

Коллективная монография



**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ
ПАРАДИГМА В ФИЛОСОФИИ:
ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ
ОНТОГНОСЕОЛОГИИ**

Нижний Новгород
2018

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

Коллективная монография

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ФИЛОСОФИИ:
ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ОНТОГНОСЕОЛОГИИ

Под общей редакцией профессора М.М. Прохорова

Нижегород
ННГАСУ
2018

ББК 15.1+ 87.3
М 64
УДК 1/14

Публикуется в авторской редакции

Рецензенты:

И. И. Булычев – д-р филос. наук, проф., профессор кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановского государственного политехнического университета

Т. М. Шатунова – д-р филос. наук, проф., профессор кафедры социальной философии Казанского федерального университета

М 64 Коллективная монография

Мировоззренческая парадигма в философии: Основоположения онтогносеологии: [Электронный ресурс]: монография: / Рук. авторского колл. и отв. редактор - проф. М. М. Прохоров; Нижегор. гос. архитектур. - строит. ун-т – Нижний Новгород: ННГАСУ, 2018. – 269 с. 1 электрон. опт. диск (CD-R) ISBN 978-5-528-00278-1

В первом разделе монографии предметом исследования выступают различные варианты и версии перехода от онтологии и гносеологии к онтогносеологии, обоснование идеи их органической взаимосвязи и влияния.

Второй раздел посвящен исследованию взаимоотношения мировоззрения, философии и науки, которое выступает в исследовании авторами не столько предметом, сколько объектом анализа.

Рекомендуется научным работникам, аспирантам и соискателям, студентам и всем интересующимся философскими, мировоззренческими проблемами.

ББК 15.1 + 87.3

ISBN 978-5-528-00278-1

© ННГАСУ, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ	3
ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА	5
Раздел 1: ОТ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ К ОНТОГНОСЕОЛОГИИ: ВАРИАНТЫ И ВЕРСИИ	16
Глава 1. От онтологии и гносеологии к онтогносеологии (М.М. Прохоров)	16
Глава 2. Философия – дело тонкое? К соотношению онтологии и гносеологии (А.Ф. Кудряшев)	35
Глава 3. Онтогносеология как явление современной философии (В.И. Метлов)	47
Глава 4. Антропологическая ориентация в онтогносеологической проблематике (В.Г. Сидоров)	58
Глава 5. Умозреть реальность на практике: онтогносеологический подход (Ю.В. Желтов)	70
Глава 6. Экзистенциальная онтогносеология: опорные точки и концеп- туальные горизонты (А.Н. Фатенков)	84
Глава 7. Проблематика онтогносеологии: «классический» и «пост неклассический» подходы (Э.А. Тайсина, Т.Н. Халитов)	97
Глава 8. От онтологии традиции к постонтологии постмодерна (О.В. Париков)	111
Глава 9. Ветвящаяся онтогносеологическая вселенная: альтерна- тивные ветви развития познания (Ю.М. Дуплинская)	124
Глава 10. Существует ли кентавр онтогносеологии? (Н.М. Солодухо)	138
Раздел 2: МИРОВОЗЗРЕНИЕ–ФИЛОСОФИЯ–НАУКА	143
Глава 11. Матрица общей теории мировоззрения (Л.А. Зеленев, А.А. Владимиров)	143
Глава 12. Наука. Философия. Мировоззрение (В.К. Шрейбер)	149
Глава 13. Онтогносеологическая проблематика в социально-фило- софском контексте (Г.Н. Гумницкий, М.Г. Зеленцова)	164
Глава 14. Предмет онтологии в классической и неклассической метафизике (А.В. Ерахтин)	177
Глава 15. Парадигма и сущность мировоззрения (В.П. Петров)	193
Глава 16. Онтологические свойства мирового времени (В.В. Афанасьева, Е.А. Пилипенко)	201
Глава 17. Метафизика, онтология и гносеология – системы координат мира на основе предельных динамических равновесий (Н.Н. Кожев)	

ников, В.С. Данилова)	224
Глава 18. О понятии интеллектуальной добродетели в современной эпистемологии (А.Р. Каримов)	239
Глава 19. Неизвестность и онтогносеология. наброски к дополненной метафизике (В.А. Кувакин)	254
НАШИ АВТОРЫ	267

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Предлагаемая читателям монография подготовлена в русле научной школы «Мировоззренческая парадигма в философии», которой руководит доктор философских наук, профессор М.М. Прохоров. Книга является тринадцатым выпуском (номером) серии, которая издается с 2003 года. Она продолжает разработку философской проблематики в ключе мировоззренческой парадигмы, с которой читатель может познакомиться по ранее опубликованной серии книг.

Назовем предшествующие монографии: 1) Прохоров М.М., Фатенков А.Н., Белоусов В.А., Антаков С.М. Проблемы метафизики и метафилософии: история и современность: Монография/Под ред. Проф. Прохорова М.М. – Нижний Новгород: ВГИПА, 2003; 2) Мировоззренческая парадигма в философии: Метафизика и процесс: Монография/Под ред. Проф. Прохорова М.М. – Нижний Новгород: ВГИПА, 2004; 3) Мировоззренческая парадигма в философии: Категориальный анализ: Монография/Под ред. Проф. Прохорова М.М. – Нижний Новгород: ВГИПА, 2005; 4) Мировоззренческая парадигма в философии: Экзистенциальный аспект: Монография/Под ред. Проф. Прохорова М.М. – Нижний Новгород: ВГИПУ, 2006; 5) Мировоззренческая парадигма в философии: Бытие, его генеалогия и обновление: Монография/Под ред. Проф. Прохорова М.М. – Нижний Новгород: ВГИПУ, 2007; 6) Мировоззренческая парадигма в философии: Парадоксы гуманизма: Монография/Под ред. Проф. Прохорова М.М. – Нижний Новгород: ВГИПУ, 2008; 7) Мировоззренческая парадигма в философии: религия, pro et contra: В 2 ч.: Монография/Под ред. Проф. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: ВГИПУ, 2010; 8) Мировоззренческая парадигма в философии: Бытие и мышление (подлинное, мнимое и реальное): Монография/Под ред. Проф. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: ВГИПУ, 2011; 9) Мировоззренческая парадигма в философии: взаимодействие философии и науки (История и современность): Монография/Под ред. Проф. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: НГПУ, 2011; 10) Мировоззренческая парадигма в философии: Современность и история: Монография/Под ред. Проф. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: НГПУ, 2012; 11) Мировоззренческая парадигма в философии: Модусы и модальности теоретические и практические: Монография/Под ред. Проф. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: НФ МЭСИ, 2014; 12) Мировоззренческая парадигма в философии: Бытие и сущее, культура определения: Монография/Под ред. Проф. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: НФ МЭСИ, 2015.

В философской литературе существует две тенденции в трактовке природы философского знания: сциентистская и мировоззренческая, нередко чрезмерно противопоставляемые друг другу. Например, в советское время философию понимали преимущественно сциентистски, официально определяли ее в виде науки о наиболее общих законах всей действительности, считали наукой (род) о всеобщем (вид). Однако понятие науки закрепилось за стандартными «частными» или «конкретными» науками. Философия непосредственно к семейству таких наук не может быть отнесена. К тому же «стандартная» наука имеет эмпирический и теоретический уровни исследования. В философии эм-

пирического уровня исследования нет. Ее появление первые философы, а это были античные исследователи, которые уже вступили и на путь самоосмысления философии, характеризовали ее как возникновение мировоззренческой *теории*, что позволяет ассоциировать философию лишь с *теоретическим* уровнем знания, что роднит ее с наукой; здесь можно говорить только о наличии *аналога* эмпирического уровня исследования. Им для философии выступает весь совокупный опыт культуры, человеческого овладения окружающим миром и адаптации к нему – в виде науки, искусства, религии, техники и т.д. Философию следует рассматривать в контексте всей культуры, которую она исследует и обобщает, чтобы выработать обобщенные системы представлений о мире, человеке и раскрыть отношения человека с миром, а не только поставить и решить проблему соотношения бытия и сознания. Это говорит о ее *мировоззренческой* природе. При этом преодолевается узко этимологическое значение термина «мировоззрение», как воззрение на мир. Вышесказанное предполагает необходимость избавиться от чрезмерного противопоставления друг другу сциентистского и мировоззренческого подходов при истолковании природы философии; в смысле *теоретического мировоззрения*.

Признавая характеристику философии как науки о наиболее общих принципах и законах всей действительности (эта определение философии восходит к первым философам античности, распространяясь на последующую философию – Аристотель, Гегель и др.), философию следует отнести все же к семейству мировоззрения (родовой признак философии), в котором она выступает как «*теоретическое*» (видовой признак философии) мировоззрение – в отличие от мировоззрения мифологического, религиозного, художественного, обыденного и др. Мировоззренческая природа философии детерминирует также ее методологическую функцию. Понятно, что методология проистекает не только из научно ориентированной философии. Она может быть предзадана и иными историческими формами мировоззрения, которые способны и дезориентировать методологию, уводить ее от ориентации на истину, на ее поиск, хотя в литературе с методологией принято связывать лишь ориентированность на открытие истины (а как быть, скажем, в случаях с *симулированием* познания, которое также способно задавать параметры спора?). Философы издавна исследовали мировоззрение, его различные исторические формы. В таких поисках прослеживается поиск главного русла самоопределения философии как *теоретического* мировоззрения – одной из важнейших исторических форм мировоззрения, взятого в его историческом развитии. Понятно, что *философия* должна рассматриваться в более широком, в контексте всей *истории мировоззрения*. *Что дает основания исследовать природу философского познания в контексте, охватывающем иные формы мировоззрения.*

Члены коллектива авторов, как и в предыдущих монографиях, нередко стоят на разных позициях. Порой различия весьма существенны. В этом убедится читатель, осваивая содержание книги. В таком контексте содержательность предлагаемой коллективной монографии заключается не только в отдельно взятых и написанных разными авторами главах, но в эффекте дополнительности, эффекте взаимного обогащения и «просвечивания» глав при их совместном

прочтении, которое требует активной умственной проработки со стороны читателя. Именно при этом возникает целостная по содержанию система положений книги, большая (и по содержанию!), чем совокупность или сумма отдельных глав монографии. В результате возникает «большее содержание» книги, чем простая «сумма» глав. К этому «большему содержанию» должно быть приковано внимание читателя. В пространстве книжного текста царит атмосфера диалога, а ее результатом должна быть модальность кооперативного эффекта: из мозаики отдельных частей или глав появляется целое, содержательно большее, чем совокупность или сумма глав. Чтобы понять этот «кооперативный эффект» книги, повторим, читатель должен пойти на сложный труд «совместного прочтения» всех глав. Тогда только возникнет эффект «умножения содержания», проистекающий из того, что книга предлагается читателю не как сборник статей, но в качестве *монографического исследования*. Коллектив авторов надеется на умного, вдумчивого, внимательного читателя, на его способность самому оценить позицию того или иного *отдельно взятого* автора, главы, раздела, всей работы. В каждой главе авторы стремятся оказаться на «переднем крае» исследований, значит, в пространстве споров, значит, и в пространстве толерантности. Но, как полагает Редактор, все же последняя имеет свои грани и границы. При чтении отдельных глав и монографии важно дифференцировать знание, которое призвано нести «заряд объективности», от позиций оценочных, доходящих до «выражения субъективности», может быть, и «субъективизма». Определить грань, отделяющую «субъективность» от «субъективизма» предлагается самому читателю.

Монографии предшествовала научная конференция по онтогносеологии, проведенная 14 марта 2017 года, по итогам которой был выпущен сборник материалов (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).

Монография состоит из двух разделов. Первый посвящен характеристике различных вариантов и версий онтогносеологии, выступающей предметом исследования. Второй анализирует объект исследования, в качестве которого выступает взаимоотношение мировоззрения, философии и науки.

В первой главе «**От онтологии и гносеологии к онтогносеологии**», написанной д.ф.н., проф. М.М. Прохоровым, предметом анализа является взаимоотношение онтологии и гносеологии с целью обнаружения тренда перехода от онтологии и гносеологии к онтогносеологии. Единство, синтез, взаимовлияние онтологии и гносеологии, утверждает автор, становится основополагающим в философском мировоззрении. Автором исследовано возникновение и развитие философии с учетом ее взаимоотношений с мифологией и религией, что позволяет обнаружить тенденцию перехода к онтогносеологии как единству онтологии и гносеологии, которое именно в философии становится основополагающим. Характеризуется их взаимоотношение в форме основного вопроса философии. Раскрыта взаимосвязь онтологии и гносеологии как проблема современной отечественной философии, в которой сохраняется сведение философии к

онтологии либо к гносеологии. Исследуется концепция экзистенциального материализма, реанимирующая, показывает автор, мифологическое мировоззрение. Раскрыта сущность антиинтеракционизма, редукционизма и диалектической модели (абстракции) как теоретически возможных вариантов взаимоотношения онтологии и гносеологии, которые эмпирически (фактуально) дополняются сегодня реставрацией мифологического синкретизма. Выводы: 1. В ходе эволюции форм мировоззрения выявлен тренд к онтогносеологии как единству, взаимовлиянию онтологии и гносеологии, которое становится основополагающим именно в философии. 2. Показано, что понимание онтогносеологии как структуры взаимоотношения онтологии и гносеологии издавна исследовалось при постановке и решении основного вопроса философии, имеющем характер исследования природы самой философии, ее специфики. 3. Для современной отечественной философии понятие онтогносеологии как соотношение онтологии и гносеологии сохраняет проблемный характер. 4. Эксплицированы основные теоретические абстракции, раскрывающие возможные модели взаимоотношения онтологии и гносеологии: дуализм, редукционизм и диалектическая модель онтогносеологии. 5. Показано сохранение нуждающегося в преодолении мифологического синкретизма в современных концепциях философии.

Вторая глава коллективной монографии **«Философия – дело тонкое? К соотношению онтологии и гносеологии»**, написанная д.ф.н., проф. А.Ф. Кудряшевым, по словам ее автора, своим появлением обязана теме заявленной конференции: "Мировоззренческая парадигма в философии: онтогносеология". Им последовательно рассмотрены следующие моменты: 1. О "тонких" проблемах философии. 2. Философская онтология и научная методология. 3. Философский аспект вопроса об онтогносеологии. 4. Онтогносеология и гносеонтология. 5. Онтология и гносеология в системе философии. 6. Концепция В.И. Свидерского. 7. Типология соотношения онтологии и гносеологии, по М.М. Прохорову. 8. Онтология как "перевернутая" гносеология. 9. Пример имплицитного решения вопроса о соотношении онтологии и гносеологии у И.Г. Фихте. 10. Проблемное единство онтологии и гносеологии. Заключает главу краткое подведение ее итогов.

Третья глава **«Онтогносеология как явление современной философии»** написана д.ф.н., проф. В.И. Метловым, она посвящена формирующемуся направлению исследований, обозначаемых как онтогносеология. В ней рассматривается содержание общего идейного фона, на котором возникает названная проблематика. Существенным содержанием онтогносеологических исследований, конечно, будет проблема отношения гносеологического и онтологического моментов. Однако, важно иметь в виду, отмечает автор, характеристику той цельности, которая образуется в результате органического соединения, синтеза онтологического и гносеологического моментов. Фактическая невозможность отделения гносеологического и онтологического друг от друга не помешала формированию в мировой философии направлений, представляющих по преимуществу или гносеологическую проблематику, или нацеленность на решение проблем бытия. Рассматривается основа, на которой оказывается возможным

названный синтез. Подчеркивается, его значение для преодоления драматического разрыва между основными направлениями современной философии.

В четвертой главе **«Антропологическая ориентация в онтогносеологической проблематике»**, принадлежащей д.ф.н., проф. В.Г. Сидорову, предлагается антропологический подход при анализе онтогносеологической проблематике. В ней рассмотрен характер антропологической конкретизации при обосновании основоположений онтогносеологической проблематики, основой которого выступает мыслящий и одновременно деятельный человек. Это позволяет обосновать единство онтологического и гносеологического аспектов познавательного процесса, которое следует из практического отношения человека к окружающему миру. При этом с точки зрения методологии любая онтогносеологическая проблема предстает в дихотомической форме.

В пятой главе **«Умозреть реальность на практике: онтогносеологический подход»**, написанной к.ф.н. Ю.В. Желтовым, излагаются сведения об онтогносеологических структурах форм чувственно-умозримой реальности, а также о процессах ее восприятия субъектами. На примерах, заимствованных из опыта, убедительно показано, что если чувства субъектов воспринимают явно-объективную реальность бытия, то их умозрение, сопряженное с чувствами, воспринимает реальность, которая имеет структуру совокупности онтологических континуумов ее явно-объективного и тайно-актуального аспектов. На основе этих континуумов субъекты выполняют континуальные гносеологические процессы проявлений тайно-актуального аспекта реальности. Показано, что практическое выполнение этих процессов сопряжено с процессами самообогащения чувственно-умозрительного опыта субъектов – до уровня способности совершения открытий сути исходно неизвестной реальности. Кроме того, показано, что доступная восприятиям умозрения исследователей реальность принципиально сложнее, чем традиционно рассматривая в философии реальность явно-объективного бытия.

В шестой главе монографии **«Экзистенциальная онтогносеология: опорные точки и концептуальные горизонты»** д.ф.н., проф. А.Н. Фатенковым уточняется место онтогносеологии в структуре философского знания. Автором очерчиваются концептуальные контуры экзистенциальной онтогносеологии. Подчеркивается значимость внутреннего опыта в познавательном акте субъекта. Критически, в контексте нечуткости к уникальному, рассматривается роль методологии и её посредничества в интеллектуальных практиках.

В седьмой главе **«Проблематика онтогносеологии: «классический» и «постнеклассический» подходы»**, написанной д.ф.н. проф. Э.А. Тайсиной и к.ф.н. доц. Т.Н. Халитовым, проанализировано «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 авторами новая (онто)гносеология разработана, по времени и по способу изложения, – как дискурс «постнеклассической» современности, наследующей и традиции веков модернити, и обретения новейшего after-постмодернизма.

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.

Автор восьмой главы **«От онтологии традиции к постонтологии постмодерна»** д.ф.н. проф. Парилов О.В. *пытается утверждать*, что подлинная онтология – это прояснение сущности и фундаментальных основ бытия, что по-настоящему был причастен бытию сакральный мир традиции, что история человечества, рассматриваемая нами как последовательная смена трех мировоззренческих парадигм: традиции, модерна (Новое время), постмодерна – есть путь постепенной дезонтологизации, отчуждения человека от бытия. Нигилизм, тенденции деконструкции, децентрации, симуляции бытия, а в пределе – «исчезновение» реальности в эпоху постмодерна (XX – XXI вв.) – все это закономерный результат отрыва бытия от его сакральных корней в период Нового времени.

К сожалению, этот анализ не ведется в контексте учета взаимного влияния онтологии (и постонтологии) и гносеологии, что, по мнению редактора, порождает аберрацию того, будто глубинным основанием отчуждения человека от бытия, мира является уход, отчуждение человека от религиозности (сакральности). Главный вывод, точнее, тезис автора, не является результатом познания, он является продуктом, следствием веры, религиозной веры автора, тогда как корни процесса отчуждения от бытия, забвения бытия следует искать в социально-философской плоскости, во взаимоотношении различных слоев и классов. Общество, включая современное общество, все еще не преодолело этого, антагонистического характера в своем способе существования. Особенно остро эта особенность воспринимается людьми в постсоветской России, в которой произошло возрождение социальной несправедливости, благодаря восстановлению вопиющего социального неравенства между олигархами и чиновниками, с одной стороны, и остальными слоями населения, с другой; в то же время при всех недостатках советского общества многие люди помнят иной способ существования социума, присущий ему тренд на утверждение социальной справедливости, равенства людей как условия существования всех и каждого. К сожалению, автор полностью игнорирует эту сторону, суть проблемы. Эту главу мы рекомендуем читать, сопрягая данный текст с другими разделами монографии, изолированно он не может быть ни понят, ни оценен.

В девятой главе **«Ветвящаяся онтогносеологическая вселенная: альтернативные ветви развития познания»** д.ф.н. доц. Ю.М. Дуплинской предпринимается серия мысленных экспериментов по конструированию воображаемых *альтернативных ветвей развития познания*. Рассматривается возможность *альтернативной физики и альтернативной математики*. Сначала – созданных субъектами иных культур и иных языковых криптипов, а затем – воображаемыми разумными существами нечеловеческого и даже негуманного

типов. Исследуется возможность инвариантных преобразований между альтернативными ветвями развития познания, которые основаны на радикально различных презумпциях «интуитивно самоочевидного». В этом контексте исследуется проблема *простого и сложного* в познании. Понятия, к которым наша наука шла путем сложных концептуальных построений, могут оказаться «простыми», непосредственно постигаемыми в альтернативных ветвях развития познания, и наоборот. Максимально «простые» понятия нашей науки могут оказаться наиболее сложными в альтернативных ветвях познания.

В целом исследование Ю.М. Дуплинской представляет собой любопытный вариант обоснования и экспликации перехода от виртуализации гносеологии к онтогносеологии. Автор предлагает «переориентацию от традиционных вопросов «что есть истина?» и «что такое реальность?» в пользу мысленных экспериментов с построением *возможных миров*», полагая, что «неклассическая наука «уравнила в правах» возможное и действительно существующее», что «мировоззренческое кредо современной квантовой физики: *все возможное существует!*», и это положило начало настоящей «эпидемии игр в построении возможных миров» (С. 122). Например, в области истории это приводит, признает Ю.М. Дуплинская, к «жанру фантастики, изображающий иные возможные пути развития событий в человеческой истории» (С. 123). Не есть ли это переориентация на гносеологизированную, даже виртуальную онтологию, в которой ослабляются позиции онтологии как учения о бытии, в контексте которого только и можно размышлять о возможности, вместо того, чтобы приписывать ей статус субстанции, с чем приходится сталкиваться в современной литературе (например, А.Н. Павленко, М.Н. Эпштейн)?¹ Можно ли принять тезис автора о возможности редуцировать «традиционные проблемы онтологии и гносеологии...к проблеме интерсубъективности» (С. 126)? Или вернее различать онтологическое, то есть философское, и конкретно научное знание?

В десятой главе «**Существует ли кентавр онтогносеологии?**», написанной д.ф.н. проф. Н.М. Солодухо, высказывается сомнение, переходящее в отрицание самой возможности «онтогносеологии». С этой целью автор вводит в название главы термин «кентавр» и приводит, по его мнению, ряд обосновывающих оснований, которые мы предлагаем оценить читателям в контексте всех остальных глав и содержания монографии в целом.

Второй раздел «**МИРОВОЗЗРЕНИЕ–ФИЛОСОФИЯ–НАУКА**» начинается одиннадцатой главой «**Матрица общей теории мировоззрения**». Она

¹ Вот что констатирует-подмечает М.А. Шахов у своих противников религиозных представлений: «вместо объявления религиозного знания (не только истинным, но даже – М.П.) ложным, не соответствующим действительности учением о *реальности*, его провозглашают одним из многих, равно имеющих право на существование способов *субъективного восприятия реальности*, в отношении которых не применимы категории истинности-ложности как в отношении художественного творчества. Вместо заблуждающихся богословы становятся интересными людьми с интересными мнениями. Эти мнения, однако, не соотносимы с реальным бытием и в этом смысле (подразумевается, но не высказывается вслух) ничего не говорят о реальности, но только о своих авторах» (Шахов М.А. Реализм как общая основа религиозного и научного знания // *Вопросы философии*. 2008. № 10. С. 73).

является совместным творчеством д.ф.н. проф. Л.А. Зеленова и д.ф.н. проф. А.А. Владимирова, которыми предлагаются основные теоретические принципы построения Общей теории мировоззрения. По словам авторов, они *«развивают идею профессора М. Прохорова»* об «онто-гносеологии» и обосновывают концепцию «онто-аксиологии», «онто-методологии», «онто-праксеологии», отражающих содержание всех типов мировоззрения в авторской интерпретации: народного, мифологического, религиозного, художественного, научного и философского. В главе дается анализ общей теории мировоззрения, что позволяет ответить на многие актуальные, запутанные, важные социальные вопросы для современной России.

В двенадцатой главе **«Наука. Философия. Мировоззрение (Несколько соображений о междисциплинарных подходах)**, подготовленной к.ф.н. доц. В.К. Шрейбер, исследуется вопрос о взаимоотношениях между философией, наукой и философией, который автор относит к разряду классических. Новый аспект ей придают нынешние напряженности между дисциплинарной организацией знания и междисциплинарными подходами. Автор выдвигает идею, что междисциплинарные проекты, порождая нужду в механизмах координации, объективно требуют высокой мировоззренческой культуры как от руководителей проектов, так и самих исследователей. Это обстоятельство, в свою очередь, ставит новые задачи перед философией как академической дисциплиной. В этой связи автором рассматриваются особенности научных дисциплин и тех проблем, которые предполагают междисциплинарное взаимодействие, а также дается оценка философского инструментария, обеспечивающего такие связи. Далее обсуждаются современные представления о структуре мировоззрения, и показывается корреляция между мировоззренческими блоками и компонентами ситуации принятия решения. Размышления завершаются обзором аргументов в пользу разграничения науки и философии.

Тринадцатая глава **«Онтогносеологическая проблематика в социально-философском контексте»** д.ф.н. проф. Г.Н. Гумницкого и д.ф.н. проф. М.Г. Зеленцовой рассматривает проблему соотношения общественного бытия и общественного сознания. Ими обосновывается тезис о том, что общественное сознание обладает внутренней активностью и выступает как существенный фактор функционирования и развития социальных систем, как важнейшая составляющая общественного бытия. Согласно авторам, традиционное противопоставление общественного бытия (социальной практики и социальных отношений) и общественного сознания связано с неправомерным перенесением в онтологию гносеологического подхода к решению этой проблемы. В онтологическом аспекте общественное бытие равно всему обществу, включает все факторы человеческой жизнедеятельности, в том числе, внешнюю природу и природу самого человека, его потребности, а также общественное сознание, которое в этом аспекте материально. Более того, в онтологическом аспекте общественное сознание выступает в определенном смысле «первичным» по отношению к общественному бытию.

В четырнадцатой главе **«Предмет онтологии в классической и неклассической метафизике»** д.ф.н. проф. А.В. Ерахтина рассматривается проблема

онтологии как учения о бытии в классической, неклассической западной метафизике, а также в философии советской и постсоветской России. Показано, что, начав с критики разума, представители неклассической метафизики предложили в качестве бытия считать сознание человека (Э.Гуссерль), затем самого человека, как особую структуру бытия (М.Хайдеггер), и заявили о существовании «региональных онтологий». Такое использование понятий «онтология» и «бытие», по мнению автора, противоречит логике и приводит к потере самого предмета философии как теории всеобщего.

Отечественная философия советского периода продолжила разработку классической онтологии, достигнув больших успехов в исследовании проблем материи, единства мира, субстанции и ее атрибутов. Вместе с тем России появились сторонники идеи «региональных онтологий», заявляющих, что онтология может быть заменена частно-научными картинами мира. В связи с этим в работе дан критический анализ подобных представлений и сделан вывод, что классическое понимание онтологии никогда не утратит свой смысл, что онтология всегда будет учением о сущности мира, исследующим бытие с точки зрения его всеобщих характеристик.

Пятнадцатая глава «**Парадигма и сущность мировоззрения**» д.ф.н. проф. В.М. Петрова раскрывает сущность мировоззрения, его типы и проявление в различных философских течениях и направлениях: материализме, идеализме, дуализме, метафизике и диалектике, эклектике, гностицизме и агностицизме, скептицизме, монизме, позитивизме, феноменологии, экзистенциализме, герменевтике, персонализме, структурализме, постмодернизме. Согласно автору главы, мировоззрение есть целостный взгляд на мир и место в нём человека в 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 одновременно три «предмета»: мир, человека и их отношение, что и будет представлять совокупный предмет любого типа мировоззрения: мифологического, религиозного, обыденного (традиции), художественного (искусство), виртуального, научного, философского.

Авторы шестнадцатой главы «**Метафизика, онтология и гносеология – системы координат мира на основе предельных динамических равновесий**» д.ф.н. проф. Н.Н. Кожевников и д.ф.н. проф. В.С. Данилова, утверждают, что все природные и культурные образования и их структуры могут быть связаны с предельными фундаментальными равновесиями трех типов. Этим пределам ими сопоставляются координатные оси, по которым и осуществляется эта связь. Выделяются две ячейки координатной системы: внутренняя (недостижимая) и внешняя (связанная с реальностью). Внутренняя ячейка обеспечивает калибровку внешней, определяя для неё узлы мировой гармонии, в которых эта внешняя ячейка может существовать устойчиво.

Рассмотрены три основных вида бытия: «бытие-сущее», «бытие-экзистенция», «бытие-присутствие». Выявлены основные ячейки системы координат для различных уровней мира. Обоснована идея, что процессы коммуникации и познания должны идти через систему координат, отражаясь через неё.

В семнадцатой главе анализируются **«Онтологические свойства мирового времени»**. Д.ф.н. проф. В.В. Афанасьева и д.ф.н. Е.А. Пилипенко признают эти свойства фундаментальными в структуре временной полионтичности, определяющим существование других форм времени. И поскольку ни для его практического обнаружения, ни для исследования его собственных свойств обыденного личного опыта недостаточно, все размышления и выводы авторами строятся на основе фундаментальных физических теорий, изучающих время. В работе показано, что современные физические парадигмы радикально расходятся в описании собственных онтологических свойств времени, в результате чего последние оказываются неопределенными. Неизвестной остается, по мнению авторов, и природа течения времени. Подобная неопределенность свойств физического времени, элиминирующая классическую однозначность, является одним из аргументов в пользу необходимости его постнеклассического описания, признающего релятивность как познавательную норму.

Авторы наряду с понятием «универсум» пользуются понятием «мультиверсум». Однако у них последнее понятие оказывается «отвязанным» от рассмотрения человека как существа универсального, соразмерного бытию в целом, хотя такая возможность сохраняется, если «мультиверсум» (мультивселенную) истолковать в контексте известного антропного принципа, представляя «мультиверсум» (мультивселенную) не как совокупность «параллельно» (пространственно) существующих, точнее сосуществующих вселенных, но принимаемая возможность «последовательного варианта мультивселенной» разных уровней общности; например, физик-теоретик Ли Смолин в книге «Жизнь космоса» предлагает дарвиновскую версию теории мультивселенной: в такой мультивселенной «происходит дарвиновский естественный отбор вселенных, напрямую способствующий возникновению черных дыр и косвенно» «возникновению жизни» (См.: Докинз Ричард. Бог как иллюзия. Санкт-Петербург: Азбука, 2017. С. 187-188). Это придает исследованию времени новое направление, более соответствующее философской концепции онтогносеологии без утраты универсальной природы человека, соразмерной, соответствующей бытию в ее конкретно-научном прочтении. Напротив, авторы, с учетом избранного подхода, вынуждены ограничиваться масштабами «региональной онтологии», «онтологии физического времени», эксплицируя то, насколько существенно изменялись представления о его свойствах.

Восемнадцатая глава **«О понятии интеллектуальной добродетели в современной эпистемологии»**, написанная к.ф.н. доц. А.Р. Каримовым, рассматривает характерные черты одного из возможных и перспективных направлений современной теории познания – эпистемологии добродетелей. Главной особенностью эпистемологии добродетелей является то, что фокус эпистемической оценки в ней смещается с убеждений субъекта на самый субъект. Так же как мы можем

говорить о морально добродетельном субъекте, мы можем говорить и об интеллектуально добродетельном субъекте.

В главе рассматриваются две основных версии эпистемологии добродетелей – релейабиллизм и респонсибиллизм. Автор раскрывает перспективы практического приложения эпистемологии добродетелей к области образования.

В девятнадцатой главе **«Неизвестность и онтогносеология. наброски к дополненной метафизике»** д.ф.н. проф. В.В. Кувакиным анализируется неизвестность, которая в истории философии, психологии и религиозных исследований обозначается, соответственно, синонимическими терминами «неопределенность» и «непостижимое». Особенность неизвестности по отношению к бытию и ничто состоит в ее онтогносеологическом статусе, поскольку она дана одновременно как онтологическая и как познавательная действительность.

Согласно автору, неизвестность возникает как экзистенциальное единство человека и возможных миров, в этом единстве стирается грань между бытием, ничто и познанием. Тема неизвестности – популярный тренд для философов и психологов, а также социологов, экономистов и финансистов. Легитимация статуса неизвестности открывает возможность построения новой метафизики, считает автор, поскольку восполняется третьей, наряду с бытием и ничто, субстанцией – неизвестностью.

Доктор философских наук, профессор

ПРОХОРОВ М.М.

Глава 1.

ОТ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ К ОНТОГНОСЕОЛОГИИ

Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород

ПРОХОРОВ МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ

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, синтезу 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 мифологическими 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, достижимо все недостижимое, выполнимо 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» [8, с. 46-47]. И все они рассматриваются в составе природы. И люди не выделены из природы, «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, религиозное мировоззрение начинается 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» когда 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» [27, с. 358]. Так появляются представления о Высшем Разуме, *господ-*

ствующем Субъекте, Сверхъестественном, Потустороннем, Трансцендентном Боге и человеку, *подчиненном* существу, *ничто-жном* «самом по себе», 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», раскрывая «схему кризисов», Ортега «кинематографически» изображает несколько сцен, демонстрирующих нарастание моментов познания, «параллельных» развитию христианской мысли, вызванных стремлением «хоть как-то сориентироваться в жизни» [27, с. 339].

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» (сказано в: I. Кор. 1.: 18), когда мир был вывернут наизнанку, требуя «чудес». 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 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 был намерен уже разрушить веру в пользу знания, он утверждает, что в мире нет универсалий, и человеку предстоит сориентироваться в мире вещей, единичных субстанций

В итоге Ортега показывает нарастающее дополнение исследования «первой и последней реальности» вопросом и ответом о познаваемости подлинной реальности. Он дал картину количественных изменений, приведших в конечном счете к коренному, качественному преобразованию религиозного философским, в котором уже эксплицитно ставится и решается вопрос о познавае-

мости мира, следовательно, обнаруживается взаимосвязь и взаимовлияние онтологии и гносеологии – через постановку и решение основного вопроса философии. В результате религиозное мировоззрение как вероучение было подорвано, 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» [43, с. 296]. Вновь уверенным в своих познавательных способностях человеком.

Получается вывод, что основной вопрос философии есть пространство онтогносеологии как взаимоопределения онтологии и гносеологии, поскольку ни гносеология, ни онтология невозможны, если они разрабатываются отдельно друг от друга. Это и было продемонстрировано Ф. Энгельсом, который предложил анализ и решение основного вопроса философии, представив его онтологическую и гносеологическую стороны. Современные исследователи идут дальше. Например, согласно Д.И. Дубровскому, онтология и гносеология образуют в философии «динамическую круговую структуру, которая прерывается и вновь восстанавливается в том или ином звене, в зависимости от цели и задач исследования» [9, с. 48]. Это позволяет говорить о переходе от онтологии и гносеологии к онтогносеологии и использовать для обозначения такой структуры соответствующее понятие, тогда как религиозное мировоззрение предстает как поле борьбы в рамках концепции двойственной истины, с приматом религиозной веры и «*призраком*» познания. Кроме того, напомним, что в ядре религиозных представлений сохраняются элементы мифологии – 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. 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. Представители мировых (авраамических) религий не признают мифологических богов за богов. Так, согласно христианину Арнобию (IV век), *только* христиане чтут *истинного* (сверхъестественного – М.П.) Бога, языческие же 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 [2, с. 360-363]. Языческие боги суть продукты человеческой фантазии; 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 онтогносеологической спецификой, органической взаимосвязью онтологии, как учения о бытии, и гносеологии, как учения о познании. Уточняя концепцию «осевого времени», Ортега показывает возникновение «развилки» между религией и философией, не замеченной К. Ясперсом, возникающей в ходе мировоззренческой эволюции, которая содержала в себе начало преодоления веры в бога именно онтогносеологическим основоположением философии.

2. Онтогносеология и основной вопрос философии (ОВФ). Для философии если есть бытие, то оно познаваемо, если мир познаваем, то познаваема суть и формы бытия. И без этой «связки» философия не существует, ибо познание интенционально, не может быть направлено лишь на самое себя, быть только «самопознанием». Это значит, что решение онтогносеологической проблемы есть установление взаимовлияния онтологии и гносеологии, которое принципиально важно для обоснования материализма и идеализма. Данное обстоятельство нашло выражение в постановке основного вопроса философии, структура которого, как было обнаружено, «образует содержательно-логический каркас философии как особой формы знания». По словам М.А. Кисселя, в ней «резюмируется, по существу, все содержание философского знания» [13, с. 3-4]. Это и было продемонстрировано Ф. Энгельсом, эксплицитно, развернуто представившим его «стороны» в сопряжении друг с другом. В имплицитной форме они обнаруживаются уже в учении Парменида, которое обычно представляют учением о бытии. Согласно уточнению В.А. Комаровой, Парменид затронул «проблему познания существующего и существования познаваемого, единства того и другого», «проблему», «ответа на которую он сам не знает» [14, с. 84]. Секрет «парменидовской проблемы» в том, что противопоставленные им части обуславливают друг друга, и потому всегда будет неизбежно возникать вопрос, как их соотнести. Но во времена Парменида на первый план вышла проблема *противоположности* бытия, как субстанции, и процесса, который не воспринимался еще как способ существования бытия, что привело к противопоставлению «элеатского» и «гераклитовского» подходов, в рамках которого возникло представление о вечном и неизменном бытии. Преодоление последнего возможно при выделении двух уровней при определении бытия – субстанциального и атрибутивного [28].

В рамках онтологической стороны ОВФ происходит разделение на материализм и идеализм. «Материализм есть общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа». Его нельзя смешивать с особой формой его выражения, которые так или иначе порождают «вульгаризированные представления», принимаемые за материализм [43, с. 299-312]. Помимо объективности как обращенности к миру в ходе развития философии является важность *универсальности* онтологии материализма, на фоне отступлений от нее, показывает Ф. Энгельс на примере философии Л. Фейербаха, у которого человек «живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире», а «как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических религий». Материалисты «решаются понимать действительный мир – природу и историю – таким, каким он сам дается всякому, кто под-

ходит 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 [43, с. 301-302]. В отечественной философии В.А. Штофф следующим образом характеризовал специфику онтологического знания: «Объективность (обращенность к миру) и всеобщность (универсальность) – вот те критерии, которые отличают онтологию, с одной стороны, от гносеологии, а с другой, – не дают ей раствориться в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих и локальных состояниях» [5, с. 5-6]. В.А. Штофф подчеркивал, что без онтологии не может быть ни теории познания, ни методологии научного познания.

Онтогносеологический подход позволяет применять к каждому предмету ему самому присущую меру, обнаруживаемую при движении вглубь процесса вечного становления неисчерпаемого мира, наращивая и углубляя объективность, поднимаясь над поверхностной объектностью вещей к более глубокой сущности мироздания. Это ведет к открытию и признанию второго, атрибутивного уровня определения бытия, когда «свойство» быть объективной реальностью раскрывается с помощью представляющих ее «атрибутов» при разработке «*модели объекта*» – как самосогласованной системы из атрибутов движения, пространства, времени, качества, количества, закономерности и других, воспроизводящих всеобщее онтологическое содержание любого объекта. Важнейшим среди них является движение, характеризующее способ существования материи, обозначающей субстанцию. Эта модель остается в контексте постановки и решения основного вопроса философии [21, с. 96-99], что свидетельствует об иерархическом определении бытия, его характеристике не только на первом уровне, уровне субстанции, но и на уровне способа ее существования. Третий уровень определения бытия предполагает выход на уровень самого человека, не объекта, а субъекта (Г.С. Батищев, В.М. Межуев [3; 22]). При этом важен их синтез, без заикливания на том или ином уровне определения.

С одной стороны, сколько бы деятельность человека «ни преуспела в раскрытии мира, всегда остается перед нею «метное» содержание, которого она еще не раскрыла, с которым *процесс встречи* ведет только к продлению его вперед и ввысь, никогда не исчерпывая всей сложности объективного бытия» [3, с. 289]. С другой стороны, когда предметом становится сам человек, не объект, а субъект, тогда «ему самому присущая мера» приводит к тому, что онтология, будучи относительно самостоятельным аспектом философии, уже не существует в отрыве от гносеологического, методологического и социального аспектов, тогда онтологический, гносеологический и социальный аспекты выполняют *мировоззренческую* функцию философии, требуя перехода к универсальному размежеванию материализма и идеализма, универсального определения материализма, углубления объективности, умеющей миновать и Сциллу объективизма и Харибду субъективизма, поднимая определение материи на высоту третьего уровня определения, высоту «субъектного мира» творческой деятельности самих людей как «объективно развернутого процесса» «вечного становления» мира. Такое определение «связует человека», отмечал Г.С. Батищев, «со всей действительностью вообще, с беспредельной и неисчерпаемой объектив-

ной диалектикой», что предполагает расширение и обогащение разомкнутой человеческой сущности, приобщение ее ко все более универсальным содержаниям, выражающим исторический процесс ее космизации, в чем и состоит познаваемый людьми ее «универсальный, онтологический, объективно-диалектический смысл». В таком контексте говорится о «встрече» онтологического и теоретико-познавательного, гносеологического как «встрече *подобного с подобным*» [3, с. 439]. Альтернативу такому подходу в рамках третьего уровня определения бытия как уровня человеческого творчества он видел в отчуждении и противостоянии творческой деятельности людей объективной диалектике (например, субъективистская антроподицея Н.А. Бердяева [3, с. 291], как она представлена в «Самопознании» [Париж, 1949. С. 225]), полагая, что «там, где нет ни грана субстанциальности, там нет и действительной субъектности, разве лишь ее пустая номинальная оболочка» [3, с. 322].

К синтетическому 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 (физика). Определение бытия как материи в статусе философской категории, было дано В.И. Лениным, у которого этот термин приобрел адекватное материализму определение, синтезирующее три уровня, преодолевшее и *путаницу* философии и науки (разделяющей объекты на предметы), на пути утверждения идеи их *союза*.

Универсальный подход в онтогносеологии долго сдерживался механицизмом, затруднявшим введение обобщающих понятий «материалисты» и «материализм», антитетичных по отношению к понятиям «идеалисты» и «идеализм», что было важно, как верно писал В.Н. Кузнецов, «для понимания (*альтернативности – М.П.*) сути главных философских конфронтаций» [15, с. 55]. Действительно, онтогносеологична механика, остающаяся в пределах своей применимости, в границах «сущего» и его отражения, и небытия, антионтологичен механицизм, экстраполирующий механику за границы ее применимости, за пределы бытия и его отражения в своем стремлении к замещению/подмене собой *философской, универсальной* категории бытия. Он – продукт воображения, фантазии. От такой фантазии следует отличать научно-теоретические идеализации типа «материальной точки», «идеального газа» и других, *подчиненных* задачам отражения, воспроизведения подлинной действительности. И хотя механицизм в основном был преодолен в XX веке, подобные ему духовные образования в человеческом сознании не перевелись. Например, в исторической области возник «экономизм», который «погружает» [30] все многообразие связанных с человеком и его существованием в обществе явлений внутри рыночной экономики, как если бы она была не стороной, частью всей общественной жизни, но всем «социальным универсумом». Она подменяет и «подминает» его под себя аналогично тому как в механицизме механическая форма движения претендовала на подмену всех иных, более сложных форм движения природной материи. Как механицизм есть антипод материальности в отноше-

нии природного мироздания, так экономизм есть антипод социальности, поглощающий общество и его сферы экономикой.

Сегодня предлагаются и иные варианты подмены [6]. Например, вводится аксиома *«реально всё возможное»*, когда «возможность» не рассматривается в контексте действительности, а отчуждается от мира и противопоставляется ему. Тогда «возможность» признается самой фундаментальной категорией философии [17, с. 76], вытесняя концепции небытия и порождая концепцию «потенциации» или «можествования» [44]. Но разве может *возможность* обосновывать саму себя, не будучи ограниченным никаким бытием вообще? Думается, прав Дж. Л. Маккей, требуя включить возможность в контекст бытия и его познания, следовательно, онтогносеологии. Он пишет, что «...разговор о возможных мирах... вопиет о дальнейшем анализе. Нет возможных миров, кроме актуального; тогда чего мы достигаем, когда говорим о них?» [1, р. 90]. Вне онтогносеологического подхода «возможный мир» превращается в симулякр. Сегодня он обнаруживается 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, при этом исследуются не онтогносеологические, а формально-логические возможности как «конкретные объекты». С другой стороны, признается их «контрфактуальность». Это выводит исследование в плоскость чисто *имитационного* исследования и/или симулирования, где стирается качественная разница между действительным, возможным и необходимым. Между «бытием, есть», «может быть» и «не может не быть» [17, с. 76]. Такие исследования именуют «модальным реализмом». В них обходится вопрос об истинности, центральный для онтогносеологии [23, с. 5-6].

В мире *чистых* формально-логических возможностей, предложенных уже в древности Зеноном, Черепаха всегда оказывается впереди Ахиллеса, вопреки отрицающей «фактуальности». Такой «мир» стал прологом к мирам субъективистов, софистов, скептиков, к миру средневекового религиозного мировоззрения. Для последнего существенно не столько то, есть ли бог, сколько важна вера в него, ибо если человек верит в его существование, то он и поступает так, как если бы бог был. Как продолжение этой линии *отступлений* от онтогносеологии как взаимовлияния, взаимообусловленности учения о бытии и учения о его познания, онтологии и гносеологии в настоящее время возник «мир симулякров» у постмодернистов, множество «игровых миров» и т.п. Это свидетельствует о том, что ОВФ как пространство взаимоопределения онтологии и гносеологии, их, по словам Д.И. Дубровского, «круговая структура», кончается там, где философия уходит от изучения отношения материи и сознания, бытия и познания, чрезмерно противопоставляя онтологию и гносеологию. В этом «пространстве» отношение материи и сознания, бытия и познания рассматривается как противоречие, связывается «идеей единого закономерного мирового процесса» [29, с. 64].

