гносеологией (неокантианцы). Позитивисты исключили все трансцендентное, воспели гимн науке и стремились во что бы то ни стало сохранить внятные, хоть и простые, субъект и объект познания. Познание по позитивистам выглядит просто: объект – атомарный факт, субъект – атомарные мысли в структурах сознания. Познание – установление между ними связи. В пике позитивизму неокантианец лингвист Фердинанд де Соссюр разрывает эту связь. Он высказывает революционную мысль, что слова, языковые конструкции живут по своим законам, не зависящим от человека, от реальности. Действительно, иногда есть означающее, но нет означаемого, например, есть слово «кентавр» – означающее, но нет живого кентавра – означаемого. Соссюр не призывал абстрагироваться от вещей, оставить только слова. Но постмодернизм довел установку Соссюра до крайности: нет ничего, кроме языка, т.е. язык не имеет своего онтологического обоснования. Постмодернисты выступили с радикальным тезисом «смерти автора», по сути, констатировали конец научной картины мира. Показателен в этом плане труд М. Фуко «Слова и вещи». В эпоху Возрождения слова и вещи были в магическом единстве. Далее шел поиск соответствий вещей и слов. Сейчас актуальна новая гносеологическая парадигма. Субъект и объект – это тоталитарные категории, им не место в современности, ибо они угнетают. Смерть автора означает сосредоточенность исключительно на языке, точнее на постмодернистских языковых играх. Классический научный метод, научная картина мира, научные дисциплины сменяются «шизоанализом» (Ж. Делёз). Цель – абсолютно освободить, раскрепостить человека и сознание, лишить язык структуры. Глобальный дискурс (науки, дисциплины) сменяется локальным дискурсом (отдельный субъект говорит на своем языке по своим правилам). В результате образуются осколки бессвязных мыслей, не связанных ни с чем [См.: 1]. Наука становится «веселой», а сознание – осколочным, клиповым. И все это усугубляется информационным хаосом интернета.

Таким образом, истоки постмодернистского разложения бытия и познания, превращения их в веселую, но бессмысленную игру усматриваются

еще на заре Нового времени, лишившего мир его метафизических корней.

Список использованной литературы:

1. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009.
2. Париллов О.В. Русское национальное самосознание в отечественной консервативной мысли: генезис и современные проблемы // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. № 1-3.

В.П. ПЕТРОВ

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Мировоззрение – целостный взгляд на мир и место в нём человека в духовной системе «универсум ↔ человек». Мировоззрение представляет совокупность принципов, взглядов, убеждений, представлений, оценок, идеалов человека по отношению к окружающей действительности. В соответствии с ним люди осуществляют различные виды деятельности, живут, воспитывают детей, решают практические задачи. Мир и человек находятся в диалектическом единстве, порождая многообразие связей. Можно изучать мир, можно изучать человека, но целесообразно изучать три предмета одновременно: *мир, человека и их отношение*. Это и будет представлять совокупный предмет любого типа мировоззрения [1, с.17-18].

Типологическая оценка мировоззрения – это определённый уровень философского мышления, отражающий духовную меру мира, человека и процесса их взаимодействия. В теоретических источниках обычно выделяются четыре типа мировоззрения – мифологическое, религиозное, обыденное и философское. [2, с.10-12]. Однако действительность гораздо многообразнее и такая её мировоззренческая оценка сегодня уже недостаточна.

В соответствии с этим подходом представим типологическую оценку мировоззрения: ***мифологическое мировоззрение*** – символический онтогносеологический подход; ***религиозное мировоззрение*** – догматический онтогносеологический подход; ***народный опыт*** – традиционалистское мировоззрение – традиционалистский онтогносеологический подход; ***художественное (искусство) мировоззрение*** – образный онтогносеологический подход; ***виртуальное мировоззрение*** – конструктивный онтогносеологический подход; ***научное мировоззрение*** – номологический онтогносеологический подход; ***философское мировоззрение*** – концептуальный онтогносеологический подход.

Общее основание у всех типов мировоззрения – единая система: «мир ↔ человек», «космос ↔ человек», «среда ↔ человек», «техника ↔ человек», «Бог ↔ Человек», «внеземные цивилизации ↔ человек». Это методология. Для

упрощения отметим, что существует внечеловеческое (природа, космос, мир) и существует человеческое (социальное). Их отношение и есть основной вопрос любого типа мировоззрения. Дело заключается в том, с учётом каких позиций, принципов, взглядов, убеждений, идеалов подходить к действительности, какой предметный аспект или ракурс избрать. Общий мировоззренческий предмет при этом один – система отношений «мир ↔ человек», «не Я ↔ Я». Но в этом предмете есть свои особенности, присущие каждой из форм мироосвоения.

Мифология – символическое мировоззрение, система символов, представление реального как ирреального. Она родилась вместе с человечеством и является первой синкретической (архаично соединённой) формой *духовного* освоения мира и человека в их многогранных отношениях и связи. Теоретическое отражение мифологического материала достаточно богатое – мифы, легенды, сказки, сказания, былины, пословицы, поговорки, то есть *символические* формы освоения внечеловеческой реальности человеком. Специфика мифологического мировоззрения в том, что природное представляется как человеческое, а человеческое как природное. Мифология – относительно ранняя стадия бытия человечества, дорелигиозная, дофилософская, донаучная форма *духовного* освоения системы «универсум ↔ человек».

Религия – догматическое мировоззрение, система догм, постулатов, принимаемых человеком на веру; фиксация сверхъестественного в системе «универсум ↔ человек». Религия базируется на вере, потому что не стремится доказывать и являть то, чему должно верить. Это неизбежно придаёт всем положениям религии характер *догм*, и она предстаёт как система догматов. Возникновение религии было обусловлено бессилием человека перед силами природы. Общественное сознание отразило этот страх в различных формах, конфессионально закреплённых в виде божеств, которым люди безропотно поклонялись. В развитых религиях мир удваивался. Люди верили, что, кроме мира, в котором они живут, существует иной мир – мир божественный, мир потусторонний, наполненный сверхъестественными, таинственными существами. Человек не способен противостоять им, он беспомощен перед этими неведомыми силами, которые нельзя гневить. Вера в сверхъестественное порождает культовые действия, от осуществления которых зависела судьба человека.

Народный опыт – традиционалистское мировоззрение, система традиций, фиксация в системе «универсум ↔ человек» исторически первичных, непреходящих житейских ценностей сквозь призму обыденного сознания. Традиции, обряды, обычаи являются социально-психологическими константами, формируясь в процессе человеческой эволюции. Их передают из поколения в поколение, на их основе осуществляется повседневная деятельность, выстраивается система отношений, характеризующая особенности народного социума: культурные, бытовые, хозяйственные, территориальные, национальные и иные. Это мировоззрение первично по отношению к другим типам мировоззрения, так как представляет для них некий базис – массовый, повседневный, практический, на котором осуществляется

освоение системы «универсум ↔ человек» обыденным сознанием. Оно является начальным, неразвитым, синкретическим мироосвоением, тогда как последующие имеют свои гносеологические, методологические и аксиологические черты.

Искусство – образное мировоззрение, система образов, отражение системы «не Я ↔ Я» в образной форме. Образ, образное моделирование, образное отражение в искусстве – это отражение жизни в формах самой жизни (Н.Г. Чернышевский). Понятие «образа» также важно для искусства, как понятие «символа» для мифологии или «догмы» в религии. Отход от образа, трансформация образных построений в искусстве, например, в различных направлениях модернизма и постмодерна – это художественное экспериментирование, хотя и достаточно интересное. Иногда и модерн даёт толчок к созданию нового образа, который постепенно входит в обыденную жизнь как факт бытия.

Виртуал – конструктивное мировоззрение, система искусственных конструктов, киберструктур, реально не существующих форм бытия, но могущих возникнуть при определённых условиях. Они – результат информационно-технических возможностей Интернета. Это – интернет-конструкты виртуального мира, существующего при помощи программного обеспечения. Люди, длительное время погружённые в киберпространство, воспринимают их образы как содержательные и подсознательно облачают в реальную форму бытия. *Складывается конструктивный взгляд на мир с мнимыми принципами, идеалами, оценками, представлениями и т.п., то есть виртуальное (конструктивное) мировоззрение.* Современные информационные технологии встраиваются в общественную систему и способны коррелировать социальные отношения. Человек, регулярно находясь в виртуальном пространстве, наполненном близкими к действительности киберконструктами, начинает переносить их в реальное время. Система «мир ↔ человек» посредством информационно-технологического воздействия как бы расширяется, предоставляя человеку свободу действий в Сети, технично перенося её возможности в подсознание. Индивид виртуального мира сам становится элементом этой киберсистемы и начинает выстраивать отношения, удобные для него в любой моделируемой ситуации. Мир информационно-технических конструктов приобретает номинальные черты реального мира. Предметом его является *искусственно созданная среда, система конструктов*, которые обладают свойством оказывать влияние на личность, формируя её мироощущение. Человек, погружаясь в кибермир, вступает с ним в киберотношение и мнимо уподобляет себя главному конструкту всемирной Сети. Не вникая в суть происходящих изменений, он приобретает кажущуюся значимость и начинает мыслить в соответствии с заданными Сетью программными установками, воплощающими их конструктами и, что важно, получать от этой виртуальной самореализации удовлетворение.

Посредством этого преобразования в коммуникационной киберсистеме через систему искусственных конструктов происходит уже не формирование виртуальной реальности, а создаётся реальная виртуальность. Уже сегодня в

лексикон прочно вошли многочисленные компьютерные понятия, такие как «браузер», «сайт», «файл», «апгрейт», «чат», «скачивание», «кэширование», «перезагрузка» и т.п. Они воспринимаются в социальном смысле, а изменённая речь способствует размыванию чувства реальности, виртуализации сознания, мышления, мировоззрения.

Наука – номологическое мировоззрение (греч. *nomos* - закон), система законов, отражение закономерного в системе «универсум ↔ человек». Данный тип мировоззрения или мироосвоения достаточно точен через призму конкретной науки – математики, физики, химии, анатомии, физиологии, психологии, социологии и других. Принципы науки – достоверность и объективность становятся элементами общественного сознания, оказывая влияние на формирование мировоззрения.

Философия – концептуальное мировоззрение, концептуальное мироосвоение, система концепций, понятийно-содержательно раскрывающих, осмысливающих систему «универсум ↔ человек». Концепция – система взглядов, целостное идейно-теоретическое обоснование проблемы, её общий замысел.

Таким образом, можно констатировать семь типов мировоззрения – мифологическое, религиозное, традиционалистское, художественное, научное, виртуальное и философское.

В соответствии с мировоззрением осуществляется онтогносеологическая оценка мира и происходящих в нём процессов.

Список использованной литературы:

1. Зеленов Л.А. Собрание сочинений: в 4-х т. Т. I. Философия. Н.Новгород, 2006. С. 17-18.
2. Философия: Учебник / Под ред. А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2004. С. 10-12.

А.А. РОМАЩЕНКО

Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А., г. Саратов, Российская Федерация

ФИЛОСОФСКАЯ ВИЗУАЛИЗАЦИЯ КАК ОПЫТ ОНТОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА В XX ВЕКЕ

Визуализация – это термин, который сегодня чаще всего используется в инженерных, математических или технических науках. Сам по себе данный термин означает процесс переноса некоего сверхчувственного объекта (плана, идеи, наброска) на чувственно-воспринимаемый носитель. Иными словами, визуализация – это особая форма чувственного восприятия неких идей. Однако, несмотря на то, что данный термин сегодня в основном используется в технических науках, его применение оказывается возможным и в рамках наук о

человеке, в частности в философии.

В рамках наук, не связанных напрямую с техническим знанием, можно выявить ряд видов визуализации. Во-первых, художественная визуализация, заключающаяся в передаче идеи через чувственно-образный материал произведения искусства, в котором посредством мастерства художника идея может приобрести чувственно-воспринимаемую форму. Гегель в своей «Эстетике» рассматривает три вида реализации идеи в искусстве (символическая, классическая и романтическая формы искусства), подчеркивая при этом, что искусство само по себе представляет такое выражение истины-идеи, которое ограничивает себя своими же собственными рамками (способами выражения): «Вследствие своей формы искусство ограничено так же и определенным содержанием. Лишь определенный круг и определенная ступень истины могут найти свое воплощение в форме художественного произведения. Для того, чтобы данная истина могла стать подлинным содержанием искусства, требуется, чтобы в ее собственном определении заключалась возможность адекватного перехода в форму чувственности» [1, с.16]. Таким образом, искусство, по мнению Гегеля, являясь частью феноменологии духа, должно быть в итоге (на романтической стадии своего развития) преодолено, являясь тем самым своеобразным «ущербным» средством выражения абсолютной идеи.

Однако, тем не менее, художественно-образная визуализация как чувственно-воспринимаемая форма воплощения какой-либо идеи имеет место быть и в наше время, находя себе место в том числе и в рамках философии.

Во-вторых, графико-символическая визуализация, применяемая многими учеными как способ облечь идею в некую структуру. Так, например, З. Фрейд, выделяя схему человеческой психики (Я, Сверх-Я, Оно), осуществлял своеобразную графическую символизацию, располагая части данной схемы иерархически. Применение данного метода позволяет дать наглядное представление о структуре человеческой психики. Хотя тот же Фрейд не избегал и художественно-образной визуализации, характеризуя бессознательное в образе коня, а сознание в образе всадника.

И, наконец, в-третьих, философская визуализация. К ее характерным особенностям можно отнести тот факт, что в отличие от первой формы визуализации, в философии редко применяется чувственно-воспринимаемая форма образа, поскольку философское знание само по себе избегает полного погружения в чувственность, так как в обратном случае она рискует потерять свою собственную самобытность и быть поглощенной изобразительным искусством. Зачастую такое происходит, особенно в современной (начиная с конца XIX века) философии.

Другой отличительной особенностью философской визуализации становится то, что, несмотря на свой рассудочный, аналитический характер, философия, тем не менее, не может быть полностью сведена к схемам. В рамках философии схематизм используется в качестве условного обозначения или обобщенного представления о месте или пространстве. Давно было отмечено, что современная философия не создает систем, которые были свойственны, например, немецкой классической философии. Современная

философия, расположена в пространстве, которое постоянно меняется, а применение схем в такой перспективе противоречит принципу развития и препятствует эволюции философского знания.

Таким образом, философская визуализация находится как бы между двумя огнями: с одной стороны, она стремится избежать скатывания в чувственно-образную (изменяющуюся и непостоянную) сферу искусства («тень теней»); с другой стороны, для философии чужды сугубый схематизм и линейность. В итоге философская визуализация занимает как бы срединный путь между двумя этими крайними видами визуализации. Данный путь собственно и является особой спецификой философского знания, появившейся в рамках данной науки в VI в. до н.э. в учении Пифагора и его последователей. Начиная с Пифагора, философия стремится к математической достоверности и визуальной представимости своего знания, при этом не скатываясь в обозначенные выше крайности. Обозначим еще несколько имен из истока данной традиции.

Одним из первых философов (после Парменида, осуществившего акт визуализации идеи бытия в «модели» сферы: «бытие ... закончено со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого шара, везде равносильное от центра»), который использовал в своем учении визуализацию, был Платон. Он, с одной стороны, считая себя последователем пифагореизма, но, с другой, выдерживая дистанцию от «мира теней», воплотил в своей космогонической гипотезе математико-философскую визуализацию. Речь идет о так называемых «платоновых телах», которые для самого Платона в диалоге «Тимей» становятся более чем простой моделью природных стихий: «Земле мы, конечно, припишем вид куба, ведь из всех четырех родов наиболее неподвижна и пригодна к образованию тел именно земля, а потому ей необходимо иметь самые устойчивые основания...» [3, с. 458]. Каждому роду стихий Платон присваивает свой вид правильных геометрических многогранников, однако, при этом отмечая, что «мы должны представить себе, что все эти [тела] до такой степени малы, что единичное [тело] каждого из перечисленных родов по причине своей малости для нас невидимо, и лишь складывающиеся из их множеств массы бросаются нам в глаза» [3, с. 460]. Таким образом, для Платона основой чувственно-воспринимаемого мира становятся объекты, преодолевающие чувственное восприятие, находящиеся за горизонтом данного восприятия.

При этом очень сложным (фактически неразрешимым в рамках античной философии) вопросом становится вопрос перехода от математического основания мира (сверхчувственного) к его чувственному восприятию. Применяя в данном случае обратную логику (отталкиваясь от противного), можно сказать, что данный вопрос *апориорен*, то есть размышляя о подобном переходе от математики к физике – значит неизбежно впасть в апории (что собственно и доказал Зенон Элейский).

Разрешить данное противоречие пытался Демокрит посредством введения в философский обиход понятия «атом», которое по самой своей природе так же апориорно, поскольку для Демокрита атом – это, с одной

стороны, предел деления; но, с другой, – это нечто, имеющее форму. А если у атома есть форма, то он протяжен в пространстве, а если так, то атом фактически делим! Единственным выходом для Демокрита из такой перспективы стало бы признание, что атом – это геометрическая точка (начало). Однако в таком случае он по-прежнему не снимает вопроса перехода от математики к физике, от геометрической точки к объекту восприятия.

Минуя, вследствие ограниченности данной статьи, большую часть истории философии, можно указать, что в XX веке интерес к визуализации в философии обостряется. При этом он лишается платоново-пифагорейского налета мистицизма и приобретает свое методологическое обоснование в топологии. Топология – раздел математики, изучающий пространство места. Начиная с Лейбница (для которого топология была тем, что он называл «анализом расположения», или «анализом ситуации» – *analysis situs*) и заканчивая так называемой гипотезой Анри Пуанкаре, топология становится особой формой математического восприятия физической реальности. В философию же топология попадает, как это ни парадоксально, через психоанализ, который, как было сказано выше, и так не скупился на определенные формы визуализации: «Интерес к комбинации мест, к топологии в психоанализе связан с именем Лакана, однако топология действует в психоанализе по сути дела со времен появления психоанализа на свет. Понимая недоступность психики непосредственному изучению, Фрейд обращается к моделированию, к построению топик психического аппарата. Он говорит о психических локальностях, которые не следует путать с локальностями физическими, значимыми в анатомии» [2, с. 186 - 187]. Использование Жаком Лаканом терминов и приемов топологии соотнесено с ситуацией восприятия человеком самого себя, то есть с проблемой самосознания.

Топологическая визуализация Лакана связана с существованием двух фигур топологии: тора и сферы. Разница между этими двумя фигурами заключается в том, что сфера имеет только одну – положительную – степень кривизны, а тор – две отрицательную и положительную. Обе эти фигуры представляют собой обобщенные, отвлеченные формы любого чувственно-воспринимаемого предмета. Посредством данных фигур французский психоаналитик распределяет проблему самосознания, которая и для психоанализа, и для философии, начиная с И. Канта, И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегеля понимается через факт отчуждения, то есть переноса Я на своего «двойника» или Другого («не-Я»). Тем самым для психоанализа самосознание человека – это всегда действие двух сил (Я и Другой). Топологически такая двойственность в некоем единстве свойственна фигуре тор, в которой как раз совмещаются две противоположные степени кривизны: «среди основных геометрических фигур, описанных Евклидом, – плоскости, линии, сферы – не хватает самой важной. Эта фигура – кольцо. Значение кольца состоит в том, что оно демонстрирует пространство первичной дифференциации внешнего и внутреннего. В 1950-е годы Лакан говорит о кольце, подчеркивая, что любая точка в его центре находится и в пределах кольца, и за его пределами» [2, с. 184 - 185]. В этом смысле тор или кольцо как топологическая структура

человеческой психики для Лакана становится своего рода онтологической визуализацией человека, которая исключает как сугубо чувственно-воспринимаемое образное представление человека, так и графический схематизм, который был свойственен Фрейдю. Более того, для Лакана человек онтологически и есть фигура тора. Он тем самым разделяет человека на чувственно-воспринимаемый образ («человек теней», выражаясь платоновски) и человек как место или отношение ситуации (*Homo situs*): «Этот вид тора, в самом деле, присутствует на определенном участке реальности. Он существует на самом деле, и он является точной структурой невротика. Это не аналогия, это даже не абстракция, поскольку абстракция – это определенное преуменьшение реальности, а я считаю, что в данном случае это сама реальность» [5, с. 195 -196]. Именно эта фраза Лакана становится камнем преткновения для многих исследователей творчества Лакана, неподготовленных к философскому языку и способу философской онтологической визуализации [4].

Таким образом, философская визуализация – это определенная форма онтологического представления какого-либо предмета, расположенная между чувственно-воспринимаемым образом данного предмета и его схематическим отображением. Философия XX века вновь, как во времена Пифагора, Парменида и Платона, возвращается к своему методу онтологической визуальной рефлексии, обращая ее ныне, прежде всего, на человека.

Список использованной литературы:

1. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 1 – М.: Издательство "Искусство", 1968.
2. Мазин В.А. Введение в Лакана. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004.
3. Платон. Тимей / Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Авт. Вступ. ст. и ст. в примеч. А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994.
4. Сокал А, Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / Перев. с англ. Анны Костиковой и Дмитрия Кралечкина. Предисловие С.П. Капицы. – М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002.
5. Lacan, Jacques *Of Structure as the Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever / The languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy*, ed. R. Macksey and E. Donato, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970.

М.А. РОМАЩЕНКО

*Саратовский государственный технический университет имени
Гагарина Ю.А., г. Саратов, Российская Федерация*

ФЕНОМЕН Я: НА ГРАНИ ФИЛОСОФСКОГО И ОБЫДЕННОГО МЫШЛЕНИЯ

Современная философская ситуация открывает перед исследователем и мыслителем перспективы множественных логик и онтологий, которые в своем корневом переплетении создают полиморфные учения и методы идентификации понятий, схем, мыслительных конструкций. Долгие и болезненные трансформации современной философской мысли, обращенные к практикам обнаружения и установления субъекта, а также соразмерной ему онтологии, привели к появлению многообразных стратегий «убийства», нивелирования монолитного Я, субъекта в его многообразных онтологических и гносеологических трактовках.

Традиционно с онтологии начинается философствование, универсальность и единство бытия становится своеобразной гарантией логических и познавательных построений человека. Однако подобная презумпция онтологии не сохраняется на протяжении всей истории философии. Философы до сих пор спорят о том, с кого необходимо начинать отсчет «философского переворота», в котором гносеология начинает диктовать условия проявленности бытия. Однако почти все сходятся в том, что основные события в слиянии онтологии и гносеологии происходят в традиции эпохи Нового времени. Особенно интересным становится событие появления на арене философской мысли феномена Я, как возможности слияния и взаимодействия онтологических и гносеологических принципов. Феномен Я стал тем горизонтом, в котором обнаружилось проблемное поле онтогносеологии.

Проблема «Я» одна из самых древних тем философского удивления. В размышлениях над ней проявляется многообразие понятий, актуализированных в различных философских учениях, системах и направлениях мысли: от «самости» и «субъекта» до «индивидуального бессознательного» и «личности». Смысловой и понятийный ряд проявления проблемы «Я» можно обогащать многообразными концептами гуманитарных и естественных наук, общей сутью которых, в любом случае, остается обнаружение единичных, уникальных, частных характеристик. Однако такое определение «Я» в терминах единичности и особенности возникает не в качестве философского понимания этого феномена. В этом смысле для эпохи Античности, Средних веков и Нового времени, кажется, вплоть до конца Просвещения, такого понимания «Я» как единичного не существовало. Именно поэтому так сложно проследить процесс становления и изменений феномена «Я» в философии и в западной культуре.

Такой процесс был инициирован в эпоху Нового времени, где обнаружилась уверенность в универсальности и общности мышления, чему в немалой степени содействовало предшествующее развитие схоластической логики и учения о категориях. Однако для философии Западной Европы посредством Декарта мышление становится попыткой обретения бытийного

состояния, а не мышлением ради мышления [2, с. 111]. В этом смысле становится очевидным обнаружение и обыденного сознания, в котором, еще начиная с Античности, основой полагается «мнение», то есть противоположность универсальному началу знания. Для новоевропейской философии, уже начиная с И. Канта, как это показал П.В. Чельшев, обыденное мышление возникает из предрассудков, человеческих чувств, но вместе с тем для обыденного и философского (П.В. Чельшев упоминает вместо философского научное мышление) есть общее, определенное родство, которое называют «здравый смысл». «Эти положения выглядят настолько несомненными и достоверными, что даже повседневный разум принимает их. Дело в том, что есть некое общее знание, касающееся всех людей, а не только теоретиков от науки» [4, с. 196]. Такое общее знание и становится условием того, что обыденное мышление, при определенных процедурах и операциях, имеет возможность возвыситься до уровня философской рефлексии. Таким образом, мы обнаруживаем попытку трансляции из области философского мышления концептов, мыслительных схем, понятий и идей в структуры обыденного мышления.

Выходы из обыденного мышления к философскому известны достаточно давно, начиная с античных мыслителей. Особую роль в этом «извлечении» играл Сократ, создавая путь майевтики как универсальную модель «возвышения» мышления. Такой путь отработан и отшлифован многочисленными учениками и последователями философа. Однако сегодня мы можем наблюдать и обратную ситуацию, когда феномен, описанный онтолого-гносеологически, являющийся метафизическим принципом, входит в структуры обыденного сознания, где почти полностью исчезают его метафизические основания и обретаются формы эмпирической данности. Речь идет о феномене Я, который долгое время был объектом пристального философского внимания и выявления его онтологических и познавательных структур. Однако если современный философский дискурс уже давно пришел к сомнению относительно стабильности феномена Я, то обыденное мышление, напротив, обнаружило его монументальность и незыблемость для своего существования.

Понятие Я оказалось одним из немногих понятий, которые обрели чувственный образ в недрах обыденного мышления. Это впервые и позволяет раскрыть взаимосвязь онтологии и гносеологии для обыденного сознания.

Онтологическая и гносеологическая проблематика не проявляется в обыденном мышлении в своей философской специфике, не идет в интерпретациях дальше удостоверения эмпирической реальности в прямом смысле понятия очевидности. Именно в этом смысле античная традиция старается обратить обыденное мышление, которое, собственно мыслью и не считает, к мышлению рациональному, сверхчувственному, логическому. В подобном ракурсе роль здравого смысла будут играть не отработанные схемы действия и предрассудки, но, напротив, путь к истине через здравый смысл будет определяться в правильном последовательном использовании разума.