3. Взаимосвязь онтологии и гносеологии как проблема современной отечественной философии. В советский период наметилось разделение фило-

софов на «онтологов» (в основном ленинградцы) и «гносеологов» (в основном москвичи и киевляне). Следы этого деления сохраняются и в настоящее время в форме сведения, редукции философии к онтологии либо к гносеологии. Об этом пишет проф. О.Е. Столярова, задаваясь вопросом: «Как говорить о мире?». Это можно делать «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?» [38, с. 82]. Этот вопрос, пронизывая всю предшествующую историю философии, сохраняет свою актуальность в современной отечественной философии. Обнаруживается и «перетекание» гносеологического подхода в антропологический. Соответствующие полярные концепции обнаруживаются, например, у 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, понятому объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека...» [4, с. 24]. А.Ф. Лосев 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.» [19, с. 194].

Сторонники онтологического и гносеологического подходов стремятся оправдать их путем «конкретизации», поиска специфического содержания, отсутствующего у альтернативного подхода. Так, сторонники онтологического подхода нередко утверждают, что недостаточно углубить понятие материи до понятия субстанции, нужно поставить и решить проблему происхождения бытия, словно материя не есть «первоначало». Например, Н.М. Солодухо требует постановки вопроса «откуда взялось само это начало», полагая, что «бытие само по себе», «также не познано, не является доказанным и обоснованным», «ускользает от понимания», как если бы онтология существовала в изоляции от гносеологии, и в то же время сам настаивает на таком изолировании онтологии от гносеологии, что позволяет ему утверждать будто бы само бытие (в качестве которого якобы можно «выбрать» и материю, и идею, и Бога – М.П.) возникает из «небытия». Статус субстанции он придает категории «абсолютного небытия», которая возникает как результат гипостазирования того факта, что каждый конкретный, локально ограниченный в пространстве и времени «предмет (как таковой) является из своего небытия и в конечном счете уходит в небытие» [35, с. 47].

Но разве можно это обстоятельство экстраполировать на категорию материи? Именно из такого гипостазирования у Н.М. Солодухо появляется «небытие», «обобщенный образ предмета метафизики», в качестве которого выступает «непостижимое трансцендентное небытие», как и надуманный вопрос «о происхождении материи» из небытия [36, с. 302-303]. Напомню, что предмет или вещь есть «любой обладающий устойчивой целостностью и качеством фрагмент непосредственного бытия, реализующийся в соотношении с собой и другими частями внешнего мира» [16, с. 42], чего нельзя сказать о субстанции. То, что никакое *сущее, нечто* или *чтойность* не тождественны *бытию*, подметили уже античные мыслители, утверждая, что они возникают из бытия и «возвращаются» в него, заканчивая своё существование. Эта мысль важна и сегодня. Как пишет В.Н. Сагатовский, «нельзя игнорировать значение различения физического понимания материи как вещества, поля и т.п. и ее философского понимания как объективной реальности и роли такого понимания в защите существования объективной истины» [33, с. 92]. Следует согласиться с М. Хайдеггером, который писал: «Когда мы говорим «бытие», то это означает «бытие сущего». Когда мы говорим «сущее», то это означает: сущее относительно бытия. Мы говорим всегда из двусложности. Последняя уже пред-дана... Двусложность раскрыла уже область, внутри которой отношение сущего к бытию становится представимым» [42, с. 278]. Они, бытие и сущее, должны рассматриваться во взаимосвязи, в корреляции друг с другом, без этого невозможно постижение действительности. Их коррелятивность предопределяет коррелятивность философии и науки, в рамках которой только и может (и должна быть) раскрыта история и логика взаимодействия философии, ориентированной на бытие, и частных наук, ориентированных на сущее.

Если исходить из онтогносеологического синтеза, то можно согласиться с А.Т. Свергузовым, который характеризует логику М.Н. Солодухо как логику «замкнутого в себе мышления, которая не согласуется с принципами научной философии. Хотя философия не имеет собственного эмпирического уровня познания, но ее нельзя отрывать от действительности. Мир существует – это эмпирический факт для философского познания, который означает, что абсолютного бытия не существует», что «метафизическое признание возникновения бытия из абсолютного небытия ведет к иррационализму и идеализму» [34, с. 16, 27]. Только путем отказа от мышления, *познающего бытие*, замены его на *симулирование*, выходящее за пределы познающего бытие мышления, можно утверждать аргументацию, будто признание абсолютного небытия субстанцией, столь же обосновано, как и признание субстанциальности материи. Ведь для того, чтобы породить бытие, абсолютное небытие Н.М. Солодухо должно уже содержать *причину* бытия, то есть *не быть* небытием, иначе без мистики не обойтись: «признание какого-нибудь содержания (не только диалектического) у абсолютного небытия противоречит идее его существования» [34, с. 61].

Заключает Н.М. Солодухо выводом о необходимости отделения онтологии от гносеологии, когда утверждает, что основной вопрос философии нужно «дополнить» некоей «исходной философской проблемой», чисто онтологической проблемой соотношения «бытия и небытия» (предполагающей отделение

от «онтологии» «метафизики») – что из них признать первичным, субстанцией, – чтобы ответить на вопрос о происхождении бытия, материи из небытия [37, с. 7-10].

Нельзя согласиться и с А.Т. Свергузовым, который отрицает онтогносеологический подход, утверждая понимание субстанции исключительно как «единство физических форм движения», исключая «социальную форму движения материи», чтобы не искать «общее между камнем и мышлением», а лишь «отвечать на вопрос о происхождении материи» [34, с. 63-64]. То есть основным онтологическим вопросом он, ссылаясь на физику, признает «происхождение» материи, которое осталось «забытым», «элиминированным», поскольку не раскрыто «содержание самой субстанции», в силу ее отождествления с материей [34, с. 91].

Однако «единство мира» (всеобщее), согласно философии, состоит не в «физичности», а в его «материальности», если не забывать, разумеется, что «первым и самым важным из прирожденных свойств материи является движение» (К. Маркс), которое «высваивает» как природные формы движения материи, так и социальную. Как субстанция, причина самой себя материя предстает подлинно абсолютной, ни от чего не зависимой реальностью, тогда как всякая конкретная вещь, сущее не имеют в себе необходимых и достаточных оснований для своего существования, выступая преходящим, порождаемым в ходе движения материи образованием; конкретно существующее нельзя отождествлять с материей. Абсолютная неуничтожимость материи «держится» на постоянном уничтожении отдельных конечных, на их относительности. Любая конкретная вещь, процесс, явление есть и «есть» и «не есть» одновременно в одном и том же отношении, выводя к категориям «бытия» и «небытия» как наиболее фундаментальным категориям не материи, как утверждает А.Т. Свергузов, а движения, выражая противоречивость движения. Уходит в прошлое нерациональный смысл данных терминов, а разумное, рациональное содержание «бытия» и «небытия» перетекает в категории «устойчивость» и «изменчивость», отображающие противоположные характеристики движения (пишут «движение» и «покой»). Так возникают категории «материи» и «движения», атрибута материи, а онтология предстает как взаимоотношение не бытия и небытия, но бытия и сущего. Ведь в силу движения не только существует, живет все сущее, все существующее, все живущее, но и погибает, уходит из «бытия» в «небытие». Поэтому постановка вопроса о «происхождении» материи, в смысле «взаимосвязи материи и небытия», представляется некорректной, – в силу несотворимости и неуничтожимости материи [11].

Материя «сама по себе» существует в неразрывном единстве с движением и развитием, она порождает человека, в котором и через которого пролонгируется ее движение и развитие. Но означает ли это «внедрение» человека в содержание категории субстанции, чего опасается А.Т. Свергузов, настаивая на необходимости «развести онтологию с гносеологией»? [34, с. 92, 99] Здесь возникает другой вопрос, вопрос об универсальной природе человека, как «соразмерного» миру, универсуму существа, что отличает его от животных, живущих в той или иной природной нише Земли. Признание универсальности природы

человека является важной и при обосновании способности человека познавать мир.

«Гносеологи», отыскивая специфическое содержание своего подхода, отказывают «онтологам» в самой возможности построения системы категорий на основе онтологических принципов, отрицая *возникновение* всеобщих свойств и связей, настаивая на том, что *они существуют вечно*, что они свойственны каждому конкретному материальному образованию на всех стадиях его существования – возникновения, становления и развития [20, с. 32-33]. Сторонник гносеологического подхода настаивает на редукции выведения онтологических категорий друг из друга к отражению процесса развивающейся человеческой практики, путем привязки онтологических категорий к развитию *общественного* познания [12].

4. Концепция «экзистенциального материализма» и ее анализ. В последнее время на преодоление поляризации философии на онтологию и гносеологию претендует концепция «экзистенциального материализма». Она заслуживает специального внимания. Автором концепции является Э.А. Тайсина, претендующая на разработку онтогносеологии, постулирующая «совмещение учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии» [40, с. 264]. Такой постулат вводится ею 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, в результате появляется «склейка» онтологического и гносеологического, объективного и субъективного, отрицающая их «расчлененность», что возвращает нас к мифологической синкретичности, о которой говорилось в первой главе.

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» [40, с. 264]. Центральным для него является онтогносеологический принцип «единства основ бытия и познания, каковые основания являются главным предметом философии или, точнее, метафизики (онтологии + гносеологии) как ее лучшей части» [40, 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. Ею изучается «единое сущностное бытие», строится «метафизика как сущностное единство онтологии и гносеологии», где «субъективный материализм» называется «экзистенциальным». Его предлагается называть не «субъективным», а «экзистенциальным», чтобы преодолеть «отрицательные коннотации», вызываемые термином «субъективный» [40, с. 105].

Эти инновации фактически аналогичны идеям книги Л.А. Микешинной «Философия познания. Полемические главы» [24], в которой 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» [45, с. 156]. Иначе считал Дж. Локк: «наши способности приноровлены 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» [18, 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 онтогносеологическое *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 [31]. 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 и потому характеризуется как его «*вульгарная форма*», 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 традиционный «вульгарный материализм» перестает быть материализмом с того исторического момента, когда выясняется, что он отрицает идеальность сознания, на чем настаивает преодолевающий его подлинный материализм.

Обратимся к анализу обсуждения вопроса *о границах доверия к субъекту*. В современной литературе возникло понятие «постнеклассической науки», характеризующее «социальные обстоятельства», влияющие через субъекты по-

знания на гносеологию. Их можно свести к следующим положениям: 1) была осознана прикладная ценность научного знания, и 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, резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объеме научной деятельности, 4) появился принцип «кто платит, тот и заказывает музыку».

Коль скоро платят капитал и государство, финансисты и политики, то именно они направляют науку в область прикладных исследований, где внутринаучные ценности и цели заменяются прикладными. Так, американский философ А. Ф. Фукуяма отмечает, что стремление к экономическому росту оказывается «универсальной характеристикой практически всех современных обществ», что «современные корпорации поддерживают научно-исследовательские работы не из абстрактной любви к знаниям, но чтобы зарабатывать деньги». Это порождает «направленность истории», выпускание «технологического джина из бутылки», что влечет обесценивание фундаментальной науки, которая оказалась в конце XX века близкой к исчезновению. В итоге исчезают стандарты объективности, обоснованности и истинности в пользу роста прикладных исследований «со своими вненаучными целями и ценностями, со своими стандартами и нормами» [41, с. 64].

Игнорируя эти особенности развития познания, Э.А. Тайсина выдвигает онтогносеологический постулат как «совмещение учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии» с позиций (= в духе) *синкретизма*. Этот термин ею используется [39, с. 147], но чаще подразумевается [39, с. 4, 7, 14-17 и др.] в смысле *склейки* базисных противоположностей: объективного и субъективного, онтологии и гносеологии. Как было показано, синкретизм есть отличительная черта мифологического мировоззрения, характерного произведениям/образам устного народного творчества, в которых нет деления на базисные противоположности (*такой подход характерен и для художественного мировоззрения поэтов, писателей и т.п.*). Лишь после их деления, следовательно, анализа и необходимости синтеза, появляется вопрос о том, «что здесь *первично* и что *вторично*». Соответственно своему 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» [40, с. 147]. Получается, что философия имеет дело не с бытием (миром), человеком и отношением между ними, но только с их «суперпозицией» [40, с. 17]. И такое «единство лежит в основе всего здания «метафизики», именно единое сущностное бытие порождает и обуславливает саму возможность «метафизики» [39, с. 17]. Поэтому 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...» [40, 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 *концептуально* их системы *принципиально* различ-

ны, 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. При этом она ошибочно ссылается на «аристотелево определение философии как науки о *единой основе бытия и познания*», чтобы таким образом обосновать собственное понимание «метафизики» как онтогносеологии, единства онтологии и гносеологии, а также признать «совпадение объекта и субъекта» в «здесь-и-теперь-бытии-сознании» [40, с. 141-142]. Свою позицию она называет «языковой картиной мира».

Эта «картина» нуждается в интерпретации. Ей можно сопоставить различные точки зрения. Как говорилось, 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 пытается реализовать Л.А. Микешина [24; 25; 26] – вопреки тому, что «третья линия» в истории мировой философии подвергалась критике сторонниками материализма и идеализма*). Ее можно соотнести с образами обыденного сознания, «здорового смысла», который, как известно, «запутывается» в базовых противоречиях, приходя к их объединению, как только выходит на широкий простор науки. Она сопоставима с нарративной «концепцией» языковой картины мира [32, с. 100-111]. Наконец, «языковой картине мира» Э.А. Тайсиной можно сопоставить концепцию «трех парадигм» с господством «традиционного мировоззрения» А. Дугина, согласно которому за этими парадигмами скрывается некий «автор» в виде «радикального субъекта», прототипом которого оказывается «сверхчеловек» Ф. Ницше (10, с. 579-640). К сожалению, мы не обнаруживаем в работах Э.А. Тайсиной *содержательного раскрытия «языковой картины мира»*. Поэтому пришлось заняться *реконструкцией возможных вариантов ее интерпретации*.

5. Теоретические варианты возможного соотношения онтологии и гносеологии. С отказом от синкретизма при трактовке онтогносеологии как единства противоположностей онтологии и гносеологии обнаруживаются три возможных варианта истолкования их соотношения: дуализм или антиинтеракционизм, редукционизм в двух его разновидностях, и диалектическая 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, «да-

рованы» 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...» [7, 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 немыслимы, 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.

Диалектическая модель раскрывает взаимосвязь онтологии и гносеологии на уровне самой глубокой сущностной связи, предпосылкой которой выступает раскрытие *идентичности (самости)* онтологической и гносеологической «сторон» ОВФ. 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, организу-

ется 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, следует указать также четвертый вариант – в форме реставрируемого мифологического подхода, создающего видимость решения онтогносеологической проблемы взаимосвязи онтологии и гносеологии.

Список использованной литературы:

1. Mackie J.L. Truth, Probability and Paradox. Oxford: Clarendon Press, 1973. P. 90.
2. Арнобий. Против язычников. СПб., 2008. С. 360-363.
3. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. 464 с.
4. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1998. С. 24.
5. Виктор Александрович Штофф и современная философия науки / Сост., отв. ред. Ю.М. Шилков. СПб.: Изд.-во СПбГУ, 2006. 464 с.
6. Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М.: АСТ: Астрель: CORPUS, 2011. 303 с.
7. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 50.
8. Голосовкер Э.Я. Логика мифа. М.: Наука, 1987. С. 46-47.
9. Дубровский Д.И. Относительное и абсолютное // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: Канон, 2015. С. 41-60.
10. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: «Евразийское Движение», 2009. 744 с.
11. Карпенко А.С. Основной вопрос метафизики // Журнальный клуб Интелрос – Философский журнал, № 2, 2014. С. 51-73.
12. Категории диалектики, их развитие и функции. Под общ. ред. В.П. Иванова. Киев: Наукова думка, 1980. 364 с.
13. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М.: Мысль, 1974. С. 3-4.
14. Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. СПб.: Изд.-во ЛГУ, 1988. 264 с.
15. 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.55-77.
16. Кучевский В.Б. Анализ категории «материя». М.: Наука, 1983. С. 42.
17. Лебедев Ю.А. Многоликое мироздание. Эвереттическая проблематика. М.: ООО, 2010. С. 76.

18. Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 113-114.
19. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с. С. 29-204.
20. Материалистическая диалектика как научная система. Под общ. ред. А.П. Шептулина. М.: МГУ, 1983. С. 32-33.
21. Материалистическая диалектика: в 5 тт. Т. 1. Объективная диалектика. М.: Мысль, 1981. С. 96-99.
22. Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность // Философское сознание: драматизм обновления. М.: Политиздат, 1991. С. 279-326.
23. Методологические аспекты материалистической диалектики. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. С. 5-6.
24. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 624 с.
25. Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности научного знания // Эпистемология & философия науки. 2014. Т. XXXIX. № 1. С. 60-78.
26. Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXVIII. № 4. С. 27-43.
27. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 233-403.
28. Прохоров М.М. Атрибутивное определение бытия: Третья историческая форма противоположности диалектики и метафизики // NB: Философские исследования. 2012. - № 5. - С.1-100. DOI: 10.7246/2306-0174.2012. 5.244. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_244.html
29. Прохоров М.М. Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности: Анализ философских оснований. Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1990. 200 с.
30. Прохоров М.М. Общество – экономика – экономизм// NB: Философские исследования. – 2014. – № 1. – С.113-163. DOI: 10.7246/2306-0174.2014.1. 10630. URL:http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html
31. Прохоров М.М. Онтология: «бытие и небытие» или «бытие и сущее»? // Прохоров М.М. История и бытие. Исследование философских оснований. Н. Новгород: НГПУ, 2013. С. 161-211.
32. Руднев В.П. Новая модель реальности. М.: Издат. дом ВШЭ, 2016. 224 с.
33. Сагатовский В.Н. Конец онтологии? // Вестник Российского философского общества. 2010. № 4(56) . С. 92.
34. Свергузов А.Т. Небытие как онтологическая категория диалектического материализма. Казань: КНИТУ, 2016. 104 с.
35. Солодухо Н.М. Философия небытия в очень кратком изложении // Философия. Язык. Познание: Сборник материалов, посвященных 10-летию кафедры теоретических основ коммуникации и юбилею доктора философских на-

ук, профессора Э.В. Тайсиной / под ред. Н.М. Мухарямова, М.Н. Закамулиной, О.Б. Януш. – Казань, КГЭУ, 2011. С. 45-51.

36. Солодухо Н.М. Отношение онтологии и метафизики в курсе философии // Учебник философии: материалы 1-ой, 2-ой и 3-ей всероссийских научно-методических конференций (Казань, 2006, 2007, 2008) Казань: КГТЛУ, 2008. С. 302-303.

37. Солодухо Н.М. Философия небытия. Казань: КГТУ, 2002. 146 с.

38. Столярова О.Е. Бывает ли слишком много бытия? // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXV. № 1. С. 82-88.

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

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

41. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: «Ермак», 2004. 588 с.

42. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2007. 352 с.

43. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9-ти т. Т. 6. М.: Политиздат, 1987. С. 285-326.

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

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

Глава 2.

ФИЛОСОФИЯ – ДЕЛО ТОНКОЕ? К СООТНОШЕНИЮ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ

Доктор философских наук, профессор, кафедра философии Башкирского государственного университета, г. Уфа

КУДРЯШЕВ АЛЕКСАНДР ФЕДОРОВИЧ

Основному тексту предварим план содержания статьи, появление которой обязано теме заявленной конференции: "Мировоззренческая парадигма в философии: онтогносеология". Нами будут последовательно рассмотрены следующие пункты. 1. О "тонких" проблемах философии. 2. Философская онтология и научная методология. 3. Философский аспект вопроса об онтогносеологии. 4. Онтогносеология и гносеонтология. 5. Онтология и гносеология в системе философии. 6. Концепция В.И. Свидерского. 7. Типология соотношения онтологии и гносеологии, по М.М. Прохорову. 8. Онтология как "перевернутая" гносеология. 9. Пример имплицитного решения вопроса о соотношении онтологии и гносеологии у И.Г. Фихте. 10. Проблемное единство онтологии и гносеологии. Заключает статью краткое подведение ее итогов.

1. О "тонких" проблемах философии. А.Н. Уайтхед в "Приключениях идей" пишет, что философия занимается тонкими (subtle) проблемами [см.: 11, 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" [7, 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 вопроса 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 толко-

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

2. Философская 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.: 7, а также 3, 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**, составляющий пункт 3. нашего плана. 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. Далее онтологию мы будем понимать исключительно как учение о бытии.

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, правильное 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 изощрена, 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.

4. Онтогносеология и гносеонтология. 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. Получается что-то вроде эскизного намека на фрактальное строение философии: внутри каждого раздела философии создаются ее миниподобия. Все это означает наличие сразу нескольких внутрифилософских тенденций к тому, чтобы часть превратилась в целое, и онтология, и гносеология переросли, в пер-

спективе, в философию. Можно полагать, что данные тенденции не способствуют консолидации философского знания, хотя они вполне могут содержать элементы концептуальной новизны и прогресса.

5. Онтология и гносеология в системе философии. 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 и в общественном сознании, и в сознании правящих элит, снизится еще более заметно.

И все же, поскольку вопрос о соотношении онтологии и гносеологии, как двух основных философских разделов, – это вопрос системы философии, то на профессиональном уровне он может ставиться независимо от привходящих обстоятельств. Существенно пояснить, что мы не склонны отождествлять философию и философское знание. Как только мы их отождествим, т.е. скажем, что философия является системой философского знания, то отсюда моментально следует решение интересующего нас вопроса относительно двух указанных разделов. В таком случае, гносеология поглотит онтологию.

Кажется, что данное обстоятельство трудно не заметить, если считать онтологию совокупностью априорных предпосылок и принципов, поскольку мы, будто бы, вправе предпосылки и принципы рассматривать как знание о субъективной реальности, производимой субъектом в соответствии с ними и на их основе (тут их априорность, как таковая, не может играть решающую роль), и подчиненное положение онтологии по отношению к гносеологии, якобы, становится явным. Оно гораздо менее затушевано тогда, когда онтологию прямо объявляют системой априорного знания. Однако ни то, ни другое мы верным не считаем, хотя обоснование нашего решения простым назвать не получается. Приведенное выше рассуждение относительно знания субъективной реальности содержит в себе подмену понятий: то, что в гносеологии называется знанием, своим предметом должно иметь объективную реальность, тогда как знание порядка действий, выстраиваемого в соответствии с принятыми допущениями, действительно, является знанием о субъективной реальности (знание о том, что и в каком порядке надо делать, т.е. знание алгоритма). Но содержательно такое "методологическое" знание существенно отличается от "гносеологического" знания, и его "априорность", если о ней допустимо говорить, тоже совсем иная.

6. Концепция В.И. Свидерского. Было бы неправильно не упомянуть онтологическую концепцию, разработанную выдающимся советским философом В.И. Свидерским. Влияние проблематики, которой он занимался, решений, которые он предлагал, его личностного обаяния мы на себе ощущаем до сих пор. Немаловажно и то, что М.М. Прохоров, которого можно считать одним из подвижников современной отечественной онтологии и о позиции которого речь пойдет ниже, стал последним аспирантом В.И. Свидерского. Владимир Иоси-

фович в шестидесятых годах прошлого века разрабатывал общую задачу подведения онтологических оснований под гносеологические понятия. Перед М.М. Прохоровым, как аспирантом, он тоже ставил эту задачу применительно к определенному, конкретизированному случаю. Прошло много лет – примерно пять десятков, и М.М. Прохоров вернулся к этой задаче в другой формулировке, как к проблеме соотношения онтологии и гносеологии. Сам В.И. Свидерский не сомневался в примате онтологии по отношению к гносеологии, и онтология для него являлась более фундаментальным разделом философии, чем гносеология. Поэтому он говорил об онтологических основаниях гносеологии, но никогда – о гносеологических основаниях онтологии. М.М. Прохоров, как мы сможем убедиться, пытается построить картину взаимозависимости онтологии и гносеологии, более современную, чем она предстает в работах В.И. Свидерского, которая бы учитывала последние тенденции в развитии отечественной философии.

7. Типология соотношения онтологии и гносеологии, по М.М. Прохорову. М.М. Прохорову в настоящее время принадлежит наиболее подробное исследование соотношения философской онтологии и гносеологии. Он выделяет три варианта соотнесенности онтологии и гносеологии, называя их "дуализмом", "редукцией" и "диалектической моделью". "Отказ от синкретизма при трактовке взаимоотношений онтологии и гносеологии как базовых противоположностей онтогносеологии открывает три возможных варианта истолкования их отношения (дуализм, редукционизм и собственно диалектическую модель их взаимосвязи), прототипы которых можно обнаружить в истории философии" [5, с.86]. В первом случае онтология и гносеология рассматриваются взаимно равноправными, без использования терминов "первично" – "вторично". Во втором случае, по существу, производится сведение или онтологии к гносеологии, или гносеологии к онтологии. Ни первый, ни второй случаи их соотнесения не являются верными, – полагает М.М. Прохоров. Верен только третий случай соотнесенности – диалектический. Это означает, что соотношение онтологии и гносеологии берется в развитии, – недаром М.М. Прохоров упоминает как существенный элемент своей концепции закон единства и борьбы противоположностей. Причем первичность бытия у М.М. Прохорова сомнений не вызывает, а значит, основополагающая роль онтологии является краеугольным камнем его концепции, исходящей из принципов диалектического материализма. По существу, подразумевается принятие им естественной установки как начала учения о бытии.

В итоге своих рассуждений, М.М. Прохоров заключает, что диалектическая модель "...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, организуемое и контролируемое, однако, деятельностью самого субъекта. Тогда схематически познание можно представить как $S > (O > S)$, что сохраняет рациональное содержание обеих концепций" [5, с.87]. Здесь примечательно наличие важного указания на здравый смысл естественной установки в виде объекта

О внутри приведенной схемы познавательного процесса. Кстати, аналогичный элемент включил В.Н. Сагатовский в разработанный им и довольно сложно организованный метод онтологии [см., например: 6]. Вместе с тем, стоит подчеркнуть, что О – это объект познания, объективная реальность, но никак не онтология как учение о бытии, т.е. тут нет никакого включения онтологии в гносеологию! Данной схемой М.М. Прохоров демонстрирует "работу" его диалектической концепции применительно к содержанию именно гносеологии, оставляя за рамками статьи развернутую конкретизацию этой концепции собственно для соотношения гносеологии и онтологии. Возможно, что если следовать предложенной М.М. Прохоровым логике рассуждений, то специфика онтологии может быть представлена следующим образом: $O > [(O > S) \& (S > O)]$, где противоречивое выражение $(O > S) \& (S > O)$ не должно вызывать недоумений, поскольку его можно трактовать как определенную философскую антиномию. В приведенной схеме наличие данной антиномии тоже может считаться свидетельством упомянутой выше трансцендентности невыразимого, составляющей, согласно нашей точке зрения, главную специфику философской онтологии.

8. Онтология как "перевернутая" гносеология. Посмотрим, насколько согласуется с рассмотренной типизацией вариант соотношения, описанный двумя авторами – Т.Н. Брысиной и Г.Ф. Мироновым, который можно назвать "переворачиванием". В нем онтология трактуется как "перевернутая" гносеология, независимо от того, каким образом получено знание – как умозрительное отображение мира или как его конструкция. "Зримая умом реальность (отсюда – умозрительность, умозрение) и конструируемая умом реальность (представляемость, "предметизация") составляют собой область философской онтологии, в которой осмысливаются предельные основания бытия. Таким образом, оказывается, что онтологическая проблематика – это не что иное, как "перевернутая" гносеология, что античной культурой не выявлялось и поэтому не осмысливалось как проблема. Поэтому онтология, во-первых, приобретала самодостаточный характер; во-вторых, выступала как учение о бытии как таковом, то есть вне зависимости от актов понимания и процедур мышления. Философия оказывалась "метафизикой вещей", что соответствовало созерцательному взгляду на мир явлений и умозрительному способу постижения их бытия" [1, с.122-123].

Вообще говоря, статья двух указанных авторов, довольно небольшая по объему, посвящена трансформациям метафизики в истории философии. Метафизикой они называют систему представлений об основаниях мира [см.: 1, с.121], а онтологией, как следует из приведенной цитаты – совокупность представлений о предельных основаниях бытия. В Новое время, – пишут Т.Н. Брысина и Г.Ф. Миронов, – метафизика бытия превратилась в "метафизику познания», результатом чего стал производный от гносеологии характер всех разделов философии, и онтологии в первую очередь [см.: 1, с.123]. Статья написана так, что трудно понять: или это картина исторических трансформаций метафизики, исполненная беспристрастными наблюдателями, или это изложение собственной концепции и собственных метафизических, а, вместе с тем, и онтологических пристрастий авторов. Как бы там ни было, утверждается историче-

ский факт крутого поворота в развитии и метафизики, и онтологии, в чем, на наш взгляд, выражено больше желания, чтобы это было именно так, чем объективной оценки того, что в действительности произошло в истории духовной культуры.

Что касается соответствия изложенной концепции типологии интересующего нас соотношения, предложенной М.М. Прохоровым, то в данном варианте, на наш взгляд, содержится больше черт, роднящих его с редукционистской концепцией, подразумевающей определяющее положение гносеологии ("онтология – перевернутая гносеология"), чем черт, свидетельствующих о сходстве с диалектической концепцией М.М. Прохорова. Действительно, в отличие от того изложения, которое дает М.М. Прохоров, у которого диалектическая концепция базируется на материалистическом понимании первичности бытия и гносеология производна от онтологии, т.е. следует за ней, в трактовке, которая проводится Т.Н. Брысиной и Г.Ф. Мироновым, похоже, предполагается первичность сознания. Поэтому, если это диалектическая концепция, то она в духе такой философии, где онтология следует за гносеологией. А как же быть с естественной установкой? Если ее не придерживать (хотя бы на первых порах развертывания онтологии), то онтология будет поглощаться гносеологией. Вот почему мы все же склонны относить вариант "перевернутой" онтологии, каким он предстает в изложении Т.Н. Брысиной и Г.Ф. Миронова, к редукционистской – по М.М. Прохорову – модели интересующего нас соотношения.

Вернемся к "историческому повороту" от метафизики вещей к метафизике познания, в результате чего, будто бы, гносеология стала доминантной частью философии. Представляется, что такая схематизация истории философии является чересчур упрощенной. Казалось бы, прямым подтверждением рассуждений Т.Н. Брысиной и Г.Ф. Миронова может служить наукоучение И.Г. Фихте, однако философия даже этого "субъективного идеалиста" не вписывается в предложенную ими схему.

9. Пример имплицитного решения вопроса о соотношении онтологии и гносеологии у И.Г. Фихте. В истории философии мало кто из философов явно указывал, каким образом он соотносит онтологию и гносеологию. Такое указание большинство философов не делали. Объясняется данное обстоятельство тем, что проблемой систематизации философии специально занимались немногие. Тем не менее, при анализе философского наследия крупных мыслителей приходится пытаться реконструировать решение и тех вопросов, какие они зачастую обходили вниманием. В свое время наш интерес привлекло философское учение И.Г. Фихте, которому, как известно, принадлежит весьма заметное место в составе классиков немецкой философии. У самого И.Г. Фихте нет отчетливо высказанного суждения относительно связи онтологии и гносеологии. За него это пытались сделать другие, кто анализировал его учение. Среди них мы находим и авторитетных исследователей. Однако мы поставим под сомнение суждение, которое считается чуть ли не аксиомой фихтевской философии. Речь идет о том, что у Фихте онтология включена в гносеологию, содержится в знании и не выходит за его пределы. Действительно, сам Фихте пишет: "Всякое бытие есть знание" [10, S.35]. Но надо ли излишне доверять отрывочным суж-

дениям философа, который практикует антитетическую диалектику и принимает как справедливые взаимоотрицающие положения типа: "Я есть Я" и "Я есть не-Я"?

Другое суждение, которое мы ставим в связи с первым, высказывается, например, А.Л. Доброхотовым, весьма интересным автором, имеющим немало оригинальных работ и посвятившим проблеме бытия ряд публикаций. В одной из них, в разделе "Переосмысление трансцендентального метода у Фихте и Шеллинга" автор пишет как о чем-то само собой разумеющемся, не требующим доказательства или не подлежащем малейшему сомнению, что "...бытие, по Фихте, полностью заключено в соотношениях Я и не-Я" [2, с.210].

Так это или нет, по-видимому, надо определять по текстам самого Фихте в результате их внимательного прочтения и скрупулезного анализа, и именно Фихте должен быть главным авторитетом в области Фихтеведения. При этом, наверное, не стоит особо настаивать на том, что Фихте – философ весьма непростой, и что для достаточно глубокого понимания его текстов требуется проявить максимум внимания, тщательности и сосредоточенности. Это значит, что при анализе его концепции надо стремиться избегать поспешных суждений и в особенности суждений излишне общего характера, не привязанных к определенному временному интервалу и конкретному тексту, принадлежащему перу Фихте. Конечно, все это делать надо не только в случае с Фихте, но в отношении философии Фихте накопилось изрядное количество подобных оценок. Одна из них уже набилась оскомину и всем известна: утверждение, что Фихте – субъективный идеалист.

Не будем здесь выяснять, сколь важен вопрос о соотношении бытия и знания для правильного понимания фихтевского учения. Учтем лишь, что философская концепция Фихте со временем претерпевала определенные изменения, оформлявшиеся, например, в различных вариантах его наукоучения, поэтому свои выводы для точности будем относить не ко всей философии Фихте, а лишь к одному из этапов его философствования. Однако этого будет вполне достаточно, чтобы поколебать категоричность указанных суждений и заменить их на более аутентичные. Ссылаться при этом будем на тексты 1800 года, – года опубликования работ Фихте "Назначение человека" и "Замкнутое торговое государство".

Рассмотрим фихтевскую связку Я – не-Я, в которой, как известно, Я полагает не-Я, имея, в свою очередь, своими основаниями знание и собственную свободную волю (*der Wille*) как последнее основание [9, S.30]. Знание как такое, в собственном смысле слова, есть знание субъекта об объекте, и Я, по Фихте, есть единство субъекта и объекта. Последний есть то, что не только сопротивляется процессу созидания Я ("Я делаю себя сам: мое бытие посредством моего мышления; мое мышление исключительно посредством мышления" – пишет Фихте [9, S.31]) и неподвластно его, то есть Я, воле, но также для него бессознательно и не охвачено во всем своем объеме знанием, которым Я обладает, по крайней мере, на каком-то этапе самосозидания Я. Фихтевское Я делает свое бытие посредством знания, но это не значит, что бытие и субъективное знание у Фихте одно и то же. Тем не менее, Я использует знание для построе-

ния собственного бытия, если можно так выразиться, бытия-Я, "обжитого" мною бытия, и данное обстоятельство, по-видимому, и служит аргументом для включения всякого бытия в соотношение Я с не-Я. Однако то, что Я является субъектом полагания Я и не-Я, свидетельствует или о бытии Я уже до актов этих полаганий, или о тождественности Я акту самополагания. В любом случае, надо отличать первоначальное бытие Я от бытия положенного Я, духовно развившегося, непрестанно познающего и продолжающего действовать на основе добываемых знаний.

Итак, в связке Я – не-Я наличествует предпосылочный элемент как бы предъявного бытия, первоначального бытия Я и его небытия вместе с тем (Я есть и не есть).

Кроме того, отметим, что у Фихте надо различать знание об объекте и чистое знание (знание в себе). Знание, как мы видели, может служить основанием действия, бытия Я. Это и есть, по преимуществу, знание о чем-то, об объекте. Но, по Фихте, последнее основание Я не оно, а, как уже говорилось, воля, свободное волеизъявление, и в такое знание (субъективное), конечно же, бытие не может полностью, без остатка, вписаться.

Знание другого рода, чистое, или знание в себе, по определению, не является положенным каким-либо внешним основанием. Однако, если чистое знание тоже субъективно и принадлежит Я как трансцендентальный корень его мышления, для бытия этого знания все равно необходимо как его определенная предпосылка бытие осознающего себя Я. Если же знание в себе претендует на статус абсолютного знания, то тогда оно, действительно, должно рассматриваться как предпосылка бытия Я. Но, вместе с тем, оно по существу сливается с абсолютным бытием, становится его синонимом и неотличимо от него. В таком случае, говорить, что знание включает в себя бытие, – все равно, что сказать, будто бытие включает в себя знание. Таким образом, цельность философии Фихте не исключает противоречий как внутри его учения, так и в возможных интерпретациях последнего.

До сих пор недостаточно хорошо осознается, что Фихте по отношению к внимающей ему аудитории никто иной, как наставник, учитель, гуру, даже заклинатель и гипнотизер. В этой связи, несомненно влияние на него восточной культуры, что все еще обещает быть любопытным предметом специального исследования. Известно, что многие лекции Фихте были весьма посещаемыми и популярными. Письменное слово Фихте и сам дух его произведений тоже обладали и, по сей день, обладают магнетической, притягивающей к себе силой. Один из приемов, которыми он пользовался для завоевания читателя и, видимо, слушателя тоже, заключается в том, что, как гипнотизер, он часто вместо "так должно быть" употреблял формулы с "так есть". Планы с *sollen* (долженствовать), *wollen* (хотеть) в текстах Фихте часто перемежаются с планами *es war* (это было), *es ist* (это есть).

Например: "Вещь должна быть чем-то вне меня, знающего. Я есть само знаемое, единое со знающим" [9, S.60]. При этом Фихте обещал достижение духовной свободы Я, будь то слушателю или читателю, но тем, кто тоже желает ее обрести. Более того, фихтевское Я хочет стать господином природы. "Я хочу

быть господином природы, и она должна быть моим слугой; я хочу иметь на нее влияние, соразмерное с моей силой; она же не должна влиять на меня" [8, S.30].

Фихтевское Я имеет желание быть собственным последним основанием. Для достижения этих целей Фихте и использует методологию с Я и не-Я, которые, следовательно, суть средства для достижения свободы.

К свободе необходимо стремиться, и Я хочет ее обрести именно потому, что пока не ощущает себя свободным. Фихтевский подтекст довольно очевиден: так должно быть, но на самом-то деле далеко не так. Существует внешняя сила, которой Я приписывает внешнее по отношению к себе существование.

"То основание моего бытия и определений моего бытия вне меня самого, проявление которого, в свою очередь, было определено через другие основания вне его – именно оно было тем, что так сильно меня оттолкнуло назад, – пишет Фихте. – Та свобода, которая была вовсе не моя собственная, а свобода некоторой чужой силы вне меня, и даже у нее была лишь условной, лишь половинной свободой, – именно она была тем, что меня не удовлетворяло. Я сам, то, что я осознаю как себя самого, как свою личность, и что в той научной системе выступает лишь как проявление высшего, я сам хочу быть самостоятельным, не при другом или через другое, а сам нечто для себя самого, и сам, как таковой, хочу быть последним основанием моих определений" [9, S.29].

У Фихте, таким образом, по меньшей мере два уровня рассмотрения. Один из них – как оно есть на самом деле, другой уровень – как оно должно быть. На первом уровне, на котором существуют внешняя по отношению к Я природа и окружающий Я мир, в целом, чужие Я и их воли обладают собственными (чужими по отношению к моему Я или вообще не имеющими ко мне отношения) основаниями. Первый уровень является как бы метауровнем рассмотрения второго уровня, уровня, на котором действуют Я и не-Я. Применительно к первому уровню онтология у Фихте выходит за рамки знания, а бытие – за рамки соотношения Я и не-Я. Но, как мы видели, и на втором уровне рассмотрения, внутри взаимоотношений Я и не-Я, бытию тоже тесно, и оно стремится вырваться за пределы этих взаимоотношений.

10. Проблемное единство онтологии и гносеологии. Нет лучшего способа объединиться, чем совместно решать общую проблему. Такой общей проблемой для гносеологии и онтологии, как оказалось, является проблема обоснования знания. Именно в таком смысле мы понимаем употребленное выше словосочетание "проблемное единство" – единство в решении общей проблемы. Важность для философии проблемы обоснования знания подчеркивается тем, что многие философы считают ее центральной проблемой гносеологии, трактуемой как теория познания [см., например: 4]. Тем не менее, при ее решении необходимо следует обращение и к тому содержательному потенциалу, который имеется в онтологии как учении о бытии. Такой вывод можно сделать на основе концептуальной эволюции в работе методологического семинара "Проблема обоснования знания", постоянно действующего более четверти века в Уфе на базе факультета философии и социологии Башкирского государственного университета.

С какого-то времени исследование проблемы обоснования научного знания в семинаре пошло по руслу определения предельных оснований, очерчивающих предмет изучения. В общем плане, предельные основания предстают как единство бытия и небытия в философском их понимании. И, тем самым, исследование проблемы обоснования знания вышло на проблему бытия, в результате чего было осмыслено, что и эти две проблемы – обоснования и бытия – надо рассматривать совместно, что классификация оснований, в сущности, упирается в проблему классификации видов бытия.

Важнейшей формой бытия научного знания является бытие в языке. В связи с этим была высказана гипотеза, что бытие в языке культуры – это, как правило, атрибут, который мы, т.е. определенное фиксированное сообщество, приписываем элементам высказывания и всему высказыванию, в целом, с тем, чтобы сделать его (высказывание) осмысленным.

В итоге, мы приходим к выводу, что философская традиция исследования проблемы обоснования знания выходит за рамки дедуктивных схем, имея, в определенной мере, метафизический характер. Это значит, что на таком уровне разговор и о природе, и об обществе, и о человеке должен вестись с выходом на предельные основания, т.е., в нашем понимании, на бытие и небытие в их единстве. Если кратко пояснить, о каком единстве здесь идет речь, то следует указать на два разных его вида: динамическое и статическое единство. В случае динамического единства получается не что иное, как становление, когда бытие переходит в небытие, и обратно. Тогда же, когда мы говорим о статическом единстве, то подразумеваем сохранение структуры этого единства в виде необходимой связки противоположностей – бытия и небытия. Наверное, не лишне отметить, что они неравноправны и не взаимозаменяемы: бытие, все-таки, доминирует: как таковое, именно от него мы отталкиваемся в попытках своих рассуждений не только о "том, чего нет", но и том, "чего никогда не было и никогда не будет", хотя отказаться от предположения о существовании небытия мы никак не в состоянии.

Таким образом, мы можем заключить, что проблема соотносительности философской онтологии, как учения о бытии, и гносеологии, как учения о познании, являющаяся важной для систематической философии, может претендовать на продуктивное решение, если полагать взаимную обусловленность этих двух разделов философии при сохранении специфики каждого из них. Связь и онтологическую обусловленность гносеологии наглядно выявляет включенность, хотя бы затравочная, в познавательную схему объектной интенции, тогда как фундаментом онтогносеологии может служить совместное решение общих проблем, и в первую очередь – центральной гносеологической проблемы – проблемы обоснования знания. Специфику онтологии, ее несводимость к гносеологии обнаруживает принятие трансцендентного компонента как одного из типов бытия. При всем при этом нельзя забывать, что в составе философии разделов больше, чем два: только основных их три – онтология, гносеология, аксиология. И познавательное отношение, лежащее в основе предмета гносеологии, не исчерпывает всего богатства отношений человека и социума к миру (мировоззрение) и бытию (философия).

Список использованной литературы:

1. Брысина Т.Н., Миронов Г.Ф. Неизбежность метафизики // *Философия в современном мире: Материалы междисциплинарного теоретического семинара* / Под ред. В.И. Маркина, В.А. Яковлева, О.Д. Волкогоновой. М.: Полиграф-Информ, 2009. – 336 с. – С. 121-124.
2. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
3. Дудник С.И., Солонин Ю.Н. Парадигмы исторического мышления. Очерки по современной философии культуры. СПб., 2001.
4. Лекторский В.А. Теория познания // *Новая философская энциклопедия: В 4-х т.* / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. / Интернет-версия издания: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0186d364ac6fab3def4e2d86>.
5. Прохоров М.М. Взаимосвязь онтологии и гносеологии как проблема современной отечественной философии // *Вестник Северного (Арктического) федерального университета им. М.В. Ломоносова. Серия: Гуманитарные и социальные науки.* 2017. № 2. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.2.77 . С. 77-89.
6. Сагатовский В.Н. Триада бытия (введение в неметафизическую коррелятивную онтологию). СПб., 2006.
7. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.
8. Флоровский Г.В. К обоснованию логического релятивизма // *Ученые записки, основанные русской учебной коллегией в Праге. Т.1. Философские знания.* Прага, 1923.
9. Fichte J.G. Die Bestimmung des Menschen. Über die Würde des Menschen. Leipzig, 1976.
10. Fichte J.G. Sämtliche Werke. 8 Bde. Bd.2. Berlin, 1964.
11. Whitehead A.N. Adventures of ideas. N.Y.: Free Press, 1967.

Глава 3.

ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ КАК ЯВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Доктор философских наук, профессор Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва

МЕТЛОВ ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ

В собранных под общим заглавием «Философский дискурс современности» материалах произнесенных им конференций Ю. Хабермас обращает внимание на те изменения, которые испытал западный марксизм под влиянием, с одной стороны, М. Вебера, а с другой под влиянием Э. Гуссерля и М. Хайдеггера [Р. 93]. Нам представляется интересным привлечь внимание к влиянию Маркса на современные течения в философии, например, к влиянию исторического материализма (материалистической диалектики), в частности, на фундаментальную онтологию Хайдеггера, и на феноменологию Гуссерля, и на этом материале рассмотреть появление такого интеллектуального феномена как онтогносеология.

Возникновение исторического материализма, или материалистической диалектики не могло не оказать влияния на состояние всей последующей философской мысли. Отталкиваясь от марксизма или отталкивая его, а то и просто игнорируя, философия не могла тем или иным образом не усвоить, не отразить различные особенности возникшей теории. Д. Белл заметил, что вся наша социальная наука развивается как реакция на Маркса: «мы все постмарксисты». К философии это может быть отнесено не в меньшей мере. На снятие философии в диалектическом синтезе у Маркса – а эта процедура в её аутентичном виде сводилась к разрешению противоречия между теорией и практикой, что, в свою очередь, находило выражение во внесении в материал науки отношения «субъект-объект» и, далее, отношения «материальное-идеальное» - современная ему и последующая философия отреагировала отбрасыванием философии с её основным вопросом и поисками непосредственного уровня знания, завершив тем самым оформление соперничающих направлений в философии – традиции логико-аналитической, ориентированной по преимуществу на гносеологические проблемы, и традиции феноменолого-герменевтической, нацеленной прежде всего на выход «к самим вещам», на онтологическую проблематику; на констатацию отчуждения философия ответила забвением бытия. Иногда философами ставятся вопросы, которые уже были поставлены и решены. Так, Гуссерль задается проблемой, каким образом, человек этого мира, то есть подчиняющийся его законам, выступает в качестве конституирующего этот мир – вопрос, который стоял в свое время перед Марксом, разрешение которого стало общим местом в историческом материализме (материалистической диалектике).

К. Акселос в беседе с Хайдеггером заметил: «Вы недостаточно свели свои счеты с Марксом», на что немецкий философ ответил: «Сделайте это Вы» [19, р. 15]. Однако, даже это *недостаточное* в глазах обоих собеседников выяснение отношений с создателем исторического материализма не может не произве-

сти впечатления той близостью постановок вопросов, а иногда и идентичностью хайдеггеровских положений с тем, что явно или латентно имеет место в историческом материализме Маркса: характеристика истины как раскрывающейся в свободе, процессуальности истины [6, S. 189]; понимание движения от метафизики к историальному мышлению бытия [7]; понимание неизбежности конца метафизики и положительной продуктивности этого акта – «*метафизика Dasein* должна по своему внутреннему строению углубиться и расшириться до *метаполитики «некоего» «исторического народа»*» [8, S.124]; «*Конец 'философии'*. Каким образом должна она быть приведена к концу (*zum Ende bringen*) и тем самым подготовлено нечто совершенно иное – метаполитика. В соответствии с этим и *изменение науки*» [8, S.115]; понимание роли труда, практики в концептуализации бытия, в обретении бытия, преодолении забвения бытия, идентичности труда с бытием, «... тотальный трудовой характер всего действительного ...» [10, S. 394, 396], объяснение материализма обращением к технике, производству [11, S. 337.]. Это последнее можно найти уже в *Базисных проблемах феноменологии* [12, р. 116]. Понимание отношения между вещью и человеком, вызывающее в памяти гегелевско-марксовский взгляд на проблему и её решение. «Вопрос: Что такое вещь? Это вопрос: что такое человек», - так пишет Хайдеггер [16, р. 249]. Ни Гегель, ни Маркс, правда, не допустили бы прямолинейного абстрактного отождествления этих вопросов и хайдеггеровского подхода к их решению.

Сказанное в самой значительной мере является результатом серьёзного отношения Хайдеггера к марксовской мысли. Мы далеки от намерения представить Хайдеггера марксистом или принять его решения поставленных им «по-марксистски» проблем, решения, как правило, носящие на деле субъективно-идеалистический характер; более того, отождествляя Маркса с Гегелем, Хайдеггер обнаруживает и свое непонимание Маркса, неприятие тех ли иных аспектов его учения, и желание преодолеть Маркса. Речь идет о том, что в атмосфере общего кризиса современного Хайдеггеру (и нам) общества, кризиса, разумеется, затронувшего все его уровни, все аспекты существования этого общества, в том числе и те, которые представляют духовную жизнь, Хайдеггер видит возможность плодотворного диалога с марксизмом, не считаясь в этом отношении ни со своим учителем Гуссерлем, ни с Сартром, поскольку эти мыслители, в отличие от Маркса, «не признают существенности исторического (*des Geschichtlichen*) в бытии» [13, S. 336.]. Не оценивая справедливости сделанных в адрес Гуссерля и Сартра инвектив, отметим понимание Хайдеггером самого существенного у Маркса. Противник диалектики, он делает шаги, которые даже при самом поверхностном рассмотрении оказываются носящими диалектический характер. Впрочем, в полной мере это становится ясным только при понимании становления идеи диалектики как органически связанного с деятельностью субъекта, с практикой. Так, кантовское понимание отношения «объект-субъект» определяет характер столкновений антиномии чистого разума, а фихтевское видение этого отношения отражается в полноценной диалектической противоречивости. Понимание становления идеи диалектики как органически связанной с практикой помимо выведения диалектики из единого принципа

имеет то преимущество, что позволяет узнавать диалектические ситуации в не вполне развитой форме.

Все, что было сделано явным или содержалось в имплицитном виде в концепции исторического материализма, материалистической диалектики – а это было снятие философии в историческом видении реальности, в частности, понимание автономности философии как свидетельства отчуждения, видение техники, - нашло свое отражение в последующем развитии философии в различных философских концепциях в упрощенном виде. Сложившиеся различные подходы к названным проблемам были отмечены односторонностью, они не связывали свои задачи с разрешением возникших антиномий в различных отраслях современного научного познания, общественной жизни, но принимали или тезис, или антитезис этих антиномий. Диалектика материалистическая решала антиномии предшествующей философии, в первую очередь, антиномию практического и теоретического, бытийного и познавательного.

То, что может быть сопоставлено с феноменом трансцендентальной феноменологии формируется в материалистической диалектике как итог практической деятельности субъекта, в ходе которой производится предмет и идеализованная форма его бытия, его существования, субъект, обретается целостность, вещь с её исторической размерностью, движение, время. Мы видим, что гносеологическое оказывается здесь в органическом единстве с онтологическим («онтология возможна только как феноменология» - Хайдеггер), является собственным аспектом характеристики бытия. Из этих элементов может быть сконструировано и представлено в своем развитии то целое, о чем говорит Гуссерль и от чего не отказывается Хайдеггер. Но ни у Гуссерля, ни у Хайдеггера мы не находим такой характеристики феномена, которая соответствовала бы решению подобной задачи. Реагируя на концепцию своего учителя, Хайдеггер не развивает её дальше, не преодолевает её ограниченность, но лишь впадает в другую крайность: от аналитики сознания к аналитике бытия. Ресурсов для решения поставленной задачи у него, отвергающего диалектику, фактически нет, также как и у Гуссерля: непосредственным выражением этого представляется непреодолимая для обоих авторов трудность аутентичного решения проблемы истории. Это так похоже на реакцию постпозитивистов на логический эмпиризм Венской школы, когда отбрасывается проблема оснований, надежности знания и вместо неё на первый план выдвигается проблема роста научного знания. Заметим, что проблематика феноменологии и проблематика аналитической философии, будучи разведенными по линии «субъектное-объектное», находятся в отношении зеркального отражения: так, герменевтика традиции феноменологической представлена семантикой в аналитической традиции.

Соображения, подобные только что приведенным выше, характеризующие назревшие задачи и опыты их разрешения, присутствуют в лекциях, прочитанных Гуссерлем в феврале 1929 года в Сорбонне: «Следует выработать конститутивную теорию физической природы, которая всегда нам «дана» и – одно имплицитно другое – всегда предполагается существующей; - теорию человека, человеческого общества, культуры, ... и т. д. Каждое из этих понятий обозначает необъятное множество различных исследований, соответствующих

понятиям наивной онтологии, таким, как: реальное пространство, реальное время, реальная каузальность, реальный объект, реальное качество, ... и т. д. Речь идет каждый раз о том, чтобы раскрыть интенциональность, имплицитованную в сам опыт (в той мере в какой он является переживаемым трансцендентальным состоянием» [18, р. 54]). С первых шагов современной феноменологии и по настоящее время проблема феномена была и остается в центре внимания представителей направления, оставляя всякий раз впечатление незавершенности предлагаемых решений. То, чего недостает характеристике феномена в феноменологии, что является помехой на пути решения поставленной её адептами задачи - это недостаточность критики трансцендентализма: этот последний – будучи копией с модели экспериментально-математического естествознания, разделяет все ограниченности этой модели, в первую очередь, интересующую нас, а именно, статичность доопытной части эксперимента, гипотезы. Динамизация трансцендентального, детрансцендентализация очень определенного вида, уход от статического платонизма, как сказал бы Гуссерль, открывает путь к становлению феномена аутентично историческим, т. е. развивающимся вследствие определенного характера взаимоотношения субъектного и объектного, материального и идеального, онтологического и гносеологического.

Но как раз это отношение, представляющее область значимости диалектики, оказывается фактически под подозрением и у Гуссерля, и у Хайдеггера, вообще в современной философии: Гуссерль квалифицирует всю немецкую классическую философию как трансцендентальную, а Хайдеггер свидетельствует свое неприятие диалектики как в «Бытии и времени» [17, р.51], так и на организованном, как представляется, в его честь коллоквиуме в Муггенбрунне в 1952 году, посвященном диалектике, может быть, точнее, пониманию диалектики Хайдеггером [21, р. 13].

Именно в этом пункте оказывается интересным П. Рикёр с его критикой в адрес короткого (характеризующегося онтологизацией феноменологии, как выражаются некоторые авторы) пути к бытию Хайдеггера, а далее, теологический поворот феноменологии, в частности, представленный Ж.-Л. Марионом с его насыщенным феноменом, поворот, связанный, тем не менее, с реабилитацией некоторых моментов гегелевской феноменологии.

Заметим, что все проблемы современной философии, в том числе и рассматриваемая здесь, приобретают аутентичный смысл, будучи исследуемыми в свете двух тенденций, основательно заявивших о себе с некоторых пор: 1) исторического видения реальности; 2) снятия (преодоления) автономности философии (метафизики). Собственно, эти моменты могут быть объединены в один: историзм и является итогом снятия философии («мы знаем одну науку, науку истории» (Маркс-Энгельс), «мы живем в эпоху перехода от метафизики к историческому мышлению бытия» (Хайдеггер)). Но это предполагает диалектическое решение вопроса о предмете истории, то есть понимание этого последнего как органического единства материального и идеального, единства отнюдь не являющегося слитностью этих моментов в абстрактном тождестве.

В современной философии, как видим, предпринимаются – не часто – шаги, сходные с теми, которые были уже сделаны в материалистической диалектике или, не будучи актуализированными, содержались как возможные в рамках этой концепции.

Некоторые приведенные выше пункты совпадения постановок проблем Хайдеггером с тем, что имеет место в историческом материализме (материалистической диалектике) могут быть проиллюстрированы более развернутым образом.

Отмечая существование у греков двоякого понимания истины, – истина как соответствие высказывания положению вещей и истина как открытость, неспрятанность (алетейя), – Хайдеггер, кажется, хотел бы преодолеть разведенность этих подходов к истине, связать «что» и «как» в понимании истины как процесса, как *исторически* обусловленного понятия: «Вопрос о пресуществлении (Wesung – производное от Wesen – сущность) истины как первоначально, исходно исторически основанный вопрос ... И если это действительно, не только представить сущность как *чтобытие* (Wassein) (ιδέα), но узнать пресуществление, претворение (die Wesung), первоначальное единство *чтобытия* (Wasseins) и *какбытия* (Wiesein), тогда означает это не то, чтобы теперь к *чтобытию* представить *какбытие*. Мы говорим здесь об опыте пресуществления (Wesung) и подразумеваем под этим знающее-намеренно-согласованное вхождение (Einfahren) в пресуществление, чтобы в нем стоять и его выдерживать» [14, S. 201/2].

Комментатор и исследователь творчества Хайдеггера Г. Фигал так описывает хайдеггеровское понимание истины: «... истина не состояние, но жизненное свершение или жизненное событие» («... Wahrheit kein Zustand, sondern Lebensvollzug oder Lebensgeschehen») [3, S.109]

Проблемы истории, историзма, исторического познания органически связаны в материалистической диалектике с проблемой истины. Связь проблематики истории и проблемы истины усматривается в определенной форме и Хайдеггером. Сконструированное им в ходе опытов решения проблемы истины понятие *Wesung*, призванное снять противоречие «что» и «как», то есть того же порядка противоречие, что и разрешаемое, например, биологами противоречие менделеевского и дарвиновского (линнеевского и дарвиновского) подходов, приводит его к пониманию необходимости формирования исходного пункта движения в истине. Различая понятия историческое рассмотрение (historische Betrachtung) как обращенность к прошлому и историческое чувство (geschichtliche Besinnung) как устремленность в будущее, Хайдеггер, кажется, реабилитирует автономность гносеологии, подчеркивая «необходимость вопроса о сущности истины из истоков (aus dem Anfang) истории истины» [S. 108]. Чрезвычайно важно это сопряжение истины и истории, тем более, что помимо этого здесь возникает возможность внесения исторической размерности онтогносеологического, что способно придать этому последнему аутентичный (диалектический) смысл. Диалектическое решение вопроса о предмете истории, то есть понимание этого последнего, повторим сказанное выше, как органического единства материального и идеального, единства отнюдь не являющегося слиянием этих

моментов в абстрактном тождестве, могло бы стать наиболее важным результатом онтогносеологического движения. Но мы не хотели бы превратить Хайдеггера в Гегеля.

Каноническое определение феномена Гуссерлем: ««феномен» является словом с двойным смыслом в силу существенной корреляции между *появлением* и *появляющимся* (*Erscheinen und Erscheinendem*)» [3, S.47]. С этим, на наш взгляд, должна быть соотнесена структура диалектического противоречия, которая содержит и момент объяснения, и момент понимания (структура эта представляет собой точную копию структуры отношения «объект-субъект»). Это особенно хорошо видно на примере третьего столкновения антиномии чистого разума Канта. Интерес аналитика и интерес феноменолога как бы объединяются в аутентичной характеристике диалектического противоречия, т. е. аутентичного феномена. Но реализации этой возможности препятствуют как обоюдное недоверие, так и неприятие диалектики, которая нередко в подобных ситуациях остается неузнанной.

Сказанное до сих пор представляет тот идейный фон, на котором осуществляется сближение, соединение онтологического и гносеологического. Этот фон характеризуется редко осознаваемым движением к диалектическим решениям и, как правило, сознательным неприятием диалектики. Проблема онтогносеологии в современной философии встает в связи с неудовлетворительностью как абстрактно онтологических построений, так и конструкций односторонне гносеологических, в русле описанных выше тенденций развития современной философии. 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 репрезентативным образом иллюстрируется судьбой аналитической, логико-эмпирической традиции.

Это обстоятельство было самым определенным образом зафиксировано в работах целого ряда исследователей в каждом из названных основных направлений современной философии. Хотя следует иметь в виду, что отделить гносеологическое от онтологического и наоборот, онтологическое от гносеологического представляется едва ли возможным, и это, кажется, было единственным не оспариваемым результатом этих исследований.

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, как уже было отмечено, писал, 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), к определенной форме диалектической противоречивости, представляющей динамику отношения материального и идеального. 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 (*игнорируя*) отношение «субъект-объект» и, далее, отношение «материальное-идеальное», не решая неизбежно возникающей здесь проблемы диалектической противоречивости, да, как правило, и не осознавая возникающей диалектической ситуации.

Появление же этой последней проблемы в любой форме, в частности и, может быть, в первую очередь, в виде подобных кантовским антиномий - симптомом движения мировой философии именно 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 (как мог бы выразиться М. Хайдеггер) отношение «субъект-объект», «материальное – идеальное». Установление этой связи совершенно естественно: борьба с диалектикой редко велась напрямую, она всегда, может быть, вернее, как правило, была борьбой с основным вопросом европейской философии (Ф. Энгельс, М. Хайдеггер). Так, Хайдеггер включает в онтологию традиционно считавшиеся гносеологическими понятия, провозглашая онтологическими, экзистенциалами, понятия истины, понимания и т. п., устраняя тем самым, так сказать, поле возможного действия диалектики, совершая грех абстрактного отождествления онтологии и феноменологии.

Именно неудовлетворительность прямолинейности такого подхода отметил Рикёр, подчеркнув необходимость дополнения прямого пути к бытию относительно автономными гносеологическими соображениями, необходимость долгого, длительного (*longue*) пути. «Точно также, как мы только что настаивали на необычном характере его *критической герменевтики*, - пишет один из комментаторов 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. 500/1].

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 ин-

терпретирующего, или, обнимая задачи формальные и материальные в присутствии им конкретном единстве», диалектике герменевтической [1, с. 122/3].

Противопоставление, противостояние 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 [20], французский философ Ж. Валь выступил с книгой, главным содержанием которой является утверждение конца онтологии [22]. М. Фуко, комментируя Ницше, подчеркнул утверждение немецким мыслителем невозможности дать представление о природе познания, в том числе познания исторического, игнорируя внешний для собственно познания контекст [4, р. 408-412]. Нечто подобное мы видим в рецензии М. Хайдеггера на вторую часть труда Э. Кассирера «Философия символических форм. Мифологическое мышление»: 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. Здесь отчетливо усматривается характер устранения проблематики традиционного основного вопроса философии Хайдеггером и вообще феноменологами.

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. Книга Г. Липпса *Исследования по герменевтической логике* – одна из довольно многочисленных работ, посвященных выяснению бытийной, экзистенциальной основы привычных для нас форм логики. Черты движения в отмеченном направлении обращают на себя внимание и в таких работах как «Слово и Объект» У. Куайна, «Слова и вещи» М. Фуко, одноименная с работой Фуко книга Э. Геллнера.

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 и вместе с тем единство онтологического и гносеологического моментов в аутентичном историческом (диалектическом) движении.

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 (*бытийный и познавательный*) аспекты на фоне определенного понимания и определенного отношения субъективного и объективного моментов. Неразрывность связи бытийного и познавательного, онтологического и гносеологического осязаемо демонстрируют авторы с мистическими тенденциями (Я. Бёме).

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 могут назвать онтогносеологией, а в те времена называлась диалектикой, то есть, динамикой отношения предмета и его рефлексии: реабилитация отношения «субъект-объект», «материальное-идеальное» оказывается собственным контекстом, в котором производится то, что может быть названо диалектикой (то, что называлось основным вопросом, по крайней мере, европейской философии – Энгельс, Хайдеггер - оказывается фактически и ядром диалектики). Трудно представить себе онтологию Гегеля, возможным, нам представляется, является разговор об онтологическом содержании его *Феноменологии* и *Логики*, 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 в глазах некоторых теоретиков превалирующей, хотя достаточно весомой является и онтологическая составляющая.

«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, р. 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 материального и идеального в качестве основного вопроса философии и как собственной области присутствия диалектики. Диалектика оказывается, в частности, формой существования и развития философии.

Становление онтогносеологии – это частный случай неосознанного движения к диалектике. Сознательная часть этого движения существенно связа-

на как с идеей несостоятельности обособленных (в этом смысле автономных) гносеологии и онтологии, так и с мыслью о невозможности их слияния в абстрактном тождестве. Реализация этих соображений – собственное содержание диалектического движения. Современная философия едва ли в состоянии оказать ему сопротивление, в частности, его марксистской, материалистической версии. Но это движение представляет собой помимо сказанного, а скорее, именно в силу сказанного, элемент сближения феноменологической и аналитической традиций с их акцентом соответственно на онтологическое и гносеологическое, разлученность которых с некоторых пор воспринимается как драматическая страница в развитии философии. П. Рикёр один из немногих современных философов, хорошо понимающих это обстоятельство, когда одну часть своей книги *«Память, история, забвение»* отводит феноменологии, другую – теории познания, третью – герменевтике, подчеркивая при этом, что дело идет о единстве всех частей. Это лишь некоторое движение в сторону диалектики. Тем не менее, нам представляется, что именно диалектическое видение ситуации возникновения и существования онтогносеологии позволяет оценить феномен, избегая банальностей.

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. Figal G. Zu Heidegger. Antworten und Fragen. Frankfurt am Main, 2009. S.109.
4. Foucault M. Philosophie // Anthologie. Gallimard, 2004. P. 408-412.
5. Habermas J. Le discours philosophique de la modernité. Paris, 1988. P. 93.
6. Heidegger M. Von Wesen der Wahrheit // Wegmarken. Frankfurt am Main, 1978. S.189.
7. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt am Main, 1989.
8. Heidegger M. Gesamtausgabe, Band 94. Frankfurt am Main, 2014. S. 124.
9. Heidegger M. Gesamtausgabe, Band 94. Frankfurt am Main, 2014. S. 115.
10. Heidegger M. Zur Seinsfrage // Wegmarken. Frankfurt am Main, 1978. S.394, 396.
11. Heidegger M. Brief über den “Humanismus” // Wegmarken. Frankfurt am Main, 1978. S. 337.
12. Heidegger M. The Basic Problems of Phenomenology. Indiana University Press, 1982. P. 116.
13. Heidegger M. Brief über den “Humanismus” // Wegmarken. Frankfurt am Main, 1978. S. 336.
14. Heidegger M. Gesamtausgabe, Band 45. Frankfurt am Main, S. 201/2.
15. Heidegger M. Gesamtausgabe, Band 45. Frankfurt am Main. 1984. S. 108.
16. Heidegger M. Qu`est-ce qu`une chose? Gallimard. 1971. P. 249.
17. Heidegger M. Être et Temps. Gallimard, 1986. P. 51

18. Husserl E. Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie. Paris, 1969. P. 54.
19. Janicaud D. Heidegger en France. II. Entretiens. Paris. P. 15.
20. Nelson L. Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. 1912.
21. Philosophie. Heidegger. № 69. Les Éditions de Minuit. P. 13.
22. Wahl J. Vers la fin de l'ontologie, Paris, 1955;

Глава 4.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ В ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ

Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Кубанский государственный университет, г. Краснодар

СИДОРОВ ВАЛЕРИЙ ГРИГОРЬЕВИЧ

Одним из направлений современных философских исследований стала проблема взаимосвязи онтологии и гносеологии, которой, в частности были посвящены материалы XIII международной научной конференции, проходившей в Нижнем Новгороде. [См. 1]. В них были представлены различные точки зрения и подходы к отмеченной проблеме. На наш взгляд, возможным обоснованием онтогносеологии как синтеза онтологии и гносеологии может стать антропологическая точка зрения, согласно которой знание о мире и мир знаний имеют одно и то же основание, каким выступает мыслящий и одновременно действующий человек.

Как известно, центральной проблемой онтологии является 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» [2, С.139]. Действительно, эта предельно общая категория фиксирует существование не только вещей, предметов, явлений, но и чувств, образов, мыслей, свойственных человеку. Поэтому бытие предстает как неразличенное в себе единство объективной и субъективной реальности. И его философское рассмотрение начинается с того, как соотносятся мысли о вещах и сами вещи. Такой подход ведет к «снятию» отмеченной «неопределенности» бытия, что приводит к философскому монизму – материализму или идеализму. Поэтому, в зависимости от мировоззренческой ориентации, бытие выступает как материя или как сознание (дух, идея).

В этой связи заметим, что с антропологической точки зрения 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 следовать либо опережать практические действия человека по отношению к вещам. Поэтому «неопределенность» бытия - это следствие «дихотомического» отношения человека к миру вещей как разумного, так и деятельного существа.

Как известно, материалистическое понимание бытия приводит к понятию материи. Это философская категория, обозначающая объективную реальность, данную человеку в его ощущениях, и которая отображается этими ощущениями, существуя, независимо от них. Такое понимание бытия было достаточно полно представлено в истории философии французскими мыслителями XVIII ст., представителями диалектического материализма и др. Однако, этой дефиниции также присущ дихотомический характер. В самом деле, если исход-

ным становится обыденный, повседневный опыт индивида, т.е. его непосредственная чувственная констатация мира вещей, то материя оказывается той данностью, которая воспринимается органами чувств, что составляет онтологическую основу метафизического материализма. С точки зрения диалектического материализма материя предстает, прежде всего, абстрактным понятием, содержанием которого становится факт объективного существования любого объекта. Поэтому такое понятие включает в свое содержание не только мир чувственно данных вещей, но и все то, что лишено чувственной данности, но существует вне и независимо от сознания человека. Причем, здесь констатация любого существования не постулируется, а рассматривается как результат практического, социально-значимого отношения многих индивидов к миру вещей. Иначе, в основе такого понимания материи оказывается исторический опыт жизнедеятельности больших масс людей, в том числе и опыт научного познания этого мира.

Дихотомический характер имеет место и в содержании другой онтологической категории - движения. В философском смысле движение - это изменение вообще, которое выступает способом существования как объективной, так и субъективной реальности. Но с точки зрения метафизики, оно - внешний атрибут всякого существования и предстает как механическое перемещение. Поэтому движение относительно, а неизменность абсолютна. Легко видеть, что такое понимание движения опять-таки характерно для повседневного опыта человека, тем более, что механическое перемещение доступно непосредственному восприятию и оно явным образом отличается от покоя. Поэтому с точки зрения метафизики движение сводится к простому пространственному перемещению во времени.

С точки зрения диалектики, движение оказывается внутренним атрибутом всякого существования. Поэтому существовать - это значит двигаться, качественно изменяться, т.е. развиваться. Известно, как ярко выразил такое понимание движения Гераклит своим афоризмом *panta rei* - все течет. Здесь движение абсолютно, а неизменность относительна. Существование любой вещи определяется её движением, т.е. качественным изменением – развитием. Поэтому бытие с точки зрения диалектического материализма предстает как движущаяся материя. Что касается покоя (неизменности) – то его относительный характер определяет многообразие различных познаваемых форм движущейся материи, каждая из которых характеризуется качественной спецификой, причем, среди них нет какой-либо одной раз и навсегда данной и безусловной. Эти формы связаны друг с другом определенными количественными переходами и выражают универсальное движение вообще,

Важными онтологическими категориями являются пространство и время, которые рассматриваются как всеобщие формы любого объективного существования. Причем, с точки зрения метафизики пространство выступает некой субстанцией, существующей наряду с многообразными вещами, а время – «поток», увлекающим все существующие вещи (субстанциальная концепция). Такое представление о пространстве и времени в значительной степени было связано с творчеством выдающегося физика и математика И.Ньютона, который

в работе «Математические начала натуральной философии» писал: «Абсолютное пространство по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным...», а «...абсолютное истинное время... само по себе и по самой своей сущности без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно и иначе называется длительностью» [3, С.30].

Но если Ньютон рассматривал содержание этих категорий как объективно существующее, то у Канта они приобретают иное субъективно-гносеологическое толкование. Так в своей работе «Критика чистого разума» он писал: «Пространство есть необходимое априорное (до опытное) представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний... Пространство есть не что иное, как... субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания... Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний... Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей» [4, С.129-136]. Таким образом, метафизическое понимание пространства и времени дает гносеологически равнозначные, но противоположные интерпретации этих категорий, что следует из обыденного опыта, в котором знание о вещах и действительное их содержание рассматриваются как тождественные.

С точки зрения диалектики, эти всеобщие формы существования неотделимы от самих материальных объектов. Их свойства и особенности зависят от характера движения, взаимодействия этих объектов (реляционная концепция). Более того, сама природа пространственно-временной определенности материальных объектов определяется их качественной спецификой. Поэтому можно говорить о разнообразных пространственно-временных структурах, характерных для различных видов взаимодействия, т.е. движения. Таким образом, материалистическая ориентация в понимании бытия приводит к представлению о нем как о движущейся в пространстве и времени материи. Иначе, нет, и не может быть материальных объектов, которые в своем существовании не имели бы пространственно-временной определенности. В этом отношении человек не является исключением - он был, есть и будет органическим элементом мира вещей, временной определенностью которого выступает продолжительность жизни, а пространственной – его телесная организация.

Но как отмечалось, возможна и другая интерпретация бытия, когда оно отождествляется с миром мыслей и чувств, то есть с субъективной реальностью. В этом случае бытие предстает как сознание или дух, что составляет характерную черту монистического идеализма, для которого бытие выступает, прежде всего, как логически структурированное знание. Несомненно, что здесь непосредственной предпосылкой факта существования сознания становится мыслительная и духовная деятельность каждого индивида. А философское осмысление этого факта связано с уяснением следующих моментов:

1) является ли сознание индивида достаточным основанием для утверждения сознания вообще? Если да, то возникает особое направление в филосо-

фии, получившей название субъективного идеализма, последовательное раскрытие которого приводит к солипсизму, т.е. к признанию только индивида абсолютным и единственным бытием мира.

2) является ли сознание индивида необходимым свидетельством существования и проявления общего, объективного, сверхиндивидуального (божественного и т.п.) сознания? Утвердительный ответ на такой вопрос определяет онтологию объективного идеализма (как и религии), который по существу абсолютизирует культурную составляющую общественной жизни, рассматривая её как выражение абсолютного духа или идеи. Наиболее полно и последовательно такая точка зрения была реализована в философии Гегеля. В ней, бытие, предстает как содержание саморазвивающегося понятия духа (идеи) и диалектика этого развития определяет развитие мира чувственных вещей. При этом, сознание индивида только тогда способно стать выражением этого духа, когда оно приобщается к его многообразному содержанию. Только тогда исчезает противоположность субъекта и объекта, поскольку в этом случае субъективное знание совпадает с объективно развивающимся понятием духа, т.е. с содержанием всего существующего. Абсолютная идея или дух становится «первоначалом», творцом всего того, что представлено в истории культурного содержания общества. Объективный дух в виде разнообразных научных знаний, охватывает не только природу, но и сферу социальной жизни, в которой он развертывается в форме права, морали, политики, искусства, религии и т.д. Причем, эти частные формы становятся ступенями его собственного саморазвития, т.е. процесса самопознания. Этот процесс реализуется через диалектику понятий, и, понимаемое таким образом бытие, оказывается результатом логики саморазвивающегося мирового духа.

С этой точки зрения, важными онтологическими категориями, связанными с бытием, становятся мышление и язык как всеобщие формы существования сознания. Под мышлением следует понимать деятельность абсолютного духа, который определяет само бытие. Этот мыслительный процесс предстает как содержательность различных логических форм – понятий, суждений и умозаключений, для которых логические законы становятся необходимым условием непротиворечивости мышления. При этом в каждом индивиде этот объективно происходящий процесс проявляется через его субъективно-психическую деятельность, т.е. через его индивидуальное мышление. Но оно неотделимо от речевой деятельности человека, которая выступает абсолютным условием превращения индивида в органический элемент того целого, каким является объективно существующий дух. Поэтому мышление всегда реализуется через структуры языка, но не всякая вербальная конструкция будет связана с мыслью. Более того, с точки зрения такого понимания бытия не только язык и мышление, но и вся предметно-чувственная деятельность человека, т.е. созданные им вещи становятся проявлением, действительностью абсолютной идеи - сознания. Этим идея (дух) обнаруживает себя в существовании культуры, всего предметного мира человеческой цивилизации. И логика этого процесса оказывается тем условием, в рамках которого протекает мышление всех людей. Логические категории раскрывают себя лишь через исторически деятельное человечество,

поскольку только в нем, а не в опыте индивида, мышление становится «в себе и для себя» (Гегель). Благодаря мышлению и языку индивид реконструирует в своем сознании то, что было создано до него безличным мышлением самого духа, он повторяет это безличное мышление по тем же самым логическим законам и формам, по которым действовал «всеобщий дух».

Но сведение бытия к сознанию, выступающему в мыслительной и вербальной форме, по существу исключает из него человека как мыслящее существо, а весь чувственно данный мир становится пассивным и бесформенным. Ведь в этом случае только деятельность всеобщего сознания делает этот мир тем, чем он есть, приобретая свои конкретные реальные формы. Продуктом мысли становится все то, что, с точки зрения материализма, выступает как эмпирически очевидное положение вещей в реальном мире. Поэтому бытие в качестве особого, находящегося вне человека мыслительного начала, оказывается чем-то противостоящим ему. И в рамках объективного идеализма онтологическая проблематика превращается в гносеологическую тавтологию: мыслящий мир таков, каким он мыслится индивидом, а сам индивид лишь постольку человек, поскольку он оказывается сопричастным с мировым духом, вне которого он становится бессмысленной марионеткой этого духа, который остается для него потусторонним и неопределенным. Таким образом, последовательно раскрываемая мировоззренческая проблематика, приводит к тому, что человек предстает либо существом, жестко детерминированным в своем существовании объективными законами материального мира, либо столь же жестко детерминированным объективными законами самопознающего мирового духа, для которого знания человека лишь материал его собственного опредмечивания. Но, такой вывод следует потому, что в рамках онтологии материя и сознание противостоят друг другу, между тем как они характеризуются и единством, содержание которого составляет гносеологическую проблематику, т.е. теорию познания.

Как отмечалось, сознание оказывается двойственным по своему содержанию. Оно может быть понято как выражение бытия (идеалистическая точка зрения), но, с другой стороны, оно несомненный атрибут человека. Можно ли совместить указанные интерпретации феномена сознания? Ведь если бытие «отождествляется» с миром мыслей, предшествующим миру вещей, то оно предстает как-то духовное начало, которое ведет к субстанциональному, а потому к метафизическому, его представлению (в виде мирового духа или идеи), что составляет онтологическую основу философского идеализма. Между тем, как диалектическое понимание движения как взаимодействия позволяет более полно раскрыть содержательность этого онтологического феномена. А антропологическая ориентация (о которой говорилось выше) дает основание рассматривать сознание атрибутом вполне определенного его носителя – человека.

В самом деле, движение как внутренний способ существования любого объекта означает его постоянное изменение, которое выступает в виде разнообразных взаимодействий его структурных компонентов. Поэтому, с точки зрения диалектики, взаимодействие становится синонимом движения, и, следовательно, существования. Но само взаимодействие - это действие одного на другое и

обратно, поэтому движение как способ существования означает взаимодействие любого объекта, в принципе с бесконечным множеством других объектов. Действительно, современная наука, раскрывая многообразие форм материального движения, тем самым показывает и многообразие взаимодействий как таковых. Поэтому можно говорить о механических, тепловых, электромагнитных, квантовых и многих иных взаимодействиях в неживой природе.

Но особый характер приобретают взаимодействия в живой природе, где они выражают способ существования живых организмов, способных, так или иначе, отражать воздействия внешней среды, приспособляясь к её изменениям. В этом отношении человек как живое существо не представляет исключения, и его существование - это также процесс непрерывного взаимодействия с природой. И в таком взаимодействии исторически сформировались не только его система органов чувств, но и специфическое выражение этого чувственного отражения, которое обусловлено социальной природой человека. Это система рационально-логического отражения – оно-то и определяет сознание. Процесс такого формирования составляет содержание антропосоциогенеза и раскрывается многими науками психологией, этнологией, палеонтологией, антропологией и т.д. В этой связи, подчеркнем, что научное содержание антропогенеза характеризуется исключительной ёмкостью, которое нередко упрощается до вульгарного утверждения о происхождении человека от обезьяны. Между тем как приматы и человек обладают лишь общим биологическим предком, эволюция которого привела к появлению класса приматов и класса антропоидов, которые и определили становление современного человека. Причем решающим условием такого становления стало превращение инстинктивных действий в трудовые операции, повлекшие за собой прямохождение, обработку пищи, формирование языка. Таким образом, материалистически понимаемое сознание представляет собой специфическую форму отражения и выступает как свойство особо организованной материи, каким является мозг человека – материальная предпосылка его духовно-интеллектуального существования. А «всеобщими формами» функционирования человеческого сознания становятся его мышление и язык.

Заметим, что только с точки зрения практического отношения человека к объективному миру вещей, слово (а потому речь и язык) оказывается выражением творческого содержания мышления, т.е. знания. Именно в слове проявляется предметная действительность мысли, непосредственная форма «бытия духа в себе и для себя». Вообще говоря, на первый взгляд, речь предстает как бы внешним (объективированным) выражением сознания. Еще Гегель отмечал: «Формы мысли выявляются и отлагаются, прежде всего, в человеческом языке... Человек отличается от животного именно тем, что он мыслит. Все, что для человека становится чем-то внутренним,... во все, что он делает своим, проник язык, а все то, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит в скрытом виде, некоторую категорию» [2, С.82]. В основе такого представления лежит тот повседневный факт, согласно которому человек вначале думает, а потом действует. Возникает как бы своеобразная цепь превращений: слово – дело – вещь (созданная делом) – затем снова слово как отчет о содеянном. Заметим,

что под «словом» понимается знание в его всеобщей форме, т.е. в виде формул, схем, символов и т. п. Между тем как с точки зрения диалектики, здесь происходит своеобразная инверсия (обращение), при которой абстрактно-всеобщее содержание - знание оказывается не моментом чувственно-конкретного, а наоборот, чувственно-конкретный человек со своими мыслями становится абстрактно-односторонним «воплощением» всеобщего, т.е. знания. В этом плане, насколько неправомерно отождествлять сознание с языком, настолько же ограниченным оказывается и натурализм, который отождествляет сознание с нервно-физиологическими структурами мозга. Это направление, возникшее в середине XIX столетия, получило название вульгарного материализма (Бюхнер, Фохт, Молешотт и др.).

Итак, возвращаясь к дихотомическому представлению бытия, можно видеть, что, с точки зрения материализма, это представление есть дихотомия небытия как такового, а человека. Именно его мышление осуществляет деятельность, направленную на внешние объекты (подобно тому, как глаз видит внешние предметы, но не видит самого себя). Поэтому сознание оказывается не формой проявления бытия, а специфическим отражением, свойственным телесному существу-человеку, жизнедеятельность которого не возможна без его взаимодействия с окружающим миром. Мыслимый и чувственно созерцаемый человеком мир один и тот же, именно реальный мир, а не два разных мира. А логические формы - это осознанные формы и закономерности бытия, реального, чувственно данного человеку мира. Таким образом, сознание предстает способом деятельного существования человека в реальном пространстве и времени.

Заметим, что с точки зрения идеализма, вышеотмеченное представление бытия также оказывается дихотомией, но не человека, а именно бытия. В этом случае логические формы выступают как объективное содержание, скажем, мирового духа, «инобытием» которого становится чувственно воспринимаемый мир. Такое представление не лишено мистического момента, что сближает объективный идеализм с религиозно-теологическим миропониманием. С другой стороны, признав реальность логико-понятийных схем, можно стать и на точку зрения агностицизма (особенно агностицизма И.Канта), считавшего чувственный мир вещей как мир феноменов, за которым остается непознаваемый мир ноуменов – «вещей в себе».

Диалектико-материалистическое понимание сознания означает, что логические схемы и категории представляют собой отраженные коллективным сознанием человечества универсальные формы и законы развития независимого от мышления реального мира. Мыслит человек не в непосредственном единстве с природой, а в единстве с обществом, т.е. с общественно-историческим коллективом. Выведенный из сети общественных отношений индивид не может мыслить, как и мозг, изъятый из человеческого тела. И материализм заключается в том, что идеальное - это мысль, которая рождается и существует не в голове человека, а с помощью головы в реальных его предметных действиях как социально значимого субъекта. Поэтому, чтобы раскрыть содержание сознания необходимо проанализировать материальную и духовную

жизнь общества, а не анатомию и физиологию мозга как телесного органа индивида. И когда Маркс определяет сознание (идеальное) как «...материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [5, С.21], то следует понимать эту «голову» не как чувственно наглядную. Здесь имеется в виду общественно развитая «голова человека», все формы деятельности которой, начиная с языка и кончая логическими категориями, суть продукты и формы общественного развития. Только тогда, «выражаясь» в этих формах, «материальное» превращается в достояние общественного человека в его знание, т.е. в «идеальное». «Материальное» способно «пересаживается» в человеческую голову, если оно выражено в языке в широком его информационном смысле, т.е. в языке чертежей, схем, моделей и пр. А также, если оно преобразовано в формы деятельности человека с реальными предметами. Иначе, предметы становятся идеализированными лишь там, где имеет место возможность активно воссоздать их в пространстве, опираясь на язык слов и чертежей, на способность превращать слово в дело, в вещь.

Итак, сознание (а вместе с ним и знание) – это субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его воли и представлений. Но это отражение не индивидуально-психологическое, тем более и не физиологическое, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства. Оно предстает как исторически многообразное духовно-культурное содержание, поэтому материалистически понимаемое сознание глубоко диалектично. Это то, чего нет, и что вместе с тем есть, что не существует в виде внешней чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует как деятельная способность человека. Это наличное бытие внешней вещи в процессе её становления через деятельность субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. И чтобы сознание индивида стало социально деятельной способностью, необходимо его формировать через воспитание, обучение и образование.

Таким образом, знание 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 (деятельного) 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 его индивидуальной 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» [5. 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. Эти образы выступают как своеобразные «отпечатки», налагаемые на естественно-природный материал, превращая его в фактор целенаправленной воли каждого индивида. Поэтому, на наш взгляд, онтологический и гносеологический аспекты практической деятельности человека становятся единым основанием для онтогносеологической проблематики.

Действительно, с природой, т.е. с миром разнообразных вещей, человек имеет дело лишь в той мере, в какой она превращена в материал его практической деятельности. Например, 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 превращается в «орудие» 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. А естественные законы «вещей в себе», становятся формами функционирования и человеческого «неорганического тела», т.е. его культуры.

Вместе с этим, заметим, что знание любой вещи отличается от реального существования этой вещи тем, что оно «опредмечено» как субъективный образ, но не в мозговом веществе, а в языке человека. Как таковое, это знание становится символом, знаком вещей в виде видимого или слышимого слова. При этом слово как название вещи не имеет ничего общего с самой вещью. Их

единство обнаруживается только в ходе превращения слова в дело, а через дело – в вещь, т.е. в практике усвоения 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 видимость изменения самого мира вещей. Поэтому любая фетишизация словесно-символического выражения знания выражает 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 завершённом продукте - продукте труда, «исчезает» и определявшее эту деятельность знание. И тем не менее, 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, способность предвидеть 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» [5, с.189].

Таким образом, практика представляет собой общественно-значимую деятельность людей, которая имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности мысли. 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. 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, как и его способности, раскрываются 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.

В этой связи хотелось бы отметить следующее. В современной учебной и методической литературе по философии, как и в ряде программных рекомендаций, нередко исключается характеристика метафизики и диалектики. Между тем, на наш взгляд, содержание онтогносеологии с необходимостью предполагает раскрытие эпистемологического содержания, связанного с характеристикой метафизики и диалектики, с раскрытием их принципов, основных законов и системы категорий как важнейших элементов научно-теоретического анализа. Несомненно, что знакомство с этим материалом не означает завершения формирования диалектического мышления, но и последнее невозможно без знания его структурных компонентов.

Аргументом в пользу такой точки зрения становится и логика раскрытия онтогносеологии, которая предполагает методологическую характеристику соответствующих вопросов. И в этом плане заметим, что диалектическая и формальная логика (основа метафизической методологии) представляют собой взаимоисключающие эпистемологические формы знания. Однако, их проявление в структуре знания существенно обусловлено контекстом практического, а потому и социального, применения этого знания человеком. Так, если оно выступает самостоятельным основанием для определения целей, задач сферы индивидуально обособленных действий (обыденного опыта человека), то его структурность предстает в терминах, категориях и законах формальной логики, следовательно, метафизики. Деятельность в этом случае предполагает однозначное соответствие мыслимого и объективно существующего содержания.

Когда же индивид функционирует как «частица» некоторого социального сообщества (группы, коллектива, общества), в котором предполагаются координированные отношения между многими индивидами, то его действия уже определяются целями и задачами этого сообщества. Здесь структура и содержание теоретического знания будет осознаваться качественно иным образом: через термины, категории и законы диалектической логики, поскольку действия индивида оказываются «моментами», «составляющими» более широкого социально-значимого содержания. Индивидуальное теоретическое знание утрачивает однозначное соответствие между мыслимым и объективно существующим и осознается более полно посредством диалектико-логических элементов. Следовательно, метафизический или диалектический характер структуры теоретического знания определяется природой того социального контекста, через который рассматривается это знание. Под таким углом зрения метафизика и диалектика превращаются в способы теоретического осмысления жизнедеятельности человека. Иначе, структура теоретического знания может быть осмыслена как в диалектической, так и в метафизической форме в зависимости от того, в какой социально значимой практической деятельности субъекта функционирует это знание. Вне такого отношения оно становится методологически альтернатив-

ным и без обращения к практике эта альтернативность не может быть разрешена.

Важно также подчеркнуть и различие между практикой и деятельностью. Под деятельностью следует понимать предметно-чувственное отношение индивида к миру вещей с точки зрения его субъективной мотивации. Говоря же о практике, имеется в виду отношение к миру вещей социально-организованного (коллективного) субъекта, в котором индивид выполняет определенные функции в системе координированных действий многих индивидов.

Таким образом, общая характеристика онтогносеологической проблематики органически смыкается с вопросами социальной философии, определяющим положением которой становится соотносительность личности и общества, и как ее следствие - определенное понимание истории. Ведь от того как трактуется духовно-рациональное содержание человека осознается и природа человеческого сообщества и наоборот, в зависимости от того как осмысливается социальное бытие трактуется и сущность личности. А так как содержание человека в современной философии носит поливариантный характер, то это не может не сказаться и на понимании важнейших вопросов социальной философии – проблем личности, общества и истории.

Список используемой литературы:

1. Сб. ст. «Мировоззренческая парадигма в философии: онтогносеология» (отв. ред. М.М.Прохоров). Изд-во ННГАСУ. Нижний Новгород. 2017.
2. Гегель Наука логики. Т.1. М. 1970.
3. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. Собр. соч. ак. А.Н.Крылова. Т.7. М-Л.1936.
4. Кант И. Критика чистого разума. Т.3. Соч. в 6 томах. М.1964
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т., 23.. Собр. соч. 2-изд. М.1974.

Глава 5.

ЧТО ОЗНАЧАЕТ УМОЗРИТЬ РЕАЛЬНОСТЬ НА ПРАКТИКЕ: ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Кандидат философских наук, кандидат технических наук, г. Нижний Новгород

ЖЕЛТОВ ЮРИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

Тема актуальна, поскольку классическая философская традиция не уделяет достаточного внимания практике, особенно умственного труда. И видимо именно поэтому относится к умозрению *неоднозначно*. Однако 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» [3, с.39]. Согласно словарю Даля: 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» [23, с.700]. Даже в статьях основателя квантовой механики В. Гейзенберга ‘умозрительное’ рядоположено ‘слишком оторванному от жизни’ [4, с. 34]. 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» [14, с. 626].

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. Основополагающим при этой выработке было внимание к внешним видам объектов (обычно – хорошо знакомых, привычных вещей), которые рассматривались как базис создания априорно объективных мыслей – идей. {При этом внешний вид хорошо знакомой вещи воспринимался как (по выражению А.Ф. Лосева) «вот эта видимая умом... сущность вещи, ее внешне-внутренний лик и есть идея вещи» [15, с. 414].} А с другой стороны, на выработку апостериорно объективных и практичных мыслей, которые первыми создавали представители древнейшей уважаемой профессии – охотники-следопыты.