Ситуация, когда здравый смысл перестает быть связан жестко

логическими характеристиками и правилами понятийно-логического мышления, а, скорее даже встает в оппозицию к ним, начинает проявляться в новоевропейской философии с ее доминированием гносеологической проблематики. И не последнюю роль в этом процессе трансформации здравого смысла играет выделение феномена Я. Понятие Я, теряя свои универсальные характеристики, которые связывают его с бытием, погружаясь в обыденное мышление западной цивилизации и становясь его оплотом, начинает приобретать характеристики уникальности и единичности. Этот процесс погружения Я в обыденное сознание будет иметь длительную и запутанную историю, всплывающую то в политическом, то в экономическом, то во властном дискурсах.

Главный вопрос задается так: чем был обусловлен процесс, в котором чисто философская, онтолого-гносеологическая категория Я была вывернута в эмпирическую структуру обыденного мышления? Особенно интересным для ответа на этот вопрос становится небольшое произведение Декарта «Разыскание истины посредством естественного света». Здесь у Декарта можно обнаружить столкновение обыденного сознания, понимающего Я в его телесности и эмпирическом восприятии, с универсальностью и взаимосвязью логических знаний. Здравый смысл же пока еще оказывается в роли своеобразного арбитра, способного примирить обыденное мышление и философию, рассуждая о том, как определять человека.

Однако на первый план уже выходит сомнение как путь, метод познания бытия. Вот здесь и намечается главный поворот, в котором не обыденное познание имеет возможность оборачивания и возвышения к строгому мышлению, правилам ума, а, напротив, здравый смысл оборачивается схемой обыденного мышления, а философские концепты фиксируются в эмпирическом поле обыденного мышления.

Сомнение выступает для Декарта путем, методом обнаружения истины [1]. Обыденное же сознание отсылает не к процессу сомнения самого по себе, как методу, а к тому, на что это сомнение направлено. Для обыденного сознания сомнение всегда предметно, это сомнение в чем-то, тогда как для Декарта сомнение важно само по себе в качестве осуществляемого процесса. Таким образом, начиная с Декарта, запускается процесс сближения онтологии и гносеологии в проблемном поле обнаружения феномена Я. Именно из этого процесса впоследствии станет определяться феномен Я в качестве условия обыденного мышления.

Список использованной литературы:

1. Богатов М.А. В чем именно сомневается Декарт? // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2013. – Т.13. – №1. – С. 14 -19.
2. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света / Сочинения в 2-х тт. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1 – С. 154 – 179.
3. Колесников А.С. Декарт и постмодернистское «возрождение» субъекта // Мысль: журнал Петербургского философского общества. – 1998. –

Т.2. – №1. – С. 109 – 130.

4. Чельшев П.В. Проблема автономности и целостности обыденного сознания в философии И.Канта // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 8-1 (46). – С. 195 – 197.

М.С. РУБЛЕВ

*Рязанский государственный агротехнологический университет им. П.А.
Костычева, г. Рязань, Российская Федерация*

ГОРДИЕВ УЗЕЛ ОНТОГНОСЕОЛОГИИ: КАК РАЗРУБИТЬ?

В связи с темой данной конференции следует признать, что давно назрела необходимость определиться с предметом философии и в едином ключе сопоставить различные уровни методологических исканий. Ясно, что если бы была добротная теория, на основе принципа детерминизма описавшая наши отношения со Всеобщим и Необходимым в нашем мышлении, вопрос о субординации проблем онтологии и гносеологии не возникал бы. Как нам представляется, к настоящему времени уже есть определенные предпосылки для прорыва к созданию теории мышления, вбирающей в себя всю проблематику философских, методологических, рефлексивных исканий. Такими предпосылками могли бы послужить наработки сторонников диалектического материализма, объявленного вершиной философской мысли. Но сама природа диалектического материализма понималась у нас, со времен В.И. Ленина, как «философия марксизма». Для общественной теоретической мысли и К. Маркс, и В.И. Ленин собирались изложить великолепные преимущества диамата или материалистической диалектики в виде диалектической логики. Но не случилось. Их последователи стремились восполнить недостачу, но что-то связное и убедительное не было создано.

В виду ограниченности объема данного материала попробуем сразу указать на причину безуспешности марксистов в плане обоснования диалектического материализма на фоне мировой философии. У них не получилось определиться с человекомерностью как своего мировоззрения, так и философии в целом. Они, конечно, отличали свой подход к человеку и его месту во Вселенной от подходов других учений, но сложность их поджидала в развитии этой темы: фактически закрытой оказалась тема личности. У идеологов коммунистической партии исследование личности не могло не вызвать отторжения. Личность непозволительно представляет собой автономную систему, точно так же живые организмы, как «неправильно» учат вейсманисты-морганисты, имеют внутри себя упрямые генетические программы и даже кибернетические устройства, как утверждает кибернетика, «продажная девка империализма», себе на уме. Лучше всего ориентироваться на понятие «человек». И К. Маркс сущность человека определил раз и навсегда. Бесчисленное количество раз приводилось определение сущности человека

Маркса из его «Тезисов о Фейербахе» как совокупности (ансамбля) общественных отношений. Такой «общественный человек» и был долгое время синонимом понятия личность. Чем он мог помочь в исследовании интимного мира мышления индивида, его противоречивости, порождающей необозримое море представлений и понятий? Подспорьем у марксистов оказалось понятие практики. Э.В. Ильенков попробовал увидеть за практикой ее ипостась – абстрактный труд, воспринимаемый индивидом в виде идеального продукта – стоимости и обобщил это до вывода: социум поселяется в индивида в виде форм деятельности. Как оценили этот замысел Э. Ильенкова современники – известно. Сослаться можно на многих. Но вот самое свежее суждение: «Предметная совместно-разделенная деятельность делала чудеса. Она рождала мыслящего человека. Власть публичного не оставляла места в философии Ильенкова для самоопределения индивида» [2. С.147]. К понятию «личность» приходится возвращаться. Оно открывает возможность увидеть наличие двух вариантов личины (маски) у человеческого индивида, т.е. два варианта самореализации его в системе социума, онтологичность регулирующих этот процесс программ. Взаимодействующие на уровне человеческого индивида биологические и социальные программы образуют реально существующую систему, тотальность, о которой давно было известно.

К чести отечественной философской мысли, личность всерьез принималась к обсуждению многими русскими мыслителями. Здесь обратимся только к трудам Н. Бердяева. Он писал в адрес западной философии, что «идеализм Фихте, Шеллинга, Гегеля при всей своей творческой мощи не в силах был справиться... в онтологии их не осталось места для конкретной личности» [1. С.17]. И еще: «Тогда будет творческое возрождение философии, когда будет решительное преобладание проблем онтологии над проблемами гносеологии» [там же С.30]. Как говорит Бердяев, роковым для гносеологов является тот факт, что философствует человек, что познание совершается в антропологической среде. Уходя от этого, гносеолог вводит понятие трансцендентального сознания и ступает на почву метафизики и онтологии, допуская существование «сверхиндивидуального субъекта». Здесь мы считаем возможным сделать примечание, что, критикуя западную гносеологию, Бердяев пишет: «Проблема, так остро поставленная Гуссерлем и взволновавшая весь философский мир, не может быть решена критицизмом и критической гносеологией. Сам Гуссерль выходит из пределов гносеологии» [там же С.86]. К Гуссерлю мы еще вернемся, а пока о предложениях Бердяева. Он советует поднять человека, найти в нем универсально-божественные начала. Критицизм есть продукт протестантского индивидуализма, и нужно совершать акт самоотречения для приобщения к Божественному Логосу, к универсальному разуму. Бердяев пишет, что только безумие рационализма может превратить бытие в категорию. Бытие непосредственно дано нашему первичному целостному сознанию, это нельзя доказать, нельзя ни из чего вывести, это можно только открыть и принять. Что мог, Н. Бердяев сделал. Какое современное прочтение его работ возможно, мы попробуем сказать в завершении этих тезисов. А пока о злобе дня...опять о Гуссерле, который

дошел до доньшка реальности, до некоего «жизненного мира». Сочувственно цитирует Гуссерля Л. Микешина в новейшей статье: «Каково же основание для того, что мы можем выйти за пределы данного лишь в сознании «образа» и отнести его в качестве образа к определенному объекту, который чужд сознанию?» [3. С.87]. Автор видит в этой постановке вопроса нужный свет, позволивший то, что «только теперь значительное внимание стало уделяться стоящим между вещью, образом и познающим субъектом методам, и операциям, которые Гуссерль основательно рассматривал» [Там же]. Автор вместе с Гуссерлем оставляет открытым «метафизический» вопрос о реальностях, отличных от нашего Я, о природе и существовании внешнего мира. Как она считает, в этом должен помочь все более востребованный «жизненный мир» Гуссерля, ведущий к неким предпосылкам реального познания. Методологи идут на поводу у западной установки, жестко раскритикованной Бердяевым. Субъект видится извне. Наше Я здесь - участник контакта с «внешним миром», это два объекта. При таком взгляде не изнутри на человека, не со стороны активности личности, данность ему внешнего мира требует способа трансляции: или теорию отражения, Гуссерлю противную, или ильенковскую, препарированную до всеобщности, практику, или таинственный «жизненный мир» феноменологии. На базе такого подхода наши важные методологи ведут разговор о таинственных «универсалиях культуры», очень значимых для понимания социокультурной детерминации научного познания.

А всего-то нужно послушать русских мыслителей и дать личности онтологический статус. Диалектический материализм должен найти себе обоснование как метод освоения действительности развитой человеческой личностью. Личность использует себя как онтологически представленный инструмент, как матрицу умственных построений. Она подспудно спрятана и у Гуссерля за его «жизненным миром», и у Бердяева именно позиция развитой личности прокламируется как способность к вхождению в единство с Логосом, Большим разумом, Софией на основе соборности, отказа от эгоизма. В идее диалектического материализма заложена великая и трезвая, из глубин личности взятая установка. Развиваясь, личность должна переболеть контролируемым эмоциональной сферой стремлением реализовать себя через приобщение к дающим ей значимость сущностям: Богу, Абсолюту. Далее способность признавать связь явлений, прежде всего людей в социуме – интеллект, заявляет о себе. Для личности является нормой открытость на Другого, и не случайно модные дискурсы об интенциональности и интерсубъективности ухватились за это чудесное для эгоистичной неразвитой личности явление. Переболевая эгоцентризмом, личность в качестве своего Другого, принимает свое тело. Проекция Я, совпавшего с телом, на мир, есть метафизический материализм: тела, материя абсолютны и одинарны. Следующая фаза – постижение. Интеллект не может обойти реальности Другого и телесности нужно с этим мириться: признать свою двойственность как единство Я и НЕ-Я. Проекция этого трудно полученного эталона на мир, как принципа, дает ленинские лапидарные выводы: материя внутренне противоречива, диалектична. Получается, что Маркс сам пускал в ход возможности развитой личности и

получал хороший интеллектуальный продукт. У Ленина это тоже в определенной степени получалось. Но отрефлексировать все это в личностном ключе марксисты или не могли или их устраивала роль гениев человечества. Так, очень схематично, можно определиться со всей методологией, ищущей истоки нашей тяги ко Всеобщему и Необходимому – в русле теории личности.

Список использованной литературы:

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Москва, 2004.
2. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. Москва, 2017.
3. Микешина Л.А. Феноменология и обогащение понятий в эпистемологии // Вопросы философии. 2016. № 2. С.86-93.

Н.С. РЫБАКОВ

*Псковский государственный университет,
г. Псков, Российская Федерация*

ТЕКУЧЕСТЬ, РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ, КОНСТРУКТИВИЗМ

Одной из особенностей современной социальной жизни является ее необычайный динамизм. Это воспринимается как нечто очевидное. Немногие задаются вопросом, как к этому относиться: то ли шараться от надвигающихся событий, то ли радостно бежать навстречу неизведанному? В 90-е годы инновационным рефреном звучало: «Мы должны научить человека жить в постоянно меняющемся мире». Но мало кого интересовало психическое состояние человека, ожидающего каждую минуту какого-то происшествия, нередко не очень радостного и приятного. Правда, иногда в утешение вспоминалось древнекитайское изречение: «Не дай тебе бог жить в эпоху перемен». То, что здесь содержится вполне определенная упреждающая оценка тотального динамизма и отношения к нему человека, почти не фиксировалось.

Современная ситуация характеризуется необычными особенностями. Происходят изменения, которые с трудом поддаются осмыслению в рамках традиционных представлений об обществе, которые, в свою очередь, базируются на изначальной уверенности в твердости, основательности социального бытия. Одним из первых о текучей современности заговорил З. Бауман, сопоставивший две реальности: твердую, соответствующую индустриальной эпохе, и текучую, легкую, отвечающую эпохе постмодерна, констатируя: «Мы являемся свидетелями реванша кочевого образа жизни над принципом территориальности и оседлости». [1, С. 20]. Твердой реальности в плане методологии отвечает монистическое представление о происходящем. Текучей реальности уже недостаточно строго фиксированного понимания событий, равно как недостаточно одной-единственной истины.

Двумя фундаментальными, взаимосвязанными и взаимоисключающими категориями, с помощью которых описывается бытие мира, являются категории единого и многого. История человечества, подобно движению

маятника, развертывается между единым и многим с большим периодом колебания. Текущая современность означает смену доминантных категорий: от единого ко множому. Но с одной поправкой: неоплатонизм брал данные категории в связке, постмодернизм же рассекает эту связь, оставляя в арсенале методологии только категорию многого и выбрасывая единое навсегда на свалку истории. Эпоха принципиальной множественности пытается обойтись без единого.

Русский философ А. Позов справедливо заметил, что проблема «Единого представляется ясной и разрешимой для большинства философов, мыслителей и мудрецов всех племен и эпох, но проблема множественности являлась и до сих пор является камнем преткновения для многих, как на Востоке, так и на Западе». [2, с. 70]. И он оказался прав, поскольку вокруг убаюкивающего наваждения множественности сломано немало копий в спорах, многие философы не выдержали испытания ею и отказались от верности целостности и единству. А между тем античные скептики задолго до нашей эпохи проработали онтологию и гносеологию текучей реальности. Поскольку все течет, то любой образ реальности всякий раз сменяется новым, нет ничего устойчивого, значит, нет никакого смысла определенно высказываться о чем-то однозначно. Поскольку один момент сменяется другим, другой – третьим и т.д., постольку все, что утверждается относительно первого момента, оказывается неверным для второго момента, тем более – для третьего. Ко всему текучему следует относиться спокойно и невозмутимо – отсюда и проистекает знаменитый принцип атараксии. Раз все изменчиво, то об одном и том же могут быть высказаны взаимно исключаящие суждения, то есть в одинаковой мере справедливы как некоторое высказывание p , так и его отрицание $\neg p$. Стало быть, текущая реальность изначально двойственна, что закрепляется в принципе исостении.

В умозрачительной форме данная модель бытия прорабатывалась в основном философией. Такие проработки долгое время могут пылиться на полках истории как некие забавные и ненужные безделушки. И действительно, на протяжении многих столетий человечество жило в условиях медленно меняющейся реальности, так что характером изменений на протяжении хотя бы столетия можно было пренебречь, предвидеть и подготовиться к тому, что нас ожидает. Такого типа социальные реальности получили название традиционных, консервативных. Но в XX в. социальная реальность резко изменилась, и все заговорили о социальной мобильности, о ранее невиданных явлениях, по отношению к которым стало довольно сложно выработать сколь-нибудь однозначную позицию, от чего начали давать сбой наши объяснительные возможности. В лексикон вошло много новых понятий: симулякр, репрезентация, виртуальная реальность, сетевая структура, нетократия, глобализация, синергетика, ризома, плюрализм, трансформация, конструирование, зрелище...

Для твердой реальности характерно фундаментальное укоренение человека и результатов его деятельности в бытии. По мере продвижения общества к постиндустриализму фиксированные укоренности размягчаются,

становятся аморфными. И до поры до времени уходящая твердая и нарождающаяся текучая реальности сосуществуют, сохраняя свою специфику, и не слишком настораживая собой человека. Однако смысл текучести в том, что интенсивность и темпоритмы человеческой деятельности начинают опережать ее предметное воплощение, так что в отношении «деятельность-результат», где прежде цель сопрягалась с достижением определенного результата, выраженного в форме предметности, теперь именно процесс деятельности (его временная развертка) начинает сливаться с целью, оставляя далеко позади себя результат. И если в прямом отношении «деятельность-результат» критерием истины оказывалось сопряжение усилий человека с результатом (отражательный эффект), то в инверсном, когда на первый план выходит деятельность, акценты переносятся на саму деятельность, а результат оказывается побочным, вторичным по отношению к деятельности.

Произведенный предмет образует лишь фрагмент самой деятельности, он представляет некое фиксированное состояние деятельности, которое в следующий момент сменится другим, потому результат оказывается всего лишь проходным моментом самой деятельности. Дискретный (фрагментарный) результат становится одним из представителей (репрезентантов) деятельности и стоящего за ним субъекта. Так что в условиях текучей реальности, выставляющей на передний план множественность, доминирующей эпистемологической позицией становится позиция репрезентации. И поскольку плюрализм оказывается тотальным принципом миропонимания, постольку такова же судьба и репрезентации: она становится тотальным механизмом формирования плюралистического миропонимания, мозаичной картины мира.

Все, казалось бы, хорошо и здорово: налицо прогресс в постижении человеком мира, представления о котором становятся все разнообразнее и красочнее. Но есть у репрезентации один нюанс: незаметно стирается грань между подлинной реальностью и ее представителями, симулякрами. В итоге усиленно генерируется царство двойников, подделок. Да и статистика говорит, что сейчас на российском рынке около 40% товаров являются фальсификатами. Фальсификации подвергается и сам процесс деятельности, так что оказывается трудно отличить подлинную деятельность от ее имитации, ибо в обоих случаях фиксируется проявление активности субъекта.

Репрезентация появляется в условиях полионтичного мира, в котором множественность имеет не столько эмпирическое обналичивание, но и органическую внедренность. Вместе с тем репрезентациями дело не исчерпывается: они лежат в основе тотальной возможности объектов и субъектов представлять друг друга друг через друга. Это оборачивается как полнейшим хаосом, так и непрерывными трансформациями самой реальности. Но там, где на поверхность бытия выходит трансформация, позиция субъекта в отношении к миру радикально меняется: субъект перестает быть ведомым, как в случае с отражением и даже репрезентацией, но оказывается в ситуации ведущего, что вынуждает его заняться тотальным и порой спонтанным конструированием. Конструктивизм оказывается не только продолжением, но и завершением цепочки «отражение-репрезентация-трансформация», становясь

брендом текущей реальности. Конструктивизм, возникший на полионтической репрезентации, дает ризоматичную картину деятельности субъекта, а ее продукт в равной мере может оказаться как подлинным, так и фальсифицированным.

Утверждение конструктивизма означает не только возможность, но и реальную способность созидания субъектами практически любого отношения, продукта. В этих условиях начинает преобладать «зафасадное» видение мира, где базисной системой отсчета становятся те или иные наборы ценностей, конвенции, задающие вектор понимания и интерпретации событий.

Список использованной литературы:

1. Бауман З. *Текущая современность*. СПб.: Питер, 2008. С.30.
2. Позов А. *Основы христианской философии*. Ч. 2. Диалектика. Мадрид, 1970. С. 79.

В.Н. САЗОНОВ

г. Фрязино Московской области, Российская Федерация

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Реалии современного философского мышления требуют идентификации метафизики, используемой для представления действительности, отмежевания ее от многочисленных форм метафизического нигилизма, субъективизма и феноменализма западноевропейской философии. Метафизика духа (МД) [3] с ее положениями, созвучными онтогносеологическим подходам в философии, позволила непротиворечиво описать Мир с позиций единственности Его первоосновы, первопричины и закона становления. Этим она отличается от естественно-научного рационализма, неспособного определить свои собственные основания. МД исходит из духовности материальных форм, проявляемых внутренней активностью, стремлением к саморазвитию в интересах ценностно-ориентированной иерархии. В отличие от православной метафизики, МД обуславливает Мир духовной самоорганизацией Его материальных форм. Трактующая с позиций МД действительность (в самом широком ее понимании) является завершающим этапом становления Физической Реальности Мироздания. Будучи видимой Вселенной, она определена как гиперсистема духовно-вещественных образований (ДВО), составивших минеральный, растительный, животный миры и человека. ДВО в МД определены как вещественные формы духовных по природе сущностей. Вершина саморазвития ДВО – человек. В течение жизни он создает радикально новую форму материальности – духовную структуру, которая должна стать элементом субстрата следующей за Вселенной Метафизической Реальности [3, с.100].

Духовность материальных форм представляется в МД как их энергетический, интеллектуальный, творческий, провидческий потенциал, развиваемый их самоорганизацией, начиная от первичных сущностей Трансфинитной Реальности. Синтез последних привел к возникновению первичных духовных сущностей (ПДС), составивших субстрат Трансфизической Реальности. Его самоорганизация происходит по двум направлениям: 1. Непрерывная классификация совокупности ПДС, сопровождаемая преобразованием ее в мыслящую субстанцию – Логос – «коллективного» субъекта, моделирующего на духовно-интеллектуальном уровне процесс становления Вселенной. 2. Системное взаимодействие ПДС между собой с образованием все более сложных сущностей вплоть до двуединых ДВО, проявляющих себя и как духовная сущность, и как вещь, наделенная атрибутивными свойствами.

В соответствии с МД становление Мироздания, Его Реальностей – процесс синергичной самоорганизации радикально различных, преемственных форм материальности. Методология самоорганизации духовно-системна (ДСМ), так как мотивирована духовно и проявляет себя в рамках межсистемных отношений [3, с.133]. Системность определяет и структуру, и движущую силу самоорганизации. При этом организующиеся субъекты являются единичностями, создающими в интересах всеобщего особенное в меру их совместимости. Всеобщее, проявляясь в особенном, определяет смысл, цель существования единичного. Символическое отображение элементов Логоса (ПДС) самоорганизующимися трансфинитными числами [4] позволило предложить модель Вселенной в виде пространственной матрицы активных элементов (чисел), стремящихся к своему саморазвитию. Такие представления создали перспективы описания и прогнозирования интеллектуального процесса самоорганизации Логоса с помощью операций трансфинитного образа действия теории множеств [1,2].

Социокультурные аспекты МД определяются признанием, во-первых, приоритета метафизического подхода при объяснении и планировании процессов в социальных средах. Утверждается при этом, что реальная жизнь человека, как единичного, должна быть подчинена становлению целостных социальных форм – особенного и всеобщего. Человек при этом рассматривается как промежуточная материальная форма Физической и Метафизической Реальностей. Являясь высшей формой для первой, он своими усилиями добивается вхождения в последующую. Во-вторых, признанием того, что человек обязан руководствоваться в своей деятельности ДСМ. Созданием социальных структур человек развивает себя, обретает качества целостной индивидуальности. При этом он отказывается от диалектико-картезианской методологии в организации своей жизни с ее детерминистскими принципами причинности: реактивность, каузальность, редуктивность. В-третьих, признается, что духовность человека является движущей силой, условием достижения им состояния, удовлетворяющего требованиям первых двух положений. Она призвана формировать отношения в обществе на принципах любви, сердечного, созерцательного восприятия явлений жизни.

Будучи единичным в социальной структуре (особенным), человек восходит к статусу субъекта человечества как всеобщего. Человечество должно служить развитию человека, так как от уровня развития единичного зависит перспектива существования всеобщего. Социокультурные процессы в обществе определяются активностью человека в его стремлении к саморазвитию, счастью, бессмертию, если они протекают с учетом следующего:

1. Признанием метафизического единства мира человек представляется «атомом» социальной формы движения материи. Целостность атома – итог природного эволюционного процесса, целостность индивида – цель, смысл бытия человека, достижение его социокультурной практики. Только будучи целостным индивидом человек как единичное (в соответствии с ДСМ) может созидать особенное, отвечающее интересам всеобщего;

2. Использование идей как «реальной силы» в социокультурной практике порочно, имело всегда трагические последствия. Навязывание, внушение идей означает пренебрежение содержащимся в человеке (как единичном) представлением о формах особенного и его идеалах всеобщего;

3. Интеграция – естественный процесс зарождения новых социальных форм и объединений подобный синтезу, взаимодействию предшествующих материальных форм. В процессе интеграции социальные формы сохраняют свою внутреннюю активность и стремление к саморазвитию, находят своего иерарха, подчиняя свою деятельность его интересам. Интеграция – альтернатива процессам глобализации и насильственному объединению народов в становлении человечества;

4. В человеке как целостном индивиде содержится интуиция целого – человечества. Она не воспроизводится рационально в познании, а проявляет себя в практической деятельности – иррационально. Социальные структуры соответствуют интуиции человека, если в ней сохраняются, воспроизводятся природные, исконные качества человека как «генетического фона» будущего человечества, а социокультурная политика содействует их проявлению;

5. Жизнь без перспективы счастья не способна мотивировать саморазвитие человека. Успешное стремление к счастью, как условие духовного развития человека, должно стать общепризнанным фактором прогресса социальной сферы. Только тогда культура, образование, наука, производство, политика, религия содействуют становлению человека как целостного субъекта, индивида.

6. Законотворчество, как завершающий акт политического процесса, должно строиться не на запретах, реализующих консервативную стратегию обустройства жизни. Только ориентация общества на созидательную, творческую деятельность, на содействие счастью человека нацеливает общество на обустройство жизни по прогрессивному сценарию.

Отвергая преимущественно технократическую ориентацию современной жизни, утверждая бесконечную глубину первоосновы Бытия, МД указывает на беспредельные перспективы Его дальнейшего становления. Изложенные социокультурные аспекты служат подтверждением правомерности МД, как соответствующие здравому смыслу, объясняющие негативный опыт

человечества. Человек достоин счастья и свободы, если они сопряжены в нем с ценностным устремлением Бытия. Только тогда его индивидуальность достигает состояния высшей субъектности. Становлению такого человека должны быть подчинены культурные проекты социальных структур. Только в этом случае создаваемые человеком социальные формы ценностно ориентированы. Они как особенные должны руководствоваться интересами всеобщего и содействовать саморазвитию человека как единичного. Взаимообусловленность того и другого – условие благополучного становления социальных систем.