Следовые и процессуальные континуумы

Однако, если деятельности философов посвящена обширная литература, то практика следопытов пока описывается в литературе преимущественно на детском уровне романа «Робинзон Крузо». А потому ее философский анализ

целесообразно начать с наглядных примеров, которые характеризуются различными уровнями чувственно-умозрительного опыта следопытов.

(1) Если субъект – опытный, близкий к профессионализму, следопыт, то он мыслит реальность принципиально иначе, чем классические философы. По-видимому, именно акт мышления таким следопытом реальности как проявления ее исходной неизвестности развернуто описал Вольтер в повести «Задиг, или Судьба». Он написал о ее главном герое-придворном: «Я увидел на песке следы животного и легко распознал, что их оставила маленькая собачка. По едва приметным длинным бороздкам на песке между следами лап я определил, что это сука, у которой соски свисают до земли, из чего следует, что она недавно ощенилась. Следы, бороздившие песок по бокам от передних лап, говорили о том, что у нее очень длинные уши, а так как я заметил, что след одной лапы везде более глубок, чем следы остальных трех, то догадался, что собака нашей августейшей государыни немного хромот...» [2, с. 29].

(2) Если Вы просто опытный в жизни человек, то акты проявления Вами исходно неизвестной реальности бывают более «свернутыми». Именно таким был акт проявления Робинзоном островной реальности, который сводился к тому, что он, говоря словами Дефо, «увидел след голой человеческой ноги».

(3) Если же Вы – горожанин, опыт следопыта которого ограничен чтением детских рассказов Бианки – находитесь в зимнем лесу, то первично видите на снегу объекты-углубления. Однако, приглядевшись к *некоторым* из них внимательно, Вы можете умозреть-опознать в них (по характерным счетверенным конфигурациям) уже не объекты, а *чьи-то следы*. Но затем, оценив такие следы по размеру и вспомнив рисунки из книг Бианки, Вы умозрите-конкретизируете «чьи-то» следы как *следы зайца*.

Последний пример (неопытного горожанина) важен тем, что позволяет подробно рассмотреть первичную гносеологическую структуру познания следопытом исходно неизвестной реальности. Как можно показать, это познание реализовалось следопытом, когда он осуществлял трехстадийный процесс. Стартовая стадия процесса сводилась к *наблюдению* субъектом объектов – углублений на снегу. Вторая стадия состояла в чувственно-умозрительном восприятии субъектом в объектах – углублениях на снегу – *чьих-то* следов (т.е., философски говоря, следов «как таковых»). А на последней стадии процесса субъект умозрил-конкретизировал следы «как таковые» – в следы зайца. В самом же процессе его стадии: наблюдения, опознания и конкретизации – практико-исследовательски *продолжались* друг в друге. Поэтому процесс имел смысл трехстадийного гносеологического *процессуального континуума* {лат. глагол *continare* переводится как ‘продолжать без перерыва, непосредственно следовать’}. Сама же его продолженность (континуальность) имела исследовательское качество.

Здесь важно отметить, что незаметно для Вас как следопыта следы обладали сложной онтологической структурой, которая имела два аспекта: *явно-объективный* и *тайно-актуальный*. Явно-объективный аспект следов имел вид наблюдаемых, т.е. принципиально известных, углублений-отпечатков. В свою

очередь, тайно-актуальный аспект следов создавался как результат *интересности* для Вас умозримого зайца как *сути* (по Далю, *основы, ядра, нутра*) этого аспекта. Таким образом, совершенно ясно, что явно-объективный «отпечаточный» аспект структуры следов продолжался в ее тайно-актуальном «заячем» аспекте как *следствие, которое вытекало из тайной сути-причины* (в виде зайца, который оставил следы).

По-видимому, не менее ясно, что само «вытекание» следствия (точнее, следов) из причины (зайца), которое первично происходило при *опознании* субъектом в углублениях – следов «как таковых», имело причинно-следственное *континуальное* качество. В сводном итоге: тайно-актуальный (суть-причинный, «заячий») аспект следов и их явно-объективный аспект (углубления на снегу), будучи *продолженными* друг в друге, совместно формировали онтологический *континуум*, который можно определить как *следовой*, где континуальность имела причинное-следственное качество. И согласитесь, что именно этим «продолженным» качеством наблюдаемо-умозримых следов руководились бы Вы-следопыт, если бы посмотрели, нет ли поблизости зайца.

Философски анализируя оба вида континуальности, важно заметить, что присущие им *продолженности причинного (тайно-актуального) и следственного (явно-объективного) аспектов*, а также стадий: *наблюдения, опознания и конкретизации* –обладают «органически связным», принципиально *неиндивидуальным* качеством. {Это обстоятельство важно, поскольку, как выяснили авторитетные российские философы: «Аристотель же исходил из того, что в природе как раз индивиды суть первые сущности, причем сами по себе существующие» [20, с. 38]. А кроме того, известно, что представление об индивидуальных объектах служит одним из базисных в современной концепции реализации бытия в пространстве и времени [8, с. 102-117].}

Как можно показать, аналогичную онтологическую структуру: уже не заячьих, а человеческих следов (точнее, единичного следа), по-видимому, умозрил Робинзон на своем «необитаемом» острове, когда он, говоря словами Дефо, «увидел след голой человеческой ноги». Эта структура имела явно-объективный и тайно-актуальный аспекты. Ее явно-объективный аспект имел вид наблюдавшегося Робинзоном «следа голой человеческой ноги». В свою очередь, тайно-актуальный аспект [в виде конкретного следа дикаря-людоеда] создавался ввиду опасности для Робинзона умозримых им дикарей, которые были скрыты от его наблюдений и умозрения, поскольку ранее не оставляли заметных следов. Таким образом, явно-объективный [в виде «следа голой человеческой ноги»] аспект обнаруженного следа был тесно связан с его тайно-актуальным («дикарским») аспектом как *следствие, которое вытекало из тайной причины* [в виде дикаря, который оставил след]. При этом само «вытекание» следа из его сути-причины, которое происходило при конкретизации Робинзоном «следа голой человеческой ноги» как следа дикаря, имело причинно-следственное *континуальное* качество. В сводном итоге: тайно-актуальный (причинный, «дикарский») аспект следа, будучи *продолженным* в его явно-объективном аспекте («следе голой человеческой ноги»), совместно образывы-

вали онтологический следовой континуум, где континуальность имела причинно-следственное качество. И именно этим качеством обнаруженного следа руководился Робинзон, когда начал искать другие человеческие следы на своем якобы необитаемом острове.

В свою очередь, познавательный процесс в виде наблюдения субъектом объекта-следа и его конкретизации как дикарского имел смысл двухстадийного гносеологического *процессуального* континуума, где континуальность имела исследовательское качество.

А о принципиально неиндивидуальном качестве обоих видов континуальности можно, с очевидностью, повторить ранее сказанное.

Продолжая тему, важно отметить, что проявляющие реальность континуальные ситуации создаются не только в практике следопытов, но и исследователей. Вот пример ситуации (сложившейся на одной из ферм Йоркшира, но грозившей скотоводству всей Англии) из книги ветеринара Дж. Хэрриота. Ее характеризовал следующий текст (в сущности ветеринарное открытие): «Половина поросят в этом закутке хромает...я вдруг заметил на одном из пяточков какую-то *белую шишечку*... Это была не шишечка, а *тонкий пузырек*...» [22, с. 357-360].

Если вникнуть в это открытие, можно показать, что оно имело смысл онтогносеологического *следо-процессуального* континуума. В самом деле, онтологический следовой компонент этого континуума имел явный аспект в виде объекта «белая шишечка» и тайно-актуальный аспект – в виде скрытого заболевания поросят *ящуром*. При этом следовую континуальность опосредовал «тонкий пузырек», который имел смысл не просто наблюдаемого объекта, а наблюдаемо-умозримого следствия суть-причины – заболевания поросят. В свою очередь, гносеологически-познавательный процессуальный компонент рассматриваемого континуума исследователь выполнял в три стадии: (1) наблюдением объекта – «белой шишечки», (2) опознанием в ней «тонкого пузырька» и, наконец, (3) умозрением суть-причины образования «пузырька» – заболевания поросят ящуром. А если говорить об опосредующем *проявлении* исходно неизвестной реальности в качестве процессуального компонента, можно сказать, что его исследовательское качество обладало долей социологичности. Как написал ветеринар: «Источником инфекции [ящюра – прим. Ю.Ж.], по видимому, было импортное мясо...». Отличительная особенность всей следо-процессуальной ситуации состояла в том, что роль посредников и стимуляторов проявления исходно неизвестной реальности здесь играли не только природные следы, но и, возможно, тяжелые социальные *последствия* (массовый падеж скота) суть-причины, которую обнаружил ветеринар. А потому от него потребовалось не только внимательное наблюдение «белых шишечек». Чтобы достоверно умозреть в «тонких пузырьках» – признаки ящюра и, следовательно, предвидеть доклад в министерство сельского хозяйства, врач должен был располагать солидными знаниями.

Чтобы проиллюстрировать более сложный случай (в сравнении с реализациями сравнительно простых следовых и трехстадийных процессуальных континуумов), приведу пример *вводного* четырехстадийного следо-процессуального континуума из личной инженерной практики еще не опытного специалиста. Этот пример реализовался в начале 1960-х гг. на Горьковском автозаводе, когда начинался выпуск грузовика ГАЗ 52. По мере роста программы обнаружился ранее не известный вид брака. Блоки шестерен коробки перемены передач [детали, которые имели четыре шестерни на общей оси] при закалке коробило на порядок больше по величине, чем допускала документация. Брак составлял 10%. В термическом цехе за месяц накапливались многие десятки дорогих бракованных деталей. Именно такой вид имел явно-объективный онтологический аспект цеховой реальности.

Поскольку блоки шестерен были «моими» деталями, мне как технологу пришлось умозреть эту реальность как исходно неизвестную и очень важную, т.е. имеющую тайно-актуальный (суть-причинный) аспект, который нуждался в выявлении и конкретизации. При таком подходе обнаружилась закономерность: у блоков недопустимо коробило только средние шестерни, а крайние оставались нормальными. При технологической интерпретации этой закономерности было логично предположить, что у блоков при закалке изгибается ось, и их средние шестерни оказываются недопустимо покоробленными уже вследствие изгиба блоков.

А в развернутом онтогносеологическом плане здесь мною было выполнено первичное *экстрагирование* (посредством процессуального континуума) из исходно неизвестной реальности – ее тайно-актуального аспекта – причинной сути решения технологической проблемы – ликвидации брака по геометрии блоков шестерен. Стартовая стадия экстрагирования сводилась к наблюдению их коробления: в виде неупорядоченных колебаний стрелки индикатора контрольного прибора для измерения коробления. На второй стадии технолог обнаруживал в этих колебаниях закономерность: стрелка индикатора отклонялась не хаотично, а упорядоченно – с величиной отклонения соответственно углу вращения блока вокруг оси. На третьей стадии технолог умозрил-предположил причину этой закономерности в виде изгиба оси блока. Однако этот гипотетичный изгиб нельзя было наблюдать невооруженным глазом. А потому для количественной оценки его величины [на четвертой стадии процессуального компонента континуума] пришлось прошлифовать в механическом цехе средние шейки у нескольких блоков до закалки, а затем измерить, что происходило с ними после нее. Блоки действительно изгибало. Выяснилось, что стрела закалочного изгиба составляла $\sim 0,1$ мм (конструкторская документация допускала 0, 025 мм). Таким образом, говоря по существу, была первично (на стадии обнаружения упорядоченности колебаний стрелки индикатора) предположена «какая-то» причина брака, т.е. говоря философским языком, причина «как таковая». А затем она была конкретизирована: сначала как предположительный изгиб осей блоков шестерен, а затем этот изгиб был количественно определен.

Из выше сказанного, по-видимому, ясно, что выявление причины брака было выполнено на основе восприятия технологом цеховой реальности как он-

тологического следового континуума. Этот континуум имел, кроме явно-объективного аспекта (в виде наблюдаемых бракованных блоков шестерен), тайно-актуальный аспект – неизвестную причину (позднее выяснившийся изгиб блоков блоков), следствием которой был массовый брак. Фактически именно выявление этой причины послужило *введением* в дальнейшую (более специальную) работу по устранению заводского брака. Работа была основана на учете некоторых особенных свойств закаленной стали [9, с. 16-18].

Реализация древнейшего следо-процессуального континуума в математике

Принципиально важно показать, что смысл следо-процессуальных континуумов имеют решения алгебраических уравнений. Показ можно начать с наглядного примера открытия еще древними математиками (около 2000 лет до н.э.) равенства $2+2=4$. {Примечательно, что об авторе (скорее всего коллективном) этого открытия Маяковский сказал: «Человек, впервые формулировавший, что «два и два четыре» – великий математик, если даже он получил эту истину из складывания двух окурков с двумя окурками» [17, с. 83].} Оценивая вклад автора (соавторов) правила получения равенства $2+2=4$ в собственно математику, можно заметить, что, выполняя счет единичных объектов (выбранных «окурков»), он должен был подразумевать результат счета *исходно неизвестным*, т.е. мыслить его *алгебраически* – как *неизвестную* величину. Алгебраическая «модернизация» умозрения автора равенства вынуждала его разрешать *проблему решения уравнения* вида $2+2=?$ Здесь важно показать, что проблемный вид этого уравнения имеет структуру *следового континуума*. В самом деле: его явно-объективный аспект имеет смысл принципиально (точнее, *качественно*) известной суммы $2+2$; его тайно-актуальный аспект символизирован знаком вопроса; сама же континуальность обоих аспектов символизирована знаком равенства и имеет математико-логический смысл. В том же логическом плане очевидно, что *правило* решения уравнения, которое имело схематичный вид $2+2 = ? = 4$, было *открытием*, где *явная* (качественно известная) сторона $2+2$ *континуально* продолжалась в исходно неизвестную (и открывавшуюся субъектом) сторону $[=?=4]$.

{Кстати: можно показать, что алгебраические уравнения специального вида $F(X)=?$ (например, $X^2 = ?$) имеют структуру следового континуума. Его явно объективный аспект имеет смысл *качественно* определенной величины (например, произведения, значение которого возрастает с ростом аргумента X); его тайно-актуальный аспект символизирован знаком вопроса; сама же континуальность обоих аспектов символизирована знаком равенства.}

Анализируемое уравнение решалось (при его открытии), по-видимому, методом эмпирического отождествления ощущаемо-умозрительных впечатлений субъектов от двух пар объектов-«окурков» по отдельности и от четырех объектов вместе. Кроме того, в самом счете объектов они должны были мыслиться абстрактно – как арифметические единицы. Важно обратить внимание на то, что в процессе решения-открытия автору равенства потребовалось вы-

полнить три, по крайней мере, логико-математические операции. Эти операции могли быть следующими:

(1) Выбрать объекты, которые пригодны для счета.

(2) Дважды выполнить процедуру сложения вида: $1+1=?=2$.

(3) Выполнить акт понимания. {Для уяснения себе смысла равенства субъекту было необходимо самому ощутить и умозрить тождественность личных впечатлений от двух пар объектов по отдельности и от них же четырех вместе}.

4) Перейти от «примитивного счета» объектов {при таком счете каждый из объектов мыслился как *один* [15, с. 635]} к счету абстрактных математических единиц, для чего необходимо отождествлять друг другу различные объекты.

Для темы важно, что все операции решения уравнения были стадиями процессуального континуума, где стартовое наблюдение явной объективности сводилось к осознанию субъектом *принципиальной известности* ему результата «простого счета» множества нескольких объектов. {Результат такого счета имел тот *качественный* смысл, что объектов *много*.} В свою очередь, финальная конкретизация (исходно неизвестного результата счета абстрактных математических единиц) имела смысл *открытия* умозрением субъекта числа 4.

Прототип умозримого континуума явно-объективного и тайно-актуального аспектов реальности в механике Герца

Генрих Герц известен как физик, который экспериментально открыл электромагнитное поле и тем самым обосновал теорию Максвелла. Именно фразу: «Генрих Герц» – содержала первая –переданная А.С. Поповым – радиogramма. Однако Герц менее известен (даже специалистам) как автор ставшего для него посмертным (он умер в 37 лет) труда, где была изложена суть считающегося сейчас методологически перспективным варианта механики. Для нашей темы этот труд важен, поскольку в нем, как можно показать, был оформлен еще в XIX столетии физико-математический прототип онтологических континуумов явно-объективного и тайно-актуального аспектов реальности. Для нужного показа целесообразно выполнить краткий компилятивный обзор физико-математического смысла механики Герца.

Характеризуя ее предпосылки, Герц писал: «Если мы попытаемся понять движение окружающих нас тел и привести их к простым и понятным правилам, принимая в расчет только то, что *непосредственно происходит на глазах*, то наша попытка в общем потерпит *неудачу*. Вскоре мы убеждаемся, что *совокупность того, что мы можем видеть и ощущать, не создает еще закономерного мира*, в котором одинаковые состояния имеют одинаковые последствия. Мы убеждаемся, что *многообразие действительного мира должно быть большим, чем многообразие мира, непосредственно доступного нашим чувствам*» [6, с. 41-42].

Исходящие из этих предпосылок положения Герца сводились к следующему: «Мы можем допустить, что одновременно действует нечто скрытое, и в

то же время отвергать, что это нечто принадлежит к какой-то особой категории. Мы можем принять, что также и *скрытое является не чем иным, как опять-таки движением и массой, а именно, таким движением и такой массой, которые отличаются от видимого не по его существу, а только в отношении нас самих и наших обычных средств восприятия*. Это воззрение и является нашей гипотезой... *наряду с видимыми массами Вселенной можно представить себе еще другие, подчиняющиеся тем же законам массы ...* То, что мы называем обычно силой или энергией, в нашем понимании не что иное, как *действие массы и движения*; однако оно не всегда может быть таким действием массы и движения, которые могут быть доказаны *в грубо чувственной форме*... Что касается масс, то мы сохраняем за собой право вводить *наряду с чувственно воспринимаемыми массами также и скрытые массы*, которые соответствуют выдвинутой выше гипотезе» [6, с. 193].

Развивая предпосылки своей методологии, Герц дал ряд разъяснений. Среди них важнейшие:

«1. Мы говорим, что система содержит скрытые массы, если при помощи доступных наблюдению координат системы определяются положения *не всех* масс системы, а лишь части их.

2. Те массы, положения которых при полном задании наблюдаемых координат системы остаются неизвестными, называются скрытыми массами, их движения – скрытыми движениями, а их координаты – скрытыми координатами.

3. Задача, которую механика должна решить в отношении системы со скрытыми массами, состоит в следующем: определить движения видимых масс системы, а также изменения видимых координат системы, несмотря на отсутствие знания положения скрытых масс...

Все предыдущие положения нашей механики остаются... применимыми к системам и со скрытыми движениями, если под массами, координатами и т.д. мы будем понимать совокупные массы, координаты и т.п. Ясно, что задача, поставленная в той или другой форме, неразрешима без определенных данных о влиянии, которое оказывают скрытые массы на движение видимых масс. Однако получить такие данные возможно. **Ведомая** система, или *система, подверженная действию сил, уже может рассматриваться как система со скрытыми массами*, так как неизвестные массы ведомой системы... рассматриваются как скрытые» [6, с. 240-241].

Для нашей темы важно, что наряду с представлениями о *ведомой* системе Герц ввел понятие о системе, *производящей силы*, в которой можно усмотреть **ведушую** систему, которая обладает потенциальной энергией.

С обсуждением методологии Герца при первом издании его труда выступил ряд физиков-классиков. Так, Гельмгольц (учитель Герца) заметил о своем ученике, что он «*должен был принять гипотезу, что имеется большое число не поддающихся восприятию масс и их невидимых движений. Это было необходимо для того, чтобы объяснить существование сил между телами, не находящимися в непосредственном соприкосновении*». А о перспективах труда сво-

его ученика Гельмгольц написал: «Возможно, эта книга обнаружит в будущем высокую эвристическую ценность и будет способствовать открытию новых общих свойств сил природы» [5, с. 309].

В свою очередь, А. Пуанкаре комментировал механику Герца так: «Эта система покоится на следующих гипотезах. 1. В природе имеются лишь системы со связями, свободные от действия любой внешней силы. 2. Если некоторые тела кажутся нам подчиненными каким-нибудь силам, это значит, что они *с в я з а н ы* с другими телами, для нас *невидимыми*. Материальная точка, кажущаяся нам свободной, не описывает, тем не менее, прямолинейной траектории. Прежние механики говорили, что точка отклоняется от прямой потому, что она подчиняется какой-то силе; Герц говорит, что она отклоняется потому, что она не свободна, но связана с другими, *невидимыми* точками» [19, с. 329-331].

Наконец, Дж. Дж. Томсон был глубоко убежден в том, что все электромагнитные взаимодействия осуществляют движения посредством *скрытой* энергии, *недоступной нашим чувственным восприятиям*. По его мнению, *потенциальная энергия есть просто кинетическая энергия, которая при некоторых условиях может реализоваться в движениях материальных тел*. При этом Томсон отмечал, что его физическая концепция очень близка к воззрениям Герца [19, цит. по [18, с. 12]].

При первой публикации труда Герца на русском советские ученые высоко оценили его: «Механика Герца представляет в высшей степени ясную, внутренне непротиворечивую, математически обоснованную картину». Вместе с тем ими был сделан ряд замечаний, среди которых главное: «Единственным недостатком этой картины является ее ... *иллюзорность*. Герц доказал лишь, что скрытые или ... циклические системы, дополняющие обычную систему до свободной, обладают всеми свойствами обычных консервативных систем. Но отсюда отнюдь не следует, что реальные консервативные системы являются такими, какими они представляются в механике Герца» [7, с. 355-358].

Уже в недавнее время Ю.И. Петрову удалось, говоря его словами, «несколько модифицировать» подход Герца, полагая в качестве скрытых связей потенциальную энергию, «*осуществляющую дальное действие вне мира наших чувственных восприятий*». Следуя Герцу, он выполнил разложение свободной системы на две части (подсистемы): *ведомую* (которая совершает ведомые движения, включает массы и их перемещения, подвержена действию сил и обладает кинетической энергией) и *ведущую* (которая налагает ограничения на движение масс ведомой части, но сама не содержит никаких масс и не обладает кинетической энергией, но обладает потенциальной энергией). Базирование на указанных предпосылках *позволило получить основные уравнения механики, не прибегая к понятию силы* [18, с. 10, 56-57, 61].

Нам важно отметить, это научное достижение, полученное путем использования понятия о *ведущее-скрытом* качестве *потенциальной* энергии, неявно предполагало, что эта энергия существенно *таинственна*, поскольку она реализует *потенциальности-возможности* [14, с. 463], которые умогримы, но чувст-

венно не воспринимаются субъектами. В самом деле, *потенциально-возможное* недоступно непосредственным человеческим ощущениям. А кроме того, возможности *актуальны*, поскольку требуют *готовности* к ним субъектов. Таким образом, *ведущие* [по Герцу, производящие силы] подсистемы механических систем реализуют, по существу, тайно-актуальный аспект реальности. В свою очередь, герцевы ведомые подсистемы (которые включают массы, их перемещения и обладают кинетической энергией) осуществляют явно-объективный, чувственно воспринимаемый, аспект механической реальности. Наконец, континуальность ведущей и ведомой подсистем реализуется как *наложение* ведущей подсистемой механической системы *ограничений* на движения масс ее ведомой подсистемы. В результате: целостные механические системы (при их рассмотрении с позиции, которая была укоренена в механике Герца) осуществляются как чувственно-умозримые континуумы явно-объективного и тайно-актуального аспектов механической реальности.

Следуя методологии Герца (в ее «модификации» Петровым), можно и интересно показать, что механическая энергия имеет смысл онтологического континуума, который реализуется, в частности, как инертность тела. Рассудите сами: в этом «механико-энергетическом» континууме явно-объективным аспектом служит непосредственно чувственно воспринимаемая кинетическая энергия движущегося тела, а его тайно-актуальным, скрытым от наблюдений, умозримым, аспектом служит потенциальная энергия инерции тела. {По-видимому, именно ввиду континуальной сложности механической энергии [и присутствия в ней скрытой от непосредственных наблюдений (доступной в восприятиях лишь умозрению субъектов) составляющей] – закон инерции был открыт и стал учитываться на практике только в Новое время.} Сама же продолженность аспектов инерционного континуума имеет физический смысл переходов кинетического и потенциального видов энергии друг в друга.

Субстанциален ли исследовательский опыт умозрения?

Для аргументации ответа на заданный вопрос важно отметить общность ситуаций, которые возникали в ряде приведенных примеров. Эта общность состояла в практическом *обогащении опыта* субъектов-следопытов и исследователей при чувственно-умозрительных восприятиях исходно неизвестной реальности. Анализ обогащения опыта важен, поскольку в рамках классической философской традиции опыт субъектов рассматривается, по существу, как *субстанциальный* [коренной лат. глагол stare означает ‘стоять’ и подразумевает «стоять, не нуждаясь ни в чем ином» (даже в обогащении)]. Напротив, как может быть видно из примера «Задига», чувственно-умозрительный опыт его героя существенно обогатился. Как написал Вольтер о финале процесса самообогащения: «Задиг понял, что быть слишком наблюдательным порою весьма опасно, и твердо решил при первом же случае промолчать о виденном». {Дело в том, что он был привлечен к суду как предполагаемый похититель собаки «августейшей государыни», поскольку рассказал придворным об этой собаке такие подробности, какие мог знать, по их мнению, только ее вор.}

Причем, как можно показать, сам процесс умственного самообогащения субъекта [который происходил одновременно с гносеологическим процессом проявления исходно неизвестной реальности] здесь осуществился в три этапа. Первый этап, на котором Задиг только начал приобретать новый опыт, *выйдя за границы чувственности* восприятий реальности, когда опознал в ней «следы животного», правомерно назвать, согласно определению, *трансцендентным*. Второй этап, когда он стремился приобщить вновь приобретенный опыт следопыта к уже имевшемуся у него опыту придворного, можно назвать *интенциональным* [лат. *intention* означает ‘стремление’]. Наконец, третий этап, на котором Задиг завершил приобщение нового опыта (отданного под суд) придворного к своему прежнему опыту, допустимо определить как *синтетичный*. А потому процесс *самообогащения* чувственно-умозрительного опыта Задига в целом правомерно определить сводным термином «*транссинтивный*» и подразумевать его смысл как противоположный смыслу понятия *субстанциальный* [9, с. 68-69. 9, с. 98-106. 10, с. 95, 97, 99, 103, 330].

Опыт Робинзона Крузо при восприятии следов дикарей на якобы необитаемом острове также *существенно* самообогатился, поскольку остров оказался *обитаемым*. Причем, как и в первом случае, здесь самообогащение субъекта испытанным чувственно-умозрительным опытом происходило в три этапа. Первичный этап, на котором Робинзон только *начал приобретать* новый опыт (общения с дикарями), *выйдя за границы наблюдаемости* своего якобы необитаемого острова способом наблюдения в островной реальности «следа голы человеческой ноги», был трансцендентным. Второй этап, когда он *стремился приобщить* этот вновь приобретаемый опыт контактов с дикарями к уже имевшемуся у него опыту общения с людьми, был интенциональным. Наконец, третий этап, на котором Робинзон завершил приобщение нового опыта к прежнему личному опыту общения с людьми (приобретя друзей в Пятнице и его отце), был синтетичным. А в суммарном итоге весь *процесс самообогащения* Робинзона чувственно-умозрительным опытом оказывался, как и в первом примере, «транссинтивным».

Здесь важно отметить, что «транссинтенция» процессов умственного самообогащения исследователей имеет *социальное открывающее* качество. Это ясно видно на примере Хэрриота, когда он своевременно открыл заболевание поросят ящуром и тем предотвратил массовый падеж скота; на примере древнейших математиков-соавторов открытия равенства $2+2=4$, а также Герца, который открыл (для социума) свой вариант классической механики.

К сказанному о важности «транссинтивных» процессов умственного самообогащения можно добавить также, что именно уровень опыта субъектов определяет общую структуру (в частности количество и качество стадий процессуальных компонентов) реализуемых субъектами следо-процессуальных континуумов проявления исходно неизвестной реальности. {См. примеры из «Задига» и «Робинзона Крузо», а также пример неопытного горожанина, в деятельности котором легко угадывается обосновывающая выше сказанное практика автора главы [13, т. 1. с. 22].}

Обсуждение и выводы

Обсуждая сказанное об открытии тождества $2+2=4$, можно заметить, что характер именно *открытия* нашел отражение в *его латинском* прочтении как «*dua et dua sunt quattuor*», которое имеет точный русский перевод: ‘*2+2 суть 4*’. Однако при таком переводе выясняется, с одной стороны, переводческая тривиальность: русский глагол-связка *суть* служит *точным* переводом латинской связки *sunt* (в том же грамматическом значении). Но с другой стороны, за формальной множественностью предложений с глаголом-связкой *sunt* обнаруживается существенная *нетривиальность*. Она состоит в охвате умозрением субъектов исходно неизвестной реальности путем обобщения эмпирики.

Чтобы в этом наглядно убедиться, правомерно привести примеры предложений-открытий со связкой *sunt* из сборника латинских афоризмов [1, с. 23, 29, 60, 63, 173, 208, 262, 272, 294, 352], которые подтверждают такой охват:

- (1) Влюбленные [суть] те же безумные.
- (2) Глаза слепы, когда разум занят чем-то другим.
- (3) Кто другому зло готовит, на свою голову несчастье готовит.
- (4) Яйцо сегодня выгоднее, чем цыплята завтра.
- (5) Народ [суть] величайший мастер ошибок.
- (6) В любую пору жизни нужно следить за своим поведением.
- (7) Договоры следует выполнять.
- (8) Очевидное нет нужды доказывать.
- (9) Если чувства не истинны, то и весь наш разум оказывается ложным.
- (10) Слова [суть] не побои.

При анализе этих афоризмов становится ясным следующее:

– Каждый из афоризмов является продуктом открывающего умозрения субъектов, которое обобщает эмпирический опыт: (1) поведения влюбленных; (2) умственного сосредоточения внимания субъектов при наблюдениях; (3) подготовки злодеяний; (4) извлечения торговых выгод; (5) народных ошибок; (6) самодисциплины субъектов; (7) международного права; (8) доказательной силы очевидностей; (9) истинных чувств; (10) словесных и силовых способов внушения.

– Все афоризмы имеют характер – прямых или косвенных – рекомендаций правил поведения людей, а потому обладают управляющим субъектами качеством.

– Все афоризмы являются, так или иначе, решениями актуальных проблем.

– Большинство выполненных обобщений эмпирики имеют аспект открытий тайн. Среди них имеются подлинные *шедевры* нравственно-мыслительного человеческого гения, которые до настоящего времени сохранили острую актуальность {и, возможно, именно по этой причине пока не стали популярными}. Рассудите сами: к ним относятся пронизательные афоризмы-шедевры: (2), (5) и (9).

– Сформулированные в афоризмах открытия – *континуальные*: характеризуемая ими реальность имеет явно объективный и тайно-актуальный аспекты, которые охватывают друг друга, продолжают и сохраняются друг в друге.

– Обобщения древнеримскими афоризмами частного эмпирического опыта *выявляют суть* (обобщенное смысловое ядро, нутро, экстракт) эмпирических частных. Причем эти обобщения призваны решать остро актуальные социальные проблемы.

Следовательно, *обобщающие* эмпирику древнеримские афоризмы характеризовали континуальную явно–объективно–тайно–актуальную реальность.

Здесь уместно вспомнить, что аналогичную [по онтогносеологической структуре] реальность характеризуют также *следы* – продукты *опознания и конкретизации* субъектом в исходно неизвестной реальности ее *сущности* (по Далю, основания, ядра, экстракта). В частности, как уже было показано, Робинзон умозрил в «следе голой человеческой ноги» – его суть-основу – дикаря.

На основе сказанного правомерно сделать следующие обобщающие эмпирику выводы.

(1) Доступная восприятию умозрения исследователей исходно неизвестная континуальная реальность *гораздо сложнее*, чем традиционно рассматривая в философии реальность *явно-объективного бытия индивидуальных объектов*. Главным дополнительным аргументом этого заключения служит праксеологическое истолкование известного постулата Парменида: «Бытие есть». Однако на практике лишь о том, что субъекту принципиально известно, он может с достоверностью утверждать, что это известное *есть* (иначе возникает проблема: а есть ли?). {Кстати: правомерность данного вывода косвенно подтверждают даже названия некоторых (пока не изданных) тезисов участников нашей конференции: такие как «*Субъективный фактор фальсификации бытия*» и «*Неизвестность и онтология*».}

(2) Проблемную чувственно-умозримую явно-объективно-тайно-актуальную континуальную реальность, – в которой практика умозрения исследователей выявляет основание-*суть*, – правомерно и эстетично детерминировать изоморфным термину ‘бытие’ кратким неологизмом «*сутье*» [11, с.123-131. 11, с. 9]. {Именно «сутье» – реальность, которая имеет структуру совокупности онтологических континуумов ее явно-объективного и тайно-актуального аспектов: будь то даже реальность, которая изображена Вольтером в «Задиге» и Дефо в «Робинзоне Крузо».}

(3) Главным практическим приемом восприятия «сутья» субъектами служит умозрение ими реализаций явной объективности *бытия* – как следов (следствий) тайно-актуального аспекта «сутья». {В качестве иллюстрации оправданности этого приема можно вспомнить библейскую мудрость: «По плодам их узнаете их», – если здесь «по плодам их» означает *по следам (следствиям) явной деятельности субъектов*; «знаете» – *умозрите*, а финальное «их» означает *их тайно-актуальную суть*.}

(4) Наиболее наглядными формами «сутья» служат природные *следы* и социальные *следствия*.

Список использованной литературы:

1. Барсов С.Б. Вечные истины на вечной латыни. De verbo in verbum. Латинские изречения. М., 2010. 447С.
2. Вольтер. Задиг, или Судьба //Философские повести. М., 1985. С. 29.
3. Гегель Г. Наука логики. М., 1996. С.39.
4. Гейзенберг В. О соотношении гуманитарного образования, естествознания и западной культуры//Шаги за горизонт. М., 1987. С. 34.
5. Гельмгольц Г. Г. Герц. // Герц Г. Принципы механики, изложенные в новой связи. М., 1959. С. 296-309.
6. Герц Г. Принципы механики, изложенные в новой связи. М., 1959. С. 41-42, 193, 240-241.
7. Григорьян А.Т., Полак Л.С. Идеи Герца в механике // Г. Герц. Принципы механики, изложенные в новой связи. М., 1959. С. 334-356.
8. Желтов Ю.В.К использованию представления об индивидуальном существовании в физике // Философия и физика. Воронеж, 1972. С. 102-117.
9. Желтов Ю.В. Выявление сути тайн. Н.Новгород, 2014. С. 16-18, 68-69.
10. Желтов Ю.В. Инобытие и понимание. Н.Новгород, 2006. С. 49-54, 98-106, 141-151.
11. Желтов Ю.В. Мобилизация умозрения. Н.Новгород, 2016. 305С.
12. Желтов Ю.В. От знаний бытия к пониманию «сути» // Актуальные вопросы развития образования и производства. Н.Новгород, 2002. С.9.
13. Желтов Ю.В. Опознавательное отношение субъектов к объективности как гносеонтологическое основание исследовательской практики//Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад –диалог мировоззрений. Уфа, 2015. Т.1. С. 22.
14. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М., 1975. С. 463, 626.
15. Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., Харьков, 2000. Т.1. С.414.
16. Математический энциклопедический словарь. М., 1988. С. 635.
17. Маяковский В.В. Полн. собр. соч. М., 1959. Т.12. С. 83.
18. Петров Ю.И. Парадоксы фундаментальных представлений физики. М., 2014. С. 10, 12, 56-57, 61.
19. Пуанкаре А. Идеи Герца в механике // Г. Герц. Принципы механики, изложенные в новой связи. М., 1959. С. 329-331.
20. Сергеев К. А., Слинин Я.А. Природа и разум: Античная парадигма. Л., 1991. С. 38.
21. Томсон Дж. Дж. Электричество и материя. М.- Л., 1928.
22. Хэрриот Дж. О всех созданиях – больших и малых. М., 1987. С. 357-360.
23. Энциклопедический философский словарь. М.,1983. С. 700.

Глава 6.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ: ОПОРНЫЕ ТОЧКИ И КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ГОРИЗОНТЫ

*Доктор философских наук, профессор факультета социальных наук,
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г.
Нижний Новгород*

ФАТЕНКОВ АЛЕКСЕЙ НИКОЛАЕВИЧ

О месте онтогносеологии в структуре философского знания (в контексте критики объективизма и сциентизма)

Определимся сразу с базовыми и сопутствующими понятиями. Онтология есть философское учение о бытии. В той мере, в какой бытие есть сущее (бытие и понимается автором как особое сущее, наиболее достоверное и ценное), онтология предметно охватывает и эту сферу, становясь в определённых контекстах неотличимой от онтики. Гносеология есть философское учение о познании. Речь идёт тут о философском познании и всего спектра сущего, и его бытийного сегмента. Более того, гносеология обязана заняться и самопознанием: и не только для собственных нужд, но прежде всего для того, чтобы что-то действительно внятное сказать о познаваемом бытии. Неотрефлексированных эвристических средств возможно и хватает для познания сущего, или хотя бы какой-то его ординарной части, но никогда не хватит для познания бытия. Причём только содержательный взгляд гносеологии на саму себя, т.е. взгляд, направленный одновременно на познавательные средства и на познаваемый предмет, даёт эвристически положительный результат. В противном, сугубо инструменталистском случае получим редукцию к претенциозно-пустому методологизму, к абстрактным схемам и алгоритмам, нечутким к всегда предельно конкретной истине.

Ещё одна редукционистская опасность, уже частично содержательная, исходит для гносеологии от эпистемологической экспансии. Эпистемология есть философская учение о научном познании. Да, философия претендует на то, чтобы рассматривать не только свой собственный способ познания чего бы то ни было, но и любые другие. И когда она изучает то, как наука изучает свой предмет, образуется, в форме слоёного пирога, предмет эпистемологии. Те, кто полагают философию наукой, вправе видеть в эпистемологии единственно продуктивно-критическую теорию познания. Таков, констатация очевидна, мейнстрим современной западной мысли. Но философу себе на уме – хоть европейскому, хоть русскому – мейнстрим не указ. Да и традиция – а она много крепче моды и генеральной линии – для него не умилённо-заскорузлая догма. Разумеется, философы-сциентисты вправе и дальше двигаться в привычном направлении. Однако они не могут не признать, что наука имеет дело исключительно с сущим, более сложным и менее сложным, – но именно и только с сущим, но никак не с бытием. На этом, к примеру, споткнулась синергетика в своих философских притязаниях: описание любых типов сложности одной и той же систе-

мой дифференциальных уравнений неминуемо ведёт к качественным ошибкам (как минимум у нас нет гарантий, что мы избавлены от них). Контрдиалектические амбиции синергетики также оказались ничемны: одна лишь «точка бифуркации», встречаясь от случая к случаю и в гуманитарной литературе, – терминологически, не более – напоминает об очередном схлынувшем сциентистском буме. Никаких количественных критериев, открыто или исподволь преваляющих в науке, никогда не окажется в достатке для отграничения «бытия» от «сущего» в научной картине мира. И никакая конвенция здесь не спасёт: научные парадигмы – в самом деле утверждаемые явно или неявно по договору интеллектуальным сообществом – как приходят, так и уходят, оказываясь со временем интересными лишь истории науки, но не актуальной научной деятельности. Иными словами, заменяя гносеологию эпистемологией, мы заведомо обрекаем себя на игнорирование бытия, на онтологическое отступничество. Тот, кто не равняет философию с наукой, выскажется резче: назовёт эпистемологию самой бестолковой философской дисциплиной. Она наверняка не нужна аутентичным философам: чего искать в научном познании, если философское априори полноценнее... Не нужна она, по большому счёту, и аутентичным учёным: онтологической подпорки от эпистемологии им не получить, а в методологических подсказках со стороны они не нуждаются, как и в непрофессиональных критических оценках их профессиональной деятельности – если не брать во внимание этическую и экологическую критику, на которую эпистемологи не очень-то и способны.

Социальная эпистемология, призванная будто бы освещать влияние общества и культуры на форму и содержание теоретического знания и сверхобыденной интеллектуальной практики, по факту занимается конструированием спекулятивных «онтологий», предметом коих является фикция бытия – не преданная познавательному акту и не сопровождающая его реальность (непременно с природно-биологическими корнями), а конструируемая инструментальным разумом и конгруэнтная ему технологизированная среда. Утилитарно наследуя Э. Гуссерлю, в том числе в декларативном призыве обратиться «к самим вещам» и в пресловутом «антипсихологизме», коррелятивная связка акторно-сетевой (витринно-модной сегодня) социальной эпистемологии и «онтологии» (кавычки здесь хоть как-то препятствуют профанации всего и вся) редуцирует субъекта – к объекту, человека – к вещи, а ту дробит и разлагает на конституирующие её, в точках пересечения, сетевые линии. На выходе получаем – экзистенциальное безобразие. Апологию-рекламу бесчеловечных тенденций в современном мире. Оппортунистический объективизм. Технологизированный идеализм, выдаваемый за обновлённый материализм. Ни «вещным дискурсом», ни жиденькой корреляцией никого в заблуждение не ввести: «умные» машины и эффективные институты производятся эффективным, но не очень умным интеллектом, давно готовым «высвободиться от диктата биологии», стать искусственным и самовоспроизводящимся.

Онтогносеология – философская теория познания, органично связанная с онтологией: и в своей нацеленности на приоритетное познание бытия, и в соотношении с ним, с этим действием, акта самопознания. Следуя такому понима-

нию, мы неизбежно обнаруживаем и констатируем в онтогносеологической парадигме высокий статус субъекта. Не исключено, что нам тут не обойтись субъект-объектной конфигурацией, даже в версии тождества, совпадения субъекта и объекта. Объективация человека, его поступков, помыслов и переживаний продуцирует не просто нейтральное «овнешнение» (хотя и нейтральность уже не лишена подозрений), но и однозначно ущербное отчуждение. Кроме того, уравнивание субъекта и объекта, как и бытия с мышлением, – обе эти процедуры можно рассматривать спекулятивным предвосхищением и воспрепятствованием (мнимым, конечно же) эскалации отчуждения – конституирует не только – явно – философский классицизм, но и – неявно – философский идеализм. Фактурный психосоматический индивидуум (коллектив) низводится к тщедушному ментальному «я» («мы»), а рельефная телесно-вещная реальность вокруг нас – к замещающему её плоскому интеллигибельному конструкту. Внутренней, «одноимённой» угрозой для онтогносеологии является идеалистическая подмена бытия (ипостасно, одной из сторон уж точно природно-материального) сознанием как единственно бытийной инстанцией. Онтогносеология, стремящаяся минимизировать опасности редукционизма, открыто тяготеет к неидеалистической философии.

Не случайно, что эта бытийно-познавательная установка терминирована в отечественной культурной традиции «обыкновенным марксистом» М.А. Лифшицем (см.: [7; 14]). Концептуально поддерживает её публикатор наследия советского классика В.Г. Арсланов, внимательно относящийся к пластической ценности (см.: [2]). Вольготно онтогносеологической мысли и в пространстве экзистенциального материализма Э.А. Тайсиной (см.: [13]). Органична она и экзистенциальному реализму – позиции, которой держится автор настоящего текста.

Экзистенциальный реалист, как и всякий реалист, убеждён в существовании какой-то реальности, существующей вне и независимо от него. Однако не станет спешить с её объективным именованием, и прежде всего в онтологическом контексте. Любой объект вторичен по отношению к субъекту: природному или социально-культурному – согласно неидеалистическому мировоззрению или же сверхприродному (в конце концов) – согласно идеализму. К примеру, дом, в котором живёт человек, построен бригадой строителей и спроектирован коллективом архитекторов, т.е. онтологически существует не объективно, а в зависимости от воли и сознания людей. Чуть, но только чуть, сложнее ситуация с деревом, растущим возле дома, – возможно, специально его никто и не высаживал, как и дерево в непроходимых джунглях, но оба они всё равно не суверенны по отношению к природному или сверхприродному субъекту. Если природа (материя) не субъектна, то она искусственна, сотворена, она объект приложения внешних сил. Утверждая, что «субъект существует объективно», мы не только не повышаем, но существенно снижаем его онтологический статус. Субъект существует: обычно – субъектно, как субъект (порождая что-то); на высшем уровне – суверенно, как суверен (властвуя над собой и в той или иной степени над порождённым). Суверенность далеко не синоним объективности. Где суверен – там воля, где объект – там её отсутствие.

Само по себе существование природы (к культуре с подобными мерками подступаться вовсе нелепо) корректно можно было бы назвать объективным только в гносеологическом контексте, и только при взгляде на неё со стороны. Однако это неминуемо ведёт: на первом шаге – к появлению дуалистической онтологической конструкции, на следующем – к вымарыванию природного начала в себе и, «естественно», к идеалистическим наваждениям. Взгляд изнутри на природный мир, как, впрочем, и на всё сущее, неизбежно оставляет сомнения в независимости от нас нами воспринимаемого. И тут нет никакого глупого самовозвеличивания. Наоборот, здесь обнаруживают себя опасения по поводу возможной несубъектности окружающей нас реальности, а стало быть, если не скатываться в идеализм, и возможной несубъектности нас самих. Отмеченные опасения и сомнения если и преодолеваются, то в первую очередь волевым усилием. Именно им познающий субъект солидаризируется с познаваемым природно-культурным миром, каждый фрагмент которого если и не субъект, то определённая производная оного. Волевой акт есть экстремум на кривой человеческого упрямства, качества преимущественно позитивного (что бы кто ни говорил). Именно оно ответственно за «естественную установку сознания», опрометчиво принимаемую за эпифеномен торжествующей объективности в догматическом материализме и столь же опрометчиво полагаемую за наив и отправляемую на редукционистскую гильотину идеалистической феноменологии. Упомянутый и защищаемый «естественный» ментальный настрой проистекает из нелукавого доверия субъекта к своим познавательным способностям: интеллектуальным, сенсорным, волевым. Причём и в той ситуации, когда познаваемое сторонится нас (оно ведь не обязано нам благоволить). Воля к истине, оттенит одну из проекций концептуально многогранного тезиса Ф. Ницше (в блистательном переводе А.В. Михайлова), есть «метафизическое честолюбие часового на забытой позиции» [10]. Реплика немецкого интуитивиста характеризует, наверное, предельный, пограничный человеческий опыт – но именно он, оказываясь неординарным внутренним опытом по преимуществу, выступает опорой и критерием всей прочей присущей и доступной нам эмпирии.

Ещё несколько критических стрел по группировке объективистов и сциентистов (эти классы в значительной степени пересекаются, но не тождественны: прежде всего за счёт нелукавых интересобъективистов, составляющих немалую долю научно ориентированных интеллектуалов). Похоже, оппоненты субъект-центрированной философии отягощены комплексом неполноценности; характерный для них менторский тон изъяна не прикрывает. Им мало того, что их способом думают только они, им хочется, чтобы так думали все. «Ради всеобщего блага», конечно. Вышколенные спасители человечества, тщеславные мессии... Им и в голову не придёт, что единомыслием взаимопонимания не добиться (одноимённые заряды отталкиваются), а вот чуткость способна примирить любую разнонаправленность мозгов (плюралистическую шизу защищать никто не собирается). Им не уразуметь, что для человечества, по крайней мере для мужской его части, одна декольтированная француженка интереснее всех теоретиков вместе взятых. И уж тем более не понять, что это, в общем, нормально, жизненно утвердительно (патологией и некрофилией было бы обрат-

ное), и что если и выиграла по сему случаю обида, то её уместнее направить перво-наперво на самих себя.

О насущном – внятно и стильно, без занудства и вычурности. Вот что ждут от философа люди (если ещё хоть чего-то ждут). Не можешь вербально схватить и передать смыслы, пульсирующие в потоке чувств и волевом импульсе, – богатейшие жизненные смыслы – смени профессию. За философию и её достоинство сейчас надо биться, а не заниматься объективистскими причитаниями и не сползать в наукообразный конформизм.

Таковы, вкратце, предуведомления экзистенциального реалиста, подступающего к обсуждению онтогносеологической проблематики. Остаётся добавить, что далее в настоящем тексте внимание автора будет сосредоточено всего на двух значимых моментах из достаточно широкого их числа: на доминанте внутреннего опыта в экзистенциальной онтогносеологии (во втором параграфе, который фрагментарно воспроизводит уже опубликованный авторский материал (см.: [15])) и (в третьем параграфе) на подчёркнуто критическом отношении экзистенциального реалиста к методологическому посредничеству.

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 самотождественному 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» [5, 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» [3, с. 92]. Переживание, волнение души – его неустранимый момент. «Пережить... значит познать в одном из тончайших нервов становление бытия, тождественное сознанию его *неустойчивости*» [4, 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 иступления, можно соединить то, что рассуждающая мысль разделяет»: эстетические, умственные, моральные формы, – но и не только их, а и различные содержания прежних опытов (см.: [3, 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 натуры. 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 коррели-

руют между собой. Область человеческого бессознательного есть психо- и психоаналитический 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. Познавать 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» [11, 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 соглядатай. 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 все-

гда поверхностен. В экзистенциальной онтологии и гносеологии именно пограничный опыт небезосновательно признаётся единственно подлинным.

Против методологического посредничества

Экзистенциальный реалист выказывает скепсис, недоумение и отторжение не столько по адресу внешней предметности (куда ж без неё), сколько в отношении всякого рода посредников между ней и собой. Во главе несимпатичного списка медиаторов-теоретиков помещает методологов.

Немцы небезосновательно утверждают (а немецкое слово в философии весомо): *Wer nichts ordentliehs kann, macht Methodologie*. В хрестоматийном русском переводе: *кто не способен ни на что путное, занимается методологией*. Речь не о луддитском погроме инструментализма, не о тотальном ниспровержении правил и не об анархистском эпистемологическом правиле, позволяющем всё. Не о постулативной отмене всякого априоризма и не о заведомой подчинённости формы содержанию. Не о рационалистической мольбе на принцип тождества бытия и мышления и не о культуре мистической или наркотически детерминированной трансгрессии. Речь – всего лишь – об избыточном опосредствовании в актах восприятия, представления, разумения. Об инструментарии, институциях и агентах этого излишнего опосредствования, при котором – скорее намеренно, чем непроизвольно – выхолащивается субъектность поучаемой методологами познающей персоны и – скорее скрытно, чем откровенно – с объективистским прикрытием незаслуженно тешится самолюбие поучающих. Методологи – провокаторы ложной неопределённости. Догматики объективируемого сомнения (фигуры Сократа и Р. Декарта тому подтверждение). Адепты бессодержательной добавленной стоимости. Капиталистические (по исторической данности или в перспективе) экспроприаторы человеческого духа, хотя и рядятся порой, подобно афинянину-майевтику, в тогу бескорыстия.

Сократ местами опаснее софистов. Те не фетишизируют знание, подчиняя его жизненной эмпирии. Да, потакая при этом посредственности: текущим запросам толпы – соответствующие, релятивистского толка суждения и мыслительные приёмы. Но для себя и, возможно, для кого-то ещё – не обязательно то же самое. Декларируемый софистами радикальный релятивизм допускает положение и об относительности относительного. Да, они торгуют интеллектуальным продуктом – но прежде всего уловками (а торговля и обман всегда идут рука об руку, и обижаться тут не на что). Софисты никого не неволят трансцендентными смыслами и образцами. К их деятельности, она того заслуживает, можно относиться как к игре, клоунаде и шутковству: не хочешь – не участвуй в развлекательном шоу, оставь без внимания. Сократ – в адекватной, думается, реконструкции Ф. Ницше (см.: [9, с. 21–27]) – шут, который исподволь требует, чтобы его воспринимали всерьёз. Верно и встречное: про тирана в облике паяца. Он ведь «посвящённый» – посредник между объективной истиной и бредущими к ней, но «скромно» подсобляет при интеллектуальных родах мальчишам: чистит их авгиевы конюшни, не забывая, наверное, и о своей (в манерно-лукавом контексте «знаю, что ничего не знаю...»). Однако если истина рацио-

нальна и инвариантна, то единственен и путь к ней, и применяемый инструментарий. Тогда достаточно одного умника, который подобрал ключ к заветной двери. Остальные вынуждены выстраиваться в очередь за ним и терпеть его методологическое глумление (недобрую, бездушную иронию, ехидство сбивающих с толку мелочных вопросов): майевтически имеющий истину делиться ею так запросто, без витиеватостей, ни с кем не собирается. Никакая учёность от плебейства не избавляет. Попытка небесчувственного оправдания – дескать, истина и приобщение к ней даруют каждому из нас удовольствие (или хотя бы добавляют нам новую ценность) – моментально рушит парадигму рационализма: и гносеологически, и аксиологически. Удовольствие – страсть, и чистому разуму она только в помеху. Приговором демократов-афинян, чашей с ядом Сократ ещё легко и вовремя отделался. Вердикт Ницше, услышанный, стал бы для него жизненной катастрофой. Итоговый выпад здравого иррационализма (и солидарного с ним экзистенциального реализма): Сократ старается всё разложить по полочкам, всё обосновать и доказать – но то, что может быть доказано, не имеет большой цены, и напротив, бесценно то, что доказано быть никогда не может.

Если действительно умный и доброжелательный, возвысь до своего уровня хотя бы ещё одного человека; вручи, подари освоенное тобой (насколько дар в твоей власти). Сделай это прямо, открыто, без ложной скромности – и одновременно без позёрства и самолюбования. И без методологических каверз и проволочек – сохраняя стиль и изящество в содержательных формах преподносимого материала.

Диктат методологов полон фарса, ибо крепится, по обыкновению, эгалитаристскими иллюзиями: идеями о том, что все люди по природе своей стремятся к истине, и у всех у них (за анекдотичным исключением разработчиков эвристического инструментария) примерно одинаковые познавательные способности. Вместе с тем внедрение метода – априорный знак недоверия к его пользователям: как бы те не вышли за рамки дозволенных схем и калькуляций. То, на освоение чего (и на обучение кого) ориентирован «набор достаточно простых приёмов, правил и инструментов», предстаёт формализованным (обезличенным) статистически значимым массивом единиц. Редкостное и уникальное остаётся за кадром. «...Идеалом методологии, в сущности, является тавтология...» [1, с. 158]. Укол Т. Адорно в данном случае справедлив. Не спасают здесь и герменевтические потуги: перемещённые в плоскость интересубъективной общезначимости, они девальвируют экзистенциальные смыслы интерпретируемого, подгоняют их под шаблоны «спроса и предложения». М. Хайдеггер некогда уже отметил, что метод не столько препровождает нас к сути вещей, сколько ограничивает для нас, заранее и жёстко, предметную область и направленность изысканий (см.: [16, с. 285]). Немецкому почвеннику вторит кочующий по миру «франкфуртец»: в самом деле, «мы не можем что-либо понять ни в одном методе, если мы ничего не понимаем в предмете» [1, с. 142]. Ажиотаж вокруг методологии объясняется, по Адорно, тем, что по причинам философского и социального характера распались «устойчивые точки ориентации», «основные онтологические структуры» [1, с. 156]. С культурно-

географическими соседями солидаризируются французские интеллектуалы. Во «Введении в медиологию» Режи Дебрэ приводятся нелицеприятные для методологов-инструменталистов слова Р. Барта: «Бесплодие угрожает всякому труду, который непрестанно провозглашает собственную волю к методу» (цит. по: [6, с. 268]). Цитата оттеняет здравую мысль самого медиолога об иллюзорности осуществить передачу культурно значимых смыслов сугубо техническими средствами (см.: [6, с. 20]).

В кругу французских экзистенциалистов «проблемы метода» обстоятельно эксплицированы в одноимённой работе Ж.-П. Сартра. Её рассмотрение любопытно в силу образующегося концептуального перекрёстка: 1) той же, что и в настоящем тексте, полемикой с формалистическим универсализмом; 2) иным – номиналистическим, не реалистическим (как у автора главы) – основанием экзистенциалистской позиции. В двух словах о различии взглядов. Мэтр утверждает: «...тотализация никогда не бывает завершённой... тотальность существует в лучшем случае лишь в виде *детотализированной тотальности*» [12, с. 76]. Позволю себе возразить: существует по меньшей мере одна тотальность как таковая – тотальность (континуальность) сущего; именно она «ответственна» за появление жизни и человека, и в этом её недевальвируемая ценность; однако за рамками антропогенеза (и потенциального «очеловечивания» мира) о преимущественном позитиве тотальности и многих (если не большинства) видов тотализации говорить опрометчиво.

Ж.-П. Сартр прав, утверждая, что философия в определённом ракурсе и есть метод – орудие борьбы. Я уточнил бы: каждый философ для себя методолог – за вычетом гениев (им рефлексировать над инструментарием ни к чему), да и то не всех (гений-рационалист поневоле методолог). Быть настройщиком инструментов для некоторых – ещё куда ни шло. Стать им для всех – испортить всё напрочь. Тогда «метод становится равнозначным террору из-за упорного отказа *проводить различия*, его задача – тотальная ассимиляция, достигаемая минимальными усилиями. Речь идёт не о том, чтобы осуществить интеграцию многообразного как такового, сохраняя за ним его относительную самостоятельность, а о том, чтобы его уничтожить; так, постоянное движение к *отожествлению* отражает унифицирующую практику бюрократии» [12, с. 48]. Философа беспокоит в первую очередь принудительное объединение и уравнивание. Он оправданно ищет поддержку в диалектике: да, та препятствует редукции, «совершает обратное действие – преодолевает, сохраняя» [12, с. 140]. Но это лишь одна из сторон диалектического канона. Другая требует – *сохраняя, преодолевать*. А стало быть (для экзистенциального реалиста), не поддаваться фетишизации множественности и скрывающейся за ней аналитичности. Сартр, как экзистенциальный номиналист (для него изначально сущее дробно), не всегда, думается, адекватно осознаёт угрозу тотальной дифференциации, прокладывающей путь состоянию постмодерна. Проективный метод французского интеллектуала оказывается, по сути, вариантом негативной диалектики, размывающей все бытийные точки опоры. Отрицать налично данную негативность и стремиться «к тому, чего *ещё не было*» [12, с. 88]. И что? И останешься в пустоте. В невесомости стремлений, не подкреплённых правдой настоящего,

которая, пусть редкими крупницами, встречается здесь и сейчас и не переносится в будущее автоматически, попутно с отрицающими нечто усилиями субъекта.

Странным, если не выразиться жёстче, выглядит намерение Ж.-П. Сартра откреститься от «восстановления в правах иррационального» (см.: [12, с. 81]). Не о всяком же иррациональном спор – об атрибутивно присущем людям. Ведь сам признаёт, что «человеческая боль, нужда, страсть, страдание – это жесткие реальности, которые не могут быть ни преодолены, ни изменены знанием...» [12, с. 16]. Но, признав и не без эмоций выразив, переключается на объективистский лексикон, инородный для человекоразмерной философии даже в методологическом аспекте. Однако несмотря на указанные расхождения экзистенциальный реалист всецело поддержит и номиналистически обоснованную мысль (см.: [12, с. 56–57]) об особой значимости в методологии иерархически посредствующих звеньев, позволяющих с минимальными смысловыми потерями подбираться к конкретно-единичному.

Концом методологического принуждения может стать не только анархо-эгалитарный исход, крах любых иерархий, но устранение лишь иерархий-фикций и иерархий-вульгат вкупе с освобождением от всякого эгалитарного наива и натяжек по части равенства. Одаривая ученика, мастер жертвует сокровенностью знания. Если жертвовать нечем – ты воспроизводящая и транслирующая машина, не более, элемент технопарка, ждущий очереди быть списанным в утиль за недостаточную эффективность. Конечно, и рискующему сокровенным грозит опасность, правда, совсем иного рода. Выношенная и отточенная тобой мысль может быть осмеяна, искажена толкователями до неузнаваемости. А может, наоборот, получить живой, содержательный отклик, кратно превышающий её собственный концептуальный потолок. Тут уж как повезёт. В любом случае, не стоит забывать, что и тебе самому свежая, яркая мысль приходит на ум даром. Она никогда не сводима без смысловых и образных потерь к суммарной предварительной работе, сколь бы усердной и кропотливой та ни была.

Знание, собственно, тем и отличается от информации, что оно не поддаётся исчерпывающей формализации и стандартизации. Информационное общество – это редуцированный переросток общества знания, которое и само по себе есть не более как рационалистическая утопия, податливая к сомнительной инаковости (той, что с приставкой «анти»). Императив объективности, культивируемый рационализмом, полагает истинным не внутренний, а сторонний взгляд на познаваемую реальность, логически узаконивая тем самым фундаментальную шизофрению субъекта и перекидывая мостик к практике бессубъектного познания. Информационная цивилизация – от ума безумие, мудрый змий, кусающий себя за хвост. Мэтры и неофиты, продолжающие ратовать за несбыточное учёное совершенство, оказываются перед умаляющей их дилеммой. Они вынуждены признать фатальную недостачу знания: рациональную – перед информацией, иррациональную – перед жизнью.

Из всех громких «пост» самое привлекательное и обнадёживающее – постметодологическое. «После метода» Джона Ло (см.: [8]) – любопытное, но не

единственное тому свидетельство. Резонно утверждая невозможность формулирования общих правил для схватывания уникального (не вполне присутствующего и не вполне отсутствующего, а «иноного»), автор оставляет в силе, увы, притязания метода-сборки, позволяющего, дескать, непрерывно учреждать необходимые границы между очерченными модальностями сущего (хотя бы апофатически достоверяемого). Для британского интеллектуала важно уйти от дилеммы монизма и плюрализма и не оказаться при этом дуалистом. Он надеется, что подобное возможно, если мы поместим себя в мир drobных объектов, которые «больше единицы и меньше множества». Вероятно, и нам самим следует тогда «немного» раздробиться, признать и в себе отсутствие единственной идентичности: отсюда знакомые либеральные стенания против природы как судьбы и тот же либеральный дресс-код в защиту феминистической дурости. (Вот только какое «я» или какой осколок некогда наличествовавшего «я» надёжно подтвердит отлучение от самого себя или от нерасщеплённой самости?) Обрекая себя и всё окружающее лишь на частичную определённую, мы, по версии Ло, «скромно» констатируем своё нахождение в несвязной (но не бесвязной) множественности и возможность создания нами внутри неё локального единства. Как минимум мы должны научиться понимать «связность без непротиворечивости» и по максимуму использовать иносказание. Аргумент: «На практике всё, что присутствует, всегда понимается аллегорически. Присутствие прочитывается так, чтобы увидеть, что оно может нам рассказать об отсутствии» [8, с. 205].

Несколько слов в ответ. Ничего позитивно нового в требованиях-рекомендациях британского исследователя нет. Диалектика испокон веков учит о противоречивости бытия и его познания; о реальности единственности и множественности – и несводимых друг к другу, и не отграниченных пропастью или глухой стеной; наконец, учит о пластичности логико-грамматических содержательных форм. Однако, имплицитно ориентированная на философию субъекта (отнюдь не обязательно сократовского типа), диалектика и в мыслях не держит запрета на возможность «единственных идентификаций», вернее, на удостоверенное существование нередуцированной единственности. Будь иначе, умалённой окажется и множественность, а в отсутствие буквального смысла и метафора не распознаётся как метафора. Располагаясь между единицей и множественностью – по совету Д. Ло (не между нулём и единицей, не между единицами, не между единицей и двоицей, – что показательно), на деле мы переносим начальную точку отсчёта в ложную единицу, неявно обнуляем её. И номинальное «больше единицы» в реальной фиксации даёт значение «меньше единицы». Для экзистенциального философа ценность книги «После метода» в том, что ней, пусть в превратной форме, показано: избыточное существование так же далеко от подлинности, от верности человека себе, как и существование с недостаточей. Избыток – связей и отношений, прежде всего; и доказательств, конечно же; но также и проявления чувств, порой, как и всякой особенности, – топит экзистенцию в «топе» (речь не о женской блузе, увы).

Когда на календаре 17-ый год (пишется в июне 2017-го), не столь уж эпатажен там и тут слышимый клич: «Ликвидировать методологов как класс!». Не

то чтобы вовсе не нужны те, кто думает и наставляет, как должно думать и действовать. Нет. Ни одного худого слова учителям, содержательно возвращающим нас! И советчиков не стоит «посылать» всех без разбору. Надо, однако, попытаться понять – и потенциальным наставникам, и их подопечным, – что максиме методологической воли никогда не достичь уровня не то что всеобщего, но даже регионально-отраслевого законодательства; и что подобное положение дел никак не снизит уровень человеческого взаимопонимания за рамками словарных значений из школьной программы.

Список литературы

1. Адорно Т.В. Введение в социологию / Пер. с нем. Б.М. Скуратова под ред. О.В. Кильдюшова. М.: Праксис, 2010. 384 с.
2. Арсланов В.Г. Онтогносеология пластической ценности (М. Нестеров, А. Платонов, Л. Леонов) // Философские науки. 2016. № 5. С. 79–93.
3. Батай Ж. Внутренний опыт / Пер. с франц. С.Л. Фокина. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. 336 с.
4. Башляр Г. Поэтика пространства / Пер. с франц. Н.В. Кисловой // Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5–212.
5. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. с франц. Н. Сулова. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 200 с.
6. Дебрэ Р. Введение в медиологию / Пер. с франц. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2010. 368 с.
7. Лифшиц Мих. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира. Истинная середина. М.: Искусство XXI век, 2004. 512 с.
8. Ло Д. После метода. Беспорядок и социальная наука / Пер. с англ. С. Гавриленко, А. Писарева, П. Хановой. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 362 с.
9. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
10. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Разделы первый и второй / Пер. с нем. А.В. Михайлова // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 122–149.
11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Пер. с нем. В.В. Рынкевича. М.: Интербук, 1991. 301 с.
12. Сартр Ж.П. Проблемы метода // Сартр Ж.П. Проблемы метода. Статьи / Пер. с франц. В.П. Гайдамака. М.: Академический Проект, 2008. С. 7–174.
13. Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. 264 с.
14. Фатенков А.Н. Мысль М.А. Лифшица в реалистическом развороте отечественной философии // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12. № 1. С. 123–132.
15. Фатенков А.Н. Экзистенциальная онтогносеология: концептуальные штрихи // Философская мысль. 2012. № 2. С. 166–199.

16. Хайдеггер М. Исток искусства и предназначение мысли // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. 280–292.

Глава 7.

ПРОБЛЕМАТИКА ОНТОГНОСЕОЛОГИИ: «КЛАССИЧЕСКИЙ» И «ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКИЙ» ПОДХОДЫ

Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Казанского государственного энергетического университета, г. Казань

ТАЙСИНА ЭМИЛИЯ АНВАРОВНА

Кандидат философских наук, доцент Казанской государственной консерватории, г. Казань

ХАЛИТОВ ТИМУР НИАЗОВИЧ

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 модернити, и обретения новейшего after-постмодернизма.

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 воследовало: 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 первоначальным 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, не взирая 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 пред-

ставления о вещах, как они нам даны, соотнобразуются с этими вещами как вещами самими по себе, а скорее эти предметы как явления соотнобразуются с тем, как мы их представляем». [2, с. 25]. И далее – замечательное пояснение диалектической способности соединения противоположностей: «...критика права́, поскольку она учит нас рассматривать объект в *двойном 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, *двойное 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 мышлящим 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, рефлексив-

ное 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 паззлов – различным образом разрезанных картинок, – все оказывается покоящимся лишь на внешнем различии, на голом 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, перекличка 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 по-

знания 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 гипостазирует 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 привержен *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 онто-гносеологическая. 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 неправомер-

но 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. Мироззренческая 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 ἐστίν 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 телесе бытия целостнонеразличимы матери-

альный 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 чувственное 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 желая, 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 понятия-*

ми. 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, оппонировав 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.

Глава 8.

ОТ ОНТОЛОГИИ ТРАДИЦИИ К ПОСТОНТОЛОГИИ ПОСТМОДЕРНА

*Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии,
Нижегородская академия МВД России, г. Нижний Новгород*

ПАРИЛОВ ОЛЕГ ВИКТОРОВИЧ

Манифестационистская традиция, трактующая мир как целостный божественный Космос (мир мифологии, индуизм, даосизм), утверждает единство бытия. Поскольку все возникает из божества (ex Deo), в каждой вещи сквозит божественный свет, существует элемент абсолютного измерения. Все живо, все божественно, нет разрыва между трансцендентным и имманентным мирами, чистым бытием (божеством) и вещью. Мир, в котором живет человек, сакрален, всюду сквозят высшие метафизические смыслы, и даже в любом земном деле они присутствуют.

Ярким примером манифестационистской онтологии может служить древнегреческий мифологический мир. По М. Хайдеггеру, наиболее были открыты бытию досократики: «Анаксимандр, Парменид и Гераклит – единственные начальные мыслители. Они таковы не потому, что открывают и начинают западное мышление ... Они таковы потому, что мыслят начало» [19 с. 26-27]. Анаксимандр расширяет понятие начала до первоначала (субстанции) всего сущего – апейрона. Основная характеристика апейрона в том, что он беспредельный, безграничный, бесконечный. Хотя апейрон вещественен, но о нем ничего нельзя сказать кроме того, что он не знает старости, находится в вечной активности. Апейрон – это, как бы, семя, из которого все происходит, развертывается. Апейрон самодостаточен, ибо он все объемлет и всем управляет.

Именно в творчестве Парменида оформляется метафизическое представление о мире. Мир, по его убеждению, изменяем лишь в чувственном восприятии. Мышлению же он открывается единым, цельным, неподвижным. Вселенная не имеет недостатков, не может быть ни чуточку больше, ни чуточку меньше – и в этом она вечна, неизменна.

На наш взгляд, вершиной античной онтологии выступает мир вечных божественных идей Платона. В самом общем виде идея, по Платону, – это «единое во многом» или идеальная сущность, составляющая внутреннюю основу для разрозненных, но сходных индивидуальностей. Диалектик «достаточно различает, во-первых, одну идею, распростертую всюду через многое... во-вторых, многие взаимно различные, содержимые одною извне» [9, с. 549].

У Платона можно выделить еще одну трактовку идеи – как сверхчувственный первообраз, первопричина определенного класса предметов. Есть прекрасные вещи, а есть их идеальный первообраз – прекрасное само по себе. По Платону идеи объективны, хотя пребывают вне времени и пространства (в «наднебесном пространстве»); они вечны: безотносительны, неуничтожимы и неизменны. Вещи же текучи, смертны, относительно; они лишь неверные блуждающие тени на стене пещеры: «Безвидное (идеи – О.П.) всегда неизменно, а

зримое (вещи – О.П.) непрерывно изменяется» [10, с. 34]. Если вещи эмпирии постигаются чувственно, то их идеальные первообразы – исключительно разумом: «Эти вещи (чувственные – О.П.) ты можешь... ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а неизменные сущности (идеи – О.П.) можно постигнуть только лишь с помощью размышления» [10, с. 34]. По Платону, мир подлинный (идей) трансцендентен миру неподлинному (вещей). Высшей, согласно Платону, является идея блага. Возведение греческим философом идеи блага на вершину иерархической пирамиды идей есть утверждение целесообразности мира, ибо, по Платону, все стремится к благу. В данном контексте очевидна еще одна трактовка идеи – высшая цель, идеал, к которому как к благу стремится вещь. Важно, что идеи в данном смысле сакральны; они – проекции Абсолюта на эмпирический мир. Об этом свидетельствуют встречающиеся у Платона однокоренные термину «идея» слова *ideaí*, *eidon*, означающие «божественные образы» и вместе с тем конкретное созерцаемое совершенство [17, с. 133]. В этом смысле П. Флоренский трактует идеи как «малые облики горних основ жизни» [17, с. 134]. Исходя из этого, постичь идею – значит вычленив то, что соединяет разрозненные фрагменты бытия воедино, найти единое во многом.

Если идея есть активное, формообразующее начало, то материя предстает как страдательное начало, олицетворение возможности. Целесообразное соединение идеи и материи, их единство обеспечивает мировая душа. В своем взаимодействии идея, материя и душа выступают причиной предметного мира, порядок которого обеспечивает демиург – божественное начало. Он, как высшая идея, упорядочил хаос, устроил ум в душе, а душу в теле, построил Вселенную.

По убеждению П. Флоренского, вопрос о платоновских идеях – один из центральных в философии, «он господствует над всей философией», ибо поднимает ключевые проблемы – «Что действительно? Что познаваемо? Что ценно? Данный ли, здесь переживаемый момент или нечто, хотя и соотносящееся с ним, но вечное и вселенское?» [17, с. 73]. Вне учения об идеях невозможно говорить о достоверном познании, ибо познание лишь тогда ценно, когда его результаты преодолевают пределы наличного момента, единичного бытия и становятся необходимыми и всеобщими.

В целом сознание древних греков глубоко онтологично, сакрально. В частности, у них было представление о некоем *arche* – вечном событии, которое всегда одинаково возвращается, порождая повседневные явления. Этим древний грек отличался от современного человека, рассматривающего любое событие как преходящее. Грек жил как бы в двух измерениях – по закону *arche* и по закону повседневности, как бог и как смертный. Согласно греческой мифологии, Афина однажды показала людям, как выращивать оливковые деревья, научила Пандору выделывать шерсть, Эрихтона – приручать лошадей. В Афинах у Акрополя есть поле, на котором, по преданию, был выращен первый урожай. Все это когда-то было совершено божеством, и это божественное событие, согласно *arche*, повторяется всегда, когда люди делают то же самое [3, с. 34].

В креационистской традиции (христианство, ислам) есть разрыв между чистым бытием (Творцом) и тварью. Постулируется творение мира *ex nihilo* (из ничего). Таким образом, по своей природе все вещи суть ничто, причина всех

вещей находится вне их, чем-то вещь становится благодаря силе Творца. В Евангелии есть яркий образ Горшечника («Скудельника») – это Бог, который творит мир, как горшечник вылепливает горшок. А. Дугин считает, что вмешательство Творца в жизнь твари в креационизме (например, в христианстве) – это экстраординарный случай (чудо) [4]. Но мы не можем с этим вполне согласиться. Ярким примером может служить русское старообрядчество, на наш взгляд, – наиболее аутентичное проявление христианского традиционализма. Как свидетельствуют сочинения старообрядцев (например, «Житие протопopa Аввакума, им самим написанное»), чудеса сопутствовали представителям древлеправославия всю жизнь; поражает будничность, с которой протопop Аввакум описывает вторжение трансцендентного в эмпирическое бытие человека. Для него это не является чем-то экстраординарным, ибо для человека христианской традиции нет границы между посюсторонним и потусторонним. Это все единый целостный мир. Важно то, что мир обретает качество свободы – подчиняться или не подчиняться Творцу (именно по своей доброй воле, в силу свободы происходит грехопадение, отпадение от Бога Денницы, первозданного Адама). А. Дугин считает, что выбор определяет судьбу твари раз и навсегда и это необратимо. Однако нам ближе версия, утверждающая обратимость судьбы человека, например, через покаяние и примирение, воссоединение с Богом. Основной пафос христианской теологии – преодоление разрыва между Творцом и тварью (подобное преодоление возможно посредством благодати: воплощение в человеческом облике Бога – Христа и через то спасение человека). По Григорию Паламе, главное средство преодоления правовых отношений между тварью и Творцом – теозис, обожение. Энергии, исходящие от Божества, преображают мир, делают его светозарным, светоносным. Именно этот фаворский свет изображен над головами святых на иконах (нимб). Паломники, побывавшие на святой горе Афон, рассказывают об афонских старцах, излучающих видимый свет.

В целом, христианская онтология прочитывается в контексте реализации принципа провиденциализма: судьба бытия определяется характером направленности человеческой и Божественной воли. Наиболее глубокое осмысление принцип христианского провиденциализма получил в философии Всеединства, софиологии В.С. Соловьева и его последователей – П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и др. [7]. У В. Соловьева принцип Всеединства получает, как пишет Л.Е. Шапошников, «всеохватывающее, космическое значение» [22, с. 86]. Базовым положением системы В. Соловьева является представление о Всеедином духовном первоначале всего сущего. Исходная ключевая формула его философской системы – «Нам дается единое во всем, но должно также познать все в едином» [14, с. 320].

Философ вводит понятие «положительного всеединства», которое не исключает множественности, в отличие от «всеединства отрицательного», подавляющего входящие в него элементы. Воплощением положительного всеединства у мыслителя выступает Бог – «Абсолютное первоначало», «Всеединый Дух», связывающий разрозненный эмпирический мир в гармоничное единство Своей любовью. Любовь, таким образом, приобретает онтологический характер, вы-

ступает в качестве божественного атрибута. Божественное начало, содержащееся в мировой душе, постепенно актуализируется во множестве эмпирического мира. Мир бессознательно стремится к единству, заложенному в нем мировой душой. Сознательный характер этот процесс приобретает с появлением человека. Воплощение принципа провиденциализма базируется у мыслителя на идее богочеловечества. Богочеловечество есть реализация принципа единства во множестве, актуализация Божественного начала в мире на основе активности человека. Провиденциальные планы осуществляются именно через активность человека – человек является посредником между Богом и эмпирическим миром, «проводником всеединяющего божественного начала в стихийную множественность – устройтеlem и организатором вселенной» [15, с. 138] – таковым он становится после «вочеловечивания» Иисуса Христа. Боговоплощение приводит к «перерождению души» поврежденного первородным грехом человека. С этого момента человечество становится «действующим началом истории». Христос, таким образом, выступает синтезом божественного и человеческого начала. Человек и Бог, по Соловьеву, – партнеры в осуществлении истории. Источником творческой активности человека, благодаря которой он «восходит до Божества», выступает Церковь. Она приобретает роль средоточия мироздания.

Ярким примером провиденциального миропонимания может служить русская средневековая православная культура, в частности, известная концепция старца Филофея «Москва – третий Рим» [См.: 8]. Филофей изначально задает своему Посланию провиденциально-эсхатологический тон: «Божественное Писание о семь ясно глаголет: Святым Духом всяка тварь обновляется... а не от звезд сие бывает» [11, с. 340]. То есть не тварь, но Творец – источник всякого изменения. Справедливо пишет в этой связи Н.В. Сеницына: «Полемизируя с Николаем Булевым, Филофей дал свою концепцию грядущих исторических изменений – противопоставил астрологическому латинскому прогностику эсхатологическое пророчество» [13, с. 182].

Опровергая астрологические прогнозы западного теолога и астролога Николая Булева, Филофей высказывает важные мысли в контексте христианского миропонимания. Прежде всего, утверждает бинарный характер всего сущего, проведя четкий водораздел между пассивной материей и активным трансцендентным миром; именно последний реально влияет на судьбы мира и человечества: «А звезды зодейные 12 и планит 7 не чювственны, ни животны суть, но точию невещественного огня существо...яко не самы тыа звезды двизаемы суть, ниже чювственны или животны...но преносимы суть от аггельских невидимых сил» [11, с. 340, 341].

Отмечая целесообразность сотворенного Богом, Филофей тем самым подчеркивает высшую божественную премудрость, провиденциальный промысел Абсолюта о мире эмпирическом: «...луну же полну сотвори яко 15 дни, аще бы луне единаго дни сотворене, то пакость бы велика была светилником между собою, чястаа отемнения» [11, с. 340].

Важна мысль средневекового мыслителя о том, что волевой вектор мира трансцендентного направлен в сторону человека, и на краю земной истории

мир Божественный покровительствует человеку: «... аггельския силы... непрестанно служение имеют **человека ради**» (выделено нами – О.П.) [11, с. 341].

Трактуя провиденциально исторический процесс, Филофей говорит об условии достойного вхождения человечества в метаисторию, эсхатологического свершения по светлому сценарию – человеческая и Божественная воли должны быть направлены друг к другу: «Показа апостолу Господь, како не престану служение имут аггели человека ради, да научить его непрестанно теши на проповедь спасения ради человеческого и не лениву быти» [11, с. 342].

Эта провиденциальная трактовка бытия позже получит свое развитие в трудах других средневековых христианских авторов – ранних старообрядцев. Только на провиденциальное мировосприятие раскольников решающее влияние оказала идея падения третьего Рима и утверждения в эмпирии антихриста. Ранний раскол характеризуется максимализмом в сосредоточенности на мире трансцендентном; цели и смыслы эмпирического бытия, в котором укоренилась метафизическая субстанция зла, для них не значимы. Падение третьего Рима и воцарение в мире антихриста означало для них нарушение провиденциального баланса, прекращение истории, что вылилось в пессимистический эсхатологизм, «апокалиптический испуг», попытки покинуть мир, вплоть до самоистребления. Старообрядческие гари (по две тысячи человек за раз добровольно сжигали себя) красноречиво свидетельствуют, что для человека христианской традиции трансцендентные смыслы бытия имеют абсолютное значение, вне трансцендентного эмпирическое ничтожно.

В **модерне** (XVII – XX вв.), в силу эмпиризма, рационализма, материализма, происходит радикальный слом традиционной онтологии. М. Хайдеггер определяет Новое время как высшую точку забвения бытия; утверждения властвующего субъекта, не признающего ничего выше себя, претендующего безраздельно властвовать над сущим, диктовать ему меры и нормы [18, с. 51]. Просвещение трактует мир как имманентный сам себе. Причина мира – случайность (вселенский взрыв). Трансцендентный Бог выносятся за скобки, постепенно забывается. Новое время утверждает творение мира *ex ipso* (из себя самого).

Язык отразил утрату абсолютного, бытийного измерения мира: на смену бытию пришла реальность. Само понятие «реальность» многозначно. Происходит от латинского *res* – вещь. Но в русском языке это понятие имеет сакрально-гносеологический смысл, о чем свидетельствует его этимология. Вещь – нечто вешее, то, что вещает нам о сокровенном; близкие по звучанию слова «освящение», «освещение» не случайны. Исконный смысл понятию «Вещь» придавал и М. Хайдеггер: «Вещь» (*das Ding*) – это часть мира, которая прочитывается в свете бытия [8, с. 316-326]. В эпоху Нового времени утвердилось понимание вещи *res* в его прямом, вульгарном бытовом смысле. По М. Хайдеггеру, человек превращает реальность в «пред-меты» (*der Gegen-stand*) – сущее, которое утратило связь с бытием, в объекты прагматичного использования. Предмет – что передо мной, что служит мне, что можно купить, обменять, продать. Этим объясняется особая сосредоточенность корифеев западной философии Нового времени (Р. Декарт, Ф. Бэкон и др.) на методе познания, т.е. способе наиболее эф-

фективно, рационально овладевать реальностью, приспособливать ее к собственным хотеньям.

Для человека Нового времени небо, земля – одна и та же субстанция, собственно, неба нет. Критерий существования вещи – наша способность ее помыслить (так утверждают рационалисты – Декарт), ощутить (так утверждают сенсуалисты-эмпирики – Бэкон). Таким образом, в понимании энтузиастов модерна (механицистов, материалистов, позитивистов) реальность и есть синоним бытия – унылая и жуткая констатация. Нет горшечника, есть только горшок, мертвый, механический. Проявления этого понимания: механицизм Гоббса (попытка подобрать ключ к механизмам: миру и человеку); метафора Локка: мир как часы, заведенные Богом и предоставленные сами себе; антропология Декарта, мыслящая человека как механизм; французские просвещенцы, трактующие человека как животное (К. Гельвеций), машину (Ж. Ламетри). Позитивизм к XIX веку полностью отказывается от метафизического измерения мира, отрицает глобальность бытия, стремясь схватить реальность, сосредоточивается на атомарном факте, пытается в нем найти основу реальности.

Подобное восприятие бытия нигилистично по своей сути. Когда Ницше говорит о смерти Бога, он отнюдь не выступает богоубийцей, а просто констатирует факт: современный мир в Боге не нуждается, выносит Его за скобки. Смерть Бога для Ницше сопряжена с ничтожностью современной обезбоженной цивилизации («Так говорил Заратустра»). Согласно христианскому догмату Бог творит мир из ничего. Модерн, сменивший христианскую традицию, убирает Бога, то есть вычитает трансцендентную причину мира. Что остается? Ничто. Новое время утверждает реальность, которая тождественна ничто.

И этот нигилизм, безбытийность мира и сознания вполне обнаруживаются в эпоху Новейшего времени. Исследователь творчества Мартина Хайдеггера О.Ю. Цендровский в своей глубокой и обстоятельной диссертации транслирует те процессы, которые выделил немецкий гений в качестве ключевых, характеризующих крайний нигилизм, предвестие неминуемого конца («великой полночи»), радикальное отчуждение человека от бытия и сосредоточенность на низших формах сущего. Эти процессы обозначены терминами: «техника», «по-став», «Machenschaft», «гигантизм», «поспешность», «просчитывание» [См.: 21].

Техника, оторванная от онтологического фундамента, от существа человека, в эпоху Нового времени становится практикой нигилизма, трактуется как инструмент овладения природой, объективации безусловной властности человека. Так начинается путь в дурную бесконечность под названием «прогресс» – путь совершенствования техники для все большего господства над природой.

По-став (Ge-stell) – это «производимая нигилистическим субъектом операция, в ходе которой каждый феномен опыта подвергается ... противопоставлению в качестве пред-мета (объекта), классификации, дефиниции и расчету с точки зрения рисков и выгод» [21, с. 141]. В пределе это приводит к полной технизации пространства, что М. Хайдеггер определяет термином «Machenschaft». Суть «Machenschaft» заключается в махинаторстве, суетливой погоне за прибылью, выгодой: «В понятии Machenschaft оставленный бытием

мир схватывается в позоре его гедонистического цинизма, приземленного материализма, слепого к творимому хаосу и последствиям для окружающих деичеству и честолюбию» [21, с. 142] – верно транслирует эту мысль О. Цендровский. Как следствие, человек Конца «сознательно и окончательно заколачивает дверь в открытое, которое и так для него было закрыто» [20, с. 321], – пишет М. Хайдеггер. Так утверждается культ гедонистического потребления природы, других людей и себя, «Земля и атмосфера превращаются в ресурсы. Человек становится человеческим материалом, которому приписаны заведомо заданные цели» [20, с. 317].

Гигантизм (*das Massenhaften*, дословно – огромное, колоссальное) знаменует утрату меры в стремлении господствовать над сущим в гигантских масштабах: вширь (претензия завладеть космосом) и вглубь (присвоение материи на микроуровне, заикленность на всевозможных нано-технологиях).

Поспешность (*die Schnelligkeit*) – суетливость человека Конца, насильственно ускоряющего, взвинчивающего темпы жизненных процессов. Но парадокс в том, что «с появлением каждой новой времясберегающей технологии человек Конца, как будто подверженный некоему проклятию, теряет время все больше и больше» [21, с. 145]. В этой суетливости человек не в состоянии отвлечься от мира предметов и сосредоточиться на бытии.

Просчитывание, калькуляция (*die Berechnung*) проявляется в стремлении измерять и оценивать предметы с точки зрения рисков и выгоды – подход, утвержденный механицизмом Просвещения. «Сплошной машинообразный расчет всякого действия и планирования в своей безусловной форме» – такова, по М. Хайдеггеру, суть «новоевропейской механистической экономики» [18, с. 130].

Торжество означенных тенденций есть свидетельство Конца, неизбежного завершения истории, торжества пустоты, движущегося в никуда прогресса; время призрачного изобилия, основанного на сущностной нищете [20].

Деструктивная сила нигилизма особенно ярко проявилась в социальной жизни России на рубеже XIX – XX веков (время активного утверждения духа модерна). В 1881 году с шестой попытки был убит самый либеральный в истории России царь Александр II; страну захлестнул террор. Эти события сопряжены с острым кризисом Русской православной церкви, которая к концу XIX века утрачивала авторитет в народе. Вот что говорит об этом С.А. Аскольдов: «Русская церковь в ее эмпирической земной организации была именно тем средоточием и основой религиозной жизни, откуда распространилось расслабление и упадок религиозного духа» [1, с. 230 – 231]. Это подтверждает и консервативный автор 2-й половины XIX в. М. Катков, которого трудно упрекнуть в предвзятом отношении к церкви: «Мы то и дело слышим о пассивности нашего православного духовенства, о недостатке в нем духа инициативы и энергии» [6, с. 325]. В церкви произошло расслоение по уровню материального достатка, в народе с каждым годом нарастал индифферентизм в вопросах веры.

В силу пресловутых русских крайностей русский нигилизм, явившийся следствием угашения христианского духа, приобретает откровенно инфернальные черты. Воистину, если Бога нет, то все позволено. Апологет терроризма

(идеи разрушения ради разрушения) Нечаев не случайно в пику христианству свою главную книгу называет «Катехизисом». Эту сатанинскую природу русского нигилизма тонко угадал Ф. Достоевский в романе с символическим названием – «Бесы», где образ «беса» Нечаева ярко проиллюстрирован Петром Верховенским. М.Н. Катков пишет, что русские нигилисты радикально решили проблему первооснов бытия – «в той вдохновенной истине, что никаких первых причин не имеется и что человек и лягушка, в сущности, одно и то же» [6, с. 197]. Так отрицание возводится в принцип, становится своеобразной религией. Комментируя «Катехизис революционера» Нечаева, М.Н. Катков говорит, что не стоит заблуждаться насчет русского революционера-нигилиста, будто он служит каким-то идеалам прогресса или всеобщего будущего блага. Из «Катехизиса...» Нечаева явствует, что русский революционер-нигилист – «человек без убеждений, без правил, без чести, готовый на всякую мерзость, подлог, обман, грабеж, убийство и предательство... даже своих соумышленников и товарищей». Единственной целью (и одновременно средством) крайнего нигилиста выступает разрушение: «Какая же тут цель? Катехизис объясняет: разрушение. Разрушение чего? Всего. Но для чего нужно это всеобщее разрушение? Для разрушения» [6, с. 379].

Таким образом, становится очевидной логика перехода к постонтологии постмодерна. Новое время, Просвещение, элиминировав метафизические основания бытия, подменяет бытие реальностью, предметами, разрозненными осколками сущего. В конце XIX – XX вв. обнаруживается нигилистическая суть этого процесса, как на Западе, так и в России. Вполне закономерно постмодерн на стыке XX – XXI веков под лозунгами свобод, абсолютного раскрепощения и толерантности доводит эти тенденции до логического завершения, деконструируя (разрушая) реальность, мир предметов, явно обнаруживая пустоту (*nihil*) безбытийного мира.

Родоначальник постмодернизма Ф. Лиотар, проанализировав установки Просвещения, увидел, что там не удалось освободиться от сакральных корней. Он усмотрел в Просвещении много «сковывающего» свободу человека. То есть постмодерн и постонтология постмодерна стремятся изгнать из бытия остатки традиции, сакрального.

А.Г. Дугин верно отмечает, что причины постмодернистского разложения бытия могут быть вполне земными: экономическими, геополитическими, то есть находиться в поле модерна. Так, в эпоху индустриализации произошла стремительная механизация сельского хозяйства, как следствие, огромные массы людей на селе оказались не у дел и устремились в мегаполисы. Машина вытеснила человека (к примеру, сегодня лишь три процента фермеров в США обеспечивают сельхозпродукцией остальное население, сосредоточенное преимущественно в мегаполисах). Органическое бытие индивида в гармонии с природой сменилось искусственным его бытием в мегаполисах, а это уже сюжет постмодерна. США, преследуя свои геополитические интересы, в процессе мировой экспансии разрушают национальные границы, игнорируют национальные интересы. Как следствие, происходит нивелирование нации как таковой. Все это еще раз подтверждает, что постмодерн – следствие и логическое продолжение модерна [4].

Сюжеты постмодернистской деконструкции мира предметов – уничтожение природы, размывание абсолютных критериев, замена реальности виртуальностью, игра знаков.