Список использованной литературы:

1. Кантор Г. Новые идеи в математике. СПб «Образование», 1914.
2. Комаров В.М., Татур В.Ю. Бесконечность и гармония. «Академия Тринитаризма», М., Эл №77-6567, публ.17233, 19.01, 2012.
3. Сазонов В.Н. Духовно-эвристическая концепция бытия – метафизика духа. Saarbrucken, 2013.
4. Сазонов В.Н. Самоорганизация активных чисел как математическая модель бытия (становления) Вселенной. Материалы 7 конгресса РФО

В.Э. СЕМЕНОВА,

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация,

Л.Э. СЕМЕНОВА

Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (Мининский университет), г. Нижний Новгород, Российская Федерация

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСТРУКЦИОНИЗМ КАК АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА: ИСТОКИ И ВОЗМОЖНОСТИ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ

Постнеклассическая философия, как квинтэссенция постсовременного мира, предпринимает активные попытки переосмысления познания, его сущности, назначения, подходов и методов. Зарождающаяся традиция стремится осознать познание не столько как выявляющее онтологический смысл, сколько пытается определиться с тем, как, по каким законам, при воздействии каких факторов происходит само познание [2, с. 17]. Смещение исследовательского интереса с онтологии на гносеологию неизбежно приводит к переформулированию категории субъекта познания, задает новые смыслы субъект-объектным отношениям, разворачивающимся в широком контексте внутри- и межкультурного взаимодействия. Иными словами, современная философская мысль ведет активную работу в области теории познания, пытается воссоздать ее понятийный аппарат и проблемное поле в соответствии с новыми

актуальными вызовами и запросами.

Подобные преобразования неизбежно сопряжены со стремлением трансформировать классическую гносеологию, ориентированную на сциентистские каноны, в сторону социально-гуманитарного синтетического видения, предполагающего учет культурно-исторических особенностей конкретного общества, задающих специфику познающего субъекта и возможных результатов его деятельности, которые, естественно, будут нести на себе ценностно-смысловой отпечаток, а потому, должны трактоваться в качестве многообразных, вариативных и изменчивых.

Что касается возникновения неклассической теории познания, то она во многом обусловлена порожденными натуралистическим подходом классической гносеологии, опирающимся на бинарную оппозицию эмпиризма и рационализма, проблемами истины и объективности. Именно стремление преодолеть сложившуюся логико-эмпиристскую традицию понимания научного знания способствовало зарождению альтернативной социальноориентированной гносеологии, пытающейся переосмыслить познавательную деятельность в виде «коммуникативного смылосозидающего взаимодействия» [2, с. 21]. В качестве одной из таких противостоящих реалистической традиции концепций и выступает социальный конструкционизм.

Прежде чем характеризовать сущность и специфику данной парадигмы, считаем необходимым отметить, что она сложилась в рамках конструктивизма, как особого феномена в философии и науке. Выступая одной из разновидностей конструктивизма, социальный конструкционизм во многом впитал в себя его специфические особенности, а потому не может быть осмыслен вне данной гносеологической парадигмы. Стоит подчеркнуть, что в самой философии и в различных науках, опирающихся на конструктивизм (например, психологии, социологии и др.), отсутствует единое, общее понимание данного термина, его небызупречность [6, с. 127; 7, с. 35]. Так, согласно В.Ф.Петренко [6, с. 127], обозначенное понятие применяется в столь разных областях науки, культуры и искусства, что гораздо уместнее трактовать его в качестве омонима, предполагающего различные смыслы. К примеру, с позиции А.Вендта, как одного из видных представителей данного направления, конструктивизм - это философия социальных наук, инструмент анализа действительности и конкретных фактов [1, с. 5]. В свою очередь Э.Адлер рассматривает его в качестве метатеории, а Т.А.Алексеева определяет как методологию [1, с. 5]. Во многом близкой позиции придерживается В.Ф.Петренко, который предлагает понимать конструктивизм как новую парадигму в науках о человеке [6]. Мы в своей работе остановимся на трактовке конструктивизма в качестве гносеологической парадигмы.

Несмотря на ряд смысловых коллизий, термин «конструктивизм» активно вошел в философский и научный дискурс в конце 70-х годов XX века и используется для обозначения теоретических и методологических установок в гуманитарных и социальных науках, акцентирующих знаковую социальную ценность и познавательных мотивов в воссоздании «картины мира», а также

роль специфической культурной среды, коммуникативного взаимодействия и деятельности коллективного субъекта науки в производстве «объективного» знания. Именно данная альтернативная философия познания проблематизировала такие термины классической гносеологии, как «объективная действительность / реальность» и «истина», настаивая на необходимости их пересмотра и замены на учитывающие многоголосие позиций и потребностей разнообразных субъектов познания - «жизненное пространство / мир» и проникнутую плюрализмом «множественность истины». Как гносеологическая парадигма конструктивизм занял скептическую позицию применительно к классической онтологии философии и науки, поскольку он рьяно противостоит реализму, ставя под сомнение сам факт существования независимой от субъекта познания реальности, обозначая ее в качестве продукта / конструкта его собственной познавательной деятельности.

Широкое распространение конструктивизма в различных областях науки привело к его дифференциации на ряд направлений, в то же время, отличающихся, весьма, проницаемыми и не вполне четкими границами, что часто подчеркивается в научных дискуссиях приверженцев парадигмы [2; 6; 7]. Одним из выделяемых направлений и выступает социальный конструкционизм, который, базируясь на конструктивистских гносеологических позициях, пытается внести свою лепту и в постнеклассическую онтологию. Несмотря на некоторую внутреннюю многозначность, унаследованную от своего «прародителя», в самом общем виде, социальный конструкционизм может быть представлен в качестве гносеологической парадигмы, направления социальных наук, признающего главенствующую роль дискурса и отношений между людьми в конструировании ими мира и собственного «я», необходимость отказа от представлений о существовании «всеобщих истин» и эталонов, свободных от культурного и исторического контекста, настаивающего на востребованности и перспективности плюрализма разнообразных дискурсов, демократизации и социального преобразования сознания людей [7, с. 38]. Социальный конструкционизм подчеркивает конвенциональный характер знания, перманентно конструируемого людьми посредством языка в совместных социальных практиках. Поэтому выдвигается тезис о существовании множества различных конструкций мира, основанных на разделяемых внутри тех или иных сообществ нормах, ценностях и онтологических допущениях, как социальных феноменах. И что принципиально, предполагается, что конструируемое людьми знание не только объясняет, но и творит мир в процессе социального взаимодействия людей, создавая в качестве конструктов разнообразные социальные феномены.

В этой связи, совсем неслучайно, наряду с такими значимыми понятиями, как «отношения между людьми», «социальные сообщества», «язык», «дискурс», «социальные практики», в качестве ключевого понятия данной парадигмы выступает «социальный конструкт», представляющий собой интерпретацию реальности и объект знания, не предзаданный от природы, который, чтобы существовать, нуждается в постоянном поддержании и воспроизведении. При этом социальный конструкт - это идея, всего лишь

воспринимаемая своими сторонниками в виде естественной, «природнообусловленной», а по своей сути являющейся культурным артефактом, искусственно создаваемым людьми, принадлежащими к определенному сообществу (в этом плане, признавая искусственность природы социальных феноменов, социальный конструкционизм противостоит эссенциализму, предполагающему существование неких неизменных, внеисторических, природных сущностей). Кроме того, сторонники социального конструкционизма подчеркивают, что в силу культурного своеобразия люди разных социальных групп склонны избирательно относиться к социальным конструктам, принимая одни и отвергая другие.

Особый интерес к социальному конструированию реальности обуславливает и основную задачу рассматриваемой гносеологической парадигмы - исследование процессов, с помощью которых люди воспринимают, формируют, институционализируют и интегрируют в социальные нормы и ценности культурные феномены. Иными словами, социальный конструкционизм концентрирует свое внимание на становлении и динамике социальной реальности, а также специфике этих процессов.

Говоря об оценке роли социального конструкционизма в осмыслении социальной реальности, необходимо отметить, что среди отдельных исследователей принято относиться к данной парадигме достаточно скептически в связи с ее якобы малой продуктивностью, ограничивающейся лишь пределами критики традиционного философского и научного дискурса. Основные же претензии сводятся к тому, что социальный конструкционизм, заявляя о знаковости конструирования, не пытается создать собственной философской концепции социальной реальности [8].

Анализируя предъявляемые к социальному конструкционизму претензии, считаем необходимым отметить их излишнюю утрированность, поскольку появление в арсенале теории познания новых принципов и подходов к исследованию социальной реальности, которые предоставляет обсуждаемая парадигма, дает многообещающие возможности иного, альтернативного взгляда, расширяющего горизонты восприятия. Кроме того, данная разновидность конструктивизма становится методологической основой некоторых весьма успешных направлений гуманитарного и социального дискурса, таких как постмодернизм, постструктурализм [4], феминизм [3] и гендерные исследования [5]. Неслучайно, такой известный критик социального конструкционизма, как Я.Хакинг, вынуждено соглашается с позитивными достижениями данного подхода в исследованиях колониализма, расовых и гендерных проблем [2, с. 25]. Обозначенный факт позволяет заявить о наличии значительного исследовательского потенциала и перспектив обсуждаемой парадигмы.

Список использованной литературы:

1. Алексеева Т.А. Мыслить конструктивистски: открывая многоголосый мир // Сравнительная политика. 2014. №1 (14). С. 4-21.

2. Витченко Н.Н. Неклассическая теория познания: стратегия case-study и методология конструкционизма // Вестник ТГПУ 2006. Выпуск 7 (58). Серия: ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ. С. 17-26.
3. Герген К.Дж. Социальная конструкция в контексте. Харьков: изд-во «Гуманитарный центр», 2016.
4. Гречко П.К. Постмодерный конструкционизм // Вопросы социальной теории. Том VII. Выпуск 1-2. 2013-2014. С. 25-42.
5. Клецина И.С. Развитие гендерных исследований в психологии // Общественные науки и современность. 2002. №3. С. 181-192.
6. Петренко В.Ф. Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке // Вестник СПбГУ. Серия 12. 2010. Выпуск 2. С. 127-133.
7. Улановский А.М. Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструкционизм: мир как интерпретация // Вопросы психологии. 2009. № 2. С. 35-45.
8. Эпштейн М. Конструкционизм // Национальная философская энциклопедия; Режим доступа: <http://terme.ru/termin/konstrukcionizm.html> (дата обращения 04.02.2017).

В.Г. СИДОРОВ

*Кубанский государственный университет,
г. Краснодар, Российская Федерация*

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ КАК ОСНОВА ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

Известно, что центральной проблемой онтологии выступает проблема *бытия*. Еще Гегель отмечал: «Бытие – есть неопределенное непосредственное... Оно свободно... от всякой определенности, которую оно может обрести внутри самого себя... оно...непосредственно лишь в самом себе.» [1,с.139]. Этой предельно общей категорией фиксируется факт существования не только вещей, предметов, явлений, но и чувств, образов, мыслей, свойственных человеку. Поэтому бытие предстает как не различенное единство объективной и субъективной реальности. И философское рассмотрение бытия начинается с того, как соотносятся мысли о вещах и сами вещи. Такое рассмотрение приводит к «снятию неопределенности» бытия, что ведет к философскому монизму – материализму или идеализму. Следовательно, в зависимости от мировоззренческой ориентации бытие выступает как материя или как сознание (дух, идея).

В этой связи заметим, что с точки зрения антропоцентризма материалистическая и идеалистическая интерпретация бытия представляет собою выражение на философском языке деятельного существования самого человека. Ведь его разнообразные отношения к миру вещей сопровождаются и размышлениями о них, т.е. мыслями, которые могут либо следовать, либо

опережать действия человека по отношению к этим вещам. Поэтому «неопределенность» бытия - это философское выражение «дихотомического» отношения человека к миру вещей как «разумного», так и «деятельного» существа.

Но отмеченная дихотомия является следствием того, что на уровне онтологии материя и сознание противопоставляются друг другу, которые в рамках гносеологии оказываются едиными. А это приводит к качественной инверсии исходного начала – бытия, которое в гносеологии выступает как знание. Его содержание становится центральной гносеологической проблемой, поскольку оно предстает, прежде всего, как духовно-интеллектуальный феномен, природа которого оказывается (в силу единства материи и сознания) субъективной объективностью или объективной субъективностью, т.е. оно предстает в своей дихотомической неопределенности. В тоже время, знание является результатом познавательного процесса, т.е. процесса взаимодействия субъекта и объекта. Исторически это взаимодействие представлялось в двух взаимоисключающих формах чувственно-эмпирической и рационально-логической, «борьба» которых шла с переменным успехом на протяжении почти трех веков. И если сенсуализм апеллировал к здравому смыслу, к обыденному опыту каждого индивида, то рационализм, абсолютизируя мыслительную деятельность человека, подчеркивал возможность такого познания, когда имеет место «обмен» информацией разных индивидов, тем самым, определяя предпосылки их совместного познавательного действия.

Указанная альтернативность познавательного процесса была «снята» введением в него практики. Это означало, что мыслительные образы возникают не в акте созерцания нетронутой человеком природы, и не из всеобщих категорий мышления (духа), а формируются в ходе предметно-практического преобразования этой природы. Знание как бы «выкристаллизовывается» в содержании духовной культуры независимо от воли и сознания отдельных людей и в тоже время благодаря их совместной деятельности. Оно становится достоянием общественного человека, который является носителем этого знания в единстве с тем предметным миром, при помощи которого он осуществляет свою жизнедеятельность. Иначе, знание оказывается специфической функцией человека лишь как субъекта общественно-трудовой деятельности, которая реализуется благодаря этому знанию. Таким образом, между мыслящим человеком и природой как таковой оказывается важное «опосредствующее звено» - практика, благодаря которой природа «превращается» в мысль, а мысль – в предметное содержание природы. Поэтому процесс труда как постоянное взаимодействие человека с природой становится основой как индивидуальной, так и общественной жизни. «Труд... есть независимое от всяких общественных форм условие существования людей – писал К. Маркс,- естественная вечная необходимость, без которой не был бы возможным обмен веществ между человеком и природой, т.е. не было бы возможна сама человеческая жизнь» [2. с.51]/

Более того, труд становится и основой познавательной деятельности человека. Все мыслительные образы вещей формируются в процессе

практического преобразования мира вещей обществом и становятся знаниями, т.е. формами общественной детерминации деятельности индивида. Эти мыслительные образы осознаются индивидом как знания вещей, созданных человеком из природного материала, как своеобразные «печати», налагаемые на этот естественно-природный материал, превращаясь в фактор целенаправленной воли каждого индивида. Такое понимание познавательной деятельности, в которой онтологический и гносеологический аспекты жизнедеятельности человека становятся едиными дает основание, на наш взгляд, говорить об онтогносеологии.

Действительно, с природой, т.е. с миром разнообразных вещей, индивиды имеют дело лишь в той мере, в какой он превращен в материал и средство их практической деятельности. В этой связи заметим, что даже звездное небо, в котором человеческий труд абсолютно ничего не меняет, становится предметом размышления (а потому и познания) лишь тогда, когда оно превращается людьми в средство их ориентации во времени и пространстве. Оно становится «орудием» жизнедеятельности общественного человека, «органом его тела», т.е. его естественными часами и календарем. Поэтому с точки зрения онтогносеологии, закономерности «бытийного» мира проступают, а потому и познаются в той мере, в какой этот мир превращается в «строительный» материал «предметного тела» человеческой цивилизации. Поэтому всеобщие формы «вещей в себе», т.е. естественные законы, становятся для человека формами функционирования и его «неорганического тела» - культуры.

Вместе с этим знание воплощается и в рефлекторные структуры головного мозга индивида. Но это материальное его воплощение не является самим знанием, а только лишь его выражением в органическом теле человека. Поэтому знание любой вещи отличается от реального существования этой вещи тем, что оно «опредмечено», но не в мозговом веществе, а в языке человека как субъективный образ. Как таковое, знание становится символом, знаком вещей в виде чувственно воспринимаемого, видимого или слышимого слова. При этом само слово как название вещи не имеет ничего общего с самой вещью. Их единство обнаруживается только в акте превращения слова в дело, а через дело – в вещь, т.е. в практике усвоении результатов этого дела.

Вне знания человек не в состоянии взаимодействовать с вещами, вовлеченными в процесс общественного производства. Любой мыслительный образ требует для своей реализации не только вещественного материала, но и языка. Поэтому труд рождает потребность в языке, а затем и сам язык. Но, с другой стороны, если отождествить знание с языком, то вместо действительного содержания вещей перед индивидом предстанут лишь чувственно воспринимаемые символы. И тогда знание мира вещей, которое выражено словами, сведется к изменению словесно-терминологических структур, создавая иллюзию изменения самого мира вещей. Поэтому любая фетишизация словесно-символического выражения знания фиксирует лишь результаты человеческой деятельности, но не саму эту деятельность, поскольку знание как идеальный феномен существует только в деятельности, а

не в её результате. Когда же деятельность «угасает» в завершенном продукте - продукте труда, «исчезает» и определявшее эту деятельность знание.

Заметим, что в общественном человеке вербализирован весь мир, а не только та его часть, которую он воспроизводит или потребляет. Следовательно, знание существует только там, где есть индивид, совершающий свою деятельность в формах, заданных ему предшествующим развитием всего человечества. Поэтому наличие плана своего действия, предвиденье результатов своего отношения к вещам и т.п. отличает человека от животного. Как писал К.Маркс: «...Самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже вначале этого процесса имелся в представлениях человека, т.е. идеально» [2, с.189].

Таким образом, практика представляет собой общественно-значимую деятельность людей, которая имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности. Это процесс их предметно-чувственной и духовной деятельности. Практика предстает как совместный труд, включающий в себя потребности, цели, мотивы, отдельные действия людей и их результаты. Поэтому познание осуществляется в той мере, в какой субъекты практически действуют на объекты и подвергаются их воздействию. Образно говоря, в практике всегда кем-то чем-то из чего-то и для чего-то что-то создается. Поэтому мыслит и познает индивид не в своем непосредственном единстве с природой, а в единстве с обществом, производящим свою материальную и духовную жизнь. Иначе, с миром природы человек имеет дело лишь в той степени, в какой эта природа вовлечена в процесс общественного труда, превращена в материал и в средства активной человеческой деятельности.

Поэтому онтогносеологический подход к проблематике бытия и знания ведет к социально обусловленному характеру личностного содержания человека. Иначе, нет, и не может быть разумности вне человеческих отношений, вне освоения интеллектуальной культуры, выработанной многими поколениями. Более того, все формы деятельности человека, его способности, передаются только через формы предметов, созданных человеком и для человека. А индивидуальное усвоение этих форм превращается в особый процесс, особую деятельность - образование, которое, вообще говоря, не совпадает с предметным формированием природного материала.. Поэтому содержанием онтогносеологии становится, на наш взгляд, «переведенный» на язык философии процесс деятельного практического отношения человека к окружающему миру, к другим людям, к самому себе.

Список использованной литературы:

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики М. 1970
2. Маркс К., Энгельс Ф. Полн. Собр. соч. т. 23. М. 1975.

С.В. СИНЯКОВ

*Национальный транспортный университет,
г. Киев, Украина*

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Проблема специфики, места и познавательных границ экономической науки далеко выходит за рамки академического интереса и совпадает с острыми социально-экономическими и финансовыми противоречиями современной эпохи. Она вызвана глобальными масштабами экономических потрясений в начале XXI века, когда особенно серьезно стал вопрос о возможностях и перспективах использования познавательных результатов, подлинности и ценности полученных экономических знаний. В докладе предпринимается попытка исследовать природу и статус экономического знания, обосновать необходимость определенной коррекции теоретико-методологических принципов исследования экономической сферы жизни общества. Основное внимание уделяется вопросам соответствия познавательных средств новым представлениям о природе экономических явлений. Социум является самым сложным из объектов познания вообще. Экономическая теория уже более 300 лет изучает важнейшую для жизнедеятельности людей экономическую сферу этого социума. Экономика, как известно, представляет собой систему отношений между людьми по поводу собственности, распределения материальных благ, их обмена и т. д. Но любые отношения между людьми, включая экономические отношения, всегда идеальны, имеют идеальную форму. На это обратили внимание еще классики античной и средневековой философии – Платон, Аристотель, Ф. Аквинский, – полагая, что формы – идеи одухотворяют и организуют бытие. Идеальны институты, нормы, правила, принципы, регулирующие отношения между людьми, идеальна вся сфера экономического бытия, хозяйственной деятельности. Экономика и хозяйство пронизаны духом, а идеи являются движущими силами хозяйственного развития. В процессе хозяйственной деятельности происходит идеализация реальности, рождение идеальных форм сознания и мышления, причем меняются институции, формы организации и хозяйствования, но не меняется их метафизический смысл – продолжается процесс взаимодействия идеального и материального. Идеальны цены, деньги, склонности к инвестициям и потреблению, доверие к финансовым организациям – как и все прочие феномены хозяйства и экономики. Объективно-идеальное или общественно значимое представления о хозяйственной реальности принудительно вменяют массам людей, образ мышления и действий, формируют доминанту хозяйственного поведения, определяют ценность благ и ресурсов. Таким образом, современная экономическая наука стала серьезно учитывать идеальные движущие силы, ценностные факторы хозяйственного развития. Европейская научная мысль

более ста лет занималась разработкой проблем социальной эпистемологии, гносеологии, методологии экономических наук и, безусловно, достигла результатов. Однако она натолкнулась на серьезные препятствия, которые диктовались не только сложностью экономических объектов, но и зависимостью знаний от субъекта, от ценностных, мировоззренческих, идеологических представлений ученых. Социальные утопии и общественные идеалы, программы переустройства общества, ставшие или ещё не ставшие господствующей идеологией, играли известную роль, влияли на научную позицию экономистов. Разрабатываемые в сфере философских и религиозно-этических учений определенные нравственные, мировоззренческие принципы, моральные и социально-политические презумпции определяли методологию экономических исследований. Интерес к гносеологическим вопросам экономического исследования, не теряет своей актуальности в связи с выявлением новых проблем и по мере включения в предметное поле антропологической составляющей. Любая экономическая система – это люди, ее составляющие и организующие, следовательно, методология должна учитывать все антропологические характеристики. А задачей философской рефлексии остается критический анализ современного теоретико-методологического аппарата экономической теории на предмет его соответствия новым экономическим реалиям, изучаемым наукой. Эта тема важна для прояснения современного категориального и методологического инструментария экономического познания, но очень часто экономисты-исследователи ее игнорируют. Профессор Марк Блауг в книге «Экономическая мысль в ретроспективе» отметил по этому поводу: «Кто-то однажды сказал: Методология подобна медицине. Мы терпим ее, поскольку считаем, что она служит лишь благу, но втайне мы ее презираем» [1, 279]. Экономическая наука, на мой взгляд, является самой сильной и развитой в семействе общественных наук, но одновременно она значительно уступает сфере естествознания. Ее превосходство над другими социальными науками состоит в том, что она более формализована, успешно использует математический аппарат, моделирование, обладает развитой методологией, в значительной мере опирается на эмпирические исследования. Одновременно, будучи общественной наукой, экономическая теория изучает комплекс экономических отношений и связей между людьми. И вот тут-то, в сфере субъектно-объектных отношений в исследовании заложены методологические трудности, «ослабляющие» экономическую науку, затрудняющие познание и достижение объективно-истинного знания. Здесь уместно вспомнить неокантианское разделение наук в терминологии В.Дильтея на две группы: «науки о природе» и «науки о духе». Представители Баденской школы неокантианства Вильгельм Виндельбанд и Генрих Риккерт, в отличие от В.Дильтея, полагали, что естественные и общественные науки различаются не по предмету, а по методу: первые являются «генерализирующими», вторые – «индивидуализирующими».

Если метод естествознания направлен главным образом на выявление общих законов, то в науках о культуре и истории акцент делается на описание неповторимых, индивидуальных духовных феноменов. В отличие от

естествознания науки о культуре и обществе заняты главным образом духовной жизнью, которая ориентируется на ценности. В этой связи необходимо сказать, что главным источником идейного влияния на С.Н.Булгакова также была философия И.Канта. В конце XIX – начале XX вв. С.Н.Булгаковым началось критическое переосмысление марксизма. В России этот процесс был начат П.Струве и Н.Бердяевым, следом за которыми и шел С.Н. Булгаков. В своих философских взглядах С.Н.Булгаков окончательно перешел на позиции идеализма, метафизического мировосприятия. Важную роль в изменении его методологических и ценностно-мировоззренческих позиций сыграло знакомство с идеями В.Зомбарта, Р.Штаммлера и других неокантианцев [2]. Культурные ценности, по их мнению, делают «науки о духе» науками, а последние создают культурные блага, в которых осуществляются культурные ценности. Следует отметить, что указанные особенности присущи всем общественным, экономическим и социально-гуманитарным наукам, в предметном поле которых содержатся духовные составляющие. В этом и заключается собственно специфика социального познания по сравнению с естествознанием. Если взять за основу тезис о том, что экономика – деятельность людей на основе сознательных намерений и целей, а хозяйственный субъект представляет собой метафизическую реальность, то данная презумпция позволяет расширить горизонты теории и методологии экономической науки. Сделать это можно за счет включения в нее метафизических методов, дающих возможность понять и объяснить глубинные мотивы, идеалы и ценности, побуждающие людей к экономическому действию, и таким образом реконструировать экономическую систему, складывающуюся из хозяйственного взаимодействия индивидов, различных моделей поведения экономических субъектов. В связи с этим, современная экономическая наука в значительной своей становится социологией, культурологией и психологией, разумеется, особого экономического плана. Изменение представлений о природе экономических явлений предполагает внесение определенных коррекций в традиционные познавательные принципы исследования, использование широкого междисциплинарного синтеза, привлечения новых способов изучения поведения экономических субъектов.

Но здесь существует опасность – указанные инновации могут поставить экономическую науку в положение «потери» предмета своего исследования. Их применение не должно позволить экономическому знанию раствориться в пестрой палитре других общественных наук. Это обстоятельство создает проблему «предельных» инноваций в методологии экономического исследования, их итогового научного смысла. Выход следует искать в анализе субъекта познания, как ключевого элемента теории и методологии и последствий привнесения им известной субъективности и идеологической составляющей. Чрезвычайное расширение категориального, методологического аппарата экономической науки, привлечение новых познавательных средств без учета специфики предмета может привести к субъективизму, искажению экономической реальности.

Список использованной литературы:

1. Блауг М. Экономическая мысль в ретроспективе. М.: Дело Лтд, 1996. – 687 с.
2. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1885 – 1903 / С.Н.Булгаков; сост., ст. Статья и комментарии В.В.Сапова. – М.: Астрель, 2006. - 1008 с.

Е.М. СОЛИНА

Нижегородский филиал Университета Российского инновационного образования, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

РОЛЬ И МЕСТО КАТЕГОРИИ «ОТЧУЖДЕНИЕ» В СОВРЕМЕННОЙ ОНТОГНОСЕОЛОГИИ

Как философская категория «отчуждение» стала складываться в немецкой классической философии, впервые ей стал оперировать И. Фихте. Долгое время эта категория рассматривалась как преимущественно социально-экономическая. Позднее ее значение расширилось. Мы всегда рассматривали ее как онтогносеологическую [1]. На наш взгляд, отчуждение как категория наилучшим образом характеризует сущность современной, и не только, человеческой деятельности, раскрывает содержание множества происходящих процессов с непосредственным и опосредованным участием человека, приобретает множество различных форм и видов, является сущностной характеристикой разнообразных отношений человека с мирозданием в целом. Осознание наличия отчуждения в каком-либо процессе или явлении традиционно связывалось с поиском путей его преодоления в зависимости от его форм - относительной или абсолютной. В более редких случаях, отчуждение рассматривалось как естественный источник развития и изменения сущности явления. Тем самым, отмечалось его положительное значение.

Историческая роль отчуждения в становлении и развитии человечества сводится к тому, что на протяжении многих веков и столетий человечество пыталось его осознать и преодолеть. Этот процесс проходил спонтанно, неосознанно, интуитивно. В языке обозначался и понимался через различные слова и термины, схватывающие разные аспекты и нюансы этого сложного и многогранного явления [2]. Отчуждение связано с дуальной – биосоциальной – природой и сущностью человека. Дихотомия природа-культура порождает процесс отчуждения и запускает механизмы его преодоления. В современности можно говорить об изменении места и роли этой категории не только в системе философского знания, но и в мировоззрении современного человечества. Осознание отчуждения всего сущего как такового от человека и его бытия приводит к замене онтогносеологии как мировоззрения и философской рефлексии к антропозпистемологии как нового мировоззрения и методологии знания.

Интересно, что переход к антропоэпистемологии осуществляется в ассиметричном варианте. С одной стороны, антропологизация онтологии выступает логически последовательным результатом развития философской рефлексии и всего накопленного знания последних нескольких столетий. Христианские корни современной науки и мировоззрения в целом, отношения к месту и роли человека в бытии естественным образом развитые в эпоху Возрождения и закрепленные эпохой Просвещения, привели к антропологическому пониманию и антропной интерпретации всего сущего и бытия в целом. Антропологизация онтологии и переход последней (онтологии) в антропологию есть объективное следствие этого процесса. Рукотворность (искусственность) современного мира как продукта деятельности человека не вызывает сомнения у большинства человечества. Говорят «об островках естественного, незатронутого деятельностью человека, заповедного», которых остается все меньше и меньше. Практически все существующее бытие как таковое, в пределах досягаемости человека уже превратилось или пока еще превращается в «место обитания и функционирования человека». Человек становится «размерным» для всего сущего, он сущее как таковое соотносит с собой. И не просто соотносит, а интерпретирует, объясняет, понимает, и по возможности, использует как свое собственное, имманентно ему присущее. Этот переход можно рассматривать как подтверждение действия космологического антропного принципа. В 50-60 гг. XX века в научный обиход вошло понятие «антропный принцип», «космологический антропный принцип», который увязывает развитие бытия с необходимостью появления человека. Разные авторы его формулировали в различных версиях, включая и «сверсильную»: развитие бытия определяется законами появления, существования и функционирования человека несмотря на то, что человек появляется значительно позднее, чем бытие как таковое. Этот принцип автоматически переводит «историю бытия» в «историю становления человека в мироздании как таковом». То есть онтологию в антропогенез. Таким образом, антропологизация онтологии сейчас рассматривается как естественное явление перехода биосферы в ноосферу, в которой человек занимает главенствующее место в мироздании и определяет его судьбу.

С другой стороны, эпистемологические учения характерны для древнегреческих и средневековых мыслителей, в которых они соотносили их как таковые с объектом, но не знания подводились под объект, а объект под знания, т.к. знания как «эпистеме» имели структурированное истинное содержание и значение. На первый взгляд, возвращение к эпистемологии кажется возвращением к древним объективно онтологическим учениям. Но это не так. Возврат к эпистемологии также закономерен, как и антропологизация онтологии в современности. Объектом современного знания является современный (антропологический) мир и познать его можно только с помощью определенно организованного знания, таким знанием и выступает эпистемологическое (человеко-структурированное). Современная эпистемология из древности берет не ее объективность как независимость существующего от знания, а проектно-конструкторскую функцию этого

подхода.

Любое познание носит социоантропоморфный характер [3]. Другим оно быть не может ни по своей сущности, ни по форме, ни по содержанию. Особенностью эпистемологического типа знания является включенность отчуждения как категории и как процесса в его структуру. Отчужденческий подход к исследованию какого-либо явления или процесса заключен в самой системе этого знания. Традиционно в основе гносеологии лежат «субъект-объектные» отношения, в которых раскрываются познавательные способности человека и, как правило, признается независимое существование объекта как такового. До середины XX века процесс познания был гносеологическим, но позднее в связи с развитием и доминированием информационно-технологического (человеко-структурированного) знания он стал уступать место эпистемологическому. В современном технологическом мире практически все знание человеко-структурировано, то есть эпистемологично.

Таким образом, категория «отчуждение» в современной онтогносеологии активно встраивается в саму структуру знания, переводит его из гносеологического в эпистемологическое как человеко-структурированное и определяет переход онтологии в антропологию. Осознание отчужденности наличного бытия от человека и самого бытия связано с попыткой его преодоления. По мнению большинства человечества, путь преодоления отчуждения на современном этапе его развития и существования связан с деятельностью самого человека, особенно научно-технологической. Именно она позволит решить большинство проблем человека, в том числе и его фатально-глобальное отчуждение от природы, мироздания и его самого. Поэтому факт отчуждения встроен в систему знания, с помощью которого собираются решать эту проблему. Это позволяет сглаживать напряженность ситуации и создавать иллюзию решения. Сущностью современной науки, техники и, особенно технологии, то есть всего современного научно-технологического знания выступает отчуждение в своей абсолютной форме. Поэтому решить проблему отчуждения с помощью самого отчуждения — это иллюзия и(или) заблуждение. Наиболее продуктивно такой подход осуществляется в рамках антропоэпистемологии, в которую и переходит онтогносеология на современном этапе развития человечества, философской рефлексии и мировоззрения.

Список использованной литературы:

1. Солина Е.М. Онто-гносеологическое содержание отчуждения: монография // Н. Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2012. 121 с.
2. Солина Е.М. Классификация отчуждения. Социальные и гуманитарные науки: образование и общество // Сборник научных трудов V Международной научно-практической конференции (апреля 2015). Н.Новгород, с. 310-314
3. Солина Е.М. Социоантропоморфизм познания // «Известия ТулГУ. Гуманитарные науки». Вып. 2. Тула: Изд-во ТулГУ, 2013, с. 148 -156

Н.М. СОЛОДУХО

Казанский национальный исследовательский технический университет
им. А.Н. Туполева, г. Казань, Российская Федерация

МЕТАФИЗИКА И ОНТОЛОГИЯ, ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

Проблема соотношения онтологии и гносеологии, как мне представляется, может быть решена с учетом соотношения онтологии и метафизики. Взаимосвязь онтологии и метафизики условно представлена на схеме 1. Центральное понятие пересекающихся областей – *бытие*. Что же касается гносеологии, то она составит еще один круг, пересекающийся с онтологией (на приведенной схеме - снизу). Содержание области возникающего пересечения онтологии и гносеологии и можно назвать *онтогносеологией*. Центральным понятием такого пересечения будет выступать *объект*. Взаимопересечение гносеологии и метафизики (*метагносеология*) представляет специфическую проблему (на схеме - верхний сегмент метафизики).

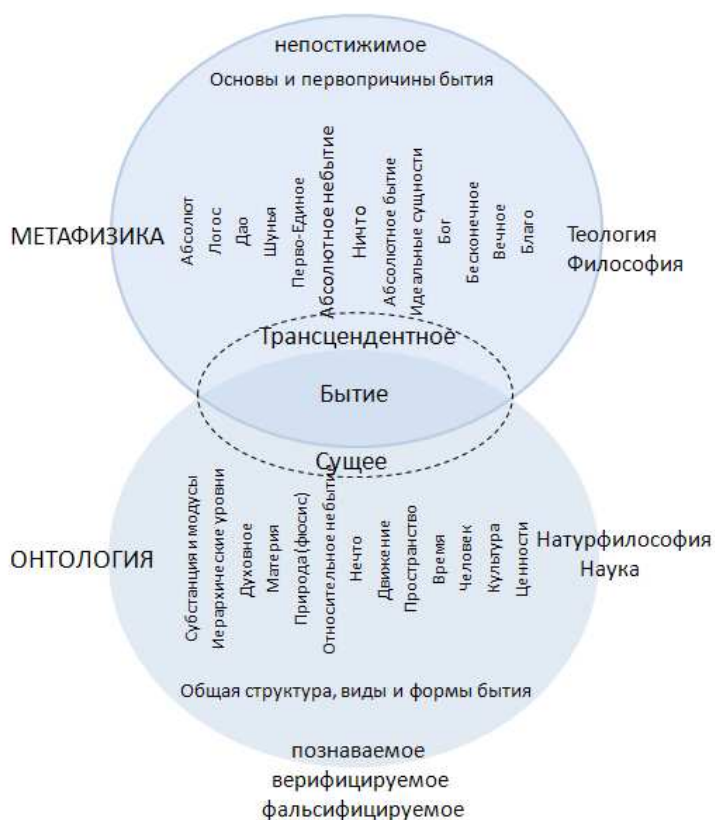


Схема 1. Отношение онтологии и метафизики

А.С. ТИМОЩУК

Владимирский юридический институт ФСИН России,
г. Владимир, Российская Федерация

ГНОЗИС И ОНТОС В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ В И ИНДИЙСКИХ ДАРШАНАХ

Социальные феномены (секуляризация, индивидуализация, отчуждение, трансгендер), неклассическое искусство с его перформансами и релятивистскими артпрактиками, политика мультикультурализма, не способствуют укреплению стабильных представлений о научной истине и устойчивом бытийном порядке. В этой связи оправдано обращение к классической философской мысли, как античной, так и восточной, где не проводилось разграничение между основными разделами философии.

В методологическом произведении Аристотеля «Органон» в качестве *κατηγορία* называются концептуальные общности, которые могут выступать субъектом или предикатом мышления. Эти роды вещей не различают онтического, эпистемического или социального порядков: сущность (*οὐσία*), количество (*τὸ πῶσον*), качество (*τὸ πῶιον*), отношение (*τὸ πρὸς τί*), пространство (*τὸ που*), время (*τὸ πότε*), состояние, ситуация (*τὸ κεῖσθαι*), обладание, действие (*τὸ ποιεῖν*), претерпевание, страдание (*τὸ πάσχειν*). Аристотель отходит от упрощенного пифагорейского подхода свести всё к противоположностям. Его категории – это синтетический подход к философии и одновременно диалектический, учитывающий динамику и сложность бытия-познания.

Индийские даршаны похожи своим недифференцированным отношением к гносеологии и онтологии, что видно на примере базовых концептов (падартх). Так, система вайшешики (атомизм) выделяет их семь: 1) субстанция (дравья), 2) качества (гуна), 3) деятельность (карма), 4) общее (саманья), 5) особенное (вишеша), 6) присущность (самавая), 7) небытие (абхава). Падартха можно также перевести как «денотат» (обозначаемое) или «категория». Согласно вайшешике, все называемые объекты могут быть разделены на два класса – существующие и несуществующие. Шесть из семи падартх мыслятся наличными т.е. существующими, в то время как, абхава, небытие, предстает как отрицательная категория, негатив существования. Первые три категории вайшешики распадаются на свои подкатегории, насчитывают 10 субстанций, 24 качеств, среди которых есть и претерпевание (страдание) и 5 видов движения [2].

Близкая система к вайшешике, ньяя, делит мир на 16 категорий, первые две из которых подразделяются на подкатегории. 1) прамана (4 способа познания), 2) праменя (12 объектов познания), 3) саманья (сомнение), 4) прайоджана (цель), 5) дриштанта (пример), 6) сиддханта (доктрина), 7) аваява (составляющие силлогизма), 8) тарка (рассуждение), 9) нирная (заключение), 10) вада (диспут), 11) джалпа (софистика), 12) витанда (полемика), 13) хетвабхаса (заблуждения), 14) чхала (двусмысленность), 15) джати (ложные аналогии), 16) ниграхастхана (основания для поражения).

Как мы видим, многие категории *ньяйи* являются логическими по своей

сути. Поэтому ее часто называют школой логики, эта школа задавала общие границы логического дискурса в индийской философии для всех направлений. И своё заключение о мире она делала на манер стоической физики о единстве логического (познавательного) и бытийного. Онтогносеология вайшешика и ньяя близки друг другу. Иные школы не приближаются к такому корреспондированию бытия и мышления. Вместо категорий (падартха) в качестве структурных элементов используют таттвы (сущности), что онтологизирует их статус. Дуалистическая система санкхьи предлагает своим последователям анализировать 25 таттв, знание которых освобождает «я» от перерождений в самсаре, колесе рождений и смертей.

Йога заимствует у санкхьи основные моменты своего учения: теорию познания, учение о дуализме природы (пракрити) и субъекта (пуруша), систему 25 таттв их эволюцию и диссолюцию. Её категории – это уровни эволюции сознания, онтологическое и гносеологическое уходит на второй план по сравнению с этикой и духовной эволюцией. Поэтому йогу целесообразно считать философской антропологией, психологией или даже феноменологией в силу её нацеленности на анализ содержания сознания [1].

Две последние системы – миманса и веданта, – не создают отдельных категорий, а используют концепты других школ, придавая им свою интерпретацию и критикуя их телеологию. Миманса и веданта сторонятся схоластики вайшешики-ньяя, соглашаются с аналитическо-сотериологическим подходом санкхьи-йоги и при этом провозглашают Веда (откровение) как самоценную платформу. Веданта рассматривается иногда как продолжение мимансы и она стала основой для таких религиозных традиций как шиваизм, шактизм, вишнуизм. Онто-гносеологическая проблематика трактуется в религиозных школах как взаимодействие разнообразных энергий (шакти), среди которых выделяются сандхини-шакти – энергия вечного бытия, самвит-шакти (энергия знания) и хладини-шакти (энергия наслаждения). Энергетическая картина мира вайшавской Веданты персоналистична, ибо за каждой шакти подразумевается своё Божество, Шактиман. Структура, взаимодействие, дифференциация энергий истолковываются в Веданте с разных позиций. Интерес представляет концепция «ачинтйа-бхеда-абхеда» или таттва о непостижимой тождественности и неслиянности Бога и его энергий. Подобное решение характерно и для канонического христианства, где одна усия (природа) Бога представлена нераздельными и неслиянными образами трех ипостасей, пребывающих в единстве и любви.

Мы рассмотрели синтетический подход к бытию и познанию в учении Аристотеля. Отметим, что схожий подход наблюдается и в некоторых системах индийской философии, где категории являются одновременно формами мысли и родами бытия, т.е. в них происходит спайка бытийного и познавательного. Следует особо выделить достижения античной философии, которые стали основой цивилизационного развития. Так, учение Аристотеля о научной истине трудно переоценить не только с точки зрения истории философской мысли, но и с точки зрения современной науки. Выдающийся вклад Стагирита в развитие гносеологии заключается в следующем: 1) он дал

наиболее развёрнутый и системный взгляд на вопросы познания и бытия, 2) концепция Аристотеля наиболее близка современному научному пониманию, поскольку он был чужд мистицизма Гераклита, идеализма Платона, оставаясь на прагматической платформе, 3) существенно, что он уделял столько внимания опытному знанию, сам проводя, фактически первые эксперименты, над дельфинами.

Несомненно, Аристотель во многом оставался в плену метафизики, особенно в своих воззрениях в области физики и астрономии, он не мог преодолеть полисную обусловленность и увидеть равенство всех людей, включая женщин и рабов. Вместе с тем его учение считалось и до сих пор считается наиболее логичным и приближенным к стандарту научного познания. Авторитет Аристотеля, наряду с Лейбницем, Декартом, Ф.Бэконом и другими рациональными мыслителями, во многом и делает из философии практическую науку.

Список использованной литературы:

1. Лебедев М.В., Тимощук А.С., Тимощук Е.А. Феноменология как кросс-культурный мост между Востоком и Западом // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2008. № 1. С. 18-28 // <http://www.jkhora.narod.ru/2008-1-03.pdf>

2. Тимощук А.С., Шавкунов И.В., Матвеев С.А. 6 систем индийской философии. М.: Амрита-Русь, 2015. С. 60-61.

Е.А. ТИМОЩУК

*Владимирский юридический институт ФСИН России,
г. Владимир, Российская Федерация*

КОРРЕЛЯЦИЯ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Р. ИНГАРДЕНА

Вопросы корреляции онтологии и гносеологии ставились в рамках феноменологического движения. Более того, к этим разделам порой добавлялись метафизика, культура, искусство как корреспондирующие агенты.

Основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль был сторонником региональной онтологии, в которой выделялись регионы природы, сознания и общества. Онтолог-формалист Леон Хвистек, разделявший некоторые взгляды Гуссерля иначе фрагментирует реальность (естественная, физическая, феноменальная, интуитивная), но сохраняет в силе принцип фрагментации. Как и у Гуссерля, виды реальности становятся автономными региональными онтологиями. Однако оба они недостаточно внимания уделяли социокультурным вопросам. Гуссерль лишь в конце жизни вышел на тему жизненного мира. Реалист Роман Ингарден, ставит вопрос о сущности вещей в связи с их познавательным статусом в социокультурном мире.

Региональная онтология Гуссерля – это априорная теория бытия разных доменов. Она соотносится с разными науками о природе, обществе и специфична для каждого из них (например: причинность, зависимость и т.д.). И в том, и в другом случае теорию формальной структуры объектов задает феноменология, учение о чистом сознании. Гуссерль проводил мысль о том, что трансцендентальное эго есть источник всех значений трансцендентальных объектов [1]. Значения и смыслы конструируются в сознании посредством перцептивных и интенциональных актов. Феноменология разбирает слои этих конструкторов, стремясь обнаружить сам трансцендентальный объект. Гуссерль не считает возможным существование реального мира помимо интенциональных актов сознания. Описание актов явления в сознании даёт нам и видимость, и сущность.

Ингарден понимает онтологию как теорию необходимых априорных истин, в область которых входит сущность чистого сознания. Гуссерль стремился определить феноменологию, как науку о сущности чистого сознания, но он не предлагал это назвать «онтологией». Для Гуссерля феноменология не могла быть частью онтологии. Напротив, онтология, как исследование объектов сознания могла войти единицей в феноменологию, как науку о сознании.

Это разногласие касается не только проблемы обозначения понятий. За этим стоит диссонанс в отношении того, что первично, трансцендентный феномен или процесс его конституирования. Ингарден представлял, что ясное понятие о вещах предваряет процесс конституирования, в то время как Гуссерль утверждал, что первичен процесс конституирования вещей. Этот подход стал известен как «трансцендентальный идеализм». Суть его сводится к тому, что реальный мир признается зависимым в сущности и существовании от сознания. Вне сознания о нем нельзя ничего сказать. Ингарден полагал, что Гуссерль намеренно выбрал платформу трансцендентального идеализма для реализации методологии трансцендентальной редукции (вынесение за скобки опосредованных суждений и выдвижением непосредственной связи между предметом и сознанием), т.е. он пошел на это с эпистемологической точки зрения, а не по онтологическим основаниям. Ингарден в принципе не согласен с тем, что изучение философии нужно начинать с гносеологии. Его смущают гносеологические парадоксы и тупики трансцендентального идеализма. Так, если мы допускаем, что трёхмерные объекты внешнего мира достоверны, мы равноправно можем предположить, что наше восприятие их не является полным. Тогда любое восприятие их можно подвергнуть сомнению. Если феноменология ставит задачу быть строгой наукой, она не может полагаться на восприятие объектов.

Ингарден выступает как самостоятельный феноменолог, когда он уходит от субъективно ориентированной философии к онтологии. При этом феноменология Ингардена предполагает корреляцию онтологии и гносеологии. Он ставит цель показать онтологическое разнообразие, существующее в зазоре между миром и сознанием. На материале произведений искусства Ингарден ставит цель доказать мысль о существовании двух принципиально различных классов феноменов: вещей полностью независимых от нашего сознания и

интенциональных вещей, порожденных сознанием, социумом и культурой. Поэтому его онтология получает неожиданную интерпретацию как концептуальный и смысловой анализ культуры [2].

Первым, кто предложил построить философию на субъективных первоосновах был Р. Декарт. Гуссерль выразил свое отношение к Декарту, назвав свое учение «нео-картезианством» и выбрав в качестве оснований *mathesis universalis* сферу трансцендентальной субъективности. Ингарден не был удовлетворен вынесением за скобки частных способов бытия. Поэтому он разрабатывает новый подход в феноменологии, который мог бы совместить конституирующую роль сознания и бытийное разнообразие.

Р. Ингарден осуществил весомую разработку культуры и общества, опираясь на позицию онтологического и эпистемологического реализма, которая значительно отличается от позиции трансцендентального реализма Гуссерля. По Гуссерлю, процесс познания конституируется трансцендентальным эго. У Ингардена, чувственно данный мир выступает реальной основой процесса познания. На основании полученных чувственных данных трансцендентальное сознание конституирует через эйдетическую интуицию сами сущности вещей. С другой стороны, конкретизация Р. Ингардена продолжает традицию Гуссерля по снятию «естественной установки», обычного состояния сознания, не обращенного на себя, не занятого самоанализом.

Исходя из изоморфизма текста и социокультурной реальности, текст можно представить как социокультурный объект, а культуру и общество рассматривать как текст. Литературное произведение, анализу которых больше всего времени посвятил Р. Ингарден, есть результат смыслового творчества автора, закрепляющего мысленный образ произведения в предложениях, не является авторским. Существование произведения зависит от идеальных значений, которые вызывает звучание текста. Происхождение такого рода объектов польский эстетик считал деривационно-интенциональным: бытие реальных физических вещей выступает основанием существования художественных образов наряду с интенциональными актами сознания как причиной порождения художественных объектов. К такого рода объектам можно отнести все культурные артефакты. Произведения искусства, достижения науки и техники, мораль и право и т.д. – все это не является исключительным порождением трансцендентального эго. Наряду с актами чистого сознания источником культуры являются реальные физические объекты, а также вся социокультурная реальность [3].

Эстетические и социокультурные объекты представляют собой «схематическую формацию» с точками неопределенности, которые заполняются во время индивидуального прочтения эстетического/социокультурного объекта. Так, если в реальной жизни линия поведения наглядна, то в эстетическом объекте зритель восстанавливает неочевидные детали. Например, в литературном произведении, читатель сам конструирует недокументированные детали эстетического объекта: это может быть место нахождения героя, его осанка, питание, фон, окружение, интерьер и т.п. Текст

как бы задает скелет эстетического объекта, а читатель наращивает его плоть.

Таким образом, онтология и гносеология у Ингардена корреспондируют в динамике конституирования интенциональных объектов. Право, искусство, религия, наука, политика выступают процессуальными объектами, чья бытийность и истинность определяется социокультурной конкретизацией.

Список использованной литературы:

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления // https://www.psyoffice.ru/8/filosofy/book_o063_page_47.html
2. Тимощук Е.А. Теория социокультурных объектов в феноменологии Р. Ингардена / Дис. ... канд. филос. н. Н. Новгород, 2009. С. 12–62.
3. Wendland Z. Contemporary Hermeneutics and Ingarden's Aesthetics as Methodological Supports for Dialogue and Communication // The Dialogue of Cultural Traditions: Global Perspective (Cultural Heritage and Contemporary Change Series I, Culture and Values) / W. Sweet and others. Council for Research in Values & Philosophy, 2008. P. 499-512.

Р.Р. ФАЗЛЕЕВА

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань, Российская Федерация*

ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ КАК СПОСОБ САМОПОЗНАНИЯ И УСЛОВИЕ ПОДЛИННОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

В представляемых вниманию тезисах ставятся две, на наш взгляд, значимые задачи: во-первых, рассмотреть онтогносеологию как инструмент самопознания субъекта; и во-вторых, проанализировать состояние единства мыслящего субъекта и мыслимого им бытия как способ подлинного философствования. Первая задача, может стать частным примером исследования онтогносеологической парадигмы в качестве экзистенциальной проблемы личности. С нашей точки зрения, убедительной в данном отношении является известная работа французского философа М. Фуко «Герменевтика субъекта». По мнению мыслителя, истина существует для субъекта и вне его не имеет значения. Подлинное познание не является статическим упорядочиванием и переработкой фактов, событий, явлений окружающей действительности, при котором субъект пассивно воспринимает информацию, а, прежде всего, необходимо *изменяет* познающего субъекта. Таким образом, в логике Фуко, критерием истинности познания становится преобразующая субъекта функция познания. Мышление субъекта об истине, о бытии изменяет само его бытие.

Тем самым, познание истины в логике Фуко предполагает онтогносеологическое единство: самопознание субъекта в процессе познания истины как раз и является условием герменевтики субъекта. По мнению Фуко,

обладание истиной не является неотъемлемым правом субъекта: чтобы ее познать, он сам должен превратиться в нечто иное. Истина не может существовать без преобразования субъекта. Этот процесс по Фуко, может осуществляться «...а) движением любви, посредством которого субъект утрачивает свой статус; б) его работой над самим собой, что должно позволить ему обрести способность постигать истину: движение аскезы» [1, с. 287]. Исходя из этого, человеку необходимо обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Такой призыв к самопознанию, который всегда сопровождался требованием проявить «заботу о себе», был изобретен и практиковался в греческом, эллинистическом и римском обществе. Однако в современную эпоху, по мнению Фуко, истина перестает служить непосредственным спасением субъекту, так как знание теперь накапливается в объективном социальном процессе. Истина все меньше затрагивает и изменяет субъективный опыт человека, она функционирует в качестве объективного опыта человечества. Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъекта. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим окончательно прерывается. Но, как считает Фуко, несмотря на процесс «объективирования» истины в современном обществе, не стоит забывать, что результатом постижения истины является ее возвращение субъекту. Нужно учитывать, что истина не является своего рода наградой за познавательный акт и не дается субъекту просто как завершение этого акта. В познании истины заключается нечто, что реализует само бытие человека. Фуко полагает, что с точки зрения духовного опыта «никогда акт познания сам по себе и как таковой не мог бы обеспечить постижение истины, не будь он подготовлен, сопровождаем, дублируем, завершаем определенным преобразованием субъекта... в его бытии как субъекта» [1, с. 287].