Именно с эпохи Нового времени утвердилось хищное отношение к природе не как к «храму», а как к «мастерской», в которой человек – работник (так полагал типичный просвещенец Евгений Базаров). В безумии природу трактовали как неисчерпаемую кладовую. К исходу XX столетия покорение природы (т.е. приспособление ее к собственным хотениям) привело к почти полному ее уничтожению (как выяснилось, не такая уж она неисчерпаемая). Жалкие остатки потребляются (истребляются) в наши дни, с целью извлечь последние материальные дивиденды.

Чем дальше, тем больше реальный мир становится зыбким, непрочным вследствие размывания постмодернизмом абсолютных критериев: доброго и злого, прекрасного и безобразного, естественного и извращенного, здорового и больного – собственно, тех скреп, которыми удерживался мир не только в эпоху традиции, но и модерна. Постмодернизм агрессивно изгоняет остатки сакрального, соблазняя человека самостоятельно определять критерии бытия (если Бога нет, то все позволено). Абсолютные нормы заменяются установкой «я так желаю». Дьявольской ирония состоит в том, что это – самый прямой путь оскудения реальности посредством изгнания из нее человека. Еще в 40-е годы XX века К.С. Льюис в эссе «Человек отменяется» писал о том, что шестивековой путь покорения (уничтожения) природы привел к тому, что остался последний бастион – естественная природа человека. Когда этот бастион падет, реализуется провозглашенный постмодерном концепт «смерти человека» [5]. Живая иллюстрация этому – современная западная цивилизация. В США готовы узаконить 30 форм брака (то есть назвать семьей союз человека с любыми особями и в каком угодно количестве). В небольшой Швеции сегодня 40000 однополых пар воспитывает детей – вот прямой путь физического вырождения *homo sapiens*. Действительно, «природа играет с нами в хитрую игру. Нам кажется, что она подняла «руки вверх», тогда как она собирается схватить за горло [5].

Поскольку с утверждением данных установок в мире не остается ничего неизблемого, абсолютного, это открывает путь к экспериментам с реальностью, предметами. Так открывается путь к виртуальным объектам, симулякрам. Реальность чем дальше, тем больше вытесняется виртуальностью, которая постепенно овладевает миром. Новые вещи – экстравагантные, но с точки зрения постмодернистов, вполне возможные. Модерн утверждал реальность – систематизированную, упорядоченную, структурированную, но с метафизической точки зрения – ничтожную. Когда эта ничтожность была осознана, философия предпочла оперировать концептом «виртуальность». Ключевые установки, сопровождающие новое миропонимание, – ризома, ирония. 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 [4].

Реальность никуда не делась, но миллионы сегодня добровольно от нее отказываются в пользу виртуальности, и армия нет-воркеров, геймеров, живущих по ту сторону экрана, растет в геометрической прогрессии по всему миру. Молодое поколение выбирает не столько пепси, сколько Интернет. Нередка сегодня ситуация, когда физически, телесно ребенок находится в метре от родителей, но реально его с ними нет, он живет в зазеркалье. На самом деле с этим миром его уже ничего не связывает. Пока он возвращается в реальность, чтобы отправить естественные надобности, но сейчас все больше говорят о технологической возможности полностью переселиться в Сеть. Возникают движения, провозглашающие массовую миграцию в виртуальность (трансгуманизм). Разрушение структуры реальности, обнаружение ее нигилистичности опознается не трагически, а как элемент веселой игры. Реальность растворяется в стихии тотальной игры, где возможно все. Так кончается Res (вещь). Предметы, явления, вдруг обнаруживая свою ничтожность, трансформируются в симулякры. Симулякр – это чистый символ, пустышка, он сохраняет лишь внешнюю оболочку предмета, внутреннее же содержание абсолютно выхолощено. Примерами могут служить симулякры вещей (стол под мрамор, который выглядит мраморнее мраморного, но он пластиковый), симулякр искусства (актуализация постмодернистского манифеста «Искусством может считаться все» в форме всевозможных перформансов и инсталляций); симулякр политической жизни (высшие органы государственной власти – Парламенты, в которых законодательную политику творят спортсмены, сериальные актеры, порнозвезды и шоумены); симулякр экономики (циркуляция по сложным банковским схемам пустых ничем не обеспеченных денег); симулякр героя (в нынешнее беспрецедентное время на поверхность всплывают и оказываются в центре внимания масс абсолютные нули, ничтожества, собирающие в интернете миллионы подписчиков).

Еще один видимый признак исчезновения реальности – превращение ее в игру знаков, о чем писал Ж. Бодрийяр в работе «Общество потребления». По убеждению автора, в постиндустриальную эпоху главным феноменом бытия западного общества становится потребление, которое, с одной стороны, обесмысливает жизнь, с другой – превращает ее в игру знаков. Автор сосредоточивает свое внимание не на потреблении необходимых товаров и услуг, а на новом типе потребления, ставшего знаковым, неким новым кодом, новым языком общения между людьми. Это знаменует наступление новой постмодернистской игровой реальности. Товар, вещь превращается в знак, знак счастья (люди ищут счастья в обладании объектами) или знак престижа, обладающий различительной ценностью, или, наконец, знак реальности. Последнее для Бодрийяра особенно важно и связано с его размышлениями о влиянии на людей информационных образов. Но во всех случаях знак заменяет собой реальность – реальную жизнь, реальные отношения. Объекты вытесняют из жизни человека других людей, а сам он исчезает как субъект, превращаясь в человека-объект, который, подобно вещи, выполняя определенную функцию, фигурирует в межлических отношениях. Знаковое потребление охватывает всю жизнь людей, начиная от потребления вещей и до потребления среды человеческой жизни, куда входят труд, досуг, культура, социальная сфера, природа. Все названное входит в

человеческую жизнь в виде потребляемых знаков, «симулякров», превращая всю ее в симуляцию, в манипуляцию знаками. Знак, «симулякр» как бы помогает человеку овладеть реальностью, но одновременно он уничтожает реальное, заменяя его собой» [12]. Видимый признак общества потребления (кстати, это не обязательно общество изобилия) – это нивелирование ценностей, превращение их в пустые знаки.

Воплощение симуляции жизни – это современный дрогстор (крупный торгово-развлекательный центр). Новые центры предлагают не товары, но знаки – знаки потребления: если в 40-е годы «происходило приобщение многочисленных классов к *обычным* предметам потребления», то «дрогстор имеет совсем другой смысл: он представляет не различные категории товаров, а *сочетание знаков* всех категорий благ, рассматриваемых в качестве частичных представителей знаковой целостности». В духе постмодерна здесь царит кричащая эклектика, соединение несоединимого – и это рай для потребителя, его микрокосм. Дрогстор превращается в очаг гиперэксцентричной неокультуры, где «нет больше различия между высшим сортом бакалеи и галереей живописи, между «Плейбоем» и «Трактатом о палеонтологии», являет собой новую целиком искусственную виртуальную реальность. Здесь все слилось в одну аморфную массу, чтобы затем лишиться онтологического основания, «уничтожиться в одной абстракции».

Одна из форм ухода современного потребителя от действительности – созерцание катастроф, которыми снабжает нас в изобилии **телевидение**. Почему потребитель нуждается в них? Они успокаивают его: где-то происходит катастрофа, но нас там нет. «Мы живем, таким образом, под покровом знаков и в отказе от действительности. Чудесная безопасность: когда мы смотрим на образы мира, кто отличит это краткое вторжение действительности от глубокого удовольствия не быть в ней?» [2].

Телевидение продуцирует знаки насилия, телезритель нуждается в их потреблении для своего душевного комфорта. Ничто так не уничтожает реальность, не превращает ее в знаки, как телевизионные послания, где реклама товаров перемежается рассказами о войнах и катастрофах.

В технократический век, когда нарастает индивидуализация, человек особенно нуждается в теплоте и участии. Однако в обществе потребления может идти речь именно о потреблении знаков «социальной солидарности, взаимности, теплоты и участия, стандартизованных в форме услуг». Такое распространение знаков участия тем больше, чем больше происходит «утрата непосредственной, взаимной, символической человечности в отношениях» [2].

Первым поставщиком таких фальшивых знаков теплоты и участия выступает **реклама**, которая имитирует личное, интимное отношение. Она говорит с примитивным потребителем на его примитивном языке, «она пытается говорить с каждым из нас как друг или сверх-Я, или как внутренний голос, достоверно. Она внедряет, таким образом, туда, где этого нет ни между людьми, ни между ними и изделиями, отношение интимности, в соответствии с настоящим процессом симуляции» [2].

Еще один пример погружения в знаковую реальность – **массово-информационная культура**. Современное потребление культуры поверхностно до карикатурности, что ярко проявляется в туризме: «Туристы, которые уезжают на автобусе на Большой север, чтобы вновь пережить золотую лихорадку, которые слушают похвалы кувалде и эскимосской тунике, представляющим местный колорит, потребляют в ритуальной форме то, что было историческим событием, насильственно оживленным в качестве легенды» [2]. Подобное искусственное воссоздание истории на самом деле есть ее уничтожение, превращение реальности (хоть и бывшей) в знак. Это относится и к историческим реконструкциям (бутафорская, символическая история). Очень символично, что нефтяная компания ЕССО предлагает на своих станциях костер и мангал. Уничтожители древесного огня вновь предлагают его, но уже в качестве бутафорского знака: «Через такой «живой» уровень проявляется историческая и структурная дефиниция потребления – прославлять знаки на базе отрицания вещей и реальности».

Еще один знак современного бытия – **китч** – ненужное барахло, которое мы со страстью скупаем в местах отдыха (негритянские маски, тарелочки и пр.). Китч предстает «как псевдообъект, то есть как симуляция, копия, искусственный объект, стереотип; для него характерна как бедность в том, что касается реального значения, так и чрезмерное изобилие знаков, аллегорических референций, разнородных коннотаций, экзальтация в деталях и насыщенность деталями» [2]. Это новый тип массовой культуры общества потребления. «Эстетике красоты и оригинальности китч противопоставляет свою эстетику симуляции»: воспроизводит объекты, но в больших или меньших размерах, имитирует материалы (тот самый пластик вместо мрамора). Стремление к предмету-китчу интерпретируется как знак принадлежности к высшему классу.

Очередной признак торжества общества знаков – **поп-арт как искусство общества потребления**. В этом искусстве нет реализма, а «есть признание очевидности общества потребления, того факта, что истиной предметов и продуктов является их марка». По Ж. Бодрийяру, цель поп-арта заключается в том, чтобы показать предмет именно в качестве знака. С точки зрения теоретика поп-арта Энди Уорхола, «реальность не нуждается в посреднике, нужно просто изолировать ее от окружения и перенести ее на холст» [2]. Однако, возражает Бодрийяр, изолируя на холсте реальность (стул или гамбургер, крыло автомобиля или фотографию кинозвезды) от окружения, мы тем самым неизбежно разрушаем эту реальность. Ибо стул для нас реален именно благодаря своему окружению, интерьеру, в который он вписан.

Изобилие, которое предлагает сегодня общество потребления, сродни золоту, которым дьявол расплачивался за души людей. Образ зеркала сегодня сменяет образ витрины, «геометрическое место потребления, в которой человек сам не отражается, а занимается созерцанием многочисленных предметов-знаков... Он не отражается там, а поглощается и уничтожается» [2].

Итак, мир традиции, постулирующий сакральные основания бытия, выступает выразителем метафизической онтологии. Модерн, «вычитая» божественные первопричины и сосредотачиваясь исключительно на эмпирическом, тем самым

кладет начало процессу дезонтологизации мира и сознания, который приходит к своему логическому завершению в эпоху постмодерна. Постмодерн есть манифестация пустоты, nihil.

Список использованной литературы:

1. Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления // lib.rus.ec/b/153916/read (дата обращения 16.06.2017).
3. Гуревич П.С. Философия человека. М.: ИФРАН, 2001.
4. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение, 2009.
5. Льюис К.С. Человек отменяется // omiliya.org>article/chelovek-otmenyaetsya-k...lyuis (дата обращения 16.06.2017).
6. Катков, М.Н. Идеология охранительства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009.
7. Парилов О.В. Хилиастические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2013. № 2 (38).
8. Парилов О.В. Становление русского теократического идеала в XVI веке // Вестник Нижегородской правовой академии. 2015. № 6 (6).
9. Платон. Соч. – М., 1879. – Ч. V.
10. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Общ. Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: «Мысль», 1999.
11. Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М.Г. Мисюрю-Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима» // Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв). М., 1998.
12. Самарская Е. А. Жан Бодрийяр и его вселенная знаков // Бодрийяр Ж. Общество потребления // lib.rus.ec/b/153916/read (дата обращения 16.06.2017).
13. Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв). М., 1998.
14. Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911-1914. Т. 1.
15. Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911-1914. Т. 3.
16. Треушников И.А. Смысл истории: государство и церковь в философии всеединства // Вестник Нижегородской правовой академии. 2015. № 6 (6).
17. Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. / Сост. Игум. Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 2000. Т. 3 (2).
18. Хайдеггер М. Время и бытие: сборник. М.: Республика, 1993.
19. Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009.
20. Хайдеггер М. К чему поэты? // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2010.

21. Цендровский О.Ю. Ф. Ницше и М. Хайдеггер: два фундаментальных проекта преодоления нигилизма: дисс. ... канд. филос. н. Н. Новгород: НГПУ им. Козьмы Минина, 2016.

22. Шапошников Л.Е. Философские портреты (Из истории отечественной мысли). Н. Новгород, 1993.

Глава 9.

**ВЕТВЯЩАЯСЯ ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ВСЕЛЕННАЯ:
АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ВЕТВИ РАЗВИТИЯ ПОЗНАНИЯ**

Доктор философских наук, доцент, Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А., г. Саратов

ДУПЛИНСКАЯ ЮЛИЯ МИХАЙЛОВНА

Воображаемые ветви развития познания

Гносеология как отдельная область философских исследований стала возможной благодаря утверждению Р.Декарта о том, что ничто не может быть ближе уму, чем сам ум. И, значит, сознание имеет некий привилегированный доступ к самому себе, - иной, чем ко всем остальным реалиям окружающего мира. Из презумпции «непосредственной данности» сознания самому себе впоследствии исходят и трансцендентальная философия И.Канта, и феноменология Э.Гуссерля и М.Хайдеггера. Если бы не эта презумпция, - гносеология неизбежно столкнулась бы с бесконечной лестницей собственных метаобоснований. Вслед за «я знаю» следовало бы «я знаю, что я знаю», «я знаю, что я знаю, что я знаю» и т.д. Над вопросом об условиях возможности познания надстраивался бы вопрос об условиях возможности познания познания... Но философия XX в. совершает грандиозную релятивизацию «непосредственно данного», ранее составлявшего фундамент наших представлений как о реальности, так и об истине. 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 криптотипов языка (Э.Сепир и Б.Уорф) и т.д.

В философии XXI в. можно сделать еще более *радикальный шаг: от релятивизации перейти к виртуализации гносеологии.*

Все это идет в русле некоей общекультурной тенденции, заявляющей о себе сегодня везде и всюду: от естественнонаучной, до гуманитарной культуры. Везде и всюду сегодня совершается *трансформация универсума в мультиверс.* Это сопровождающаяся переориентацией от традиционных вопросов «что есть истина?» и «что такое реальность?» в пользу мысленных экспериментов с построением возможных миров. Так, неклассическая наука «уравнивала в правах» возможное и действительно существующее. Мировоззренческое кредо современной квантовой физики: *все возможное существует!* Согласно Х.Эверетту, предложившему многомировую интерпретацию квантовой механики, реальность ветвится на мириады параллельных вселенных, в каждой из которых разыгрывается одна из возможных комбинаций событий. С легкой руки Х.Эверетта, во всех сферах современной культуры (в литературе, в кинематографе, в языках математики и символической логики и т.д.) началась прямо какая-то эпидемия игр в построение возможных миров. В логике – семантика возможных миров. В литературе – появление такого жанра, как альтернативная

история (жанр фантастики, изображающий иные возможные пути развития событий в человеческой истории).

Почему бы, в русле этой тенденции, не предпринять попытки *виртуализации гносеологии*, посредством построения неких «*воображаемых ветвей развития познания*»? Наряду с «альтернативной историей», попробуем представить то, что может быть названо «*альтернативной физикой*» и «*альтернативной математикой*», для которых отправной точкой был бы взгляд радикально иных субъектов познания. Коль скоро постнеклассическая философия произвела грандиозную релятивизацию того, что Кант наивно считал «аподиктической достоверностью», а феноменология наивно считала «непосредственными данностями сознания», - логично сделать следующий, более радикальный шаг. От исследования разнообразия культурно-исторических типов мышления перейдем к экспериментированию с возможностью построения «*воображаемых ветвей развития познания*». «Воображаемой физики», «воображаемой математики» и т.д. Сначала - созданных субъектами иных культур или иных языковых криптотипов. А затем - и воображаемыми разумными существами нечеловеческого и даже негуманного типов.

Обратим внимание, что предлагаемый проект *альтернативной физики* – отнюдь не то же самое, что представление многообразия возможных вселенных *внутри* самой физики. Как, равным образом, проект *альтернативной математики* – отнюдь не то же самое, что многообразие математических языков, конструируемых *внутри* самой математики. Подчеркнем особо: не следует путать эти две линии построения возможных миров! Принципиальное отличие *альтернативной физики* от альтернативных сценариев развития вселенной в квантовой космологии, от «моделенезависимого реализма», предложенного С.Хокингом [3, с.52-60] и т.п., заключается в следующем. Во втором случае (физическая мультивселенная) обзор возможных миров делается с позиций *реального субъекта*. В первом случае (*альтернативная физика*) совершается обзор возможных путей развития познания с позиций *воображаемых субъектов* (в том числе, и негуманоидов). Второе проходит «по ведомству» гносеологии, первое – «по ведомству» естествознания.

Альтернативная физика

Начнем мысленный эксперимент с «*воображаемых ветвей развития физики*». Рассмотрим такой пример. Согласно гипотезе *лингвистической относительности* Э.Сепира и Б.Уорфа, наша интуиция «самоочевидного» варьируется, в зависимости от криптотипов языка. Криптотип – это глубинная грамматика, задающая систему базовых классификаций, сквозь которую носители данного языка воспринимают реальность. Например, все языки индоевропейской языковой группы содержат два главных класса слов. Это - *существительные*, обозначающие *предметы*. И это - *глаголы*, обозначающие *действия*. Поэтому нам кажется «естественным» разбивать реальность на предметы и действия, видеть в ней «действие предметов», «движение тел», - что и изучает наша физика. Такая отправная точка развития нашей физики задана не «самой по себе» реальностью, а всего-навсего грамматической интуицией.

Теперь пробуем представить некую альтернативную ветвь развития физики, созданную народом, говорящим на языке другой языковой группы. К примеру, на языке индейцев племени хопи, где совершенно иной криптиотип и иные базовые классификации. Как показали исследования Э.Сепира и Б.Уорфа, язык хопи состоит исключительно из *событий*; там нет ни существительных (предметов), ни глаголов (действий). «Реальность» в восприятии человека, говорящего на хопи – это, прежде всего, *события*, а не предметы и действия предметов. Если бы народ хопи, развиваясь изолированно от остального цивилизованного человечества, создал «свою» физику, то «их» физика имела бы отправной точкой не «движение тел» и «действия предметов», а *события*. Можно утверждать, что такая физика была бы не более и не менее истинной, чем наша. Это была бы просто другая, - *альтернативная* физика. Тем не менее, следовало бы поставить вопрос о возможности инвариантных преобразований между этими альтернативными ветвями развития физики. Надо сказать, что как в теории относительности, так и в квантовой механике, главной единицей реальности становятся именно *события*, а не предметы. Таким образом, «наша» физика в наиболее *продвинутых* концепциях реальности приходит к тому, что было бы *начальным* этапом в физике хопи. Поэтому в любом случае, существенной разницей между этими двумя версиями развития физики будет то, что исходные «интуитивные самоочевидности» одной из них, для другой окажутся в высшей степени нетривиальными идеями, полученными путем сложных опосредованных умозаключений.

Рассмотрим еще пример. Теперь попробуем представить альтернативную ветвь развития физики, созданной не просто субъектами иной культуры, а воображаемой негуманоидной расой разумных существ. Представим себе, что в некоем уголке космоса живут амебоподобные разумные существа, в мире которых напрочь отсутствуют как твердые, так и жесткие тела (твердые тела, не подверженные упругой деформации). Допустим также, что в их мире нет ничего, что могло бы сформировать у них представление о твердом и о жестком теле. Таким образом, они не просто не наблюдают твердые тела в процессе эмпирических исследований, - у них отсутствует сама интуиция таковых! А ведь представление о твердом и жестком теле задает те фундаментальные интуиции фиксированных расстояний, которые были весьма важны на начальных этапах формирования нашей физики. А также те 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?

Можно утверждать также, что в этой «воображаемой ветви развития физики» не был бы сформулирован закон сохранения энергии. Ведь, - как замечает Г.Рейхенбах, - если для измерения длины используются не жесткие, а эластичные эталоны, - то энергия замкнутых систем не идентифицируется как постоянная [2, с. 41-42]. Напомним, что в уравнениях таких величин, как сила и энергия, в нашей физике присутствует понятие расстояния (или связанное с

ним понятие скорости). Таким образом, эти уравнения изначально формулировались по отношению к системе измерительных эталонов, связанных с представлениями о жестком теле. Но в этой «воображаемой физике» наверняка будут «открыты» другие законы природы, - в том числе, и, возможно, другие законы сохранения.

Очевидно, что спор о том, чья физика, - «их» или «наша», - является более истинной, попросту лишен смысла. Вопрос здесь следует ставить иначе: возможны ли инвариантные преобразования между законами «их» и «нашей» физики? В ситуации радикального плюрализма мультиверсов (не только физических, но также и лингвистических, философских, и т.д.) единственно, о чем еще может идти речь, - так это только о возможности инвариантных преобразований. В постмодернистском танце множества возможных миров только инвариантные преобразования еще как-то хранят причастность к «тяжести» таких традиционных понятий, как «истина» и «реальность». И в современной фундаментальной науке, если вопрос о реальности еще ставится, - то, прежде всего, в контексте поиска инвариантных преобразований между разнообразными математическими моделями реальности.

Итак, вернемся к вопросу об «альтернативной физике», созданной разумными амебоподобными существами. 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 это было у нас, а наоборот, *конечным* пунктом познания, к которому они приходят путем сложных концептуальных построений. Для «нашей» же физики интуиция фиксируемых расстояний, наоборот, имела статус исходной «очевидности», принимаемой в качестве «аподиктической достоверности», от которой физика отказалась в результате сложных концептуальных построений.

Выражаясь языком синергетики, «их» и «наша» физика имеют *разные начальные условия* развития. Но учитывая, что идея необратимости, обусловленной различием в начальных условиях, стала ключевой идеей постнеклассической науки (или это - опять только «наша» наука?) - закономерен следующий вопрос. Найдем ли мы здесь инварианты, которые приведут нас к единой Реальности? Или из-за различий в начальных условиях познания мы необратимо окажемся, если можно так выразиться, в параллельных ветвях развития познания?

Альтернативная математика

В нашем примере поиски инвариантов проходят «по ведомству» математики: как нахождение групп математических симметрий, преобразующих одни уравнения в другие уравнения. (Разумеется, можно представить и принципиально иную стратегию нахождения инвариантов, но в данном случае предметом нашего анализа будет именно эта). Значит, пришло время поставить вопрос об «альтернативной математике» и о «воображаемых ветвях развития математики». Варьируются ли законы математики, в зависимости от жизненного

мира познающих субъектов или они едины для всех, - даже воображаемых субъектов познания? Надо сказать, что современная математика порывает не только с «естественной» интуицией равенства и неизменности отрезков, которая привязана к представлениям о жестком теле, - современная математика порывает с наглядной пространственной интуицией вообще. Даже математическая геометрия является уже не наукой о пространстве, но чистой теорией *многообразия* ... Здесь закономерен вопрос об «альтернативной математике», созданной воображаемыми субъектами, в опыте которых полностью отсутствует какое бы то ни было фиксированное дискретное многообразие. Например, субъектами, существующими в форме дробящихся и сливающихся капель. Впрочем, наряду с языками дискретной математики, существуют и языки непрерывной математики (топология), которые вполне отвечали бы исходным интуициям этих «мыслящих капель».

Но в любом случае, здесь может быть поставлен тот же самый вопрос, что и относительно «воображаемых ветвей развития физики». Это – *вопрос о необратимости в развитии познания, вызванной различием в начальных условиях*. Да, современная математическая геометрия – это уже не наука о пространстве, а чистая теория многообразия. Она может иметь как самые разнообразные наглядные интерпретации, так и обходиться без визуализации вообще. Аксиомы эвклидовой геометрии не являются «интуитивно самоочевидными» вообще, - они могут представляться таковыми только в одной из возможных интерпретаций математической геометрии: в «*геометрии тел*». В «геометрии тел» такие математические термины, как «точка», «линия», «плоскость», - получают наглядную интерпретацию в системе твердых тел. Но «геометрия тел» - это не единственно возможная интерпретация «точек», «линий», «плоскостей» и прочих абстрактных объектов математической геометрии. Эти термины могут быть интерпретированы и как траектории световых лучей («*геометрия света*»), и в термодинамике состояний газа, и в системе электрических явлений и т.д. А в таких интерпретациях аксиомы Эвклида уже не будут «интуитивно самоочевидны». Все это так. Но все же ... В «нашей» ветви развития математики интуиции «геометрии тел» (задающие как интуиции дискретного многообразия, так и интуиции эвклидовой геометрии) - были *исходным* пунктом математических рассуждений. К другим идеям «наша» математика приходила путем отвлеченных концептуальных построений.

Учтем следующее немаловажное обстоятельство. Дискурсивные построения «нашей» математики привязаны к «начальным условиям» еще и в том, что исторически они развивались по логике *преодоления* исходных «интуитивных самоочевидностей». А значит, структуры последующего развития математики привязаны к *полемическим импликациям* против этих исходных самоочевидностей. Строгое концептуальное мышление невозможно в «безвоздушном пространстве». Строгое концептуальное мышление *криптокритично*: по самой своей сути, это - обязательно «мышление против кого-то». Именно поэтому у рационального мышления, в отличие от мифологического, всегда есть история. Это – история привязки к тем полемическим импликациям, в контексте которых формировалась мысль. Так может ли даже столь отвлеченная и «надисто-

ричная» область знания, каковой претендует быть математика, - аннулировать собственную историю?

«Альтернативная математика», исходным пунктом для которой было бы не дискретное многообразие и не «геометрия тел», имела бы иные исходные интуиции и, соответственно, *иные начальные условия* развития. Вероятно, на каком-то этапе развития такой «альтернативной математики», в качестве весьма и весьма «экзотичной» возможности, была бы построена модель пространства Эвклида. Или, в качестве, опять же, «экзотичной» возможности, созданы математические языки, идущие от дискретного многообразия (невообразимого для этих субъектов) к непрерывности преобразований. Но структура этих языков несла бы в себе историю преодоления *иной исходной самоочевидности* и формировалась под влиянием *иных полемических импликаций*, нежели в «нашей» ветви эволюции математического языка.

Под вопрос могут быть поставлены и более фундаментальные математические интуиции. 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» (например, такой закон алгебры, как закон ассоциативности)? Что ж, в таком случае от наших разумных амёбоподобных негуманоидов можно ожидать вполне «адекватной» математической интуиции. Тогда попытаемся представить еще одну «воображаемую ветвь развития математики». Теперь созданную уже не просто негуманоидами макромира, - но разумными субъектами, существующими на субквантовом уровне реальности. «Естественные» для нас интуиции «включения в», «соединения с», «состоять из», оправданы - и то лишь до известной степени - только в *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, поскольку соединение микрообъектов сопровождается дефектом массы. И если теперь, в порядке мысленного эксперимента, мы предположим, что на субквантовом уровне обитают некие разумные существа, которые, подобно нам, создают свою математику, - то закономерен вопрос: имели бы для них смысл законы нашей алгебры? Для этого случая справедливы те же рассуждения, что и выше. Если эти воображаемые субъекты придут к законам «нашей» алгебры, - все же существенная разница в том, что для них это будет *конечным, а не начальным* пунктом построения математического языка. Здесь, опять же, будут *иные поле-*

мические импликация, которые, как мы заметили, являются конститутивным элементом для формирования любого отчетливого дискурса.

Еще одна воображаемая ветвь развития знания

Теперь присмотримся к самой ориентации на поиски симметрий, инвариантов и инвариантных преобразований, к которой сегодня переадресовывают традиционные проблемы истины и реальности. Именно в русле этой стратегии рассматриваются вопросы об «Истине» и о «Реальности» - там, где они вообще еще ставятся в мультиверсе моделей и плюрализме описаний. Мы, разумеется, учитываем, что поиск инвариантов совершается на основе инструментария абстрактных математических языков, которые порывают с наглядной геометрической интуицией. Но проблема в другом. Является ли стратегия поиска инвариантов той универсалией, которая способна указать общую точку сходимости в мультиверсе альтернативных возможностей развития познания? Или сама эта стратегия (поиск инвариантов) – тоже не более, чем одна из альтернативных ветвей познания, наряду с другими? И, может быть, сам вопрос об инвариантных преобразованиях понятен лишь субъектам определенного типа?

Здесь нужно учесть, что поиск инвариантов в познании – это одна из модификаций общей философской проблемы *интерсубъективности*. В частности, проблемы «Я – Другой», которой буквально одержима философия XX-XXI вв. В современной философии традиционные проблемы онтологии и гносеологии имеют тенденцию редуцироваться к проблеме интерсубъективности. В основе создания специальной, а затем общей теории относительности, лежала презумпция равноправия точек зрения разных наблюдателей – проблема, что сродни той же проблеме интерсубъективности. Например, такая основополагающая идея физики, как презумпция однородности и изотропности пространства – может быть рассмотрена в качестве модификации проблемы интерсубъективности: как утверждение равноправия точек зрения разных субъектов, наблюдающих те или иные физические явления «справа от», «слева от» «сверху», «снизу» и т.д. Далее. В основе создания специальной теории относительности (СТО) лежала презумпция равноправия точек зрения разных наблюдателей, движущихся в инерциальных системах отсчета. А в основе общей теории относительности (ОТО) – презумпция равноправия точек зрения наблюдателей не только в инерциальных, но и неинерциальных системах отсчета. «Благодаря включению гравитации, общая теория относительности гарантирует нам, что все возможные точки зрения являются равноправными» [1, с.48], - что, опять же, является вариацией на тему интерсубъективности. В контексте же *виртуальной гносеологии* этот вопрос расширен до проблемы интерсубъективности между воображаемыми субъектами познания. В том числе, между гуманоидами и негуманоидами.

В таком случае, - это еще один возможный зигзаг, в русле *воображаемой ветви познания*. Представим себе воображаемого моносубъекта (типа «Солярис» С.Лема), для которого не понятна сама проблема Другого. Если он способен к познанию (разумеется, в иных формах, чем мы), - то у нас нет оснований считать его менее разумным, чем мы с вами. Но при этом очевидно, что этот моносубъект не будет способен понять такую «нашу» философскую проблему,

как проблема интерсубъективности. Тогда возникает интересный вопрос: сможет ли такой моносубъект понять смысл идеи однородности и изотропности пространства? Возможно ли хоть как-то растолковать такому моносубъекту суть теории относительности А.Эйнштейна? И, наконец, будет ли для него понятной сама проблема поисков математической инвариантности?

Попробуем вообразить еще одну возможную ветвь развития познания. Предположим, что познание осуществляется указанным моносубъектом, который либо не имеет вообще, либо имеет очень смутные представления о возможности существования других субъектов познания. Для этого моносубъекта не возникает такой проблемы, как проблема интерсубъективности, а тем самым и вопроса об инвариантных преобразованиях между точками зрения разных наблюдателей. Он не ведает о возможности другой позиции наблюдателя или другой точки зрения на познаваемый объект.

Чтобы вообразить эту ветвь развития познания, попробуем «вычесть» из наших представлений о реальности все то, что прямо или косвенно связано с проблемами интерсубъективности. Тогда нам придется «вычесть» из нашей науки не только принцип относительности, сформулированный в рамках классической механики. И не только специальную и общую теорию относительности с их презумпцией эквивалентности позиций наблюдателей в инерциальных и неинерциальных системах отсчета. Нам придется отказаться от конструкта «наблюдатель», как такового и от наблюдающей позиции в познании вообще. Ибо наблюдающая позиция, по самой своей сути, предполагает четкую фиксированность позиции субъекта, дистанцирующего себя от познаваемого объекта. Быть наблюдателем означает удалять познаваемое на некую дистанцию. А это, в свою очередь, имеет привязку к такой структуре, как «Я». Но четкая фиксированность позиции «Я» возможна только как знание о «Других» субъектах познания. «Я» - это самоотнесенность субъекта, возникающая из скоординированности со взглядом «Другого» на меня. Можно даже выразиться так: мое «Я» - это нечто, наподобие инпланта «взгляда Другого» во мне.

Познание, «за вычетом» структур интерсубъективности, утратив форму наблюдения, станет чем-то, наподобие *эмпатии* с изучаемой реальностью. Это будет *не наблюдаемый, а переживаемый мир*. В нашей ветви развития знания эмпатия имела место в качестве «низшего» уровня познания, свойственного в естественной истории низшим биологическим организмам, а в истории человечества – магически ориентированным цивилизациям. Но здесь нужно учесть, что вышеприведенные рассуждения, в свою очередь, понижают также и статус нашей цивилизации и нашей фундаментальной науки до одной из возможных «боковых ветвей» развития. Теоретические построения Новоевропейской науки с самого начала формировались таким образом, что в концепт «реальности» были встроены структуры интерсубъективности. А это, конечно же, является лишь одним из возможных путей развития познания, наряду с другими.

Далее следует рассмотреть вопрос о дивергенции и о возможных точках пересечения между указанными ветвями развития познания.

Допустим, в рамках такой альтернативной ветви развития познания создается наука о движении (аналог нашей механики). Исходной теоретической

конструкцией «нашей» науки о движении была проекция движения в пространство. В механике движение изучается как *перемещение* тел в пространстве, и нам кажется чем-то «само собой разумеющемся» начинать изучение движения именно с перемещения. А потом на основе этого аналитическими методами выводить все *интенсивные* характеристики движения: скорость, ускорение, силу. Но ведь это – только один из возможных подходов к изучению движения. Мы забываем, что перемещение (проекция движения в пространство) – это не «реальность» движения, как таковая, а всего-навсего теоретическая конструкция, – одна из возможных, наряду с другими. Эта конструкция послужила отправной точкой для «нашей» науки о движении. Но могут быть и другие ветви развития познания, с иными исходными теоретическими конструкциями.

В предполагаемой эмпатической ветви развития познания, когда в «реальность» движения не встраиваются структуры интерсубъективности (необходимости инвариантных преобразований между точками зрения разных наблюдателей), – изучение движения, по-видимому, началось бы не с перемещения, а с *интенсивных* характеристик движения (скорость, ускорение, сила). Это была бы *физика интенсивностей в чистом виде, без проецирования в пространство*. Удаление или приближение объекта, а также изменения скорости, силы и т.д. здесь могло бы фиксироваться, например, в символике изменения интенсивности цвета или изменении гаммы цветов спектра. А может быть, и в изменении композиции каких-либо еще, неведомых нам ощущений. Например, в изменении тональности.

Для этого случая также будут справедливы все приведенные выше рассуждения. Многие из тех понятий, которые в нашей механике были получены опосредованным путем сложных концептуальных построений (например, сила, энергия), в «той» ветви науки о движении окажутся «простыми», исходными, постигаемыми прямо и непосредственно. И наоборот. Наиболее «простые» понятия нашей механики могут оказаться наиболее сложными в «той» ветви науки о движении.

Проблема в аспекте «простое - сложное»

Пример с альтернативной ветвью науки о движении, вдобавок ко всему, что было сказано выше, позволяет поставить вопрос о неоднозначности самой «сложности», как таковой. Дело в том, что пути и способы усложнения знания в «нашей» и «той» ветви развития будут радикально различными. Альтернативные пути усложнения знания могут развиваться: либо (1) по линии усложнения познаваемого объекта, «как такового», либо (2) по линии умножения возможных точек зрения на объект, который, «как таковой», остается простым.

По пути (1) шла средневековая теология. Сложный объект (Бог) здесь познавался с единственной допустимой (освященной авторитетом церкви) точки зрения. По пути (2) идет новоевропейская наука. У самых истоков европейской фундаментальной науки в концепт реальности были встроены структуры интерсубъективности. Магистральной стратегией познания здесь является, с одной стороны, (а) стремление максимально «упростить» изучаемый объект, который в идеале должен быть «точечным», очищенным от «качеств», не отягощенным сложностью качественных характеристик. С другой стороны, (б) ум-

ножение точек зрения на «простой» (в идеале – точечный) объект с последующим нахождением инвариантных преобразований между различающимися позициями наблюдателей. Сложность (добавим: *чрезвычайная* сложность) нашей фундаментальной науки обусловлена не столько сложностью изучаемого объекта, - не «реальностью», как таковой, - сколько стратегией познания, заключающейся в умножении возможных точек зрения на объект и последующего нахождения инвариантов.

Альтернативой мог бы быть рассмотренный выше эмпатический путь развития знания, осуществляемый с позиции моносубъекта. Усложнение знания здесь совершалось бы в русле синтеза многообразия качественных характеристик реальности, а не умножения точек зрения на ее элементарные бескачественные составляющие. Закономерен вопрос: а возможна ли вообще наука о движении в рассмотренной эмпатической ветви развития знания? Дорастет ли такое знание до статуса научного или останется лишь переживанием движения, но не наукой о движении? Ни с классической механикой, ни с теорией относительности точек соприкосновения, скорее всего, здесь найти не удастся. А вот с более «продвинутыми» общенаучными теориями – пожалуй, вполне возможно! Например, с теорией информации. Универсальной концептуальной единицей любых представлений о реальности, с точки зрения теории информации, является различие. «Наша» ветвь науки о движении рассматривает различия в одной системе (различие между точками в пространстве), а «та» ветвь – в другой (например, различия в цвете), - только и всего! И речь идет, всего-навсего, о возможности перевода одной системы различий в другую систему различий.

Кроме того, в рассмотренной ветви познания, пожалуй, легче будет найти нечто общее не с классической механикой, и не с теорией относительности, а с синергетикой. Исходным пунктом изучения движения здесь, пожалуй, были бы не «простые» (для нас) траектории и не линейные уравнения классической механики, а «сложные» (для нас) динамические паттерны *странных аттракторов*. Возможно, странные аттракторы здесь не казались бы «сложными», так как постигались бы не опосредованным путем аналитических методов, как у нас, а прямым и непосредственным интуитивным «схватыванием» неких регулярностей в пульсациях хаоса. «Сложные» конфигурации нелинейной динамики странных аттракторов в эмпатической ветви развития познания воспринимались бы легче, чем другие, - гораздо более «простые» (для нас) разделы математики. Динамические паттерны осознавались бы не в форме пространственных построений нашей аналитической геометрии, а в форме переживаемых изменений интенсивности и конфигурации силовых потоков.

Но, может быть, так и протекает наше математическое мышление где-то на подпороговом уровне? И странные аттракторы являются сложными не «сами в себе», а только для аналитических методов изучения реальности? Учтем, что аналитический язык всегда опосредован коммуникацией, - то есть включает в себе структуры intersubjectивности. В этом контексте стоит поставить вопрос: возможен ли перевод математических построений с аналитического языка (левополушарные функции) на язык переживаний (правополушарные функции)? Почему бы и нет? Но, очевидно, не все разделы математики переводимы

на язык переживаний в равной мере. Причем «простое» и «сложное» в разных системах кодирования (левополушарная – аналитическая и правополушарная – эмпатическая) могут не совпадать. «Простое» для аналитического языка (левополушарное кодирование) может оказаться непостижимо «сложным» для языка переживаний (правополушарное кодирование). И наоборот. То, что кажется невообразимо сложным для аналитического познания, - окажется «простым» и непосредственно схватываемым в форме переживания.

О сверхзадачах данного исследования

Закономерен вопрос: каковы цель и смысл конструирования воображаемых физик, воображаемых математик и т.д., - помимо интеллектуальной игры, цель и смысл которой, как и любой игры, - в самой игре? Своего рода символической фигурой возможного ответа на вызов вопроса «зачем» является персонаж известного кукольного фильма «Скала фрэглов». Персонаж, по прозвищу «чокнутый профессор», разрабатывал технологию пришивания пуговиц к яичнице. Когда же его спрашивали, зачем пришивать пуговицы к яичнице, - он страшно удивлялся такой постановке вопроса и отвечал, что его интересует не вопрос «зачем», а вопрос «как». Так и для современной культуры: настоящими вопросами являются не вопросы «зачем», а вопросы «как это сделать?». Отвечать на вопрос «зачем» можно так: зачем ставить вопрос «зачем?».

И все же, пришло время поставить такой вопрос. Вопрос о цели и смысле конструирования воображаемых ветвей развития познания находит ответ в контексте некоей *сверхзадачи*, ради которой была предпринята эта игра ума. Именно *сверхзадачи*, которая маячит где-то на горизонте нашего исследования, а не является ближайшей оперативно решаемой проблемой, ответ на которую можно было бы дать «здесь» и «сейчас».

Сверхзадачу нашего исследования мы обозначим как *проблему простого и сложного*. Об актуальности этой проблемы распространяться излишне. Как заметил Х.Ортега-и-Гассет, чрезвычайная усложненность современной цивилизации низвела среднего обывателя до положения дикаря, варвара, способного лишь пользоваться плодами цивилизации, не понимая механизма действия. В данном случае нас интересует более узкий аспект этой проблемы: чрезвычайная усложненность научного знания и фундаментальной науки, прежде всего.

Свидетельствует ли сложность теоретического аппарата современной науки о глубине ее идей или о высотах достижения научной мысли? А может быть, и даже, скорее всего, такая сложность говорит о *тунике*, к которому привело развитие европейского естествознания? Трудно избавиться от усиливающегося ощущения все более отчетливой «самоочевидности» (опять ссылка на *непосредственно данное!*) того, что эта сложность не может быть чертой «самой по себе» изучаемой реальности. Скажем более: эта сложность не может быть даже результатом некоего «высшего замысла», спроектировавшего реальность нашего мира. К ссылке на «высший замысел» иногда прибегают в качестве «крайней меры» для объяснения чрезвычайно сложной сбалансированности всех параметров мироздания, которую абсурдно приписывать игре «слепого» случая. Факт этой сбалансированности, требовавшей сложнейших расчетов на всех уровнях реальности - от фундаментальных физических констант, до языка

ДНК, - является постоянной темой для обсуждения в споре между сторонниками креационизма и сторонниками эволюционизма. Но если под «высшим замыслом» подразумевается замысел Божий, а не проект каких-нибудь гениев из параллельной вселенной (что было бы уже из разряда дешевой фантастики) - то даже ссылка на таковой ничего не объясняет. Замысел Божий непостижим ... Но вряд ли Ему можно приписать качество сложности, в смысле научных расчетов. Непостижимость замысла Божьего - это нечто принципиально иное, нежели сложность теоретического аппарата современной науки. Выражаясь словами Ф.Ницше, эта сложность - «человеческое, слишком человеческое»! Ни природа, ни Бог не прибегают для создания мира к уравнениям высшей алгебры!

Единственным разумным объяснением сложности теоретического аппарата современной фундаментальной науки, на наш взгляд, является ее обусловленность той стартовой точкой, которая была принята за «непосредственно данное» в нашей ветви развития познания. Поэтому весьма перспективным было бы исследование альтернативных ветвей познания, с иными стартовыми точками «непосредственно данного», где могут обнаружиться не менее эффективные, но при этом более простые траектории развития, нежели путь нашей науки. В этом мы видим сверхзадачу данного исследования.

Аналогия между развитием познания и биоэволюцией

Наш мысленный эксперимент с воображаемыми ветвями познания низвел современную науку со «ступени прогресса» до одной из возможных *боковых ветвей* развития знания. Это позволит разглядеть в «нашей» ветви познания то, что не могло быть замечено до тех пор, пока история человеческого познания была для нас единственной. Далее сделаем обобщение, в более общем контексте рассуждений о логике эволюционного процесса. Сравним развитие знания с эволюцией биологических видов.

Идея прогрессивного, поступательного развития (как естественной истории, так и истории общества) была своего рода *мифологическим априори* новоевропейской культуры, которое проецировалось в самые различные сферы как гуманитарного, так и естественнонаучного знания. Парадигмальные основания современной культуры трансформируются в направлении «от древа к лабиринту» (выражение У.Эко): от схемы поступательного прогрессивного развития (символ древа) к схеме ризомного разветвления (символ лабиринта). Является ли эволюция биологических видов поступательным развитием «от низших форм к высшим»? Научный ли это «факт» или это - естественнонаучный миф, возникший в результате проекции социальной мифологии прогресса в область естествознания? Может быть, биоэволюцию следует уподобить ризомному разветвлению боковых ветвей, которые рано или поздно заканчиваются тупиком?

Проведем аналогию между развитием познания и биоэволюцией. Например, насекомые и хордовые могут квалифицироваться не в качестве последовательных этапов поступательного развития от «низших» (насекомые) форм к «высшим» (хордовые), а в качестве альтернативных ветвей эволюции. У насекомых скелет помещается не внутри, как у хордовых, а снаружи. Эта ветвь эволюции является тупиковой. Хордовые же, с их энтодермальным скелетом, - это

другая, более перспективная ветвь биоэволюции, которая, впрочем, в свое время тоже может оказаться тупиковой. В результате может последовать не новый, более «прогрессивный» этап, а переход на другую ветвь эволюции ... которая в конце концов тоже закончится тупиком. Другой пример тупиковой ветви биоэволюции - это мхи, которые, опять же, являют собой не «этап» в поступательном развитии растительного мира, а тупиковую ветвь развития. У мхов спорофит - часть гаметофита, а не гаметофит - часть спорофита, как у других растений. (Поясняя популярно, у мхов не половые органы являются деталью тела, а наоборот, тело - деталь половых органов).