Если обратить внимание на более широкое пространство актуализации онтогносеологической установки как способа самопознания, надо отметить следующее. Согласно Фуко, «техники себя», репертуары «ведения себя», осуществляющиеся в статусе «заботы о себе», задают в границах современной западной цивилизации реальную, расширенную рамку максиме «познай самого себя». Их реконструкция и осмысление, с точки зрения Фуко, только и могут способствовать решению проблемы того, каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания. В русле идей Фуко, история «заботы о себе» и «техник себя» становится способом писать историю субъективности не через конституирование поля научной объективности, но через установление в культуре некоторых «отношений к себе».

Единство онтологии и гносеологии как способ существования подлинной философии и истинного познания находит отражение в работе русского религиозного философа С.Л. Франка. В его понимании «религиозное чувство тайны и глубинности бытия есть первое и необходимое условие развития философии» [2]. Этот тезис раскрывается философом следующим образом. Настоящая философия в познании истинной сути явлений с необходимостью

должна преодолевать поверхностный рационализм в исследовании бытия. Философия постигает абсолютное через непосредственное усмотрение и логическую фиксацию его сверхлогической, интуитивной формы. Данная установка отчетливо реализуется в процессе познания Бога, так как, по мысли Франка, философия представляет собой *завершающее постижение бытия и жизни* путем усмотрения их абсолютной первоосновы. Тем самым философия становится богопознанием. При таком условии философии как богопознания онтология неминуемо предопределяет гносеологию: познающий субъект совершает усмотрение абсолютной, всеобъемлющей природы бытия, выходящей за пределы ограниченности и относительности всего логически фиксированного. Что и становится, в свою очередь, логически адекватным познанием бытия. Таким образом, в представлении Франка, в подлинном философском познании не происходит отрицания глубины и полноты бытия, но, напротив, познающий субъект опирается на это сознание и исходит из него как из самоочевидной и первой основополагающей истины. Более того, по мнению философа, «логически зрелая мысль, достигшая последней ясности, усматривая неисчерпаемость и бесконечность абсолютного, его основополагающее отличие от всего рационально выразимого, смиренно признавая поэтому ограниченность достижений разума перед лицом истинного бытия, именно в *открытом и ясном осознании этого соотношения, и только в нем одном*, преодолевает ограниченность разума и овладевает превосходящим его силы объектом» [2].

Подобный контекст реализации онтогносеологической установки, предполагает следующие выводы. Во-первых, критерием и источником истинного философского знания становится целостный опыт и переживание бытия как «осмысляющее опытное изживание последних глубин жизни». Во-вторых, появляется возможность утверждать то, что подлинная философия является единством онтологии и гносеологии, внутри которого происходит постижение абсолютного бытия как такового, так и бытия субъекта познания. Причем принципиальным, в русле рассуждений Франка является то, что познавательная направленность на абсолютное в подобной установке вызывает необходимость применения субъектом духовного опыта, основанного внутреннем *переживании* смысла жизни. Таким образом, ситуация единства мыслящего субъекта и мыслимого им бытия дает возможность приобрести живой опыт реальности. При этом надо помнить о том, что в данном случае Франк ведет речь о религиозном опыте и о философии как о познании божественной реальности.

Итак, в качестве заключения отметим следующее. В рамках общей онтогносеологической парадигмы оба мыслителя, Франк и Фуко, рассуждают по-разному. В логике Фуко подлинное познание бытия необходимо преобразует субъекта познания: существование истины для субъекта предполагает субъективацию истины. Здесь важно то, что сам поиск истины изменяет субъекта познания. В рассуждениях Франка о подлинном философствовании субъект в живом опыте реальности постигает абсолютное – Бога, и, в данном случае, само бытие как истинно-сущее преобразует

познающего субъекта.

Список использованной литературы:

1. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. Выпуск 1. Общество и сферы смысла. М., 1991. – 480 с.
2. Франк С.Л. Философия и религия [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Веги». URL: <http://www.vehi.net/frank/filosofia.html> (дата обращения: 21.12.2016).

В.В. ФАРМАКОВСКИЙ

НИИ ПМК, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

РУССКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ ТРАНСПАРАДИГМАЛЬНОГО СТАНДАРТА

Есть люди, которые воспринимают Мир как изначально нехорошее место. Они ошеломлены раздирающими слабые умы противоречиями современного мира, и реагируют на них его отрицанием, предрекая *смерть автора, конец истории, конец света*, и т.п. в зависимости от состояния здоровья и обстоятельств личной жизни. Действительно, эти противоречия заставляют задуматься.

Наука с её проникновением в самые сокровенные тайны космоса и микромира считалась стоящей на пороге к полному пониманию мироустройства, но, как оказалось, более 90% от общей массы нашего бренного мира составляют, так называемые, *темная материя* и *темная энергия*, которые абсолютно недоступны для наблюдения.

В технике - безгранично возрастающие возможности во всех областях сочетаются с возможностью самоуничтожения человечества и всё возрастающей зависимостью от так называемого *виртуального* мира.

В политике - естественная глобализация сочетается с попытками сведения её к безусловному доминированию отдельных стран.

В государственной практике - идеи мультикультурализма и толерантности обернулись столкновением культур в процессе миграции.

В общественной морали - признание свободы брачных союзов в любых комбинациях полов столкнулось с противодействием со стороны людей, раздраженных назойливым навязыванием отношений, считавшихся ранее греховными или патологическими.

В юриспруденции – последовательное уравнение в правах людей и сущностей иного рода, сочетаются с вопиющими случаями неравенства граждан перед законом в зависимости от денег или их положения в обществе.

В искусстве – разочаровывающее некоторых людей, размывание представления о красоте, как о чем-то безусловно ценном, сменяется

убеждением в том, что внимания заслуживает любой предмет или событие.

В философии европейского постмодерна отрицание ограничительных догматов повлекло за собой утрату нравственных и познавательных ориентиров, что оставляет человека в растерянности в бушующем и яростном Мире, его окружающем.

Поиск Спасения от всех этих противоречий в некоторой национальной идее сразу наталкивается на гору вопросов: а что такое нация? Что значит национальная идея - пригодная только для русских? Но «*Разве мы не такие же люди? Разве не та же пища нас насыщает, разве не то же вино пьянит нас? Разве не красная кровь течет в наших жилах?*» Ещё венецианский купец у Шекспира задавался подобными вопросами, но от предлагаемых ответов эта гора вопросов только возрастает.

Национальная идея должна определять *смысл* существования того или иного народа, этноса или нации в принятой ими системе мироустройства. Далеко не все задаются подобными вопросами, но каждый отвечает на них самой своей жизнью в соответствии с принятой для себя системой ценностей.

Доктор Астров озабочен нещадной вырубкой лесов в своей губернии. Кутузов ищет в сражении смысла. Пьер Безухов ощущает в себе весь Мир как часть самого себя. Владимир Соловьев приходит к философии *всеединства*, включая в неё рациональную и мистическую составляющие. Призрак коммунизма обольстил русскую душу обещанием всеобщей гармонии, к сожалению, не случившейся. Николай Фёдоров считал, что единственным общим делом, могущим объединить людей, является воскресение всех умерших. И вот уже *бессмертный полк* шагает по площади, как будто действуя по его наущению, под звон колоколов, чудом вернувшихся с чужбины на колокольни воскресших из праха храмов.

Целостность и единство Мира обеспечивается тем, что, при всём многообразии событий, происходящих в Мире, включая и все перечисленные выше, можно видеть некую, общую для них всех, тенденцию к соединению или воссоединению сущностей. Это, в равной мере, относится и к законам природы и общества, которые сводятся к взаимному уподоблению людей, вещей, слов и событий друг другу. что и составляет сущностную основу Транспарадигмального Стандарта. Перед этим неотменимым Законом Всеобщего Уподобления все равны, включая и сами критерии подобия, которые не менее многообразны, чем предметы, которые они сопоставляют. (Полное описание системы **Транспарадигмального Стандарта** содержится в двухтомной монографии автора «Концептогенез» (2005, 2015) Взаимодействие с автором организовано на персональном сайте, где можно получить ответы на вопросы и ознакомиться с полным текстом первого тома настоящей монографии. <http://vladpharm.wixsite.com/mysite>)

Транспарадигмальный Стандарт представляет собой не *проект* с сомнительными возможностями его осуществления, а естественный ход событий, который имеет гуманистическую направленность, и может быть ускорен при его осознании. Он заново открывает традиционные ценности, и, в том числе, христианские ценности любви и сочувствия к Ближнему, кем бы он

ни являлся. А это означает, не, предрекаемый некоторыми, конец истории человечества, а конец истории гомоэгоцентризма, на котором была основана философия. Таким образом, панические настроения, которые охватывают некоторых в связи с приходом постмодерна, теряют под собой всякие основания.

Бог за пять дней создал Мир по своему образу и подобию, на шестой одухотворил его, взяв частицу *праха земного*, а на седьмой создал покой. Каждое его творение - суть *Человек* в его духовной сущности. Нам остаётся только уподобиться Создателю, т.е. в принятой Им и предложенной Нам последовательности, действовать в духе Сбирательства и Сбережения Мира во всём многообразии его изменчивости.

Ешь в веселии хлеб свой, пей в радости сердца вино своё, наслаждайся жизнью с женщиной, которую любишь, но иногда оставляй Мир в покое. Помни, куда бы ты ни шел, куда ни посмотрел, везде перед тобой стоит Человек: бездомной собакой на автобусной остановке, забытым памятником Минувшему, рекой в сосновом бору, ... vladpharm@gmail.com

Е.Д. ШЕТУЛОВА

*Нижегородский государственный технический университет
им. Р.Е. Алексеева, г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

СУЩЕСТВОВАНИЕ И СУЩНОСТЬ ОТЧУЖДЕНИЯ В ПОНИМАНИИ СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Отчуждение один из наиболее сложных феноменов для исследования. Эта сложность, во многом, обусловлена тем, что его «бытование» представлено рядом уровней. Эти уровни могут быть выделены, исходя из разных оснований.

Во-первых, как раскрыто Т.В. Беловой, отчуждение существует и функционирует на социальном и индивидуальном уровне [1]. Во-вторых, как было показано ещё в начале 90-х годов XX века А.В. Камыниным, отчуждение существует на абстрактном и конкретном уровнях. Соответственно оно существует как понятие и как бесконечное множество налично данных и потенциальных форм [5, с. 74-75]. Со своей стороны, мы бы уточнили позицию А.В. Камынина следующим образом. Первый уровень – отчуждение «бытует» в качестве реальной проблемы, выражающейся в многообразии конкретных форм, пронизывающих собой всю социальную действительность. Этот уровень, вероятно, может быть обозначен в качестве изменяющегося уровня существования отчуждения, ввиду постоянно идущего процесса порождения, трансформации, смягчения конкретных форм отчуждения. Второй уровень – отчуждение «бытует» в качестве понятия, образованного путём логического обобщения и подведения отмеченных форм под соответствующую философскую категорию. Причём категория эта – исторична, прошла длинный путь собственного развития. Но именно данное понятие – «отчуждение» раскрывает природу (сущность) самого этого объективно существующего

процесса. Этот объективный, закономерный характер процесса подчёркивает общую неустранимость отчуждения. Третий уровень – отчуждение «бытует» в качестве идеологической конструкции, обязанной своим существованием аксиологической нагруженности данного понятия, ввиду своеобразной концентрации в нём негативных характеристик существования и развития любого социума [8, с. 101-102].

Выявление уровней существования отчуждения важно в методологическом плане. Это позволяет избежать смешивания явления отчуждения и понятия отчуждения. С одной стороны, понятие «отчуждения» – это философская категория, то есть абстракция. Абстракцию же формируют не собственно процессы объективной реальности, а закономерности интеллектуальной деятельности человека. С другой стороны, если следовать марксистской традиции понятие отражает явление. Ибо, по мысли П.В. Копнина, сознание человека способно «воспроизводить в определенной форме и до определенной степени полноты и точности существующий вне его объект» [6, с.97], а затем и отражать его в системе понятий.

Это то, что касается существования отчуждения. Не менее сложным является вопрос его сущности. Этот вопрос мы сформулируем так: является ли отчуждение атрибутом или модусом (в значении, присущем домарксистской философии) социального бытия? Не касаясь этого вопроса в историко-философском плане, анализ которого в данном случае не входит в нашу задачу, остановимся на его понимании лишь в современной отечественной философии. Отметим наличие разных точек зрения по вопросу разных сторон природы отчуждения (в порядке представления идей для философского сообщества). Так в работах И.И. Кального, внимание акцентируется на том обстоятельстве, что отчуждение есть общественная закономерность (если не совсем вечная, то в исторической перспективе, обладающая достаточной длительностью). Соответственно отчуждение обладает, в полном смысле слова, своей объективной обусловленностью. Раз так, неправомерно говорить, о возможности устранения закономерности, совсем другое дело – констатация возможности ликвидации форм проявления этой закономерности [3; 4].

Вторая точка зрения выражена в диссертационной работе А.В. Камынина. Автор сосредотачивает внимание на некоторых онтологических источниках отчуждения, заключенных в самом социальном бытии. К ним относятся: социальное разделение труда, частная собственность, стихийность исторического процесса, уровень развития производительных сил [5, с. 76]. Утверждать «простоту» снятия названных источников вряд ли возможно. А.Д. Спирин в монографии, посвящённой проблематике отчуждения, отмечает непреодолимость отчуждения в его определяющем, конституирующем значении по отношению к человеческой личности (точнее – взаимоопределяющем). Отчуждение здесь понимается как сущностная характеристика человеческого бытия в целом [7, с.89].

В свою очередь, А.А. Воронин полагает имеющей наличие диалектической связи отчуждения и обратного ему процесса. То есть каждому акту отчуждения противостоит акт присвоения. Отсюда отчуждение выступает

как элемент любой достаточно развитой культуры, а диалектика отчуждения и обратного ему процесса есть основа «механизма» осуществления культурой самой себя [2, с.17]. Этот краткий обзор современной отечественной литературы демонстрирует доминирование подхода к отчуждению, как к некому неустранимому процессу, возможно, свойству социальной жизни, хотя приведённые авторы базируются на совершенно разных основаниях и фиксируют внимание на несходных аспектах. Однако при этом, по нашему мнению, они, в известной мере, взаимодополняют друг друга. Взаимодополняют в том смысле, что с различных сторон раскрывают проблему неискоренимости отчуждения как феномена.

Кратко изложим свою точку зрения на проблему. Отчуждение, когда мы берем его как явление, будучи определённым общественным отношением, формирование которого не зависит от воли и сознания людей, не может не обладать закономерным характером. Значит, одновременно, отчуждение есть элемент, аспект социальности. А взаимопереход отчужденных форм, их снятия и новых порождений «включено» в общий «механизм» цивилизационного развития.

Причем принципиальным моментом в нашем понимании проблемы выступает именно наличие связи отчуждения и исторического развития. Наиболее крупные теоретики отчуждения, в лице Г. Гегеля и К. Маркса, вполне явственно констатировали и раскрывали связь отчуждения и развития. При этом для Гегеля отчуждение есть вообще необходимый момент развития (при учете того обстоятельства, что это момент развития идеи, духа, а не реальности). Несмотря на идеалистическое мировоззрение, в общеметодологическом плане подход Гегеля представляется крайне важным.

Маркс, сужая отчуждение до области общественной жизни, придавая ему, характер реального общественного отношения, в известной мере, уточняет связь отчуждения и развития, через точную адресацию уровня развития, на котором функционирует отчуждение. Этот уровень – общественно-исторический. С методологической точки зрения также важна идея Маркса, согласно которой отчуждение есть существенное противоречие общественной жизни. Противоречие же есть источник развития. Соответственно, и отчуждение оказывается включенным в развитие. Сказанное видно в трактовке Марксом значимости отчуждения в реальном историческом процессе. Однако развёрнутое содержательное раскрытие взаимосвязи отчуждения и исторического развития – это отдельный вопрос, анализу которого посвящён ряд предыдущих наших работ (В частности, см.: [8]).

Список использованной литературы:

1. Белова Т.В. Социальный и индивидуальный уровни отчуждения // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1991. № 2. С. 25-34.
2. Воронин А.А. Техника и культура: конфликт? гармония? компромисс? // Философские исследования. 2002. № 1. С. 5-22.
3. Кальной И.И. Отчуждение: истоки и современность. Симферополь:

Таврия, 1990. 192 с.

4. Кальной И.И. Отчуждение как феномен общественного развития: дисс. ... доктора философских наук. Симферополь, 1991. 359 с.

5. Камынин А.В. Проблема обоснования преодолемости социального отчуждения в философии: дисс. ... кандидата философских наук. Уфа, 1992. 153 с.

6. Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. Киев: Наукова думка, 1966. 288 с.

7. Спирин А.Д. Личность и отчуждение. Логико-мировоззренческие основания постановки проблемы. Кемерово: Изд-во Кузбасского ГТУ, 1999. 95 с.

8. Шетулова Е.Д. Социально-философский анализ отчуждения в историческом процессе: дисс. ... доктора философских наук. Нижний Новгород, 2010. 310 с.

Г.А. ШИРШИН

*Нижегородский государственный технический университет
им. Р.Е. Алексеева, г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

СВЯЗЬ ОНТОЛОГИИ, ГНОСЕОЛОГИИ И ПРАКСИОЛОГИИ В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Потребность во взаимосвязанном развитии познания и практики, науки и производства стимулирует разработку онтологического, гносеологического, праксиологического и других аспектов философского знания с учетом их специфики и общего. Говоря о пропорциях развития последних, заметим, что разработка праксиологического аспекта многие десятилетия отставала от развития других. Такому положению дел значительно способствовала позиция, согласно которой гносеология чуть ли не целиком включает в себя анализ практической деятельности. Данное положение отчасти не адекватно, а основанные на нем методологические принципы не ориентирует на устранение хронического перекоса в развивающемся взаимодействии науки и практики. Восполнению этого недостатка и предназначена данная статья. Нередко даже в солидных учебниках по философии онтология определяется как учение о бытии. Действительно, один из основных признаков онтологичности философского знания состоит в его объективном содержании, которое отображает реальные изменения, зависимости и свойства бытия, спонтанные процессы тенденции и связи, множество предметов и явлений, способных в формах системной целостности к самодвижению, самоизменению, самоорганизации, саморазвитию. Этот признак идентифицирует философское знание с научным и, следовательно, со всеми отраслями последнего без исключения, естественными, социальными, техническими и гуманитарными. Наличие данного признака является необходимым, но недостаточным для

отнесения объективного по содержанию знания к онтологическому аспекту философии, даже если учение о бытии предстанет в виде исторически сменяющих друг друга общенаучных картин мира. В качестве примера можно привести смену геоцентрической картины мира, гелиоцентрической, затем гравитационно-механической картиной И. Ньютона, релятивистской картиной А. Эйнштейна, квантово-механической и т.д. Каждая из приведенных научных картин мира, при любой степени их всеобщности, характеризует лишь одну сторону отношения мыслящего человека или сообщества людей к миру, а именно материальную.

Иное дело, когда онтологическая проблематика осмысливается в качестве отношения сознания к бытию. Не случайно вопрос о том, что первично, материя или сознание, выражая определенную фазу взаимодействия последних, является ключевым для изучения онтологического аспекта философского знания. На протяжении всей истории человечества концептуальные представления о бытии не остаются неизменными, а наполняются существенно новым содержанием. Парменид, впервые сформулировавший онтологическую проблему в философии и внесший термин бытие в научный оборот, зачастую, в наивной форме предвосхищает грядущие разработки проблемы бытия. Вопрос о том, что первично, бытие или сознание, хотя и является методологически ориентирующим, психологически стимулирующим, наконец, главным, однако он далеко не исчерпывает всей полноты онтологической проблематики философии. Здесь для продуктивного продолжения исследований важно было не только понимать, что есть бытие, но и знать сам механизм, структуру взаимной детерминации сознания и бытия. Крупные исторические трансформации, которые претерпевало общественное сознание, сопровождалось радикальными изменениями в отношениях с бытием. Абсолютного тождества между структурой бытия и структурой сознания не было никогда, однако частичные совпадения имели место всегда. Это послужило своеобразным основанием для полярных и множества промежуточных точек зрения на бытие и его связей с сознанием. Каждый из корифеев философской мудрости открывает такие грани сознания, с позиций которых формулируется иное понимание бытия, опрокидывающее прошлые. Они осмысливают переход от язычества к монотеизму, прыжок от донаучной цивилизации к научной, перерастание научной революции в промышленную. Если Парменид трактует бытие как чувственно не воспринимаемый мир, вечный и неизменный, то Гераклит понимает бытие как текучее, вечно изменяющееся, переходящее из одной противоположности в другую. От античной идеи объективности бытия в Новое время произошел переход к идее субъективности бытия, а поддержка и возвеличение разума (Г. Гегель) обернулась борьбой против разума (С.Кьеркегор). К.Маркс формулирует закон об определяющей роли общественного бытия по отношению к общественному сознанию. При этом он обогащает понятие бытия тем, что вводит в него особый вид практической деятельности - общественно-исторический процесс материального производства, а также производственные отношения как форму общения между людьми в процессе производства материальных благ. На этом

основании мы не можем согласиться с тезисом Т.П. Матяш, полагающей, что «марксистская философия отождествляет бытие с природой» [1, с.137].

Онтологическая проблематика философии органично связана с гносеологической, ключевая задача которой формулируется в виде известного вопроса о том, познаваем ли мир? Вопрос о познаваемости мира также выполняет роль методологической ориентации, психологического стимулирования, однако не подменяет всех задач философско-методологического анализа науки. Тем более, что содержание представлений о свойствах бытия, выходящих за границы чувственно доступного мира, добывается не философией, а системой частных наук, работающих как на эмпирическом, так и теоретическом уровнях и значит имеющих дело с наблюдением, измерениями, выдвижением гипотез, экспериментами, накоплением приборных данных, их обработкой, систематизацией, интерпретацией, использованием логических аргументов, правил и приемов теоретического исследования. Возникает парадоксальная ситуация. Вместо того, чтобы сравнивать научную картину мира с соответствующими свойствами объективного мира, эпистемологии сравнивают ее с гносеологической картиной научно-познавательной деятельности. А затем на основе этого сравнения выстраивают обобщения. Отсюда возникает скепсис к имеющимся ограничениям и одновременно стремление отгородиться, отстроиться от субъективности. Именно такого рода парадоксальные ситуации, куда добавляются еще и переживание страха перед смертью, провоцируют представителей экзистенциализма игнорировать объективную реальность вне сознания, и чрезмерно преувеличивать объективность иррациональных процессов сознания [2].

Между тем из этого заколдованного круга есть выход. И он лежит на путях совместного развития гносеологической и праксиологической разработок. Праксиологическая проблематика отличается от гносеологической тем, что она предполагает философско-методологический анализ деятельности, подчиняющий бытие (точнее, его часть, называемую объектом практической деятельности) сознанию субъекта. Тогда как гносеологическая проблематика связана также с философско-методологическим анализом, но уже иной деятельности, а именно приведением сознания в соответствие с бытием, а точнее с его частью, названной объектом научно-исследования. Между научной и практической деятельностью устанавливается взаимодействие: результаты исследования становятся исходной основой практики, а результаты практической деятельности исходными условиями научного исследования. Реализация целей практической деятельности превращает знания, положенные в ее основу, в эквивалент (модель) объекта научно-исследования, что позволяет выстраивать общую онтологическую картину научной и практической деятельности, а также их объектов и через них выдвигать гипотезы.

Список использованной литературы:

1. Матяш Т.П. Бытие // Философия: Учебник для высших учебных заведений. – Ростов н/Д: «Феникс», 1996. - с. 125-161.
2. Шпека К.А. Актуализация проблемы соотношения бытия и небытия как показатель мировоззренческого кризиса эпохи // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». 2016. №1. - с. 33-41.

К.А. ШКЕНЕВ

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

СУБЪЕКТИВНЫЙ ОПЫТ ПОЗНАНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИИ КАК ДВИЖУЩАЯ СИЛА ПРОГРЕССА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Реализация ценностных ориентаций – движущая сила прогресса. Ценностные ориентации определены смысловой составляющей жизни и взаимообусловлены с понятием о смысле жизни.

Смысл жизни – это вектор определяющий направление потока сознания.

На становление ценностной ориентации влияет процесс познания (гностическое, γνωστικός — «познающий») и его результаты – знание (эпистемологическое, ἐπιστήμη — «научное знание, наука», «достоверное знание»).

Эти результаты двух видов:

- 1) прагматические материальные;
- 2) прагматические ментальные.

Всё материально - «... элементарные частицы материи по своей природе представляют собой не что иное, как сгущения электромагнитного поля, ...» [2, с.689]. Состояние поля с наименьшей энергией называется вакуумом, «... вакуум является универсальной средой, в которой возбуждается электромагнитное поле.» [1, с.13].

Но есть ли ценности отличные от материальных?

Даже общепризнанные теории сознания основаны на теории взаимодействия нейронов по средствам электрического заряда – потенциала действия. Исходя из волновой теории материи и современного объяснения функционирования нервной системы можно заключить, что мысли, чувства – всё материально. Следовательно все ценности материальны так как являются продуктом персонального сознания и высшая ценность – познание так как лишь познание даёт возможность определить все другие ценности.

Ценность познания материальна по той причине, что все её плоды выражаются в материи сознания и воплощаются в материи творческого становления персональной реальности. Однако вершина познания,

являющегося материальной ценностью, по сути нематериальна. Верхом познания является вхождение в безначальную пустоту – преодоление рамок экзистенции. Это единственное, что можно назвать нематериальной ценностью, поскольку, не являясь вакуумом, безначальная пустота предваряет всякую дуальную конструкцию – в ней отсутствует волновая структура, время, всякое пространство, субъектно-объектная дихотомия и дихотомия наличия-отсутствия, но надо понимать, что фундамент её, как ценности, материален. По той причине, что ценность – это результат осознания необходимости данного явления как конструктивной части процесса становления.

Также как человек видит в окружающих отражение самого себя, фактически не имея возможности воспринять то, что отсутствует в нём, так и персона воспринимает безначальную пустоту с набором качеств известных ей, то есть строит персональный мир, ограничиваясь актуализированными в ней аспектами безначальной пустоты. Из этого можно заключить, что познание безначальной пустоты открывает новые возможности построения персонального мира и является ценностью.

По этой причине на всех ступенях познания идёт совершенствование материального плана наличия и никто кроме субъекта познания – личности, познающей мир, не может в акте восприятия слиться с объектом, погасив потенциал профанного наличия данной личности. Умозаключение не является знанием, но может быть лишь предположением. И будет им до тех пор, пока не станет реализовано на практике. Вследствие чего либо подтвердится, перейдя в опыт, либо опровергнется оставаясь умозаключением и фактически ложной теорией.

Критерием подтверждения или опровержения является личный цензор – только личный опыт человека. При этом то, что для одного подтверждено для другого может быть опровергнуто в силу разности их опыта. По этой причине личности не нужен посредник, но необходим лишь метод личного познания – обретения опыта.

То, что преподносится в качестве истины будет истинным для воспринимающего лишь тогда, когда он сам дойдёт до этого, познает это. В любом другом случае у воспринимающего будет иная, своя истина. Истина всегда принятие мнения через личный опыт познания. В другом случае это может быть догмат, постулат, верное в контексте суждение, но не истина.

Истина - мысль, соответствующая тому, на что она направлена.

То есть истина это слияние субъекта, познающего, с объектом познания, преодоление субъектно-объектной дихотомии в моментальном акте восприятия. Моментальном по той причине, что статическое наличие характеризующее единицу жизни в которой произошло слияние субъекта и объекта, но ещё не произошло угасание потенции становления, всё ещё называется моментом времени. В случае развёртывания потенциала накопленного опыта происходит становление следующего момента через возобновление двойственного восприятия, в случае угасания потенциала становления происходит моментальный распад персонального мира.

По этой причине истину невозможно выразить словами, но мы можем

говорить лишь об относительных, обусловленных двойственным восприятием вещах, делать умозаключения справедливые для наших органов чувств и обусловленные известными нашему персональному сознанию законами физического мира.

И конечно истина не может быть рождена в споре – столкновении эго личностей, показывающих волю к власти. Истина не рождается в споре – любое формальное принятие здесь истины – абсурд подчинения. Когда человек принимает общее мнение, не стыкующиеся с его личной точкой зрения, он впадает в конфликт с самим собой. Война разума в самом себе укрепляет протест и подрывает тенденцию к созиданию, ведь мало кто пожелает даже под подавляющим гнѐтом строить себе темницу, пусть даже темницу духа.

Это противоречит хорошему уделу личного наличия – счастью, совместному участию, то есть равнозначному вкладу в процесс познания каждой личности, принятия равной важности для каждой крупницы личного опыта, причастия (съчастънь).

По сути истин, доказуемых или нет, столько, сколько существ во Вселенной. И от того нет толка в борьбе за истину. Она у каждого своя по той причине, что каждый строит свой персональный мир. В глобальном плане вся экзистенция – единая личность. По этой причине имеются равновозможные, но формально противоположные суждения, заключающиеся в следующих мнениях:

с одной стороны люди склонны считать, что человек принимает воспринимаемое так, как его преподносит общество, т.е. человек воспринимает предпосылки объективного характера,

с другой стороны имеется суждение о том, что мир внешний есть продукт проекции мира внутреннего.

По сути, в этих суждениях нет тотального противоречия - всё существующее и несуществующее лишь единая личность, которых великое множество в безначальной пустоте.

Общество нуждается в структуре дающей возможность сохранить материальные ценности. В силу развития опыта материального существования общество вырабатывает новые структуры взаимодействия, вершиной которых на данный момент является то, что в Европе называют социальным государством – в такой общественной формации действительно взаимосвязаны все звенья в единый организм, где нет второстепенных органов. Так выражается реализация счастья как принципа жизни.

Человек развивает себя в потоке жизни и вокруг нет ничего кроме его личного сознания и опыта, при этом все живые существа, вся природа мира и окружающее их пространство едины в глобальном потоке сознания развертывающимся во Вселенную и, наконец, экзистенцию по сути представляющую собой персональный мир, где нет субъектно-объектного деления и каждая пара глаз её собственная равно как и всё другое, что способно воспринимать, чувствовать. Экзистенция в свою очередь движется в безначальном океане пустоты.

И что же является добродетелью? Безусловно, это путь познания!

Онтологическое познание – фундамент обретения счастья. Но вершина его личная интроспекция по той причине, что весь мир развёртывается из глубин личного потока сознания кристаллизующего персону, которая, в свою очередь, облекает в границы мир её восприятия. Основополагающий аспект двойственного мира – убежденность отсутствия альтернативы. Выйти из рамок господствующей парадигмы – безусловный прорыв познания. И в обоих случаях – уверенность в личных силах немаловажный фактор. Но во втором следует не просто верить в себя, а познать великую связь – себя как Универсум и прозреть непреложные истины подобные естественной этики.

Следствием реализации ценностей в рамках становления личности являются достоинства, а разделом философии выражающим теорию ценностей является аксиология.

Список использованной литературы:

1. Сивухин. Д.В. Общий курс физики. Учеб. пособие: Для вузов. В 5 т. Т.Ш. Электричество. – 4-е изд., стереот. – М.: Физматлит; Изд-во МФТИ, 2004.
2. Эйнштейн. А. Собрание научных трудов. Т.1. М.: Наука. 1965.

В.К. ШРЕЙБЕР

*Челябинский государственный университет,
г. Челябинск, Российская Федерация*

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О МИРОВОЗЗРЕНИИ И ФИЛОСОФИИ

Граница между философией и мировоззрением иногда расплывается. Подтверждением служит «Философский тренинг» Стива Лоу, автора вообще-то очень квалифицированного. Доказывая значимость философской подготовки, он проводит по разряду философских убеждений веру в реальное существование физического мира, веру в бога и загробную жизнь, атеизм и уверенность в субъективности моральных предпочтений и т.п.

Убеждения такого рода, действительно, могут быть обоснованы философски и поддаются философской критике. Но это обстоятельство ещё не делает их философскими; уверенность в том, что мир существует независимо от нашего восприятия, может быть результатом деистических убеждений. Лоу верно указывает, что поборник реинкарнации может вести себя иначе, нежели тот, кто в неё не верит, а вера в субъективность морали усиливает склонность к обману, если человек находит это выгодным и рассчитывает на безнаказанность. Такие установки – тут Лоу прав – и в самом деле влияют на наше поведение. Но они могут существовать независимо от философии. Их фундаментальная значимость обусловлена их мировоззренческим статусом.

Обычно, продолжает Лоу, жизнь ограничена очень узкой сферой интере-

сов: что приготовить на ужин, где найти деньги на выплату по ипотеке, стоит ли подумать о новом автомобиле. Философия начинается, когда «мы как бы делаем шаг назад и охватываем взглядом более широкую картину. Мы начинаем подвергать сомнению то, что раньше считали несомненным. И тот, кто никогда не делал этого шага назад и никогда не пытался анализировать свою жизнь, не только поверхностный, но даже потенциально опасный человек» [1, с.8]

Это точное наблюдение, но за ним стоит допущение, что философия является не столько видом мировоззрения, сколько формой рефлексии над ним. Другими словами, мировоззрение оказывается чем-то вроде *предмета* философствования. Отсюда возникает наш вопрос, в чем же именно состоят различия философии и мировоззрения. Однако предварительно остановимся на том, как в нашей традиции возникла нужда в осознании этих различий. Понятно, что вследствие узости формата я вынужден ограничиться только замечаниями.

1. Онтогносеология в методологическом аспекте

В советские времена разграничение мифологического, религиозного и философского типов мировоззрения долгое время воспринималось само собой разумеющимся, и мировоззрение сводилось к картине мира. При этом предполагалось, что философия является научным мировоззрением и, стало быть, наукой. Отсюда вытекало, что философию можно рассматривать и как мировоззрение и как науку. Попытки конкретизации этих подходов обернулись борьбой онтологистов и «гносеологов», представлявших к тому же два ведущих территориальных центра нашего философствования. Одним из первых, кто попытался снять это противостояние, стал, насколько я могу судить, М. Прохоров. Он ввёл исторический момент, представив мировоззренческие структуры как движение от созерцательного воззрения на мир к активистскому и затем к коэволюционному типу. Важным результатом его исследований была идея «раздвоения» понятия исторической формы мировоззрения на «содержание» как понимание отношения человека к миру и «форму» как специфический способ выражения этого понимания. Чтобы не создавать путаницы здесь, пожалуй, было бы лучше вместо «исторической формы» обратиться к понятию исторического типа. Однако это моё замечание претендует только на уточнение и в каком-то смысле является спором о словах. По существу же мысль Прохорова является верной и коррелирует с методологией анализа, которой пользовался Энгельс в рецензии на книгу Штарке.

Напомню: проблема, которую Энгельс называет проблемой первичности и которая привела к противопоставлению материализма и идеализма, концентрируется на различиях: для одних дух первичен, для других он вторичен. Акцент на *различии* объединяет оба лагеря. Напротив, вопрос о том, в состоянии ли человек познать окружающий его мир и как он его познает, – этот вопрос «на философском языке ... называется вопросом о *тождестве* мышления и бытия». В общем плане! Когда мы исследуем некоторое диадическое отношение, есть резон разобраться, во-первых, в различиях сторон данного отношения, а затем посмотреть, что же в них общего. Именно такой путь приводит к целостному осмыслению предмета анализа. Если учесть, что первый вопрос лежит в центре онтологических штудий и что второй – традиционный предмет

эпистемологов, то легитимация идеи онтогносеологии происходит сама собой. Ведь различие и тождество суть самые общие определения сторон движущего противоречия, которые меняют своё содержание или роль в зависимости от взаимодействия данной целостности со средой. Отметим также, что отделение исторического типа мировоззрения от его формы и содержания открывает перспективу уточнения различий между мировоззрением и философским знанием. Существующий дефицит индикаторов для их сопоставления позволяет сделать только отдельные замечания.

2. Философия и мироощущение

Отметим, прежде всего, понятийную природу философствования и обремененность мировоззрения эмоционально-чувственной компонентой. Философ может стараться «опустить» интеллект и до небес превознести интуицию или инстинкт, как это, например, делали приверженцы философии жизни, но в описаниях реальности и выводах он претендует на истинность; философия, которая ставит под сомнение свою собственную общезначимость, сама себя распредмечивает. Этот логический круг одинаково характерен и для Ницше, и для постмодернистов.

В исторической перспективе мироощущение или, иными словами, эмоционально-чувственное отношение человека к жизненному миру демонстрирует устойчивость и повторяемость своего содержания. За словом скрывается очень широкий круг феноменов от настроений и аффектов до эстетических и религиозных чувств. Но все они благодаря потребности индивидов в позитивной самооценке побуждают выбирать такие варианты действия, которые максимизируют положительный эмоциональный результат. Эмоции несут в нерасчлененной форме когнитивное, оценочное и мотивационное содержание и пока проза жизни не дает оснований для сомнений в правомерности избранных действий, своего взгляда на мир или в исповедуемых ценностях, ориентации на позитивный настрой достаточно. И в этом плане философ отличается от других людей, пожалуй, лишь несколько специфическим составом повседневности.

Но если настроение портится, то придётся задуматься о причинах этого эмоционального сдвига, – придётся «делать шаг назад» и «попытаться подвергнуть свою жизнь анализу». Двигаясь по этому пути, можно сделать ряд открытий, связанных с ролью эмоциональных феноменов, как это показали Хайдеггер и Мерло-Понти. Но философия не сводится к анализу эмоциональных состояний; в поле философского осмысления попадает весь набор факторов, обеспечивающих рациональное поведение. В этом пункте философский анализ пересекается с жизненной мудростью.

Ситуации принятия решений и притом именно рациональных решений многообразны. Они настигают нас, когда мы оканчиваем школу, теряем работу, разводимся, встречаемся с чем-то новым и т.д. Словом, всякий раз, когда возникает некий разрыв в непрерывности нашего существования, приходится задуматься о тех вопросах, которые Лоу считает «философскими», – пытаюсь найти правильное решение. И здесь активность проявляется по полной программе, – другое дело, что программа может быть весьма куцей. Поэтому утверждение, что для мифологического субъекта типично созерцательное

отношение к миру, нуждается в определенной корректировке.

Радость, сомнение или печаль словесного выражения не требуют; они просто переживаются. Напротив, миропонимания без слов не существует. А слово, даже в функции имени собственного, репрезентирует множество сходных ситуаций; иначе им невозможно пользоваться. Отсюда момент генерализации присутствует в мировоззрении любого типа. Возможности обобщения, понятно, зависят от объема и состава жизненного мира, подлежащего обобщению, и от познавательного инструмента, то есть когнитивных форм.

3. Миропонимание и обобщение.

Архаическое сознание – особенно на ранних стадиях – не вполне различает иконы и указатели. Указатели относятся к разряду индексов и представляют предмет по смежности или в силу прямой физической связи с ним: таков, например, симптом. Для икон характерен момент не принадлежности, а подобия или сходства с репрезентируемым предметом. Они делятся на образы, метафоры и диаграммы. Главное свойство «иконы состоит в том, что посредством ее *прямого наблюдения* могут быть обнаружены и другие истины, касающиеся ее объекта, отличные от тех, которые были использованы при ее построении» (Пирс). У людей иконы являются формой наследования культурного опыта, а значит, нуждаются в словесном выражении.

Мифы преимущественно иконичны. Повествовательная форма мифа нацелена на передачу сходств или подобий. Подобие, однако, – не слишком ясное понятие: какой нос следует считать прямым, а какую физиономию курносой? Для определения степени сходства с оригиналом нужны критерий и уточнение цели репрезентации. Способен ли образ передать существенные характеристики мира в целом? Можно ли посредством образа отобразить справедливость *как таковую*? Ответ, думаю, очевиден. Поэтому мифологическое обобщение ограничено жизненными ситуациями.

Новый уровень универсализации знания демонстрируют теология в связи с концептом бога и естествознание. Триумфы новоевропейской науки породили веру в возможность полного онаучивания культуры. Поколения позитивистов и русских марксистов выросли под знаком слияния науки и мудрости. Более тесное знакомство с предметом показало наличие важных расхождений. Отличительной чертой закона науки является четкая – и в идеале исчерпывающая – фиксация условий номологического отношения. Так товары обмениваются по стоимости, если есть равенство спроса и предложения, имеет место свободный перелив капиталов и рабочих рук из одной отрасли в другую и т.п. Если, к примеру, с помощью прописки вы ограничите перемещение людей из сельских трудоизбыточных районов в города, где дефицит рабочей силы, то продукция сельского хозяйства пойдет по заведомо более низким ценам, нежели вещи и услуги, производимые в городе. Таким образом, знание условий истинности позволяет пользоваться законом практически.

С философскими обобщениями ситуация иная. Они представлены в виде принципов. Принцип как познавательная форма обладает даже большей общностью по сравнению с законом науки. Но принципы не дают исчерпывающего перечня условий своей применимости. Когда утверждается, что в основе дина-

мики онтогносеологии лежит противоречие тождеств и различий, это ещё ничего не говорит о том, о каких именно противоречиях пойдет речь применительно к тому или иному периоду развития философской рефлексии. Эмпирической базой философского обобщения выступает все многообразие культурного опыта: «много должны знать мужи-философы». Похоже, что в отличие от науки философская мысль не поддается фальсификации, но лишь подтверждается. Взгляд на прошлое и современное состояние философии, кажется, служит подтверждением этой гипотезы.

Список использованной литературы:

1. Лоу С. Философский тренинг. М. «АСТ», 2007. С. 8.

Раздел III

ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ: ВЫСТУПЛЕНИЯ СТУДЕНТОВ, МАГИСТРАНТОВ И АСПИРАНТОВ

С.В. АФАНАСЬЕВ

*Государственное автономное учреждение здравоохранения
«Республиканский наркологический диспансер», г. Казань, Российская
Федерация*

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ В УСЛОВИЯХ ИНФОРМАЦИОННОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

1. Разработка концепций девиантного поведения берет свое начало с работ Э. Дюркгейма, и как самостоятельное научное направление представлено в трудах Мертона и А. Коэна [1-3]. Изучая первоисточники и научные труды современников [1-7], мы получили ряд следующих положений, необходимых для нашего исследования: а) Природа девиантного поведения носит либо личностный, либо коллективный характер; б) Наиболее часто в качестве критериев девиантного поведения ученые выделяют отклонение от таких социальных норм, как, право, закон, мораль, традиции, религии и т.д.; в) Девиантное поведение – это всегда определенная форма разрешения того или иного социального противоречия.

2. Информационную социализацию, вслед за Е.В. Грязновой, мы понимаем как механизм передачи и усвоения социального опыта в условиях информационной реальности, создаваемой информационными технологиями информационного общества [8-10]. Отличительной особенностью такой социализации оказывается наличие в ее составе интерактивных информационных квазисубъектов, способных обладать различной степенью субъектности и исполнять роль социального субъекта.

3. В современных работах приводятся результаты наиболее опасной и серьезной девиации на сегодня в мире – Интернет-зависимости [11-17].

4. Ученые выделяют несколько наиболее серьезных последствий такой девиации: деформацию личностных параметров человека [18-20]; разрыв социальных связей, уход из действительности в информационную реальность [21-23]; молодежный экстремизм [24], вызванный глобальной сетью и другими нарушениями социальных норм коллективным субъектом.

5. Однако есть мнение, что: «Как и в реальном социальном

взаимодействии, поведение в интернет-сфере нормативно, а сами нормы рассматриваются как результат коллективно пережитого опыта взаимодействия участников виртуальных сетевых сообществ и в качестве важнейшей составной части «социального договора» [24, с.44].

Можно допустить, что функции социального контроля соблюдения социальных норм выполняет сам субъект, сетевое сообщество и государство. Но, судя по фактам девиантного поведения, приведенных выше, в информационной среде эти механизмы не справляются.

Или мнение другого специалиста: «Сейчас в российском сегменте Интернета царит практически полная вседозволенность провокаторов, агрессивных коммуникаторов, экстремистов, единичные случаи уголовного преследования за информационные атаки в Интернете не изменяют ситуацию в лучшую сторону» [20, с.153].

Получается, что традиционные социальные нормы права и закона, религии и морали и т.п. перестают работать в информационном пространстве. Мы имеем дело с еще одной переменной – социальная норма со всеми ее разновидностями. В информационном обществе нужны другие измерители девиации, т.к. она достаточно специфична по своему происхождению. При этом последствия аналогичны традиционным формам девиации, но имеют они качественно и количественно иной характер. Ученые прогнозируют, что в ближайшее время из-за того, что современные дети и молодежь становятся все более онлайн-овыми для них «цифровое взаимодействие» является нормой – «... меньше человеческой коммуникации, больше техногенной» [25, с. 55]. В новой информационной реальности они как рыба в воде, поэтому старые социальные нормы традиционного общества, скорее всего, отомрут и им на смену придут новые.

Итак, можно заключить, что, основной причиной девиации в информационной социализации личности является противоречие между социальными нормами традиционного и информационного общества. Последствиями разрешения такого противоречия могут быть различные формы девиантного поведения. Для предотвращения отрицательных девиаций необходимо изучение форм бытия девиантного поведения в системе информационной социализации личности на основе диалектики как метода исследования.

Список используемой литературы:

1. Дюркгейм Э. Норма и патология // Социология преступности. - М.: Прогресс, 1966. – С. 39 – 44.
2. Мертон, Р. Социальная теория и социальная структура / Роберт Мертон. - М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2006. - 873 с.
3. Коэн, А. Отклоняющееся поведение и контроль над ним // Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. - М., 1972. – 392 с.
4. Белова, Е. А. Социально-философский анализ междисциплинарных дискурсов о «девиантности». Автореф. дисс. на соиск.

- уч.степ. канд. филос. н. : 09.00.11. – Тверь: ТГУ, 2009. – 24 с.
5. Таранова, А. Е. Социокультурные механизмы ценностной легитимации девиантного поведения молодежи. Автореф. дисс. на соиск. уч.степ. канд. соц. н.: 22.00.06. – Белгород: БГУ, 2007. – 21 с.
 6. Гишинский, Я. Девиантология: социология преступности, наркотизма, проституции, самоубийств и других «отклонений». – СПб.: Издательство «Юридический центр Пресс», 2004. – 520 с.
 7. Фрейд, З. Достоевский и отцеубийство // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. В 2 кн. Тбилиси, 1991. – 432 с.
 8. Грязнова, Е.В. Идентификация человека в информационной реальности// Психология и психотехника. - № 4(55). – 2013. – С. 371 – 379.
 9. Грязнова, Е.В. Информационная реальность и социум. - Н. Новгород: ННГАСУ, 2010. - 203 с.
 10. Грязнова, Е.В. Информационная социализация личности // Социология власти. - № 1. - 2010. - С. 18 – 25.
 11. Варламова С. Н., Гончарова Е. Р., Соколова И. В. Интернет-зависимость молодёжи мегаполисов: критерии и типология // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. - № 2 (125) / 2015. – С. 165 -182.
 12. Войскунский А.Е. Феномен зависимости от Интернета // Гуманитарные исследования в Интернете / под ред. А.Е. Войскунского. - М.: Можайск-Терра, 2000. - С. 100-131.
 13. Young K.S., Rogers R. The relationship between depression and Internet addiction // CyberPsychol. Behav. - 1998. - Vol. 1. - P. 25-28.
 14. Greenfield D. Virtual Addiction: Help for Netheads, Cyberfreaks, and Those Who Love Them // Oakland: New Harbinger Publ. 1999.
 15. Янг К. Диагноз — интернет-зависимость // Мир Интернет. - 2000. - № 2. - С. 24–29.
 16. Егоров А.Ю. Нехимические (поведенческие) аддикции (обзор) // Аддиктология. - 2005. - №. 1. - С. 65-77.
 17. Интернет-зависимость: психологическая зависимость и динамика развития / ред.-сост. А.Е. Войскунский. - М.: Акрополь, 2009. - С. 101-111.
 18. Величковский Б.Б. Психологические факторы возникновения чувства присутствия в виртуальных средах // Национальный психологический журнал. - 2014. - № 3(15). - С. 31-38.
 19. Войскунский А.Е. Концепции зависимости и присутствия применительно к поведению в Интернете // Медицинская психология в России: электрон. науч. журн. - 2015. - N 4(33). - С. 6 [Электронный ресурс]. - URL: <http://mprj.ru> (дата обращения: чч.мм.гггг).
 20. Кубякин Е. О. Молодежный экстремизм в сети интернет как социальная проблема//Историческая и социально-образовательная мысль . - № 4. – 2011. – С. 149 -152.
 21. Шипунова, Т. В. Социальное исключение, отчуждение, насилие и агрессия как механизмы воспроизводства девиантности / Т. В.

Шипунова // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2005. – № 4 (33). – С. 120–136.

22. Лягушкина Л. «Отаку одиночества. Почему в мире стало модно быть хикки» // новостной интернет-портал Lenta.ru URL: <http://lenta.ru/articles/2014/01/30/hikikomori/> (дата обращения: 21.05.2014).

23. Антоненко А.А. Интернет-зависимость подростков от компьютерных игр и онлайн-общения: клинико-психологические особенности и профилактика: автореф. ... канд. психол. наук. - М., 2014. – 19 с.

24. Данилов, С. А. Риски и потенциал интернет-социализации молодежи//Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. - № 2. том 12 . – 2012. – 42 - 47.

25. Джанджугазова Е.А. Роль популяризации науки в развитии российского образования. Журнал «Российские регионы: взгляд в будущее» - 2014. - № 1. - С. 53 – 69.

И.В. ДАЦКЕВИЧ

*Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
г. Н. Новгород, Российская Федерация*

СОЦИАЛЬНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ ОТЧУЖДЕНИЯ: КОНЦЕНТРАЦИЯ / ДЕЗОРГАНИЗАЦИЯ

Стремление к материальному счастью отчуждает нас от познания сакральной сущности человека, оно делает недоступным высокое, патетически-прекрасное, альтруистическое проявление воли. Как свободная и *единосущностная*, в себе самой обоснованная, самостоятельная (Selbstheit) Воля, явленная в рассудке и постигнутая в понятии долга, Она имматериальна и сверхчувственна. Ею может выступать *единоналичное* «Мы», *централизованное сплочение*. Когда, оставаясь организованной, общественная активность достигает поставленной задачи, но и сразу же выдвигает новую цель, она действительно общественна. Подобный результат нелегко достигнуть при той сегментарной, партикулярной дезорганизованности, которая защищает интересы лишь отдельных лиц, даже при явной вражде таковых друг другу. Взаимная вражда ужесточает положения в социальной системе, дегуманизирует отношения между людьми, аморализует совершаемые поступки. Взамен ответственности и любви к ближнему, многих ждёт социальное равнодушие; мир, словно бы, погружается в абсурд и хаос.

Партикулярное дробление общества исключает коллективную ответственность, лишая всех величия морального долга. Каждый отвечает лишь за себя и жесток по отношению к другому. Философ и социальный психолог Э. Фромм заметил, что «крушение традиционного принципа человеческой солидарности привело к новым формам эксплуатации» [3, с. 104]. Оно дало

начало эпохе *реократии* (от лат. *res* – вещь). Духовная сфера отныне соподчинена материальной и рассудок, в той мере, в какой он направлен на материальное благополучие, отрешается от духовной основы бытия, устраняя онтогносеологическое понимание этики. Подобный взгляд на мир иррационален, поскольку базируется на инстинкте, он предлагает воспринимать бытие дискретно, отказываясь от тоталицизма морали и панлогистики, свойственных традиционному, классическому гуманизму. Суть его заключается в том, чтобы настаивать на самоидентичности и феноменально редуцировать бытие до случайного переживания, заключённого в субъективном «я», выводя из этого принцип индивидуальной ответственности и автономной (негативной) свободы. Подобным образом понята свобода умаляет потенциал рациональной воли, утверждая «неизменность человеческой сущности».