Добавим к этому важное наблюдение. О тупиковом характере той или иной ветви развития может свидетельствовать не только упрощение (как у глистов, клещей и прочих паразитов), но и чрезмерное *усложнение* организмов. Например, насекомые весьма и весьма сложны и с точки зрения строения, и с точки зрения поведения. А переход на новую, более перспективную ветвь развития, очень часто начинается именно с *упрощения*. Так, ланцетник, открывающий перспективную ветвь эволюции животных, имеющих эндоскелет, - несравнимо проще и, можно сказать, примитивнее, жуков, мух, тараканов и прочих существ с наружным скелетом.

Итак, усложнение не всегда говорит о прогрессе, как, равным образом, упрощение - о регрессе. То же самое можно сказать о развитии культуры, общества, а в более частном аспекте - о развитии науки, и даже о развитии техники. О чем свидетельствует чрезвычайная, и притом все возрастающая сложность теоретического аппарата современной фундаментальной науки? О чем свидетельствует чрезвычайная, и притом все возрастающая сложность социальных коммуникаций современного общества? О поступательном развитии по пути прогресса? Или о тупиковом характере той ветви, в русле которой развивалась европейская культура и европейская наука? Может быть, сложность математического аппарата теорий «Великого объединения» современной физики свидетельствует не о глубине постижения мироздания и не является отражением сложности «самого по себе» изучаемого объекта, а сродни, скажем, тупику в эволюции насекомых, когда «снаружи» находится то, что может переместиться «внутрь»? Или тупику в эволюции мхов, когда целое превращается в деталь того, чему должно быть лишь частью?

Все это порождает ожидание, переходящее в предвосхищение и даже, можно сказать, предчувствие возможного поворота в развитии фундаментальной науки. Магистральная линия развития, в русле которой движутся стратегии «Великого объединения» современной физики, окажется тупиковой; появятся радикально новые, совершенно неожиданные, причем, - подчеркнем это, - *простые* идеи, которые, подобно железнодорожной стрелке, рывком и внезапно переведут развитие науки на другую ветвь.

Список использованной литературы:

1. Грин Б. Элегантная Вселенная. М., 2005. - 288 с.

2. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. М., Прогресс, 1985. - 344 с.
3. Хокинг С. Млодинов Л. Высший замысел. СПб., 2013. – 208 с.

Глава 10.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КЕНТАВР ОНТОГНОСЕОЛОГИИ?

Доктор философских наук, профессор, Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н. Туполева – КАИ, г. Казань

СОЛОДУХО НАТАН МОИСЕЕВИЧ

У нас еще в доперестроечные времена сложилась такая традиция: кто-то в каком-нибудь вузе объявляет тему с ярким, громким названием – и философы из разных городов и вузов нашей страны начинают откликаться – писать на заданную тему свои тезисы и статьи. Так было с проблемой циклов, с темой научной картины мира, так – с системным и ситуационным подходами..., вот и с онтогносеологией нечто подобное получается. Берется центральное понятие или сочетание слов заголовка конференции (симпозиума, конгресса) и делается привязка (часто поверхностная по содержанию или просто внешняя по заголовку), и начинается писание десятков и даже сотен опусов – все под одну линейку. Как будто авторы родились с данной проблемой и всю жизнь ее разрабатывали! Что ими движет? Желание попасть на конференцию в *этот* город, *быть принятым* к участию, *быть включенным* в программу конференции, сделать *еще одну публикацию* в сборнике материалов? Или у этих философов просто нет своих идей, оригинальных мыслей, нет своей темы, и они с радостью берутся за предложенный тематический пудинг и присоединяются...?

Так было и так будет. Признаюсь, что тоже не раз поддавался этому искушению. Ну что ж, присоединившись к товариществу циклотимщиков или НКМ-цев, кому-то все же удалось сказать нечто новое и оригинальное разработать и продвинуть тему. Значит в таком «коллективизме» все же есть свой смысл.

Теперь, давайте разберемся, какой смысл в соединении разных понятий онтологии и гносеологии в одно понятие?

Весь магистральный путь человечества ознаменован расчленением целого на части и подробным изучением специфики этих частей. Это неизбежный аналитический путь познания. Все началось с разделения труда и выразилось во всех сферах деятельности человека. В области знания так от натурфилософии отделились, обретая самостоятельность, частные науки: классическая механика (база физики), химия, биология, геология и др. Это дало возможность бурно развиваться каждой из наук самостоятельно. Дифференциация знания всегда шла на пользу и была показателем продвинутой и углубленной изучения областей и разделов знания, новых аспектов «старых» объектов. Именно так формировались предметы частных наук и их разделов, предметы философских наук и учений, разделов философии. Хочу подчеркнуть этот момент – безусловно **наличие специфических предметов** изучения наук и их разделов, философии и ее разделов, в числе которых онтология, гносеология, логика, философская антропология, социальная философия, аксиология и т.п. У каждого из этих философских разделов (учений) свой специфический предмет исследования!

Предмет, как известно, отличается от объекта. Один объект изучения может служить носителем разных предметов исследования. Предмет исследования – это особый угол зрения на объект, аспект, «срез» изучаемого объекта. Например, физическую реальность можно изучать с позиции механических или тепловых явлений, электрических или магнитных процессов и пр., на макро- и микро- уровнях и т.д., а потому и появляются разные физические разделы (физические) со своими предметами исследования: «механика», «термодинамика», «электричество», «магнетизм» и др.

Аналогично и тело философии распалось на относительно самостоятельные области изучения, так как философия решает совокупность достаточно разных проблем, составляющих ее предмет изучения, по-философски можно смотреть под разными углами зрения: на мир в целом, на общество как целое, на человека как такового, выделять сферу эстетических или этических отношений в целом и т.п. И можно также по-философски рассматривать и сам *процесс познания как таковой*, познание в целом – выявлять специфику процесса познания и его атрибуты вообще, не зависимо (или зависимо) от объекта познания. Потому гносеология философская, а не частнонаучная дисциплина. В этом смысле гносеология есть более общий взгляд на познание как объект изучения, чем эпистемология, занимающаяся знанием как таковым, а точнее – научным знанием и познанием. Так вот, *гносеология* – это философское учение о познании мира, его общих закономерностях, о структуре познавательных отношений, об уровнях познания, о формах и средствах познавательной деятельности, об общих условиях познания, об истине и др.

Прежде чем продолжить обсуждение вопроса о возможности онтогносеологии как единого философского учения, надо вспомнить и о специфике онтологии. Еще в XVII веке немецкий философ Рудольф Гоклениус ввел понятие онтологии, фактически отождествляя ее с метафизикой, а затем его соотечественник философ Христиан Фольф в работе «Первая философия, или онтология» (1730) выделил онтологию – особую область философского знания – в качестве учения о сущем («*ontos*») как таковом. На рубеже XX-XXI веков значительный вклад в развитие онтологии внес немецкий философ Николай Гартман («новая онтология»). Содержанием онтологии выступает мир как целое, универсум, бытие как таковое, его наиболее общие виды и формы, способы существования. Потому основными категориями онтологии служат бытие, сущее, реальность, субстанция, материя, структура, пространство, время, движение и др. Угол зрения онтологии, предельный предмет ее изучения – мир как целое. В рамках онтологии всегда старались понять, каков мир сам по себе, каким он был вначале (и есть ли оно, это начало) и существует теперь.

При этом онтологи старались максимально очистить эти знания от субъективности, от прибавлений, от деформаций этих представлений, вносимых со стороны сознания. Но как этого возможно добиться, если любое знание существует как способ существования сознания? По способу существования (идеальные образы), по формам существования (логические формы – понятие, суждение, умозаключение и др.) знание субъективно, так как носителем знаний выступает человек и область производства знания – сознание человека. Вообще

говоря – это банально. И потому данный момент можно было бы вынести за скобки, рассматривая содержание знания, которое носит объективный характер, если оно адекватно действительности. Но как проверить его адекватность, если на пути стоит опять же сознание субъекта познания? Разорвать этот порочный круг можно признав указанное реалистической банальностью, вынесенной за скобки, как это сделано практически во всех частных науках, естественных – уж точно. Там не оговариваются постоянно вопросы гносеологического характера по ходу, скажем, геологических изысканий, хотя они неизбежно вплетены в контекст. Тем не менее, получается так, как об этом говорится в диалектико-материалистической концепции истины в марксистской философии: знания (истинные) субъективны по форме и объективны по содержанию. Аналитически можно развести эти две стороны одной медали – человека с его субъективным сознанием и познаваемый им объективный мир с его собственными свойствами и законами. Отсюда не далеко до классического определения материи как объективной реальности, отражаемой сознанием человека. В таком определении материи просвечивает основной вопрос философии – отношение сознания к материи, идеального к материальному. Но и основной вопрос философии, на который ссылается профессор М.М. Прохоров, не является онтогносеологией. Он имеет две стороны, два аспекта – онтологический и гносеологический, но от этого основной вопрос философии не становится онтогносеологией, его можно назвать лишь онтогносеологическим. Так, и отдельный предмет внешнего мира (дерево, компьютер и т.п.) не является материей как таковой, хотя и представляет собой материальный предмет. То же самое можно сказать и об отдельной концепции, той или иной печатной работе конкретного философа.

Мартин Хайдеггер усилил и довел до предела проблему, заключающуюся в том, что картина мира находится во внутреннем мире человека, и следовательно, согласно его представлениям, бытие внутреннего мира человека совпадает с бытием внешнего мира. Но даже и это не означает совпадения онтологии с гносеологией как таковых. Подход Хайдеггера можно было назвать гносеологическим в отношении понимания мира, то есть учитывающим в явном виде познавательные особенности получения и формирования знаний познающим человеком. Или еще точнее – он использует антропо-онтолого-гносеологический подход: совмещение разных подходов (т.е. аспектов, углов зрения), и это вполне законно. Но это не есть совмещение достаточной полноты **различных предметов** онтологии, гносеологии и философской антропологии. Учение Мартина Хайдеггера не есть создание антропо-онтолого-гносеологии, даже не потому, что он на этом пути не первый.

Коллеги, давайте, выразаться корректно.

Пересечение, взаимодействия аспектов, конечно, есть, но соединения, совмещения, **совпадения предметов различных разделов не наблюдается**. Здесь используются результаты гносеологических исследований, соображений, как, скажем, результаты методологии используются в базе методологического аппарата биологии или социологии. Подобные вбросы знаний из одной области в другую существуют повсеместно. Ну, например, в философской антропологии или социальной философии также учитываются негласно или оговаривают-

ся явно гносеологические особенности познания человека или общества, но от этого философская антропология не становится философо-антропо-гносеологией, а социальная философия не становится социо-философо-гносеологией. Точно также аксиология при учете гносеологических особенностей реализации ценностных отношений не станет аксио-гносеологией, как не станет физ-гносеологией физика при явном изложении влияния гносеологических выводов о роли субъекта познания в исследованиях субатомных структур физической реальности. Все эти кентавры с гносеологической головой не обладают главным, что присуще гносеологии как особому разделу философии, – в них нет специального полноценного всестороннего исследования особого предмета гносеологии в его достаточно полном объеме (см. выше определение предмета гносеологии).

Однако если мы все же действительно введем весь этот объем предмета гносеологии, скажем, в онтологию, то получим смешение двух разных предметов, усложняющее разработку как предмета онтологии (мир как целое, как универсум с субстанцией в основании), так и предмета гносеологии (собственно процесс познания с его атрибутами). Это будет шаг назад в натурфилософское прошлое, которое существовало в силу недостаточной развитости отдельных частей целого.

Мне могут сказать, что я не учитываю противоположные анализу и дифференциации процессы, совершающиеся в развивающемся знании – синтез и интеграцию.

Учитываю. Да, диалектический путь познания предполагает единство двух процессов – анализа и синтеза: для того и анализируются отдельные части, чтобы затем их синтезировать – соединить в единое целое. При этом синтезируются подробно исследованные аспекты изучаемых объектов, методы и иные познавательные средства различных наук. Процесс дифференциации в современном познании неизбежно сопровождается интеграцией разных областей знания. Осуществляется сближение и взаимообмен различных областей знания. Все это так. Там, где интеграция и синтез приносят пользу, позволяют продвигнуться вперед, использовать знания практически, – никаких вопросов. Порой объединяются одноуровневые частные науки: физхимия, биофизика, социопсихология. Это происходит, когда изначально не удалось провести четкую границу между объектами или предметами изучения, – так, скажем, произошло с взаимоотношением между физикой и химией, или, когда находится спорная область пересечения взаимных интересов – пример тот же: молекулы выступают объектом и аналогичным предметом изучения (энергетические структуры, взаимодействия, уровни) и физики и химии.

В области философии подобными однородными разделами, способными «брататься» являются, например, социальная философия и философская антропология, этика и аксиология, гносеология и методология. Что же касается фундаментальных и специфически разных разделов философии – онтологии и гносеологии, то здесь иное положение дел: это так сказать не «параллельные», а «перпендикулярные» друг к другу области знания. Онтология, по определению, предметная область – она пытается понять каков мир в целом, сам по себе (ну,

или в связи с человеком и обществом). Она сродни физике – не случайно и та и другая начинали с поиска «фюзиса» (др.-греч. φύσις) – «природы» (материала, из которого все состоит, сущего и сущности). А гносеология – область знания о путях и средствах познания вообще, а не только конкретного аспекта (всеобщего и целостного) мира, гносеология – область знания, отвечающая на вопросы: «Как?», «При каких условиях?», «С помощью чего?» и т.п. Поскольку онтологические знания – это тоже **знания** (что относится и к частным наукам), то и возникает необходимость привлечения гносеологического материала для прояснения обстоятельств и средств получаемого онтологического знания, но о слиянии или соединении онтологии с гносеологией в единую онтогносеологию – особый специфический раздел (с ее многогранными общими задачами), – об этом речи не идет.

Раздел 2: МИРОВОЗЗРЕНИЕ–ФИЛОСОФИЯ–НАУКА

Глава 11.

МАТРИЦА ОБЩЕЙ ТЕОРИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Доктор философских наук, профессор, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород

ЗЕЛЕНОВ ЛЕВ АЛЕКСАНДРОВИЧ

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-правовых дисциплин, Волжский государственный университет водного транспорта, г. Нижний Новгород

ВЛАДИМИРОВ АЛЕКСАНДР АНАТОЛЬЕВИЧ

Из всех рассыпанных по многочисленным работам мыслей о *проблемах мировоззрения* впечатляет последовательное и многоаспектное изучение их профессором М.М. Прохоровым. Это связано с его философским вниманием к проблемам *онтологии* (учения о бытии), так как проблематика *мировоззрения* (мироощущения, мировосприятия, миропорядка, мироустройства, мироосвоения и т.д.) уводит сознание в область бытийного мира. Сам мир понимается как бытие, как онто, и в этом онтологическом значении он вводится в определение мировоззрения: «Мировоззрение – это взгляд на *мир в целом*».

Учение о мировоззрении и начинает разворачиваться как онтологическое учение, учение о бытии мира. Примечательно, что это онтологическое учение о мировоззрении закономерно привело М.М. Прохорова к необходимости учета *гносеологического* аспекта в учении о мировоззрении (а это многие не понимают), к разработке проблем *ОНТО-ГНОСЕОЛОГИИ* (2015-17 г.г.). Даже понятие «научная картина мира» предполагает гносеологическое *итоговое* понимание «мира», а не его онтологическую исходную данность. Это, в частности, определило наше введение понятия «универсум» для обозначения исходного противоположного человеку *объекта*, а мир – это *познанный* универсум. Более того, не только отражательное, но и преобразовательное отношение человека к универсуму закономерно определяло необходимость введения понятия «среда» для обозначения *преобразованного* практически универсума.

Иначе говоря, не только онтологического, но и гносеологического аспекта недостаточно для понимания мировоззрения и его содержательно-процессуального состава. Об этом нами специально сказано в первой публикации «Система философии» [1], а также в трех статьях материалов научной конференции, организованной М.М. Прохоровым в марте 2017 года по проблемам онто-гносеологии мировоззренческого учения о бытии.

Специальный анализ *многоаспектности* мировоззрения позволил нам преодолеть однозначно-онтологическое понимание «мира», «бытия», «универсума» и обосновать *четырёхмерную* трактовку этих якобы онтологических понятий: гносеологическую, аксиологическую, методологическую и праксеологическую [2].

В ходе исследований «проблем мировоззрения» аморфный подход к его изучению был преодолен многомерным анализом, определяющим *матрицу* общей теории мировоззрения.

Во-первых, основной вопрос мировоззрения был определен как система отношений человека и универсума.

Во-вторых, в этой системе отношений выделены по векторной ориентации два направления: *духовное* освоение (от универсума к человеку) и *практическое* освоение (от человека к универсуму).

В-третьих, в духовном (отражательном) освоении выделены два содержательных аспекта: *гносеологический* (познавательный) и *аксиологический* (оценочный).

В-четвертых, в практическом (преобразовательном) освоении выделены два содержательных аспекта: *методологический* (инструментальный) и *праксеологический* (деятельностный).

В-пятых, результат духовного (гносеологического и аксиологического) освоения представлен как *мир*.

В-шестых, результат практического (методологического и прaxeологического) освоения представлен как *среда*.

В-седьмых, процессуально (и продуктивно) единство духовного и практического освоения определено не как мировоззрение, а как *мироосвоение*.

В-восьмых, полярно-диалектический анализ мироосвоения позволил выделить *шесть типов* мироосвоения: народное, мифологическое, религиозное, художественное, научное, философское.

В-девятых, матрица исследования типов мироосвоения может быть использована для *аналогичного* исследования *типов мироотчуждения*.

Экспликация

1. **Основной вопрос.** Этот вопрос должен быть представлен достаточно универсально, чтобы предполагать перспективную интерпретацию его *всеми* возможными типами и видами мировоззрения:

а) в качестве одного из полюсов он должен обозначать *емкое, общее* явление, что не схватывается понятиями «природа» (ибо есть и общество), «материя» (ибо есть и сознание), «мир» (ибо есть нечто вне мира) и т.д. Понятие «универсум» («уни» – единое, «версум» – истинное) отражает требования «универсальности», «всеобщности», поэтому может быть определено как *совокупность всех форм потенциального и актуального бытия*, где:

- «бытие» отражает онтологическую данность универсума,
- «всех форм», а не однозначно явленных, познанных,
- «совокупность» как единство «хаоса» и «порядка»,
- «актуальных», то есть явленных в «настоящем» времени,
- «потенциальных», то есть «прошлых» и «будущих».

б) в качестве противоположного полюса универсуму выступает *человек* как активный агент отношения. Тела и организмы универсума не могут противостоять ему в силу неадекватной универсуму способности *двух-мерного* воздействия, взаимодействия: по мере человека и по мере видов универсума (К. Маркс). Человек, как активный субъект отношения, произведен от универсума,

но он же, обладая способностью самоотражения, само-познания, преобразует универсум, превращая его в среду своего *социального* существования;

в) понятие «отношение» выражает связь и ограниченность человека и универсума в границах основного вопроса мировоззрения, а содержательное наполнение отношения духовным и практическим освоением определяет основательность интерпретации *миро-воззрения* как *миро-освоения*;

г) такая интерпретация основного вопроса мировоззрения исключает отнесение к его видам политики, морали, права, характеризующими человека с его сообществом, но в то же время предполагает отнесение к типам мировоззрения кроме традиционных «мифология, религия, философия» еще и забываемых народного, научного и художественного мировоззрений, имеющих отношение к системе «универсум-человек».

2. Духовное освоение универсума (прошлого, настоящего и будущего бытия) осуществляется человеком в отражательных формах *познания* и *оценивания*.

Познавательный аспект духовного освоения является *объектом* гносеологического анализа, включающего в себя не только эпистемологию и когнитологию, но и логику, поскольку они ориентированы на исследование *знания* как универсального продукта познания при всех его модификациях (истинное, ложное, вероятностное, проблематическое, аксиоматическое, виртуальное, постулативное, ошибочное).

Оценочный аспект духовного освоения является *объектом* аксиологического анализа, включающего в себя кроме классической аксиологии также и герменевтику, семиотику и другие учения о ценностях, оценках, интерпретациях, экспертизах.

3. Практическое освоение универсума осуществляется человеком в преобразовательных формах *методологии* и *праксеологии*.

Методологический аспект практического освоения представляет собой разработку инструментальных принципов преобразования универсума. Эти принципы являются результатом закономерности «оборачивания теории в метод» (К. Маркс). Методологическую трансформацию теории в принципы деятельности исследует *методология* как учение о методах.

Праксеологический аспект практического освоения представлен теорией деятельности, что закономерно завершает отношение человека к универсуму в соответствии с 11-ым тезисом К. Маркса: «Философы до сих пор лишь объясняли мир, в то время как дело заключается в его изменениях».

4. Мир как духовно освоенный универсум. Сужение понятия «мир» до области универсума, которая духовно освоена (познана и оценена), определяется логикой развертывания отношения человека к универсуму: его сначала надо познать и оценить, а потом преобразовывать, то есть *превращать в среду* как практически освоенный мир. В мир входят только такие явления, формы универсума, которые включены в поле познающего и оценивающего человека, которые становятся «его миром». Даже в Фихтевском понимании мира, как «не – я», он диалектически противопоставляется Я, человеку, существуя в субъективном «поле Я» как *Не – Я*. Такая гносеолого-аксиологическая поляризация Я и

Не-Я, субъекта и объекта, человека и мира является диалектически правомерной. Это отмечал В.И. Ленин при критике теории «принципиальной координации субъекта и объекта» Авенариуса, которая становится ошибочной при онтологической интерпретации существования объекта как вещи. Гегель, как бы продолжая Фихте, тонко чувствовал диалектическую поляризацию объекта и субъекта, бытия и не бытия, возникновения и уничтожения, вещи-в-себе и вещи-для другого, качества и количества, содержания и формы и пр.

5. *Среда как практически освоенный мир.* Интуитивно «объективированное» понимание «среды» в социальной литературе («городская среда», «производственная среда», «экологическая среда», «архитектурная среда» и т.д.) вполне может быть взято за основу ее мировоззренческого понимания как производной от преобразовательного-практического отношения человека к духовно-освоенному миру, как созданной практической деятельностью человека.

Необходимость опоры практической деятельности по созданию среды на духовную деятельность по формированию мира можно, например, аргументировать известным сравнением К. Марксом жизнедеятельности пчелы и деятельности архитектора-человека: *прежде чем построить дом реально, архитектор строит его в своей голове – субъективный мир – проект предшествует объективной среде – вещи.*

Конечно, можно стохастически действовать по метафизически абсурдному «методу проб и ошибок», но результат будет неэффективным.

6. *Мироосвоение как единство противоположностей.* Мир и среда как продукты духовного и практического освоения универсума в этом своем (продуктивном) значении могут быть представлены в целом, в единстве как результаты процесса *мироосвоения*, а не статичного «мировоззрения». Терминологически понятие «мировоззрение» и родственные ему «мироощущение», «мировосприятие» и пр. отражают лишь духовный (познавательный-оценочный) аспект освоения человеком универсума. Но такое «созерцательное» отношение к универсуму является незавершенным и только практическое (деятельностное) освоение с созданием очеловеченной *среды* является завершенным отношением.

7. *Типология мировоззрения.* Как специальная теоретическая проблема вопрос о типах мировоззрения в литературе не поставлен. Традиционно выделяются (без объяснений) *три типа* мировоззрения: мифология, философия, религия. Нам удалось в работах двух авторов встретить *адекватное* нашему пониманию указание на *шесть типов* мировоззрения (А.Ф. Лосев, 1976) и В.С. Степин (2001): народное, мифологическое, религиозное, художественное, научное, философское. Объяснений или обоснования тоже нет.

Мы используем содержательно-диалектический принцип поляризации при выведении названных шести типов мировоззрения из логически и исторически развернутого способа освоения человеком универсума. Попарно эти типы мировоззрения со специфическими для них продуктивно-содержательными формами могут быть представлены в следующем виде: «народное (традиции)» – «мифологическое (символы)», «религиозное (догматы)» – «художественное (образы)», «научное (законы)» – «философское (концепции)» [3].

8. **Основания онтологической модели мировоззрения.** Духовное и практическое освоение универсума человеком определяет *четыре основания* или *базовых аспекта* мировоззрения: гносеологическое, аксиологическое, методологическое, праксеологическое.

Онтологическая модель любого типа мировоззрения формируется названными 4-мя аспектами освоения и в итоговом онтологическом виде представляет собой систему знаний, оценок, методов и деятельностей. Это не трудно показать на примерах народного или религиозного, художественного или научного мировоззрения. То, что мифологическое мировоззрение деятельно своими «символами-мифами» определяет социальную жизнь людей, не надо доказывать: достаточно посмотреть на зомбированный мифами «демократии», «рынка», «моды», «доллара» образ жизни современного человека. Философское мировоззрение с его концепциями-программами К. Маркс давно (1845 г.) ориентировал в 11 тезисе на праксеологический, деятельностный аспект, а Платон мудро в античное время прогнозировал необходимость управления государством *философами*, то есть мудрецами.

Если следовать за логикой исследования М.М. Прохорова, то к своей онтологии мировоззрения он добавляет гносеологию, а также аксиологию и методологию, а в соответствии с логикой «философов», критикуемых Марксом, «забывает» *праксеологию* – Общую теорию деятельности [4]. Нам пришлось специально обращать внимание на этот праксеологический аспект любого мировоззрения во всех работах и даже посвятить этому специальную монографию «Альтернативная праксеология» [5].

Есть все основания вслед за М.М. Прохоровым говорить, писать и исследовать кроме онто-гносеологии (конференция 2017 г.) и проблемы онто-аксиологии, онто-методологии и онто-праксеологии *мировоззрения*. Этому могут быть посвящены специальные тематические конференции (2018, 2019, 2020 годов).

9. **Мироотчуждение.** Наконец, специальной «негативной» проблематикой общей теории мировоззрения, может быть проблема *мироотчуждения* (сущность, содержание, аспекты, типы) с аналогичным матричным ее исследованием [6].

В заключение можно сказать, что разработка проблем *общей теории мировоззрения* обладает мощным эвристическим значением:

1) она помогает понять через аксиологический аспект место и роль *идеологии* в жизни общества, той идеологии, которая даже конституционно изгоняется в современной России (1993 г.), обрекая всех людей (от президента и патриарха до либеральной или монархической интеллигенции) на растерянность, аморфность позиций, «духовных скреп» и бесперспективность бытия («Какое общество мы строим?»);

2) она позволяет понять неизбежность *диалога мировоззрений* вместо взаимноуничтожающей конфронтации, понять право каждого народа и человека на самостоятельное мировоззренческое сознание, целостно отражающее универсум и стремящееся интегрально, многоаспектно и многомерно постигнуть реальное бытие;

3) она поможет понять значение *шкалы социальных ценностей* и ее роль в формировании личности как содержание сложного и непонятного процесса *воспитания*;

4) она поможет *аксиологии* вернуть себе достойный научный статус, потерянный под давлением агрессивной и аморфной (550 определений!) культурологии, не способной даже определить свой предмет – «культуру»;

5) она поможет *праксиологии* – общей теории деятельности вернуть себе уважение и методологическую значимость, потерянные после пафосных дискуссий 60-70-ых годов;

6) она поможет *гносеологии* осознать себя как *вид* теории отражения, а значит заставить *вернуться* к анализу *Общей теории отражения* с ее типологией, что активно осуществлялось в 40-60-ые годы (Т. Павлов, Н. Чавчавадзе, С. Рубинштейн, А. Украинцев, О. Тюхтин...);

7) она подтолкнет *методологию* к разработке системы диалектических принципов и вернет *диалектику* в лоно философских исследований, прекратившихся в годы перестройки и культа постмодернизма.

Список использованной литературы:

1. Зеленов Л.А. Система философии. Н.Новгород, 1991. 130 с.
2. Зеленов Л.А. Четыре лика философии. Н.Новгород: НКИ, 1999. 75 с.; Зеленов Л.А. История и философия науки. М.: Наука, Флинта, 2008. 472 с.; Зеленов Л.А., Владимиров А.А. Методологический потенциал философии. Н.Новгород: Изд-во Гладкова О.В., 2016. 268 с.; Зеленов Л.А., Балакшин А.С., Бронский М.В., Владимиров А.А. Альтернативная философия. Н.Новгород: ВГУВТ, 2016. 188 с.
3. Зеленов Л.А., Владимиров А.А. Система диалога типов мировоззрения. Н.Новгород: ОАЧ, 2011. 158 с.
4. Мировоззренческая парадигма в философии: культура определения бытия и сущего. Н.Новгород: НФ МЭСИ, 2014. С. 3.
5. Зеленов Л.А., Владимиров А.А. Альтернативная праксеология. Н.Новгород: ВГУВТ, ОАЧ, 2017. 95 с.
6. Новиков Б.В. Отчуждение. Киев: КТУ, 2008. 285 с.

Глава 13.

НАУКА. ФИЛОСОФИЯ. МИРОВОЗЗРЕНИЕ. (НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ О МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ПОДХОДАХ)

Кандидат философских наук, доцент, Челябинский государственный университет, г. Челябинск

ШРЕЙБЕР ВИКТОР КОНСТАНТИНОВИЧ

В одном из интервью 2002 года Джеффри Сакс, ставший тогда советником Генерального Секретаря ООН по вопросам борьбы с бедностью, заявил, что междисциплинарный подход является единственным путем решения мировых проблем. По словам Сакса, сегодня явственно ощущается потребность «сосредоточиться не на дисциплинах, а на проблемах» и для ответа на глобальные вызовы нужно «посредством интенсивного общения достичь единства пяти главных областей: наук о земле, экологической науки, технических дисциплин (engineering), здравоохранения и общественных (social) наук вкупе с мощным ингредиентом экономических знаний». Что было выпущено так это гуманитарные науки, что, естественно, вызвало протест со стороны гуманитариев. И вскоре два представителя американского академического сообщества выступили с манифестом в защиту гуманитарного знания [9, p.810].

Авторы, один из которых является профессором английского языка, а другой работает в области криминологии, права и так называемых афроамериканских исследований, отметили, что в своем пренебрежении Сакс не одинок. Очень немногие обозреватели того, что происходит в высшем образовании, будут отрицать, что, несмотря на обилие рассуждений о значении гуманитарных ценностей и т.п. и даже внутреннее согласие ректората с тем, что пренебрежение ими страдает миопией, университеты поставлены в положение, когда качество их работы определяется материальными интересами, технологией и запросами рынка. Тем не менее, есть основания полагать, что если и существует время, когда растет общественная потребность в гуманитарном образе мысли, то это именно наши дни.

Признавая актуальность междисциплинарных исследований, авторы выдвигают два тезиса: во-первых, в гуманитарных науках такая работа давно уже ведется. Второе: более чем когда-либо, мы нуждаемся в глубокой исторической перспективе и знаниях о других культурах, регионах, религиях и традициях, которые традиционно дают гуманитарные дисциплины. Именно вследствие быстрого развития науки и технологии нужны рефлексия над природой человеческого, особенностями научной работы и анализ глобальных последствий технологических изменений, что тоже являются сферой компетенции гуманитарного знания. В целом я охотно поддерживаю пафос манифеста К. Дэвидсона и Д. Гольдберга. Однако как носитель цеховых ценностей хочу заметить, что второй их тезис смазывает важные различия между культурными функциями философии, с одной стороны, и прочих гуманитарных дисциплин, с другой. Современные тренды общественного развития требуют философской экспертизы именно

в случаях междисциплинарных проектов и синтезов. Познавательная ситуация совершила как бы возврат к гегелевской точке зрения на философию как своеобразную «царицу наук». Дальнейшее изложение будет служить экспликацией и обоснованием этого своеобразного отрицания отрицания.

В этой связи предлагается обсудить три вопроса: (1) что такое научные дисциплины и почему их надо дополнять междисциплинарными подходами? (2) Каково место мировоззрения и философии в рамках контroversы междисциплинарных и дисциплинарных исследований? (3) Почему философию надо рассматривать как академическую дисциплину и что в этом случае понимать под её основным вопросом?

1. Научные дисциплины и междисциплинарные исследования

Последние десятилетия прилагательное «междисциплинарное» получило позитивную смысловую окраску и часто трактуется как синоним «инновационного». Но отсюда не следует необходимым образом, что дисциплины представляют собой негативный аспект университетской жизни [11].

Слово *дисциплина* происходит от латинского *discipulus*, означающего того, кто учится. Общий момент между наукой и академической дисциплиной состоит в том, что им надо учиться; акцент делается на освоение специальных знаний, умений и навыков. Деление на дисциплины обычно рассматривается как неотъемлемая черта современного исследовательского университета. В этом контексте словосочетание «научная дисциплина» имеет три смысла: 1) область знания; 2) институциональная структура и 3) особая субкультура.

В когнитивном аспекте научная дисциплина выступает как область знания о некотором фрагменте реальности с более или менее четкими границами. Линии раздела между тем, что считать научной дисциплиной, а что таковой не является, иногда носят спорный характер. Научная дисциплина (далее – НД) характеризуется языком, методами и более или менее специализированным набором знаний, гипотез, наблюдений и проблем. В совокупности они образуют информационное поле данной НД. Информационные поля не равноценны. Филателия и нумизматика близки по своим методам и предметам. У них сходные задачи. Но одна из них является дисциплиной, другая нет. Похоже, что главное, что делает знание наукой, это его функция в культуре. Нумизматика нужна историкам для реконструкции прошлого. Филателия иногда может оказаться полезной для криминалистов, но в целом она остается сферой любительской деятельности. Когда у науки появляются свой предмет и роль в реализации социальной функции науки и свои собственные специалисты, которые обучают студентов определенным специализациям, она начинает превращаться в социальный *институт*.

В социологии под институтом понимается устойчивый комплекс формальных и неформальных правил, организующих человеческие действия в систему ролей и статусов. Дисциплины суть организационное олицетворение потребности в академическом разделении труда. Разделение на дисциплины закрепляется в научных журналах. В настоящее время существует более 30,000 научных журналов, использующих экспертные оценки, и их число ежегодно

растет примерно на три процента благодаря созданию сетевых журналов и усилиям стран, стремящихся войти в международное научное сообщество [12, р.35].

Как институциональные структуры дисциплины связаны с кафедрами, факультетами и университетами. Они поразительно устойчивы (из ста институциональных структур, дошедших из средневековья, семьдесят — это университеты) и вместе с тем способны к развитию. Эрнст Мах получил физическую подготовку, первые годы занимался физиологией чувственного восприятия и стал предтечей гештальтпсихологии. Через два года после выхода его «Истории механики» венский университет учредил для Маха кафедру истории и философии индуктивных наук. Так появилась первая в Европе кафедра философии науки, на базе которой Морис Шлик позднее создал свой кружок, положивший начало логическому атомизму. Реестр дисциплин — основа классификации научных знаний и присуждения ученых степеней и званий.

Понимание НД как института фокусируется на социальной организации и ничего не говорит о внутренней согласованности или границах, хотя, конечно, чтобы провести институционализацию соответствующего информационного поля, какая-то степень интеллектуальной интеграции уже должна присутствовать и воспроизводиться. Способность к содержательному воспроизводству и распространению своих исследовательских программ позволяет трактовать НД как особые *субкультуры*.

Ученые, принадлежащие одной дисциплине, говорят на одном и том же языке, обладают примерно одним и тем же опытом, читают одних и тех же «классиков», участвуют в одних и тех же спорах, отличающихся от споров в соседних науках. Они обучаются по одним и тем же учебникам и руководствуются одними и тем же предписаниями. Предписания определяют виды сущностей, которые включает в себя исследуемая реальность, так и то, чего в ней нет. Далее, они определяют, какие вопросы можно ставить в отношении изучаемых сущностей, и какие методы могут быть использованы для их решения. Ответы на эти вопросы закладываются в процессе обучения студентов к профессиональной деятельности.

Позднее Томас Кун назвал этот аспект функционирования НД «дисциплинарной матрицей» и выделил четыре компонента матрицы: символические обобщения, метафизические части парадигмы, ценности и образцы. Образец, поясняет Кун, это «конкретное решение проблемы, с которым сталкиваются студенты с самого начала своей научной подготовки в лабораториях, на экзаменах или в конце глав используемых ими учебных пособий» [4, с.235].

Одни дисциплины вездесущи: математика, история, психология или экономические науки изучаются во многих университетах и пользуются уважением многих других дисциплин, Биологии или социологии обучаются даже в небольших вузах. А такие дисциплины как археология, криминология или демография не имеют своих факультетов, специализаций и степеней, хотя они важны академически. Значит, между дисциплинами существует иерархия значимостей. Широта охвата сопровождается внутренней дифференциацией дисциплины. Специализации конкурируют. Искры, генерируемые такими конфликтами,

рождают настоящие битвы, но в тенденции они толкают науку вперед. Интеллектуальное соперничество обеспечивает «перекрестное опыление» как между специализациями, так и между дисциплинами.

Наконец, онтологически самый важный момент, обеспечивающий жизнеспособность дисциплинарного деления науки, коренится во всеобщей природе исследовательского труда. Если отвлечься от социально-экономических характеристик труда и обратиться к степени сложности алгоритмов работника, характеру потребности, определяющей параметры цели, и потребительным особенностям продукта, то можно различить простой, сложный и всеобщий труд. Наука является разновидностью всеобщего труда. Пионером в его анализе был Маркс. Но полной картины пока нет.

Маркс отметил две особенности всеобщего труда: во-первых, он обусловлен кооперацией современников и использованием труда предшественников [5, с.116]. Однако этот момент частично представлен уже простым трудом: орудие, приемы работы, операции суть опредмеченный опыт предыдущих поколений. Второе соображение Маркса интереснее. Всеобщий труд является моментом «всеобщего производства, производства всеобщего». Как это интерпретировать? Эту характеристику нередко сводят к тенденции всеобщего онаучивания, превращения науки в непосредственную производительную силу. Похоже, что в этом случае возникает то, что Райл назвал бы категориальной ошибкой: общее не может реально существовать в чистом виде.

Рациональнее полагать, что всеобщность труда проявляется во всеобщем характере цели и всеобщности результата. Пока остановимся только на первом. Цель – модель потребного будущего. Мера общезначимости цели, понятно, зависит от содержания потребности. Иными словами, всеобщность характера цели обеспечивается её связью с потребностями *всего* общества. Стало быть, постановка цели – результат освоения всего опыта предшественников, когда «никто не забыт и ничто не забыто». Однако ученый – не есть «ходячая энциклопедия», хотя «много должны знать мужи-философы». Выход из этого противоречия дает дисциплинарная организация науки.

Дисциплины существуют, потому что исследования и ученость обладают социальным измерением. Ученый, работая даже в одиночку, трудится во имя социальной потребности. Его прозрения должны быть признаны, согласованы с релевантными теориями и фактами и усвоены новым поколением. Дисциплины создавались именно с учетом этих обстоятельств. Они суть формы социальной организации, которые позволяют оценивать, растить и распространять научные результаты и ученость. Благодаря этим формам, интуиции ученого постепенно шлифуются и расширяются, – эта работа забирает львиную долю усилий академического сообщества. При этом дисциплины отнюдь не статичны. В дополнение к конкуренции между индивидами, ищущими академического статуса, работает конкуренция между специализациями и между кафедрами и факультетами за студентов. Споры за гранты генерируют давление к поиску и внедрению новаций.

Как следствие дисциплинарное поле представляет собой амальгаму идей, метафор и методов, заимствованных из других областей. НД не являются бун-

керами на манер бандитских «схронов». У отдельного исследователя может возникнуть ощущение бункера, потому что ему трудно, если не невозможно следить за достижениями соседних наук. Тем не менее, новые идеи и техники из других наук перенимаются и быстро. Определенную роль в этом играет открытость дисциплин и способность их к модификации.

Резюмируем: дисциплины представляют жизнеспособную форму специализации, неизбежную в условиях быстрого роста областей знания. И у них много достоинств: они достаточно широки; открыты модификациям, динамичны и обладают всеобщей значимостью. Междисциплинарные подходы должны подстраиваться под дисциплины.

Что это может означать?

Для ответа следует разделить понятия комплексного исследования и комплексной программной стратегии. Междисциплинарные команды нужны для ответа на вызовы, которые бросают изменение климата, пандемии, глобальное неравенство и другие подобные «пугающие вопросы» [8]. Поиски соответствующих стратегий, действительно, требуют усилий многих коллективов. Однако это не значит, что для получения знаний, на которых базируются эти стратегии, обязательна интеграция исследователей. Сторонник дисциплинарной самостоятельности считает, что из потребности в «комплексных программных стратегиях» не вытекает необходимость «комплексного исследования».

Для пояснения своей точки зрения он предлагает рассмотреть *case study*, а именно кампанию по ликвидации пандемии эболы – скоротечной (смерть наступала в пределах недели) и высоко контагиозной разновидности геморроидальной лихорадки, вспышка которой в 2014 году захватила ряд стран Западной Африки, зацепила Испанию и Соединенные Штаты [10]. У местных врачей опыта борьбы с этим вирусом не было. Масштаб и уровни летальности потребовали координированного ответа органов здравоохранения, государства в целом и множества волонтеров. Кроме национальных систем здравоохранения в кампанию включились ВОЗ, Центр по контролю и профилактике заболеваний США, Европейская комиссия, «врачи без границ» и даже Роспотребнадзор. Эпидемия генерировала множество исследований дисциплинарного уровня в диагностике, терапии и вакцинации. Микробиологи и вирусологи кинулись создавать новые вакцины и лечебные процедуры и искать быстрые и эффективные способы диагностики эболы. Работники органов здравоохранения координировали информацию о новых вспышках, чтобы рациональнее распределять ресурсы, эпидемиологи отслеживали возрастные пропорции между заболевшими и теми, кто выздоровел. Далее, потребовалось разработать новые защитные средства против эболы, чтобы уменьшить риски для врачей и сестер, непосредственно контактирующих с больными, а также антропологов, пытавшихся выяснить, какие обычаи и предрассудки способствуют распространению болезни и мешают лечению.

Хотя знание состояния дел у соседей было важно для всех участников, успехи микробиологов, понятно, едва ли напрямую способствовали созданию новых защитных средств. Подобным же образом антропологи были озабочены поисками механизмов диффузии, но вовсе не изучением генетической структу-

ры вируса. Таким образом, вспышка эболы явилась как бы многогранным вызовом, каждая грань которого потребовала усилий со стороны соответствующего круга специалистов. Для ликвидации эболы понадобилось не комплексное исследование, а «комплексная программная стратегия». Как полагает социолог из Пенсильвании Джерри Якобс (Jacobs), эта модель является стандартной и годится для преодоления других мировых проблем вроде изменения климата или международного терроризма [12, p.38].

Тем не менее, более тесное знакомство с фактической стороной показало, что реальная картина отличается от модели многогранника, образованного отдельными дисциплинами. Очень быстро выяснилось, что переносчиком смертельного вируса являются летучие мыши. Врачи настаивали на запрете потребления мяса летучих мышей. Однако мыши были традиционным источником животного белка и люди крайне неохотно следовали этому запрету, полагая, что их просто хотят таким образом извести. Врачи настаивали на кремации останков, чтобы предотвратить распространение болезни. Население, напротив, предавало тело земле, а когда к делу подключились силовые структуры, хоронить стали тайно. Считалось, что от похорон зависит положение покойника на том свете и, если сделать не как подобает, то покойник будет мешать благополучию семьи в этом мире. Перед опусканием умершего в могилу его целовали, чтобы он ушел в тот мир без обиды и без желания отомстить тем, кто остался. Если человек умирал от тяжелой болезни, то по обычаю могилу полагалось выкапывать рядом с ручьем, чтобы «вода уносила недуг». Так действовали и теперь. В результате заболевали те, кто жил ниже по ручью.

Таким образом, одним из факторов распространения вируса оказались мировоззренческие установки местного населения. Они радикально расходились с теми, которыми руководствовались организаторы всей компании. Стало быть, даже если отдельные грани реальной проблемы могут изучаться одной дисциплиной, набор граней и – самое главное – порядок их сцепления определяется некими обобщенными представлениями о взаимоотношениях людей между собой и с внешней реальностью. Когда же речь заходит о междисциплинарных подходах, значимость мировоззренческих идей заметно возрастает.

Начнем с того, что междисциплинарные проблемы принадлежат реальному миру. Понятие реального мира обретает смысл при сопоставлении с «идеальным миром». Идеальный мир есть упрощенный мир. Ангелы Фомы не имеют тел; у них нет пола, и они не знают, что такое плотская любовь. Также и в науке. Любой эксперимент упрощает реальные отношения, теория делает мир ещё проще. Исторически эту парадигму дала геометрия. *Геометрия* буквально означает «измерение земли», но где на земле вы встретите линию, кривую или точку, которые бы в точности соответствовали своим определениям? Реальные прямые, кривые или точки суть аппроксимации идеальных объектов. Проблемы реального мира отличаются от дисциплинарных проблем онтологическим статусом своих объектов и учетом их особенных характеристик. С этой точки зрения геометрия – классическая дисциплина, а геодезия есть область междисциплинарного знания.

Первый опыт методологического анализа скрытых здесь различий предложили неокантианцы. Они зафиксировали два способа научного описания мира. Один, получивший название номотетического, нацелен на выделение общего и поиск закономерностей. Другой – идеографический – имеет своей целью осмысление и интерпретацию как раз единичных и уникальных характеристик предмета исследования. Виндельбанд подчеркивал, что любой объект может изучаться как номотетическими методами, так и идеографически; в этом смысле предмет исследования не дан, а задан. Иными словами, то, что мы увидим, зависит от избранного метода. Перенос этого различия в гуманитарную сферу породил проблему. Культурные феномены сложны; они обладают множеством уникальных черт, и любая может стать основой для описания. Чтобы снять риск возникающего здесь бесконечного регресса, неокантианцы в качестве принципа отбора единичностей предложили отнесение к ценностям.

Предложение было правильным. Заранее нельзя знать, станет ли данный случай социально значимым. Но если считать, что он вообще не обладает никакой ценностью, исследование не начнется. То есть, обращение ученого к тому или иному феномену с целью его изучения автоматически придает ему качество ценности. Позднее Вебер на этой основе введёт понятие идеального типа. Но это уже другая история. Здесь же отметим, что все проблемы реального мира обладают ценностным измерением, экономическим, социальным, экологическим и т.п. В реальных проблемах на кону всегда стоят ценности. Решения принимаются только, если адресуются к ценностям, учитывают их.