Но вина индивидуума, нарушающего устои общества, в меньшей мере, падает и на часть общества, которая неспособна должным образом его воспитать, а вина за страдания, через которые проходит непринятая обществом личность, неким образом нельзя перекладывать всецело на эту личность. *Нomo social bestia est*. Человек живёт не инстинктом, но чувством, сообразным его рассудку и силой своего морального долженствования. Когда он рассуждает, его речь не остаётся системой ситуативно обусловленных сигналов; она являет свободное созидание образного мира, согласно, например, ономактоэтической теории языка. Акт, в котором разворачивается мысль, созидателен по существу и проявлению. И это не даёт нам права принимать духовную или физическую гибель индивида как осуществление естественного отбора. Подобный процесс закономерен в лоне природы, что, по определению Г.В.Ф. Гегеля, представляет собой «кузницу не-свободы». Роль же социальной организации принципиально иная, т.к. свобода в ней достигается путём и коллективного сплочения, и обоснованного моралью долженствования. В противном случае общество не нужно как таковое. Оно и опасно для отдельного индивидуума тем, что налагает на него запреты, требует соответствия догмам, чуждым его воле, и, в этой же мере, саморазрушительно, ибо не ставит перед представителями легальной и законодательной власти тех обязательств, которые сдерживали бы их своеволие.

Следует заключить, что партикуляризированное, сегментарно разобщённое и не организованное вокруг высокой нравственной идеи, не стремящееся достигнуть великих идеалов альтруизма и лишённое сильной власти общество обречено на регрессию и деградацию. Человек в нём «отчуждён от себя самого» и от своей духовной миссии: жизнь, подобная череде случайных событий, будет лишённой сколько-нибудь привлекательного содержания, т.к. власть в ней представляется именно властью одного индивида над другим – она десакрализуется. Отныне во власти не воплощена та высокая сила нравственного чувства, располагающая к себе каждого, кто, отвечая за свои поступки, непримирим к чужому греху. Т.е. -

любого, кто готов подчинить жизнь свою идеалу, чтобы искренно служить и гордо, самоотверженно принять смерть во имя своего духовного Лидера.

Идейное назначение и проявление политической власти состоит в социально-сосредоточенном влиянии одних, лучших и уполномоченных людей на волю других, подчинённых, «причём подчинение связывается не столько с правотою и силою власти, но и собственным правосознанием» [1, с. 196]. Такое влияние необходимо служит торжеству естественного права, его обретению как единого и всеобщего порядка жизни. Обратной физической силе, государственная власть есть и волевое мужество. Данная сила измеряется не только интенсивностью и активностью внутреннего волевого напряжения. «Жизнь государства состоит в таком согласовании воли <их координации>, которое, оставаясь по существу добровольной координацией, принимает форму волевой субординации» [1, с. 197]. Легитимная власть, в пределах каждого политического союза, остаётся единой. Это определяется тем, что естественное право выражает необходимую форму «самого духа и что поэтому оно само едино, как един Дух и едина Его правота. В порядке политической целесообразности этого требует сам принцип государственного единения, связующего множество людей их отношением к общему и единому истоку положительного права» [1, с. 199].

Подобная форма власти необходима для честного, справедливого проявления свободной воли. Прагматическая этика, сосредоточенная на принципах «блага для себя» и невмешательства, не допуская коммунистического сплочения и воли, направленной ко всеобщему благу, принижает социальную роль честности в отношениях человека к человеку. Неконтролирующая социальных индивидов власть предоставляет им *автономию*, в результате которой, любой из них, независимо от содержания своих намерений и уровня таланта, обязан бороться с каждым другим, так как иначе ему не добиться материального достатка. Актёр вынужден препятствовать признанию равного или превосходящего умения за собратьями по ремеслу, философ, проповедующий мудрость и смирение, даже исписав тысячи страниц, рискует уйти неизвестным, если не обладает суммой начального капитала, для издания или популяризации своих трудов. Правящая власть, когда она не обязана к дарению поданным территорий или ресурсов и поощряет их автономию, признавая за необходимостью наличие между ними как неизменной вражды, так и эгоистических стремлений, не может способствовать делу концентрации, но постепенно приводит к дезорганизации и несправедливости.

Но не менее важен этический аспект проблемы. Честному человеку привычнее отдавать, чем забирать, и ему более свойственно делиться, а не наживать себе состояние на чужом несчастье. Поэтому честный человек не приемлет столь явно неподходящих для него условий, равно как подобные условия наименее трудны для живущих не по чести и действующих против её основ. Справедливость требует от каждого признания *права* (Recht). Но принцип права не отделить от коэффициента силы, несопоставимого с той эмпирической силой мышц, на которую полагается прагматизм (или нигилизм, что есть его наиболее радикальная форма). Речь здесь может идти только о силе Разума и логической мысли. Силе правоты, устремлённости к Истине и моральной основе власти. Так, «обязанность *дать себя принудить* есть нечто

самопротиворечивое. Кто позволяет, того не принуждают, а кого принуждают, тот не позволяет (Wer da läßt, wird nicht gezwungen, und wer gezwungen wird, der läßt nicht)» [2, с. 131].

Когда на действующую власть возложены большие надежды, ибо она и следует извечным моральным принципам, и следит за надлежащим, неукоснительным их соблюдением, общество более не является механистической и подавляющей иерархией господства, становясь действительным осуществлением свободы.

Список используемой литературы:

1. Ильин И.А. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философия права; Нравственная философия. – М.: Медиум, 1993. С 510
2. Фихте И.Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения. Пер. с нем. А.К. Судаков. – М.: Канон РООИ Реабилитация, 2914. С. 392
3. Фромм. Э. Здоровое общество. Пер. с англ. Т. Банкетовой, С. Карпушиной. – М.: АСТ, 2015. С. 448

Т.В. КАЛИНИНА

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНИМАНИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Основной вопрос философии с эпохи марксизма и по сей день позволяет систематизировать знания, накопленные в ходе философского осмысления мира, несмотря на наличие множества подходов, направлений и концепций. Тем не менее, онтологический и гносеологический аспекты данного вопроса находят точки соприкосновения и пересечения, поскольку оба направлены на рассмотрение отношения материи к сознанию.

Особым образом происходит подход к реальности, проявляющейся в различных областях взаимодействия человека со средой. Одним из таких проявлений является Информационная реальность. В последние десятилетия информационные технологии внедряются в самые различные области человеческой деятельности: от производственной до социальной и духовно-культурной. Возрастает интерес к природе и сущности информации, порождая новые экономические, политические, культурные нормы, стиль мышления и мировосприятия.

Хотя понятие «информатики» появилось в 60-е года XX века, информация всегда была связана с осмыслением фундаментальных философских вопросов. В понятии информации видят основание для

объединения гуманитарных и естественных наук. Гносеологическое и онтологическое обоснование информации обнаруживается в диаметрально противоположных системах, будь то материализм или идеализм, рационализм или иррационализм. Среди онтологических проблем информационной реальности исследователи рассматривают вопросы, касающиеся объекта и предмета информатики и философии информационной реальности; структуры, классификации, понятия информации и информационной реальности; закономерностей развития информационной реальности и ее отдельных компонентов, информационных технологий и т.д.

Обширность проблемы обуславливает сложность, специфичность и многообразие подходов к толкованию ее сущности. Например, Н. Винер утверждает: «Информация есть информация, а не материя и не энергия. Информация — это обозначение содержания (сигналов), полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособления к нему наших чувств. Из этих определений вытекает, что информация - не существующий реально объект, а умственная абстракция, то есть созданная человеческим разумом фикция» [1]. К. Шеннон определяет информацию как снятую неопределенность или как результат выбора из возможных альтернатив. В смысле математической абстракции понятие информации используется в теории коммуникации, позже названной теорией информации. В этой теории понятие информации служит для решения практических задач, с которыми сталкиваются инженеры-связисты: оптимизация кодирования сообщений, повышение помехоустойчивости, распознавание сигналов на фоне шумов и т.д. [2].

В онтологическом и гносеологическом аспектах формируются несколько групп концепций информации. Атрибутивные и естественнонаучные концепции рассматривают информацию в онтологическом аспекте - как атрибут материи, как единство вещества и энергии, как свойство организованности, упорядоченной формы, которая при передаче преобразуется во временную последовательность, а при приеме снова преобразуется в форму (чувственный образ, телевизионное изображение, фразу, мелодию и т. д.) [3].

А. Д. Урсул видит отличие информации от отражения в том, что информация включает в себя не все содержание отражения, а лишь часть, которая связана с разнообразием, т.е. включает лишь аспект, который связан с разнообразием, «различием», а отражаться может не только разнообразие, но и однообразие. Но однообразие потому и называется однообразием, что оно никакими отличительными свойствами, сторонами и чертами не располагает. Поэтому отражение всегда есть воспроизведение разнообразия, следовательно, информация, понимаемая как отраженное разнообразие, есть отражение (отображение, образ), и ничего более [4]. Если основываться на том, что информация - категория нематериальная, то для ее существования и распространения в нашем материальном мире она должна быть связана с какой-либо материальной основой (носителем) - без нее информация не может проявиться, передаваться и сохраняться. Хранение информации связано с фиксацией состояния носителя, а передача - с процессом, который протекает в

носителе. Состояния и процессы могут иметь физическую, химическую, биологическую или иную основу - главное, что они материальны. Затруднение, с которым сталкивается атрибутивная концепция, заключается в отсутствии критерия разграничения отражательных и информационных явлений. Это затруднение преодолевается, если информацию считать функциональным понятием, а не объектом реального мира, то есть рассматривать в гносеологическом аспекте. Устраняется опасность отождествления информации с отражением, организацией, сигналом или иными объективными реалиями, т.к. информация существует в иной плоскости – плоскости сознания познающего субъекта. Информация ни в коем случае не может быть содержанием отражения, как утверждает атрибутивная концепция; наоборот, отражение есть содержание информации [3]. Функционально-кибернетические концепции определяют информацию как функцию самоуправляющихся систем: биологических, социальных и искусственных (технических). Функциональная концепция информации представлена двумя разновидностями. Кибернетическая утверждает, что информация (информационные процессы) есть во всех самоуправляющихся системах и подразделяются на две группы. Первая трактует информацию как свободная, представляющая собой содержание сигналов или сообщений, полученных кибернетической системой из внешнего мира. Вторая – как связанную, носителями которой служат упорядоченные структуры кибернетических систем (конструкция технического устройства, генетические коды, и т. п.).

Социоориентированная (антропоцентрическая) концепция считает областью бытия информации человеческое общество и человеческое сознание. Информация рассматривается как фактор коммуникации и социальной памяти [3]. Теория информации говорит о передаче, приеме и переработке информации и понимает информацию в общем виде как сообщение, причем стремится выразить это сообщение количественно, с помощью двоичных единиц информации (битов). То есть рассматривает информацию преимущественно коммуникативно, гносеологически. Таким образом, информацию можно понимать в гносеологическом смысле как сообщение, а в онтологическом смысле как меру определенности и упорядоченности [2, с. 127].

Антропоцентристские концепции сводят понятие информации к понятию социальной информации, присущей обыденной речи и конкретным социально-коммуникационным дисциплинам. Актуальность антропоцентристским трактовкам придает дискуссия вокруг искусственного интеллекта, где обсуждаются проблемы "информация и знание" [3]. При этом в качестве знания выступает не вся информация. В процессе переработки информация приобретает знаковую форму или выражается в ней с помощью других знаний, хранящихся в памяти, где получает смысл и значение. Следовательно, знание - это всегда информация, но не всякая информация - знание. В превращении информации в знание участвует целый ряд закономерностей, регулирующих деятельность мозга и различных психических процессов, а также разнообразных правил, включающих знание в систему общественных связей, в культурный контекст определенной эпохи. Благодаря этому знание становится

достоянием общества, а не только отдельных индивидов.

Список использованной литературы:

1. *Винер Н.* Кибернетика или управление и связь в животном и в машине. – 2-е изд. – М., 1968
2. *Земан И.* Познание и информация. М., 1966.
3. *Соколов А.В.* Общая теория социальной коммуникации. Учебное пособие. Санкт-Петербург. 2002
4. *Урсул А.Д.* Проблема информации в современной науке. – М.: Наука, 1974.

А.А. КЛЮЕВ

*Нижегородский государственный педагогический университет
им. К. Минина, г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

ЭСКАПИЗМ КАК ПРАКТИКА РАСШИРЕНИЯ ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ГРАНИЦ

В попытках определения эскапизма и его роли обнаруживается разнообразие подходов и узконаучных установок, диктующих, каким именно образом исследователю стоит трактовать этот феномен. Тем не менее, очевидно, что само это их множество явственно демонстрирует нам спектр проявлений данного феномена, не ограничивающегося только спецификой той или иной науки, но простирающегося шире в междисциплинарное пространство. Кроме этого, многие определения эскапизма указывают на определенную область его проявления («виртуальная реальность», «виртуальная среда», политическая деятельность), его влияние (разрыв, бегство, переход, выход за пределы), функциональность (избегание конфликта или травмирующей ситуации, приспособление к окружающему миру), то есть обрисовывают границы определенной феноменологии эскапизма [1, с. 184]. Феноменология эскапизма, безусловно, обширна и интересна с исследовательской точки зрения, но странно было бы изучать что-либо и не ставить перед собой задачи проникнуть в суть изучаемого. Для того чтобы проникнуть непосредственно в суть феномена эскапизма, нам понадобится очертить его границы через указание на смежные или даже сопряженные с ним области человеческого бытия.

Стоит указать на три области действия человеческого мышления, в которых раскрывается онтогносеологический потенциал эскапизма: воображение, рефлексия и игра. Все три – активные воспринимающе-познавательные и проективные процессы невозможны, если человек погружен в восприятие и оперирование только объектами насущной реальности, реальности его физического пребывания, то есть такой реальности, которая включает в себя мир материальных объектов, лишенных всякой символической

связи между собой, и которая заключена в пространство сугубого ощущения – ощущения физиологического, темпорально направленного только на «сейчас». Они требуют от человека как субъекта, отрешиться от свойств и отношений присущих объективной реальности, отрешиться от пространства этой реальности и перенестись в иную реальность. В такой реальности властвует потенция и возможность, а сила конструирования – в разворачивании их в новом пространстве, создании на их основе новых кросс-объектных связей, наделении этих объектов новыми атрибутами. Но воображение, рефлексия и игра гораздо шире пребывания в реальности одного или одной группы воображаемых объектов. Сложно помыслить, чтобы в процессе рефлексии, игры или воображения мышление могло пребывать только в одной специально для него отведенной реальности, иначе в ней самой бесконечно наслаивались бы друг на друга новообразующиеся системы воображаемых объектов, переплетаясь и взаимоусложняясь от каждого обращения человека к ним. Очевидно, что человек, его мышление способны к тому, чтобы создавать множественные мыслительные реальности, наделять каждую из них своими свойствами и особенностями, конструировать самостоятельный воображаемый мир, связанный с действительной реальностью произвольно и существующий независимо от других воображаемых им реальностей. Поскольку воображение, рефлексия и игра — это функции человеческого мышления для конструкции и деконструкции свойств, связей, объектов в рамках воображаемой реальности, то теперь явственным становится критически важный момент. Воображение – это процесс внутри новой реальности, чтобы осуществлять переход между ними, человеку необходима интенция и способность «путешествовать» через них, именно в этой особенности перехода между реальностями в пространстве одного сознания видимой становится сущностная составляющая эскапизма как феномена человеческого мышления.

Итак, эскапизм — это феномен человеческого мышления, обеспечивающий возможность в рамках мышления человека пребывать в реальности отличной от действительной реальности, отрешаться и переходить, в рамках мышления человека, от одной реальности к другой и осознавать себя и свое место в процессе перехода и пребывания. Эскапизм здесь проявляется в трех ипостасях. Во-первых, это интенция к переходу и, в то же время, сам момент перехода, который можно обозначить как «эскапирование», то есть одновременно стремление покинуть и момент покидания прежней реальности. Во-вторых, это процесс пребывания в новой реальности, отличной от действительной реальности, или реальности, мыслимой как действительная, с осознанием того, что новая реальность не является действительной: это и будет проявление эскапизма как такового. В-третьих, эскапизм надо понимать, как способность удерживать одновременно в сознании несколько пространств реальности: действительной реальности – той, в которой человек объективно и независимо от него самого пребывает: ментальной реальности – той, которая есть пространство его сознания, где все объекты наделяются субъективными значениями и смыслами: и произвольных реальностей – тех, которые он конструирует и создает по необходимости или усилием воли. Кроме того в

функции эскапизма входят поддержание устойчивой связи между пространствами реальности, отношений между ними, определение их статуса и роли в мышлении. Таким образом, это необходимая составляющая мышления человека, ни в коем случае не носящая иррационального характера, а напротив соединяющая и сцепляющая разрозненные «поля» мышления между собой.

То есть фактически эскапизм как цельный феномен, условно разделенный для аналитических целей на стадии, предшествует всякому акту воображения, так как переход в реальность воображения требует интенции к созданию нового пространства для развертывания воображения и осознания в процессе воображения связи «новой» реальности и действительной реальности. Другими словами, эскапизм предшествует и покрывает в себе воображение, но не имеет никакого отношения к сути процесса воображения, структуры и особенностей в нем, кроме как осознания ирреальности воображаемого. Кроме того, эскапизм неминуемо включает в себя момент рефлексии, относительно самого субъекта эскапирующего и относительно реальности эскапирования. Игра же представляется тем методом произвольного и свободного действия, который устанавливает некоторые внутренние особенности манипуляции и восприятия внутри ментальных реальностей.

Феномен эскапизма — это триединство: предпосылки (осознания необходимости сменить план реальности), протяженности (факта пребывания в другой реальности, распределенного во времени и в пространстве, только мыслимом или материальном, измененном мысленно), осознанности (возможности каждый раз не только определить статус реальности, но и сравнить несколько реальностей в пространстве мышления).

Эскапизм представляет собой одну из практик, позволяющих человеку расширять границы своего онтогносеологического статуса в мире. Как практика перехода и трансгрессии между реальностями «внутри» мышления эскапизм позволяет не только осуществлять конструкцию и деконструкцию пространств мышления, но также и актуализацию или центрирование на реальностях, лежащих далеко от действительной реальности текущего момента. Практика эскапизма, понимаемого шире, чем принято в психологии, позволяет раскрыть подлинный потенциал способностей человека к аналитико-синтетическим построениям, развертыванию мышления и, как результат, изменению своих онтологических характеристик.

Список использованной литературы:

1. Сметанина Т.А., Ключев А.А. Метафизика эскапизма: поиск ускользающего смысла // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 1. С. 183-185.

А.О. КОВТУН

*Момковский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация*

**ПРОБЛЕМЫ СООТНОШЕНИЯ НАУКИ И ВЕРЫ ВО
ВНУТРЕННЕМ МИРЕ ЧЕЛОВЕКА (ПО УЧЕНИЮ А.А. УХТОМСКОГО)**

Проблема соотношения научного и религиозного мировоззрения во внутреннем мире человека издавна широко обсуждается в научном сообществе. Настоящие тезисы посвящены дискуссионным вопросам биологического обоснования религиозного опыта и противоречия научного сознания религиозному.

1. В результате различных дискуссий о роли науки и религии в различных сферах жизни человека возникло когнитивное религиозоведение, зарождение которого пришлось на 70-е годы XX века. Между тем, попытки биологического обоснования религиозного опыта в отечественной науке были предприняты ранее. Речь идет о деятельности российского физиолога и философа, академика А. А. Ухтомского.

2. Подвергнуть научному исследованию религиозное поведение человека – эта цель стала одной из главных в его научном поиске. Окончив Духовную академию, он устремился на естественный факультет Санкт-Петербургского университета: «Два пути, две сокровищницы мысли известны мне и современному мне человечеству, в которых оно может черпать ответ на вопрос жизни: первый, завещанный мне воспоминанием и лучшим временем юности, – путь христианской и святоотеческой философии, второй – в науке, который есть метод по преимуществу. Не составляют ли эти два пути по существу одно?» [1, с. 71].

3. Прежде чем прийти к идее физиологического обоснования веры, ученый задавался вопросом – так ли необходима вера, если есть знание: «Вера процветает, когда является разочарование в знании» [1, с. 19], какова связь между понятиями «Бог» и «Природа»? Для А. А. Ухтомского биологическое обоснование религиозного опыта напрямую связано с поиском «органа совести». Физиологические предпосылки религиозности и нравственности, по Ухтомскому, у человека одни и те же.

4. Отправным пунктом биологического обоснования религиозного опыта является разработанный А. А. Ухтомским принцип Доминанты – междисциплинарный закон, общее содержание которого может звучать следующим образом: в определенные моменты живой организм способен вырабатывать такие условия, при которых выполнение одной функции становится наиболее приоритетным, чем выполнение остальных.

5. А. А. Ухтомский утверждает, что естественнонаучные закономерности по своей природе тождественны нравственным законам. Данный тезис вытекает из понятия «естественный», которому Ухтомский даёт несколько определений: в

том числе «естественно» то, что сообразно природе вещей, а также то, что «правильно» с этической точки зрения. «Умственный прогресс человека есть часть, а нравственный прогресс человека – целое!», читаем в его заметках на полях книг [2, с. 562].

6. Ученый ещё в 1898 году приходит к мысли о том, что изучением религиозного опыта должна заниматься психология и физиология. В своём дневнике он пишет: «Проблема бытия Божия – проблема именно психологии религиозного сознания» [1, с. 44], а «физиологический – значит «биологически целесообразный»» [2, с. 662]. Определенные трудности в изучении религиозного опыта связаны с тем, что он субъективен и имеет свои особенности.

7. Что касается противоречия научного сознания религиозному, участников дискуссии по этому поводу можно условно разделить на два лагеря: те, кто считает, что стремление к научной истине и вера несовместимы в рамках одного мировоззрения, и те, кто предполагает, что никакого противоречия нет, поскольку вера и научная истина находятся на разных уровнях человеческого бытия.

8. В основе первой идеи лежит убеждение, что человек, в силу стремления обосновать явления окружающего и внутреннего мира с точки зрения науки, не может основываться на иррациональных стремлениях, к каковым относится религиозное мировоззрение. Такой человек, как утверждают представители первого «лагеря», находится в противоречии с самим собой, он не до конца честен в интеллектуальном смысле [3, с. 116-117]. Те, кто считает, что вера и знание не противоречат друг другу, утверждают, что само по себе наблюдение и исследование явлений природы не может не привести исследователя к мысли о Создателе мира. Одним из примеров научных открытий, совершенных учеными, обладавшими религиозным мировоззрением, можно считать, например, теорию бесконечно малых величин, к выводу о которой в XVII веке одновременно пришли Лейбниц и Ньютон, одновременно занимавшихся при этом богословскими исследованиями [4, с. 406].

9. Говоря о механизме возникновения связи между наукой и верой во внутреннем мире человека, необходимо указать следующее. По Ухтомскому, каждый ученый смотрит на мир сквозь призму своих доминант. Каждое лицо, говорил А. А. Ухтомский, уникально, это неповторимая, ни на что не похожая реальность. Поэтому то, что видит ученый, как он понимает и оценивает происходящее – во многом отражает его внутреннее содержание, его опыт, интересы, знания, устремления, потребности. Поэтому – подчеркивает А. А. Ухтомский – нет и не может быть объективного восприятия организмом среды, восприятие организмом окружающего мира всегда субъективно, ибо в каждый данный момент времени приходящая из внешнего мира информация как бы проходит через призму существующих внутренних доминант – именно в этом и заключается причина различного восприятия. Ухтомский приходит к выводу, что для постижения истины ученому одинаково необходимы знание и вера. «...При посредстве «органов чувств» открывается истина человеку, но не ими! Наличие самой реальности – живой истины не принесет ничего, если нет

для ее восприятия подготовленности во внутреннем человеке... Нужна адекватная подготовка всего человека в его текущей истории, чтобы он стал рецепировать истину» [2, с. 571]. При этом «главный фокус религиозного переживания – переживание родства с миром, симпатическая реакция, чувство родства со средою». Ученый настаивает на том, что вера не может противоречить научному мировоззрению, а скорее даже способствует его развитию, поскольку способна вдохновить ученого на поиски научной истины [1, с. 49]. Кроме того, научная правота, по мнению ученого, тесно связана с понятием нравственности, базирующимся на понимании самой природы человека, единства материального и идеального в его организации.

Список использованной литературы:

1. *Ухтомский А.А.* Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск: Рыбинское подворье, 1997.
2. *Ухтомский А.А.* Статьи и выступления разных лет. Заметки на полях. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2015.
3. *Кувакин В.А.* Личность и Просвещение: От постмодернизма к неомодернизму. – М.: Росс. гуманист. О-во, 2011.
4. *Золотарев А.А.* САМРО SANTO МОЕЙ ПАМЯТИ: Мемуары. Художественная проза. Стихотворения. Публицистика. Философские произведения. Высказывания современников / Редактор-составитель В. Е. Хализев; ответственный редактор Д. С. Московская. - СПб.: Росток, 2016.
5. *Соколова Л.В.* А. А. Ухтомский и комплексная наука о человеке. СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2010.

О.С. СМОЛИГОВЕЦ

*Волгоградский государственный университет,
г. Волгоград, Российская Федерация*

ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНОСТИ В ИССЛЕДОВАНИИ СУБЪЕКТА: ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Принцип целостности – это фундаментальная исследовательская установка, направленная на всестороннее раскрытие предмета исследования. Принцип целостности неизбежно привлекает исследователя своими методологическими особенностями: всесторонний характер, полнота, связанность, логичность. Однако в попытке проникнуть в сущность этого принципа раскрывается масштаб сохраняющейся неопределённости содержания целостности. Анализ различных подходов ставит своей задачей выявить такие характеристики принципа целостности, которые оказываются значимыми для дальнейшего исследования проблематики феномена субъектности.

Развивающиеся в рамках единых тенденций советские и российские разработки темы целостности могут быть зафиксированы в следующих

подходах. Первые два были точно сформулированы И.В. Блаубергом, который разграничил два смысла исследуемого понятия. В первом случае целостность практически отождествляется с системностью. Лишь при более подробном рассмотрении исследователи вскрывают различные сущностные черты целостных систем, которые остаются неотрефлексированными в процессе разработки социальных технологий. В.Г. Афанасьев, Г.А. Югай, пытаясь выделить специфические характеристики целостных систем, не фиксируют внимание на эвристическом потенциале разделения на суммативные и интегративные (целостные) системы, зачастую имея ввиду под понятием системы исключительно целостные системы. Иное содержание раскрывается во второй, более широкой по содержанию, трактовке понятия целостности: горизонт знания, общекультурная посылка – все эти предикаты раскрывают целостность как методологический контекст исследования, именно как принцип. М.И. Сетрова выстраивает ряд исторически-сменяющихся принципов, смена которых происходит по диалектическим законам. Принцип целостности автор относит к эпохе античного синкретизма. В качестве исторической антиномии античной целостности выступает период систем Нового времени. Существенные характеристики последнего: аналитичность и конкретность познания. Своеобразным синтезом, новой формой поддержания целостности стала организация. С понятием органического целого как аналитико-синтетического подхода к единству, как правило, имеют дело системные исследования.

Б.Г. Юдин уточняет методологические функции понятия целостности. Определяя целостность как представление об объекте, выступающее в качестве основы для упорядочивания понятийного аппарата и систематизации знаний об объекте, исследователь понимает её в качестве универсальной исследовательской посылки. Целостность объекта исследования не определяет его результат или цель, а представляет собой основание познавательной деятельности субъекта. Поддерживают анализ широкого понятия целостности и современные исследователи. Н.К. Матросова описывает историю развития форм истолкования мира через диалектику категорий количества и качества, придерживаясь уже упомянутого разграничения этапов, обозначенного М.И. Сетровой. Придерживаются сходной интерпретации Т.М. Артемьев, Е.Г. Соколов, Ю.Н. Солонин.

В рамках третьего подхода целостность в качестве особого рода инварианта, упорядочивающего как структурное измерение систем, так и их временное развёртывание. Именно здесь раскрывается единство онтологии и гносеологии: целостностное познание предполагает возможность открытия измерения возможного относительно предмета исследования. Среди представителей отметим А.Ф. Лосева, постулирующего абсолютную диалектику как инвариант, определяющий множество научных и философских мировоззренческих концепций, и Б.Г. Соколова, трактующего сферу онтики как базовый слой культурной традиции. Подведём предварительные итоги, выделив три трактовки принципа целостности:

1) *Системность*. В данном случае происходит отождествление понятий целостности и системы. Эта трактовка явно не соответствует сути существования понятия целостности. Отсюда исходят классификации, постулирующие редукционизм, элементаризм и холизм как разных видов проявления целостного познания. Принцип целостности – это особого рода исследование систем, вскрывающее не только данный состав системы, но и способы её сохранения, упорядочивания и развития.

2) Современная методология как *синтез синкретизма и квантитативной системы*. В такой трактовке часто применяется понятие органической системы. Представление об органической системе теснейшим образом связано с холизмом, неразложимостью системы. Вместе с тем, фиксируя общекультурную познавательную установку, данный подход оставляет в стороне онтологическое измерение проблемы целостности.

3) *Инвариант*. Постараемся конкретно раскрыть идею об инвариативной природе целостности.

Специфика инвариативной трактовки целостности заключается в сохранении пространственно-временного единства исследуемой системы, а также раскрытии свойства целостности, как избыточность. Такая постановка вопроса неизбежно ведёт исследователя к онтогносеологической проблематике. Игнорирование целостности как основы взаимодействия онтологического и гносеологического серьёзно ослабляет оба направления: онтология без её связи с познанием на основе выделенного инварианта остаётся замкнутой спекулятивной сферой и не получает должного применения, в то время как гносеология без выделения её бытийных оснований теряет своё обоснование. Более того, такую разделенность трудно назвать естественной для познания. А.Ф. Лосев, в рамках концепции абсолютной диалектики создаёт определённую идеализацию категориальной структуры всех относительных мифологий (мировоззренческих картин мира), которая, по замыслу автора, станет основой для социологии мифа, и эта же система взаимоотношений категорий выражает фундамент того образа мышления, за пределы которого не может выйти ни один мыслитель. Таким образом, единство онтологии и гносеологии – важнейший аспект принципа целостности.

Перейдём ко второй части, выделенной в теме, проблемы: как применим принцип целостности, рассмотренный в качестве единства онтологии и гносеологии, в исследовании субъекта?

Во-первых, должен быть поставлен вопрос о всеобщей форме субъекта как способе бытия социума. Статус всеобщности означает не исключительное положение какой-либо социальной группы, культурной целостности, личности или иного партикулярного субъекта, а обязательное «присутствие» данного содержания в изучаемом объекте или сфере. Субъект выступает базовым элементом общества, который никак не может быть «вынесен за скобки», будь то рассмотрение архаичных форм социальной организации или же современных. Так, всеобщность субъекта, согласно М.П. Бузскому, является формой виртуального бытия. «Всеобщность субъекта в своей виртуальности образует своеобразную «субстанцию», в которой

воплощены коллективная свобода и активность, воспроизведенная деятельность и общение, причем таким образом, что субстанция приобретает статус субъекта саморегулирования – общего источника, направляющего детерминацию на формирование устойчивости общества, его собственный порядок». [3, с. 131] Общество, без сомнения, имеет субъектную форму бытия. Такой онтологический срез исследования субъектности раскрывает фундаментальное для социальной философии предметное поле.

Говоря об эвристическом потенциале такого целостного рассмотрения, можно выделить то, что при этом становится возможным ввести временное измерение в исследовании социальной субъектности. Представление о непреодолимых межкультурных барьерах довольно сильно, однако справедливо и замечание В.Ю. Кузнецова: «Действительно, об этом свидетельствуют на первый взгляд и афористический стиль письма Ницше, переполненный мифологическими символами, странными персонажами, необычными сценическими сюжетами, и как бы случайное эпизодически-ассоциативное построение текста у Пруста, представляющее поток сознания, и концепции локально-региональных культур–цивилизаций Данилевского, Шпенглера, Тойнби, и гипотеза лингвистической относительности Сепира–Уорфа и т. д., и т. п. И одновременно эти же примеры самым парадоксальным образом подтверждают и единство культуры, поскольку неявно предполагают так или иначе возможность непрерывной процедуры–стратегии чтения–восприятия–интерпретации, стягивающей и связывающей все разрозненные элементы.»[4, с. 147]

Принцип целостности как методологический подход к субъекту раскрывает новое измерение для социальных наук: целостность подталкивает нас к понятию о субъектной форме самой социальной системы. Последняя также выступает как субъект. Изначально, до всякого выделения коллективной или индивидуальной форм субъектности, до осознания в новоевропейской культуре свободы личности, общество появилось не как объект, но как субъект, и история лишь раскрывает возможности субъектной формы. Принцип целостности, приобретающий в современной науке и философии важную методологическую роль, взаимно определяющий онтологию и гносеологию, способен выявить новые аспекты даже в классических исследовательских областях, к которым можно причислить и исследования субъектности.

Список использованной литературы:

1. Афанасьев В. Г. Научное управление обществом [Текст] / В. Г. Афанасьев. – М., 1976. – 332 с.
2. Блауберг И.В. Целостность и системность // Системные исследования [Текст]: ежегодник / Академия наук СССР, Институт истории естествознания и техники. – М.: Наука, 1977. – 263 с.
3. Бузский М.П. Субъектная основа бытия и регулирования общества [Текст] / М.П. Бузский. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2002. – 248 с.

4. Кузнецов В. Ю. Проблема единства культуры в постнеклассической перспективе [Текст] // Философский журнал. — 2014. — Т. 13, № 2. — С. 146–161

5. Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность [Текст] / Сост. А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М.: Мысль, 1994. — 919 с.

6. Принцип целостности и науки о культуре. [Текст] Труды научного семинара по целостности: Т. IV / под редакцией Е.Г. Соколова, Ю.Н. Солонина - М.: Международный издательский центр «Этносоциум», 2013. - 142 с.

7. Проблема целостности в гуманитарном знании. [Текст] Труды научного семинара по целостности: Т. V / под ред. Ю.Н. Солонина - М.: Международный издательский центр «Этносоциум», 2014. - 166 с.

Д.Л. ЧЕРНЯК

г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

**К ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ ПРЕДМЕТА
“ОСНОВНОГО ВОПРОСА ФИЛОСОФИИ”**

”Что именно хотят выразить, говоря о том, что мир существовал до человеческих сознаний? Например, что земля произошла из первичной туманности, где еще не соединились необходимые для жизни условия. <...> Ничто и никогда не позволит мне понять, что такое никем не видимая туманность”, – пишет М. Мерло-Понти [2, с. 546].

Если астроном видит туманность, если её видят или могут увидеть другие астрономы, если её можно сфотографировать и увидеть на фотографии, то считается, что эта туманность существует. Что означает это существование, обычно не уточняется и не считается нужным уточнять. Поскольку на практике именно универсальная (для всех возможных наблюдателей) воспринимаемость объекта является достаточным основанием для утверждения, что этот объект существует, то теоретически мы можем допустить, что существование туманности равнозначно возможности её увидеть. Хотя интуитивно этот тезис кажется неверным: скорее, возможность увидеть объект – следствие того, что этот объект существует. Тем не менее, непросто выявить какой-то иной смысл существования объекта, отличный от его воспринимаемости. Можно, правда, сказать, что существование объекта выражается в его воздействии на другие объекты. Но ведь это воздействие мы также должны воспринять, чтобы можно было утверждать, что оно есть. Не означает ли это, что всё-таки в конечном счёте существование объекта сводится к его воспринимаемости субъектами?..

Иначе обстоит дело с существованием субъектов – субъектов в широком смысле слова, охватывающем любое одушевлённое существо. Существование субъекта в этом смысле не нуждается в подтверждении извне. Бытие

субъективности есть бытие переживания, оно, таким образом, удостоверяет само себя. Напротив, бытие объекта, если этот объект не обладает внутренним, субъективным состоянием, всегда предстаёт в форме бытия для другого, т. е., в конечном счёте, бытия для субъективности. Так что не без оснований Мерло-Понти писал о непонятности того, что такое никем не видимая туманность...

Но как именно существует физический мир, если он не существует автономно, т. е. не существует без соотнесённости с какой-либо субъективностью? По Гуссерлю, мир есть (интенциональный) коррелят существующего сознания; в роли последнего выступает прежде всего “моё” сознание, затем – совокупность сознаний человеческих существ. Означает ли это, что мир есть продукт интенциональной деятельности таких сознаний?

Такой ответ означал бы, в частности, что мир не существовал до начала существования первого такого сознания. В таком случае естественен вопрос о происхождении первого человеческого сознания (то, что у Гуссерля речь идёт не об эмпирическом, а о трансцендентальном сознании, не снимает вопроса, так как само это сознание является трансцендентально-редуцированным эмпирическим сознанием и во временном плане мыслится как параллель этого эмпирического сознания) – или, если считать, что мир может существовать и как коррелят более простого, чем человеческое, сознания (а Гуссерль в некоторых местах пишет и о сознаниях животных), то вопрос переносится на это более простое сознание. Но пусть условием бытия мира будет даже некое примитивное “сознание” амёбы или инфузории, вопрос и в этом случае остаётся в силе: если предполагаемая первая амёба своим существованием впервые создаёт мир, то каково происхождение её самой, коль скоро она не может возникнуть из мира, который до неё не существовал? Возникает парадоксальная ситуация. Имеет ли она рациональное решение?

Чтобы ответить на этот вопрос, можно вспомнить точку зрения В. С. Соловьёва, который, апеллируя к Канту, полагал, что протяжённость материи – это её внешняя сторона, или форма представления, т. е. форма бытия для другого. Для того чтобы материя была самостоятельной реальностью, она должна иметь ещё бытие для себя, а значит, полагал Соловьёв, быть одушевлённой [3]. Это означает, что, с точки зрения Соловьёва, объект (бытие для другого) не может существовать без субъекта (бытия для себя). Сама же позиция Соловьёва в отношении материи может быть охарактеризована как панпсихизм (с этой точки зрения материя является как объектом, так и субъектом).

В опубликованной в 1927 году книге Б. Рассела “Анализ материи” (“The Analysis of Matter”) её автор высказал мысль, что все наши понятия о свойствах материи определяются через отношения, что поэтому весь физический мир предстаёт для нас как система отношений. При этом у нас нет представления о том, что является носителем этих отношений. Но это что-то должно существовать, т. е. у материи должны быть не только внешние, относительные, но и какие-то внутренние свойства. Между тем, кроме ментальных свойств, нам неизвестно никаких внутренних свойств чего-либо. Рассел допускал, что внутренние свойства материи имеют ментальный характер. Эта идея Рассела

позволила в 1996 году представителю аналитической философии сознания Д. Чалмерсу дать в своей книге “Сознающий ум” (“The Conscious Mind”) возможный ответ на вопрос, почему, помимо физических процессов в мозге, существует ещё субъективный опыт: он существует потому, что без него не было бы и мозга как физической реальности, фундаментом которой и являются ментальные качества. Этот ответ позволяет вспомнить о “мировой воле” Шопенгауэра, которая является волей изнутри и материей (физическими телами) в своём внешнем проявлении [ср. 1, с. 171–172, 188].

Если вслед за рядом философов принять тезис, что объект не может существовать без субъекта, что бытие субъекта есть сущностное условие, предпосылка бытия объекта, то перед нами возникнут две логические возможности интерпретации бытия материи. Одна – это уже упомянутый панпсихизм, другая – представление о некоей (возможно, трансцендентной) субъективности, “полагающей” (создающей) физическую (материальную) реальность и сохраняющей её как не имеющую самостоятельного бытия. Эту вторую трактовку бытия материи можно найти у М. Шелера. Для Шелера физические тела – это “образы”, которые объективны в том смысле, что они не являются индивидуальными представлениями того или иного субъекта, а являются общими, интересубъективными представлениями [5, р. 269–270]. Позиция Шелера здесь сходна с кантовской, с той разницей, что порождает эти “образы”, согласно Шелеру, не трансцендентальный человеческий рассудок, а божественный “порыв”. По Шелеру, Бог должен обладать по крайней мере двумя атрибутами: разумом, или духом, от которого исходит сущностная структура мира, и иррациональным порывом, которому присуща богатая фантазия, полагающим наличное бытие [4, с. 10–12].

И если мы теперь вернёмся к размышлению Мерло-Понти о непонятности того, что такое никем не видимая туманность, то мы сможем уточнить – в духе Дж. Беркли – что туманность, если она существовала до возникновения органической жизни, могла быть “видима” Богом, который, впрочем – по Шелеру – не столько воспринимал её, сколько создавал и сохранял её своим “порывом”. – Для чего? Наверное, для того, чтобы в ней или в каком-то из её продуктов достичь той степени усложнения структуры материи, которая оказалась бы достаточной для того, чтобы в ней смогла воплотиться органическая жизнь и начать своё развитие от низших форм к высшим, сформировав в том числе и человеческое тело – место, где должен был воплотиться конечный дух, чтобы стать фактором развития мира. По Шелеру, Бог нуждается в человеке, поскольку изначально не всемогущ...

Список использованной литературы:

1. Васильев В. В. Глава 4. Чалмерс: все решения плохи // Васильев В. В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 152—189.
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999.
3. Соловьёв В. С. Материя, материальное начало, материальная

причина // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XVIIIа, с. 801—802. СПб., 1896.

4. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

5. Scheler M. The constitution of the human being. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.

АВТОРСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Агапов Олег Дмитриевич

Доктор философских наук, профессор, директор научно-исследовательского института социальной философии ЧОУ ВО Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), г. Казань, Российская Федерация, E-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

Азарова Юлия Олеговна

Кандидат философских наук, доцент, Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина, г. Харьков, Украина, E-mail: Azar2005@yandex.ru

Антаков Сергей Мирославович

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: sergey@antakov.ru

Афанасьев Сергей Владимирович

Аспирант, Государственное автономное учреждение здравоохранения "Республиканский наркологический диспансер" Министерства здравоохранения Республики Татарстан, Республика Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Афанасьева Вера Владимировна

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского», г. Саратов, Российская Федерация, E-mail: veraafanasyeva@mail.ru

Баранов Владимир Евгеньевич

Доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Санкт-Петербургский Петра Великого Политехнический университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, E-mail: kelembet@yandex.ru

Борусяк Елена Викторовна

Кандидат психологических наук, доцент, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: belena_victory@mail.ru

Булычев Игорь Ильич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Ивановский государственный политехнический университет, Российская Федерация, г. Иваново. E-mail: igor-algoritm@mail.ru

Валишин Фан Талгатович

Философско-Методологический Центр-Динамизм, Российская Федерация, Казань, E-mail: dinamism@yandex.ru

Верещагин Олег Александрович

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Национальный Исследовательский Нижегородский Государственный Университет им. Н. И. Лобачевского» (Арзамасский филиал), г. Арзамас, Российская Федерация; E-mail: helgardt@mail.ru

Ветюгова Ирина Павловна

Кандидат филологических наук, доцент, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет путей сообщения Императора Николая II», (Нижегородский филиал), (НФ МИИТ), г. Нижний Новгород, Российская Федерация; E-mail: irina.vetiugova@mail.ru

Владимиров Александр Анатольевич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Волжский государственный университет водного транспорта», город Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: Vladimirov-1945@mail.ru

Волкова Мария Николаевна

Старший преподаватель, Казанский национальный исследовательский технический университет им.А.Н. Туполева-КАИ, Российская Федерация, г. Казань, Российская Федерация, E-mail: gwendolin@inbox.ru

Гришин Вадим Васильевич

Кандидат философских наук, доцент, Нижегородский институт развития образования, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: shilovskaya-nat@mail.ru

Грязнова Елена Владимировна

Национальный исследовательский технологический университет Московский институт стали и сплавов, г, Москва, Российская Федерация, E-mail: egik37@yandex.ru

Данилова Вера Софроновна

Доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Северо-Восточный Федеральный университет. г. Якутск, Республика Саха (Якутия) E-mail: nikozh@gmail.com

Дацкевич Илья Вадимович

Аспирант, ФГБОУ ВО Нижегородский Государственный Университет им. Н.И. Лобачевского, Российская Федерация, г. Нижний Новгород, E-mail: Puadazkevitch@yandex.ru

Демидов Владимир Павлович

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Санкт-Петербургский государственный политехнический университет Петра Великого, Российская Федерация, Санкт-Петербург, E-mail: dm.mokhorov@gmail.com

Димитрова Светлана Васильевна

Доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская федерация, E-mail: sve-dimitrova@yandex.ru

Довгаленко Наталья Владимировна

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», г. Саратов, Российская федерация, E-mail: dovgal30@rambler.ru

Дуплинская Юлия Михайловна

Доктор философских наук, доцент, ФГБОУВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», Российская Федерация, г. Саратов E-mail: duplinskayay@mail.ru

Ерахтин Арнольд Валентинович

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Ивановский государственный политехнический университет. г. Иваново, Российская Федерация, E-mail: erakhtinav@mail.ru

Желтов Юрий Васильевич

Кандидат философских наук, кафедра философии и истории мировоззрения ФГБОУ ВО Нижегородского государственного педагогического университета (НГПУ) им. Козьмы Минина, г. Нижний Новгород, Российская Федерация. E-mail: o.smorodova@yandex.ru

Зеленов Лев Александрович

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, город Нижний Новгород, Российская Федерация

Зеленцова Марина Григорьевна

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Ивановский государственный химико-технологический университет», г. Иваново, Российская Федерация, E-mail: marigumm@gmail.com

Ивашевский Станислав Леонидович

Доктор философских наук, профессор, ФГКОУ ВО «Нижегородская академия Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: Dr.isl@yandex.ru

Калинина Татьяна Валериевна

Студент, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: Tanya.ratto@gmail.com

Каримов Артур Равилевич

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация, E-mail: Anthropology.ksu@mail.ru

Клюев Артем Андреевич

Магистрант, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: Artemklyuev1@gmail.com

Ковтун Анна Олеговна

Аспирант, ФГБОУ ВО Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация, E-mail: sobaka_94@list.ru

Кожевников Николай Николаевич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Северо-Восточный Федеральный университет. г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Российская Федерация, E-mail: nnkozhev@mail.ru

Кудряшев Александр Федорович

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Башкирский государственный университет, г. Уфа, Российская Федерация, E-mail: philozof@mail.ru

Кувакин Валерий Александрович

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация, E-mail: humanism@yandex.ru

Лешкевич Татьяна Геннадьевна

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, г. Ростов-на-Дону, Российская Федерация, E-mail: Leshkevicht@mail.ru

Магомедов Камиль Магомедович

Кандидат философских наук, доцент, Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Российская Федерация E-mail: magomedov49@mail.ru

Маклаков Александр Дмитриевич

Философско-Методологический Центр-Динамизм, Российская Федерация, Казань, E-mail: dinamism@yandex.ru

Метлов Владимир Иванович

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация, E-mail: vimetlov@gmail.com

Мохоров Дмитрий Анатольевич

Кандидат юридических наук, доцент, ФГБОУ ВО Санкт-Петербургский государственный политехнический университет Петра Великого, Санкт-Петербург, Российская Федерация, E-mail: dm.mokhorov@gmail.com

Мохорова Анна Юрьевна

Кандидат политических наук, доцент, ФГБОУ ВО Санкт-Петербургский государственный политехнический университет Петра Великого, Санкт-Петербург, Российская Федерация, E-mail: dm.mokhorov@gmail.com

Омельченко Виктор Валентинович

Доктор технических наук, профессор, Федеральное бюджетное учреждение Государственный НИИ системного анализа Счетной палаты Российской Федерации (НИИ СП), г. Москва, Российская Федерация, E-mail: omvv@yandex.ru; E-mail: omelchenko.vv@niisp.ru

Парилев Олег Викторович

Доктор философских наук, профессор, ФГКОУ ВО «Нижегородская академия Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: olegparilov@yandex.ru

Петров Вадим Петрович

Доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация; e-mail: vadpetrov54@gmail.com

Пилипенко Елена Александровна

Кандидат физико-математических наук, доцент, ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского», г. Саратов, Российская Федерация; E-mail: e.pilipenko@bk.ru

Прохоров Михаил Михайлович

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: mmpro@mail.ru

Ромащенко Александр Александрович

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», г. Саратов, Российская Федерация, E-mail: romaschenko.al@gmail.com

Ромащенко Мария Александровна

Кандидат философских наук, ФГБОУ ВО Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А., г. Саратов, Российская Федерация, E-mail: buk42@rambler.ru

Рублев Михаил Степанович

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Рязанский государственный агротехнологический университет им. П.А. Костычева, г. Рязань, Российская Федерация, E-mail: mihail_rublev@mail.ru

Рыбаков Николай Сергеевич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Псковский государственный университет, г. Псков, Российская Федерация, E-mail: niklajj-rybakv@rambler.ru

Сазонов Владимир Николаевич

Кандидат технических наук, член РФО, г. Фрязино Московской области, Российская Федерация E-mail: vlasazonov@mail.ru

Семенова Вера Эдуардовна

Кандидат философских наук, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: verunechka08@list.ru

Семенова Лидия Эдуардовна

Доктор психологических наук, доцент, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (Мининский университет), г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: verunechka08@list.ru

Сидоров Валерий Григорьевич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Кубанский государственный университет, кафедра философии, г. Краснодар, Российская Федерация, E-mail: valegris@mail.ru

Синяков Сергей Васильевич

Доктор философских наук, профессор, Национальный транспортный университет, г. Киев, Украина, E-mail: sinjakovsv@gmail.com

Смолиговец Олег Сергеевич

Аспирант, ФГБОУ ВО «Волгоградский государственный университет», г. Волгоград, Российская Федерация, E-mail: Feanorik@mail.ru

Солина Елена Михайловна

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Нижегородский филиал Университета Российского инновационного образования (НФ УРИО), г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: elenasolina@yandex.ru

Солодухо Натан Моисеевич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н.Туполева–КАИ, г. Казань, Российская Федерация, E-mail: natsolod@bk.ru

Тайсина Эмилия Анваровна

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Казанский государственный энергетический университет, г. Казань, Российская Федерация, E-mail: Emily_Tajsin@inbox.ru

Тимощук Алексей Станиславович

Доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Владимирский юридический институт ФСИН России, г. Владимир, E-mail: human@vui.vladinfo.ru

Тимощук Елена Андреевна

Кандидат философских наук, ФГБОУ ВО Владимирский филиал Московского государственного финансово-юридического университета, E-mail: e@timos.elcom.ru

Фазлеева Регина Ринатовна

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация E-mail: ragua@yandex.ru

Фармаковский Владислав Васильевич

Старший научный сотрудник научно-исследовательского института прикладной математики и кибернетики (НИИ ПМК) Нижегородского государственного университета (ННГУ) им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, Российская Федерация; e-mail: vladpharm@gmail.com

Фатенков Алексей Николаевич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация; e-mail: kfa@fsn.unn.ru

Халитов Тимур Ниазович

Кандидат философских наук, ФБГОУ ВО Казанская государственная консерватория, г. Казань, Российская Федерация

Черняк Дмитрий Львович

Преподаватель, 197341, Санкт-Петербург, алл. Котельникова, 5-1-54 e-mail: dmitricherniak@gmail.com

Шетулова Елена Дмитриевна

Доктор философских наук, профессор, ФБГОУ ВО Нижегородский государственный технический университет им. Р.Е. Алексеева, Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: shetulowa@yandex.ru

Шиловская Наталья Станиславовна

Кандидат философских наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (Мининский университет), г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: shilovskaya-nat@mail.ru

Шими́на Мария Андреевна

Старший преподаватель, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет путей сообщения Императора Николая II», (Нижегородский филиал), (НФ МИИТ), г. Нижний Новгород, Российская Федерация; E-mail: MariaShimina@yandex.ru

Ши́ршин Геннадий Алексеевич

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный технический университет им. Р.Е. Алексеева, Российская Федерация, г. Нижний Новгород. E-mail: shirgai@yandex.ru

Шкенеv Кирилл Алексеевич

Кандидат философских наук, ФГБОУ ВО Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: shkenev@rambler.ru

Шрейбер Виктор Константинович

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет», г. Челябинск, Российская Федерация, E-mail: shreiber@csu.ru

Научное издание

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ФИЛОСОФИИ:
ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ

Сборник статей
по материалам XIII международной научной конференции
(14 марта 2017 г.)

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет»
603950, Нижний Новгород, ул. Ильинская, 65.
<http://www.nngasu.ru>, srec@nngasu.ru