Неокантианская легитимация идеографического знания имеет непосредственное отношение к междисциплинарным проблемам. Потому что они принадлежат реальному миру. В них всегда задействованы человеческие ценности. Они связаны с людскими интересами и эти интересы влияют на конфигурацию проблемы, на то, как она ставится и видится. Вместе с тем решение такой проблемы невозможно без номотетического знания. Ибо оно дает каузальное объяснение и определяет возможное направление приложения человеческих усилий. Наглядным примером потребности в таком синтезе является проблема глобального потепления.

Изучение причин и тенденций в изменениях климата сегодня превратилось в проект мирового масштаба. Проект представляет собой опыт осмысления единичного, никогда прежде не имевшего места случая из истории климата в его специфическом состоянии и динамике. Огромные ограничения вырастают из-за того, что она ввязана в гетерогенную конфигурацию политических и социальных агентов – цель которых вовсе не в познании, а в том, чтобы справиться с изменением климата. Это типично идеографическая ситуация. Но найти решение и реализовать его практически удастся только на основе выяснения устойчивых каузальных связей в рамках всего эко-социо-культурного комплекса.

Именно на таких стыках между фактом и ценностью, каузальностью и свободой, уникальностью и универсальностью вырастает запрос на мировоззренческий анализ и, при соответствующих условиях, на философию.

2. *Философия как наука и мировоззрение как её предмет.*

Мировоззрение превратилось в предмет философского анализа благодаря усилиям классиков немецкого идеализма и, прежде всего, Канта, который сделал первые шаги к переосмыслению «оптического» значения слова как *воззрения на мир*. Как это обычно происходит в жизни, общекультурная потребность в концептуализации соответствующего духовного феномена реализовалась через «хитрости всемирного разума», то есть путем развертывания и последующего снятия внутренних противоречий в рамках соответствующего познавательного поля. В нашем случае этим полем выступила философия.

В одном из писем 1793 года Кант пишет, что в соответствии со своим «давно намеченным» планом работы в области чистой философии он искал ответы на три вопроса: что я могу знать; что мне надлежит делать? На что я смею надеяться? [3, с.589] Ответом на первый вопрос стала «Критика чистого разума». Она вышла в 1781 году, и над её текстом ученый трудился несколько лет. В предисловии 1800 года к курсу по логике он дополняет эти три вопроса ещё одним, а именно «что такое человек?». Кант, правда, ещё разводит эти вопросы по разным областям: метафизике, морали и, соответственно, религии. Примечательный момент кантовкой интерпретации предмета философии состоит в модальных различиях глаголов «могу», «смею», «должен». Не означают ли эти смысловые нюансы, что за вопросами скрывается какая-то единая концептуальная структура? Положительный ответ кажется тем более приемлемым, что, по Канту, все эти вопросы в сущности «можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [2, с.332].

Кантовский искатель предмета «чистой философии» оставался индивидуальной личностью. «Трансцендентальный субъект» маячил где-то у задников философской сцены как скрытая предпосылка, порождающая у мыслителя восхищение человеческой способностью подчиняться нравственному закону. Гегель перетолковал «трансцендентального субъекта» как Абсолютную Идею и ушел в экспликацию родового начала человека и культуры. Конечно, в этих изысканиях было сделано много хорошего, но человека как носителя и субъекта мировоззрения Гегель потерял. По Гегелю, цели общества суть в то же время цели частных лиц и видимость их отличия создается лишь путем их опосредствования [1, с.328]. Человек превратился в средство самопознания духа.

Ценности человеческой жизни, то есть выбор значимостей, который у Канта связывался с религией, Гегель связал с абсолютным духом и в качестве его высшей формы провозгласил философию. Но для Гегеля как, впрочем, и для Канта и многих их современников философия остается формой науки и в этом качестве ориентированной на поиск истины. Абсолютный дух, – утверждает Гегель, – выражением которого является философия, есть «единая и всеобщая субстанция как духовная, перводеление *на себя* и *на знание*, для которого она существует как таковая» [1, с.382]. Материалистические критики Гегеля, естественно, направили свои аргументы против идеи первичности духовного. Ценностное содержание нашего отношения к миру при этом мыслилось либо как часть духовной субстанции, либо как отражение того же рода, что и знание. Как следствие происходило отождествление мировоззрения с научной картиной

мира. Понадобился вдумчивый и благожелательный анализ интуиций неокантианства, чтобы в нашей литературе возникло понимание, что первое это не совсем то же самое, что второе, что мировоззрение есть нечто большее, чем совокупность самых общих представлений об устройстве мироздания [7]. По-видимому, первой реакцией на возникшую таким образом проблему стало разграничение миропонимания и мироощущения. Эмоции всегда оценочны. Но разве ценности не могут иметь иного – отличного от эмоций – плана выражения?

Насколько я могу судить, первой, кто четко артикулировал основные структурные компоненты миропонимания, была М. Козлова. Во «Введении в философию» 1989 года, которое оказалось последним учебником советского периода, она выделила три блока: картину мира, программы поведения и ценности. Но Мария Семеновна не специфицировала принципа, на основании которого были выделены эти, а не другие составляющие. Последующие изыскания российских философов к большому продвижению в этом вопросе не привели. Я в ряде своих публикаций в качестве предметного каркаса мировоззренческой структуры предложил ситуацию принятия или, точнее, выработки решения.

Ни мир сам по себе, ни место человека в мире, но именно ситуация принятия решения образует предмет мировоззренческого знания или *weltanschauung*. Она содержит все основные отношения человека к миру, которые Кант связывал с философской рефлексией: когнитивное (что могу знать), практическое (должен делать) и оценочное (смею надеяться). Более того, структура ситуации принятия решения хорошо коррелирует с различиями в модальностях используемых Кантом глаголов. Соответственно, философия может быть понята как форма теоретической рефлексии над процессом принятия решения. Особенности принятия решений исследуются многими дисциплинами – от исследования операций и теории рационального выбора до психологии и социологии. Однако, анализ подлинности и полноты доступных опций, способа и степени обоснованности критерия, на основании которого делается выбор, анализ иерархии критериев, если они сталкиваются, прояснение самых общих условий реализации принимаемого решения – все это в определение предметов указанных наук не входит.

Всем нам приходится принимать решения – независимо от возраста, пола, образования и социального статуса, – просто потому, что мы люди. Со временем, обобщаясь, эта практика дает нам то, что можно назвать жизненным опытом или даже мудростью. Ситуации такого рода крайне многообразны. Но любая из них включает три компонента: набор альтернатив, условия их реализации и критерий выбора между альтернативами. Альтернативы суть набор(ы) вариантов поведения, определяющих дальнейшее течение событий. Вариативность является решающим обстоятельством. Нет опций – нет необходимости принимать решения. Поклонники экзистенциализма считают свободу коренным условием человеческого существования и с их точки зрения отказ от выбора — это тоже выбор.

Далее, учтем, что все версии существуют только как *возможности*. Это значит, что второй самостоятельный компонент ситуации выбора составляют условия, наличие которых обеспечивает превращение возможности в действительность. Ясно, что набор этих условий у каждой возможности свой и все они в той или иной мере недостаточны. Ясно также, что степень свободы субъекта зависит от полноты и понимания имеющейся у него информации относительно существующих альтернатив и условий реализации. Если бы жители сельских районов Гвинеи, где началась *эбола*, понимали, чем на самом деле обобщается обычай целовать покойников, одним из путей распространения эпидемии было бы меньше. Ещё раз! такие ситуации разнообразны, но в них есть повторения. Повторяющиеся черты закрепляются в сознании и дают своеобразную систему координат или *картину (жизненного) мира*. Картина мира как часть мировоззренческой структуры представлена даже в метафорах. К примеру, выражение «он достиг высших высот в своей профессии» бессмысленно в мире с нулевой гравитацией.

Но для принятия решения одного такого знания недостаточно, – даже если учтены все возможные варианты. Чтобы не попасть в положение буриданова осла нужно обладать критериями, которые позволяют выделить наиболее интересный вариант. У животных эти критерии закладываются генетически или формируются как условные рефлексы. Наши критерии складываются под воздействием воспитания (социализации) как жизненные ориентиры, предпочтения и, если не бояться громких слов, как идеалы. По-другому, второй блок мировоззренческой структуры репрезентирует в ней общественное самосознание или, иными словами, духовные ценности. Ценности санкционируют наши выборы, придают избираемым целям социальный и личностный смысл. Цели, можно сказать, являют собой результат компромисса между картиной мира и ценностями.

Нередко ценности принимаются как само собой разумеющееся, но если они между собой сталкиваются, то жизненная ситуация обретает выраженный мировоззренческий смысл и в этом аспекте и человек вынужден устанавливать приоритеты и искать соответствующее этому обоснование. Понятно, что любовь к родине есть ценность. Но как быть, если эта ценность сталкивается с чувством к другому человеку, как это случилось у Варвары Карауловой? Тут приходится апеллировать к каким-то доводам: традиции, авторитету или рациональности. Таким образом, типы мировоззрений разнятся не только тем, как они отделяют то, что возможно, от невозможного, то есть моделью объяснения, принятой в картине мира. Они также различаются способом обоснования ценностей.

На первый взгляд, разница между обоснованием и объяснением носит словесный характер. И применительно к философии или науке нередко так и бывает. Однако доказательство может быть предложено не только для истины. Обоснованию могут подлежать правильность или значимость чего-либо. Во всех этих случаях цель процедуры одна и та же – убедить другого, заставить его принять некую информацию в качестве основания своих действий.

Третья компонента ситуации принятия решения – это, как уже говорилось, условия реализации возможностей. Они объективны и фиксируются картиной мира. Но они принципиально недостаточны, нуждаются в дополнениях, в достройке и с этой точки зрения представляют собой единство объективного и субъективного. Без человеческих усилий необходимая полнота условий не возникнет, соответствующая опция останется в рамках возможного и, в конце концов, уйдет в небытие. Тот вид знаний, который отображает реалии жизненного мира с точки описания действий, необходимых для создания соответствующих условий, в отличие от *знания–что* называют «*знанием–как*». В схеме принятия решений этот тип знаний трансформируются в то, что с легкой руки Козловой стали называть программами поведения. Название, кажется, не слишком удачно. Ибо рождает ассоциации с культурой в целом. Однако в данном случае речь идет только о части культурных феноменов, вроде норм, рецептов, советов и т.п. образований, в которых фиксируются алгоритмы достижения избранных целей. Поскольку другого предложения пока нет, будем сохранять этот термин, учитывая вместе с тем его двусмысленность. Отметим также, что в отличие от целей, обладающих проблематичной модальностью, формулы, выражающие отношение человека к действиям, необходимым для достижения цели, аподиктичны. Не «*смею надеяться*», но «*должен делать*» - так выразил эту разницу великий Кант.

Таким образом, мы получили три параметра, позволяющих вести сравнительный анализ типов мировоззрения: 1) модели объяснения, принятые в картине мира; 2) степень свободы (самостоятельности) субъекта в процессе реализации целей; 3) способ обоснования ценностей, обеспечивающих принятие той или иной цели. Возможен ещё один – четвертый – параметр сопоставления мировоззренческих структур, а именно языковая форма их выражения. Но этот аспект здесь рассматриваться не будет. Эти критерии позволяют устойчиво выделять типологические характеристики мифологизированного, религиозного и рационального (рационализированного) типов мировоззрения. Как называть третий тип – это проблема. Как он соотносится с философией? Какие аргументы можно привести в пользу отождествления философии с мировоззрением? Или же она представляет собой теоретическую форму рефлексии над мировоззрением? Если она – мировоззрение, как это влияет на её основной вопрос и статус академической дисциплины? Эти вопросы будут предметом наших размышлений в последней части статьи.

В лекциях по логике Кант выделил два смысла слова «философия». В одном смысле «философия есть *рациональное знание из одних только понятий*» (курсив Канта – В.Ш.). Похоже на математику! Но, поясняет Кант, знания математики интуитивны, знания философии лишь *дискурсивны*. Наряду со школьным пониманием философии как системы рациональных знаний есть мировое понятие (Weltbegriff) как науки о последних целях человеческого разума и в этом качестве «она придает ценность всем другим знаниям». В этом смысле она есть «учение о мудрости» [2, с.333]. Кант, таким образом, – хотя и не очень четко, – различал философию как науку и философию как мировоззрение: и в этом последнем толковании «философ – не виртуоз ума, но законодатель».

Гегель под влиянием, по-видимому, своей идейной конструкции смещает акценты философствования к полюсу научности: принцип развития его системы – свобода, но субъект свободы – не человек, а абсолютная идея, поэтому свобода состоит в полном освоении своей собственной стихии, то есть в познании самой себя. Философия, считает Гегель, должна отказаться от своего статуса «любви к знанию» и стать знанием. Диалектический материализм сохранил интенцию на сближение философии с наукой: различие между философией и другими науками виделось в степени общности изучаемых законов; философия определялась как «наука о наиболее общих законах движения и развития природы, общества и мышления». Конечно, советские философы видели разницу между эмпирическими исследованиями в науках и их отсутствием в философии, но это различие оправдывалось ссылкой на математику и теоретические разделы специальных дисциплин. Ибо ещё Марксом было прозорливо замечено, что в гуманитарных науках микроскоп и химические реактивы заменяются силой абстракции.

У нас одним из тех, кто поставил тождество науки и философии под вопрос, был А. Никифоров. В публикациях рубежа 80-90-х годов он признает, что границы между философией и науками весьма расплывчаты и философия обладает «элементами научности, то есть обоснованности, точности, логической строгости», но, тем не менее, полагает, что «*философия никогда не была, не является и, по-видимому, никогда не будет наукой*» [6, с.298]. Для обоснования этого тезиса приводится ряд аргументов.

Наука стремится к верификации своих выводов; в ней есть важнейшие элементы подтверждения: логический вывод и эмпирическая проверка. В философии же речь идет не о подтверждении, а о совместимости. Философские утверждения эмпирически не проверяемы и непроверяемы. Они не поддаются фальсификации. Как проверить или опровергнуть утверждение о первичности материи или о том, что в основе развития природы лежит саморазвитие абсолютного духа? Факты науки безразличны для философии, ибо с самого своего возникновения она пыталась говорить о тех «вещах, которые находятся за пределами повседневного опыта и научного исследования».

Ещё один критерий для разграничения философии и науки, предложенный Никифоровым, связан с идеей парадигмы. В науках существует одна (иногда несколько) фундаментальная теория – *парадигма*, которой в определенный период придерживается большинство ученых; в науке имеются достижения, признаваемые всем научным сообществом. В то же время «совершенно очевидно, что в философии никогда не было господствующей парадигмы» [6, с.301].

Тезис о «совершенной очевидности» может быть оспорен, прежде всего, из-за туманности понятия парадигмы! Ведь никто не спорит, что одни парадигмы в физике, другие в биологии. Почему же нельзя рассматривать в качестве философской парадигмы, скажем, механистический материализм. Ведь если мы заменим энгельсово выражение «исторические формы материализма» «неопределенным», как это признает Никифоров, словечком «парадигма», тут мало что изменится! Хотя нет – тут я не прав: *парадигма* с её идеей метафизического ядра нацеливает на признание того, что разделы философского знания не равно-

ценны по своей эвристической значимости. Но тогда идея парадигмы не только применима, но даже позволяет обосновать особый статус того, что М. Прохоров называет онтогносеологией.

Почему, к примеру, Сократ меняет тематику? Потому что элеаты, во-первых, развели «*знание-по мнению*» и «*знание-по истине*». Тем самым они ставят вопрос, каким образом мы приходим к тому, что «по истине». Второе: они вышли за границы чувственной данности воды, огня или воздуха к понятию *бытия* как того, что скрыто за непосредственностью видимого. А что, собственно, представляет собой это бытие? У Парменида ответа нет. Но его конструкция позволяет поставить этот вопрос; она определяет класс проблем, которые могут быть поставлены. Чем не парадигма? Демокрит обратился к атомам как неявной предметности объектного бытия, его современник Сократ производит антропологический поворот, но он тоже выходит за пределы видимого. И то, что их подтолкнуло вперед, это именно онтогносеология.

Ещё одним признаком, позволяющим развести науку и философию, считают особенности применяемых в них методов. Науки не могут обойтись общенаучными методами. Каждая наука имеет специфические методы, соответствующие природе изучаемого объекта. Не то в философии. Область последней «настолько широка и неопределенная, что философия не может ограничивать себя никаким специальным методом». Из неопределенности области философского исследования следует отсутствие определенного собственно философского метода [6, с.302].

А между тем по отношению к методам дело достаточно ясное.

Объем понятия может расширяться только за счет обеднения его содержания. Если вы, к примеру, хотите найти то общее, что присуще биологической клетке, холодильнику и обществу, вам придется отвлечься от очень многих их параметров и ограничиться, скажем, тем, что они суть самоорганизующиеся системы. И в этом случае вам придется прибегнуть к категориальному аппарату кибернетики. Если вас интересует динамика любых изменений, то понятия информации, обратной связи или адаптивных механизмов уже не помогут. Они слишком узкие. Но значит ли это, что постановка такой проблемы бессмысленна? Здесь возникает один из самых интересных моментов. Ссылаясь на статью Карнапа 1931 года, где тот пытается доказать, что многие философские утверждения семантически бессмысленны, Никифоров отмечает, что при всей своей «запальчивости» Карнап прав в том, что философские предложения «нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть» [6, с.309].

Тезис Карнапа-Никифорова исходит из логической эквивалентности фальсификации и верификации: опровержение утверждения есть подтверждение отрицания данного утверждения, и наоборот. Но методологически они могут различаться. Основанием этого моего предположения является различие научных законов и принципов.

Фальсификация логически строже, и её методологическая задача состоит в уточнении условий истинности универсального высказывания. Она нужна, чтобы внести все ограничения и упрощения, которые превращают денотаты высказывания в абстрактные объекты и тем самым помогает отладить концеп-

туальную схему. Итогом этих усилий будет формулировка закона науки. В реальности условия его истинности могут быть представлены с искажениями или упущениями, но если они даны налицо, реальность будет вести себя сообразно предписаниям науки. А теперь представим иной – индуктивный – способ формирования обобщающего утверждения, предполагающий учет все большего количества сходных случаев при отказе от поиска уточняющих условий и диалектики их взаимодействия. Такой отказ носит, простите за тавтологию, принципиальный характер, ибо индукция, конечно же, не может дать абсолютно точного знания. Но если отказаться от признания соответствия таких выводов реальному положению дел, мы приходим к скептицизму. Выход из затруднения ищется в расширении опытной базы вывода. В этом случае мы получим не закон, а принцип. Принципы различаются: есть принципы механики; моральные, политические, религиозные и т.п. принципы. И есть принципы онтологические и гносеологические. Принципы нерушимы, пока сохраняет свою силу поддерживающий их опыт.

В отличие от закона принцип не поддается фальсификации. Потому что условия его истинности не даются исчерпывающим образом. Более того, в жизненных ситуациях принципы могут сталкиваться. Критерием решения такой коллизии оказываются, как отмечалось выше, ссылка на традицию, точнее, прецедент, на авторитет или рациональность. Во всяком случае, все компоненты интерпретации жизненной ситуации должны быть согласованы, – иначе скептицизм и отказ от действия. Казалось бы, что лучше всего с этой задачей справится наука, потому что она рациональна. Действительно, если в ценностном блоке мировоззрения во главу угла поставить истину, то ситуация принятия решения легко трансформируется в ситуацию научного поиска. Однако мир ценностей богаче: истина – только один из видов ценностей. По этой причине функцию рационального осмысления берет на себя философия. Она сохраняет логическую строгость и способность к формированию абстрактных объектов, которые специфичны для теоретического знания. Но дополняет её интуициями, позволяющими реагировать на новые жизненные значимости.

В философии ценность истины не исчезает, а как бы переходит в разряд предпосылок. Ведь если набор приемлемых и видимых альтернатив в ситуации выбора и зависит от интересов и склонностей субъекта, то соответствие его картины мира этому спектру зависит от этих его склонностей не должно. При этом учтем, что люди относятся к своему жизненному миру творчески: что-то в нем добавляется, а что-то исчезает. Отсюда самая общая, капитальная проблематизация ситуации принятия решения состоит в том, что разобраться, что в ней здесь и сейчас принадлежит объективному положению дел, а что проходит по ведомству субъективных моментов, пристрастий и предпочтений. И если «философы продолжают искать все новые ответы на давно сформулированные и решенные проблемы» [б. с.303], то это как раз и означает, что философские проблемы остаются открытыми. В Новое время кардинальным вопросом, от которого зависела структурация жизненных отношений, был вопрос о соотношении духа и природы. Его более общей формой является вопрос о соотношении субъекта и объекта. Какую историческую форму он примет в наши дни — это

не совсем ясно. Однако очевидно, что именно в силу своих когнитивных особенностей философия выступает лучшим медиатором в процессах решения междисциплинарных проблем и, если наше общество всерьез претендует на заметное место в движении к гуманному мироустройству, то философия должна сохранять статус обязательной академической дисциплиной.

Список использованной литературы:

1. Гегель Г.Ф. Философия духа \ Гегель Г.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. М. 1977
2. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М. 1980.
3. Кант – Штейдлин // Кант И. Трактаты и письма. М. 1980.
4. Кун Т. Структура научных революций // Москва. 1975.
5. Маркс К. Капитал. Т.3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. М. 1961. Т.25. Ч.1.
6. Никифоров А.Л. Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания. Ред. и сост. И.Т. Касавин. М. 1990
7. Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л. 1960; см. также Проблема ценностей в философии. М. 1966.
8. Bhaskar R., Frank C., Hoyer K.G., Naess P., & Parker J. (Eds.) Interdisciplinarity and climate change. Transforming knowledge and practice for our global nature // London: Routledge, 2010.
9. Davidson C. N., Goldberg D.T. A Manifesto for the Humanities in a Technological Age // Chronicle of Higher Education; 2/13/2004, Vol.50. Issue 23.
10. National Institutes of Health. Ebola/Marburg Research. 2015. <http://www.niaid.nih.gov/topics/ebolaMarburg/research/Pages/default.aspx>
11. Jacobs J.A. In defense of disciplines: Interdisciplinarity and specialization in the research university // Chicago. 2013.
12. Jacobs J.A. The need for disciplines in the Modern Research University // The Oxford handbook of interdisciplinarity. Oxford. 2015. From OXFORD HANDBOOKS ONLINE (www.oxfordhandbooks.com).

Глава 14.

ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

Доктор философских наук, профессор, Ивановский политехнический университет, г. Иваново

ГУМНИЦКИЙ ГРИГОРИЙ НИКОЛАЕВИЧ

Доктор философских наук, профессор, Ивановский государственный химико-технологический университет, г. Иваново

ЗЕЛЕНЦОВА МАРИНА ГРИГОРЬЕВНА

Онтогносеология может быть представлена как пространство взаимного определения онтологии и гносеологии, двух важнейших частей философии, тесно связанных друг с другом. В качестве главных и широко дискутируемых сегодня вопросов, составляющих содержание онтогносеологической проблематики, можно назвать следующие: какая из названных частей философии является фундаментальной? Какая из формулировок основного вопроса философии – онтологическая или гносеологическая – должна считаться правильной? Какое из определений материи – онтологическое или гносеологическое – является более «философичным» и содержательным? Если первый вопрос можно охарактеризовать как сугубо специальный, не имеющий прямого выхода в другие сферы знания, то второй и третий вопросы представляют значительный интерес для социальной философии и всего корпуса социально-гуманитарных наук.

В социально-философском аспекте основной вопрос философии (вопрос о соотношении бытия и сознания) формулируется как вопрос о соотношении общественного бытия и общественного сознания. Является ли общественное бытие первичным и независимым от общественного сознания, или общественное сознание может выступать по отношению к нему детерминирующим фактором? Способны ли люди сознательно изменять свою социальную жизнь, общественные отношения, способ производства и т.п.? Вопрос об определении материи формулируется как вопрос о том, что такое социальная материя. Правомерно ли относить к социальной материи все сферы общества или только производство и экономику? Тождественны ли понятия социальной материи и общественного бытия? Актуальность этих вопросов в современную эпоху господства «экономизма», т.е., упрощенного взгляда на общество, не вызывает сомнения. Представляется, что те решения указанных проблем, которые давались в свое время К. Марксом и Ф. Энгельсом, а затем в советской философской литературе, нуждаются в существенном критическом пересмотре.

Как известно, основной вопрос философии был впервые в явном виде сформулирован Ф. Энгельсом, который выделил две его стороны: о первичности бытия и о познаваемости мира [8, т. 21]. 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» [7, с. 356]. Ответы на эти вопросы с позиций материализма таковы: бытие первично, сознание вторично; сознание есть отражение материального мира, существующего независимо от него. В том же гносеологическом ключе В.И. Лениным было сформулировано определение материи как «объективной реальности, данной нам в ощущении» [там же, с. 131].

Гносеологизированная формулировка основного вопроса философии была перенесена и в область социальной философии. Марксистское решение вопроса о соотношении общественного бытия и общественного сознания состояла в том, что общественное бытие признавалось первичным, определяющим, а общественное сознание – вторичным, определяемым. При этом указывалось на активно-творческую роль общественного сознания, осуществляющего «обратное» влияние на общественное бытие. По Марксу, сознание есть осознанное бытие. «Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [8, т. 3, с. 25]. «Общественное сознание отражает общественное бытие - вот в чем состоит учение Маркса», - писал В.И. Ленин. [7, с. 343]. «...Общественное бытие независимо от общественного сознания людей» [там же, с. 345]. Это понимание вошло во все наши учебники, словари по философии, легло в основу соответствующих научных исследований советских философов.

Оно же вновь воспроизводится в философской литературе постсоветского периода. Например, С.Э. Крапивенский, как и было принято, считает, что законы общественного развития не зависят от человека, общественные отношения не определяются волей и сознанием людей, причем даже духовные отношения являются объективной реальностью. Производственные отношения складываются не только вне сознания, но и независимо от него, тогда как духовные отношения проходят через сознание людей. Есть такие отношения, которые являются одновременно и материальными, и духовными, например, политические отношения [6, с. 60-62]. Автор называет их «утконосами» за их двойственность. Своеобразный «утконос» обнаруживается и у А.Г. Спиркина, согласно которому общество в целом является «материально-идеальной реальностью» [10, с. 348]. Однако допускать подобные формулировки – значит, вставать на позиции дуализма.

Избежать дуализма можно, если 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. Но и формулировка Энгельса, в которой использовано выражение «основное начало» 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» [8, т. 21, с. 283].

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).

Отношение «первичное-вторичное» вполне пригодно в гносеологии, ибо в точном смысле слова сознание (точнее, содержание сознания – знание) вторично как отражение объективной реальности. В онтологии, в отличие от гносеологии, бытие – не объективная реальность, оно не противопоставляется сознанию, а сознание – не отражение бытия, но его составляющая, атрибут; оно 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» [7, с. 151].

Социальная философия решает именно онтологические проблемы, когда рассматривает общество как сложную материальную систему, состоящую из элементов и имеющую определенную структуру. Поэтому она должна исходить из основных положений материалистической онтологии, использовать эти положения в качестве методологии исследования. В онтологическом аспекте не корректно противопоставлять общественное сознание и общественное бытие как «вторичное» и «первичное», отражение и отражаемое, идеальное и материальное. Напротив, общественное сознание необходимо рассматривать как принадлежность общественного бытия, его составляющую, входящую в его содержание. В таком понимании общественное сознание материально, как и другие атрибуты социальных систем: социальное пространство и социальное время (в том смысле, что они принадлежат материи). Мышление, согласно Ф. Энгельсу, представляет собой социальную форму движения материи.

Здесь следует уточнить понятие социальной материи. При этом мы будем опираться на предложенное нами общефилософское 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» [4, с. 158]. Первая часть определения содержит указание на научные представления о физическом строении мира. Но это не просто «физическая» часть определения, поскольку во второй части имеется «поправка» к первой,

состоящая в том, что многообразие вещей в философии берется в обобщенном виде, с точки зрения их общих свойств. Таким образом, это определение поднимает естественнонаучное содержание до философской формы и в целом является философским, а не просто суммирующим философское и физическое значения. Онтологическое определение материи имеет самостоятельное значение, оно отлично от гносеологического и не может быть им заменено.

В то же время онтологическое и гносеологическое понятия материи в единстве образуют ее общее понятие, они не исключают одно другое. Гносеологические и онтологические суждения равно истинны, признание правильности онтологических положений, не означает отрицания гносеологических. Но они верны в своих областях и не могут переноситься из одной области в другую. В случае, если это делают, возникают абсурдные выводы. Нельзя, например, сказать, что, поскольку материя – это объективная реальность, то мозг является объективной реальностью по отношению к происходящим в нем психическим явлениям. На самом деле мозг в данном отношении – не объективная реальность, а субстрат, что далеко не одно и то же. Между двумя рассматриваемыми областями существует отношение дополнительности, аналогичное тому, какое имеется в физике, их недопустимо смешивать, и противоречие, которое между ними обнаруживается, необходимо и оправданно. И логика не сможет наложить запрет на это противоречие, ибо данные суждения верны в разных отношениях и не исключают одно другое.

Если материя с общеполитической (онтологической) точки зрения – это совокупность всех вещей в мире, то социальная материя – это совокупность всех вещей, составляющих общество: это элементы социальной системы (люди как телесные существа, орудия труда, артефакты) с присущими им свойствами и отношениями. В материалистической онтологии понятия бытия и материи тождественны, следовательно, и понятие социальной материи должно быть тождественно понятию общества, общественного бытия в целом. Общество – одна из ступеней развития материи, поэтому оно является материальной, а не «материально-идеальной» [10, с. 348] реальностью. Тождественность понятий бытия и материи отмечал В.И. Ленин: «Материализм вообще признает объективно реальное бытие (материю), независимое от сознания... Материализм исторический признает общественное бытие независимым от общественного сознания человечества» [7, с. 346]. Очевидно, что здесь с таким же правом, как и в первом предложении, после слов «общественное бытие» можно поставить: «социальную материю». Эта точка зрения высказывалась и в современной отечественной философии. «Понятия общества, общественного бытия, социальной материи – понятия тождественные», - писал, например, В.Л. Акулов [1, с. 154]. Однако в традиционно используемых в марксистской философии словосочетаниях «материальное производство», «материальная жизнь общества» понятие материи имеет другое значение, что меняет и содержание понятия общественного бытия.

Согласно К. Марксу, «бытие людей есть реальный процесс их жизни» [8, т. 3, с. 25]. Под «реальным» же, «действительным» Маркс понимает «материальное производство» и «материальное обращение» [там же]. В этом смысле в

марксистской литературе и употреблялось понятие общественного бытия. Через 45 лет, в 1890 г., Ф. Энгельс утверждал то же самое: определяющим моментом в историческом процессе, в конечном счете, является «производство и воспроизводство действительной жизни», «экономические условия»; «экономическое положение – это базис» [там же, т. 37, с. 394-395]. Характеризуя сущность материалистического понимания истории, отечественные философы также видят ее в признании того, что «реальный процесс материального производства и производственные отношения лежат в основе духовной жизни». «Из бытия было выделено общественное бытие – материальная жизнь общества и ... производственные отношения» [10, с. 334].

Из приведенных цитат видно, что здесь «материальное» понимается как «физическое», «вещественное», как те средства, которые необходимы для поддержания телесного существования человека, что было характерно для старого – механистического, метафизического – материализма. Вследствие этого понятия «материальная жизнь общества», «общественное бытие» отождествляются с экономическими производственными отношениями, хотя для их обозначения существует другой термин, также предложенный Марксом, – «экономический базис общества». Сегодня очевидно, что сведение общественного бытия к производству и экономике означает его суженное понимание, не имеющее строго философского смысла и основания. Безусловно, прав М.М. Прохоров, сравнивая экономизм с механицизмом: «Как механицизм есть антипод материальности природного мироздания, - пишет автор, - так экономизм есть антипод социальности, поглощающий общество и его сферы экономикой, превращающий ее из средства развития человека и общества в средство их деградации, вырождения» [9, с. 99].

Представляется, что К. Маркс, открыв важную определяющую роль экономики в жизни и развитии общества, выразил эту роль в преувеличенной, слишком категоричной и не вполне адекватной философской форме. Конечно, это можно объяснить исторически, в частности, тем, что он должен был пользоваться сложившимся философским языком, который нельзя было полностью преобразовать в короткий и даже не очень короткий срок. В предшествующей философии в течение многих веков преобладало понимание материи как вещества, материи и духа – как внешних противоположностей. Маркс, полемизируя с младогегельянством и идеализмом в целом, противопоставляет идеалистическому решению вопроса о соотношении материального и духовного материалистическое, но сохраняет при этом в какой-то степени старое понятие материального. В дальнейшем это понятие подвергалось в марксистской философии существенной переработке. Но первоначальная формулировка, согласно которой общественное бытие по отношению к общественному сознанию является только независимым и определяющим, а также сведение общественного бытия к «материальным условиям» жизни, к производству и экономике сохранили, как говорится, прочность предрассудка. Хотя сам Маркс, как в 1890 г. отмечал Энгельс, фактически мыслил независимо от этих общих установок.

Если общественное бытие – это общество в целом, а общественное сознание – часть общественного бытия, социальной материи, то с этих позиций яснее

становится активная роль общественного сознания в жизни социума: оно может реально воздействовать на общественную жизнь, только само будучи материальным (в онтологическом аспекте, как атрибут материи). В нашей философской литературе немало говорилось об активно-творческой функции общественного сознания. Но как это согласовывалось с тезисом о первичности общественного бытия, о его независимости от общественного сознания? Если оно только первично и только независимо, то это означает, что оно недостижимо для общественного сознания, и последнее обрекается на пассивность. Этого противоречия не замечали или не придавали ему должного значения. В.И. Ленин немало говорил об активной, революционной роли общественного сознания, социалистической идеологии и одновременно доказывал тезис о независимости общественного бытия от общественного сознания. Правда, позднее, в "Философских тетрадах", Ленин высказал мысль о том, что сознание не только отражает мир, но и творит его. Однако эта идея не получила у нас широкого признания и распространения. Многие философы относились к ней с недоверием и опаской, считая данью идеализму Гегеля.

Вопрос об активно-творческой социальной функции общественного сознания – это вопрос онтологический. В гносеологии сознание выступает главным образом как следствие, в онтологии – в особенности как причина, а это означает, что оно является в некотором смысле «первичным», определяющим по отношению к тем изменениям, которые производятся людьми в их общественном бытии, а постольку и к самому общественному бытию. (Это ничуть не меняет того факта, что в гносеологическом аспекте общественное сознание остается вторичным).

Пример онтологического рассмотрения общественного сознания можно найти в работах Энгельса. «...В истории общества, - писал Энгельс в «Людвиге Фейербахе», - действуют люди, одаренные сознанием, ...стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели». «Все, что приводит людей в движение, должно пройти через их голову» [8, т. 21, с. 306, 308]. В письмах Энгельса 1890 г. говорится о том, что ход истории определяется не только экономикой, но и другими социальными факторами, моментами надстройки, в том числе, политическими, юридическими, философскими теориями, религиозными воззрениями и т.п. «Существует взаимодействие всех этих моментов...» [там же, т. 37, с. 394-396]. «...Великий ход развития происходит в форме взаимодействия..., здесь нет ничего абсолютного и все относительно» [там же, т. 37, с. 420-421]. Общественное сознание рассматривается здесь как одна из причин развития общества.

Фактически с позиций онтологии неоднократно характеризовал сознание и Маркс, видя в нем причину тех или иных объективных процессов. В «Капитале» Маркс отмечал, что в процессе труда человек осуществляет «свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий...». «В течение всего времени труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании...». «В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально» [8, т. 23, с. 189]. Разве не очевидно, что содержание такого, можно сказать,

самого «материального» вида практики, каким является труд, составляет духовная деятельность? Тем более это относится к художественной, педагогической и другим подобным видам практики, которые прямо признаются духовными.

Общественные отношения так же, как и социальная деятельность людей, включают в себя духовные факторы и управляются ими. Политические, правовые, нравственные и другие отношения не могут складываться, не проходя через сознание людей. Даже производственные отношения, которые до сих пор в отечественной философской литературе рассматриваются как независимые от сознания, первичные по отношению к нему и его определяющие, в действительности возникают как отношения волевые. «Товары не могут сами отправляться на рынок и обмениваться..., - писал Маркс. - Чтобы данные вещи могли соотноситься друг с другом как товары, товаровладельцы должны относиться друг к другу как лица, воля которых распоряжается этими вещами» [там же, т. 23, с. 94].

Из признания всех общественных отношений, в том числе, экономических в качестве волевых не следует, что вся система экономических отношений должна быть полностью представлена в общественном сознании, в сознании отдельного практика или теоретика и даже в сознании всех практиков и теоретиков вместе взятых. Экономические и другие общественные отношения в своей совокупности складываются во многом стихийно, на что указывал Энгельс в письмах по историческому материализму: «...История делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновений множества отдельных волей...». Воли не достигают того, чего хотят, возникает общая равнодействующая. Поэтому история протекает подобно природному процессу [там же, т. 37, с. 395-396].

Разумеется, общественное сознание само обусловлено объективно, в том числе, наличными экономическими условиями. Однако, испытывая влияние экономического базиса, оно в то же время обладает определенной самостоятельностью. Каждое внеэкономическое социальное явление имеет свою специфику, свое особое содержание, подчиняется особым законам и поэтому не сводимо к экономике. Например, государственный аппарат, раз он возник, заботится о собственных интересах: об укреплении своей власти, увеличении доходов и т.п., и делает это подчас вопреки интересам развития экономики, даже может привести своими действиями к ее упадку и гибели. Одно дело – интересы общества в целом, другое – интересы людей, обладающих государственной властью, они не совпадают полностью, а нередко и серьезно расходятся. Специфичны и другие аналогичные области – право, мораль, религия, философия.

В философской и обществоведческой литературе советского времени господствовало положение о сугубой историчности и классовости общественных явлений. Ничего всеобщего, абсолютного, общечеловеческого в них не признавалось, каждый элемент «надстройки» выступал как отражение «своего» и только «своего» «базиса». Даже робкие попытки указать на общечеловеческие черты некоторых форм общественного сознания, например, морали, вытекающие из природы человека, не получили широкого признания. Если комму-

нистическая мораль признавалась коллективистской, то буржуазная мораль как ее антипод могла быть только индивидуалистической, что явно нелепо, ибо, по своей общей сути, мораль нужна для того, чтобы соединять людей в общность, побуждать каждого поступать во имя блага других и общего блага.

На примере морали можно показать, что существуют общечеловеческие задачи, которые решаются на любом этапе истории, в любом обществе. Есть общие законы человеческого бытия, хотя и действующие в форме тенденций, но в той или иной мере всегда дающие себя знать. Это, прежде всего, закон гармонизации отношений между индивидом и социумом. Общая функция всякой морали состоит не в служении своему «базису», хотя и эту задачу она в определенных условиях решает (при других условиях становясь враждебной этому самому «базису»), а в регулировании взаимоотношений между людьми в целях гармонизации этих взаимоотношений. Значит, мораль имеет свою специфическую цель, не определяемую природой данной экономической системы, поэтому ее роль не может сводиться к роли «надстройки» над данным «базисом». То же можно показать и для других идеологических форм и институтов. Например, общая цель всякого права та же, что и цель морали, только достигается она другими средствами. Искусство, философия, религия могут включать некоторые идеологические «надстроечные» элементы, но основное их содержание является общечеловеческим. Науки, прежде всего, естественные, и раньше многими авторами не включались в «надстройку». Видимо, к надстройке в чистом виде можно отнести лишь экономическое сознание, поскольку оно по своему содержанию соответствует данному базису. В целом же совокупность духовных и организационных форм жизни общества не укладывается в понятие надстройки и должна быть отнесена к общественному бытию в целом.

Относительная самостоятельность общественного сознания по отношению к экономическому базису становится понятной, если учесть еще один важный момент, а именно то, что оно обусловлено не только внутренними экономическими факторами, но и внешней природой (географической средой) и природой самого человека. В традиционной марксистской концепции общественного развития за исходное принималось развитие производительных сил, в соответствии с которыми изменяются производственные отношения, базис, а за ним – надстройка и вся общественно-экономическая формация в целом. Что касается самих производительных сил, то источником их развития считались «внутренние» противоречия, а также влияние производственных отношений. Но производительные силы общества формируются, прежде всего, под непосредственным влиянием биологии человека, его естественных потребностей, а также под влиянием природных условий. Получается, что «в основе общественного сознания лежит не только производство, а человек и производство, а если быть более точным, то все три элемента общественной структуры – человеческий потенциал, материальное производство и географическая среда» [5, с. 129].

Действительно, история общества неотделима от истории природы, является ее продолжением. Это продолжение своеобразно, оно предстает как движение в обратном направлении в том смысле, что человек начинает осваивать

природу с более доступных для него видов материи и энергии, которые эволюционно представляют собой высшие ступени развития нашей Вселенной. От них он переходит к более ранним, более глубоким и, вместе с тем, более труднодоступным уровням. Освоение человеком природы, соответственно развитию производства, идет как бы по вертикали «вниз». При этом осваиваются все более мощные силы природы. С другой стороны, развитие производства идет по линии создания новых, технических, структур, надстраивающихся над природными структурами и продолжающих процесс усложнения материи. Это развитие можно сравнить, таким образом, с ростом растения, которое своими корнями углубляется в почву, а надземной частью поднимается вверх, создавая из веществ внешней среды и с помощью полученной извне энергии новые структуры. Технический прогресс имеет закономерный характер, базируясь на естественных и соответствующих им технических законах.

Необходимо также принять во внимание и особенности другой стороны взаимодействия – человека: его потребности, физические и умственные, способности, которые обусловлены его анатомией и физиологией, то есть его биологической природой. Именно телесная организация живых человеческих индивидов обуславливает их отношение к внешней природе, а стремление к более эффективному удовлетворению потребностей и к облегчению труда составляет основу совершенствования производительных сил, технического прогресса. Так, потребность в пище определяет, какие орудия для ее добывания нужно создать. Этим уже обуславливается выбор материала, а целью и материалом – процесс его обработки. В целом развитие производительных сил детерминировано обеими сторонами (человеком и природой), их взаимодействием, но цель всему процессу дают человеческие потребности, благодаря которым этот процесс имеет целесообразный, целенаправленный характер. Бытие человека как природного существа является предпосылкой и основой его социальной деятельности, социального бытия, а социальное служит развитию биологического, является формой его существования.

Природные свойства людей, инстинкты и потребности, могут влиять на их поведение, лишь отражаясь в сознании, принимая форму чувств, желаний, представлений, побуждений воли. Все они входят в содержание общественного сознания и выступают в качестве мотивов экономического и прочего общественного поведения. Следовательно, есть такие элементы общественного сознания, которые «в конечном счете» определяются не экономическими условиями, а более фундаментальной, биологической природой человека, и которые оказываются первичными, определяющими по отношению к экономическим и другим социальным процессам [см.: 2]. Природные моменты, как в объективном, так и в субъективном плане могут, оставаясь таковыми, рассматриваться в социальном контексте. Например, голод можно рассматривать в медицинском аспекте, как причину ослабления организма, появления тех или иных заболеваний и т.д., но взятый в социальном плане тот же голод выступает в качестве источника недовольства людей данным состоянием общества, их экономических и политических акций. Хотя голод сам может быть следствием социальных факторов, в социальном поведении людей он оказывается первопричиной их дей-

ствий, вызывающих экономические и политические изменения в обществе. «Производство» человека только по звучанию похоже на экономическое производство, его природная основа совершенно не зависит от экономики и в то же время существенно влияет на многие, если не на все, социальные отношения и процессы, будучи источником половой любви, семьи и брака, творчества в сфере науки, искусства и т.д.

Если это так, то надо признать, что весьма существенные элементы общественного сознания, в конечном счете, определяются как раз не экономикой, а, наоборот, по своему содержанию абсолютно от нее не зависят и, больше того, сами играют по отношению к ней определяющую роль. Постольку общественное сознание является по отношению к экономике не вторичным, а первичным, а общественное бытие в его традиционном понимании – не первичным, а вторичным. Таким образом, есть, как представляется, достаточно серьезные основания отказаться от понимания экономики как причины, в конечном счете, определяющей общественное сознание и все, что совершается в истории общества, а производственных отношений как единственного базиса идеологической надстройки. Вообще схема базиса и надстройки вряд ли может быть сохранена, по крайней мере, в ее принятой трактовке. Картина детерминации общественного сознания, поведения людей, социальных явлений значительно сложнее и богаче той, которая обычно рисовалась у нас с помощью догматических схем, упрощенно, односторонне представляющих взгляды Маркса и Энгельса, которые они высказывали по этой проблеме.

Идея фундаментальной роли естественных человеческих потребностей в развитии общества получила глубокое обоснование в психологических теориях личности, созданных известными западными психологами: К. Хорни, Г. Салливаном, А. Маслоу, Э. Фроммом. К естественным они относят все потребности, в том числе те, которые в отечественной литературе обычно называют социальными. К. Хорни считает врожденными чувство беспокойства и стремление к безопасности, Г. Салливан – потребность в нежности и ласке, стремление избежать тревоги, Э. Эриксон – потребность в идентичности и в определенной социальной роли, А. Маслоу – потребность в самореализации, Э. Фромм – потребности в творчестве и любви. Все эти потребности удовлетворяются с помощью других людей в межличностных отношениях. Человек является общественным существом в силу необходимости удовлетворения своих врожденных потребностей. Общество определяет только адаптацию уже существующих человеческих потребностей, придает форму желаниям, стремлениям, общению людей. Роль социального при этом отнюдь не принижается, напротив, выдвигается идея важности общественных ценностей и норм. Так, К. Роджерс отмечает, что даже самые первичные потребности и стремления могут действовать у человека лишь при том условии, что они поддерживаются соответствующими нормативами [см.: 3].

Относительная самостоятельность общественного сознания по отношению к экономическому базису объясняется также способностью человеческого сознания к *самоактивизации*. Эта способность имеет физиологическую природу, но развивается и реализуется в социуме. Клетки мозга, как и любые другие,

требуют своего применения, то есть, порождают соответствующую потребность – в познании и осмыслении окружающей действительности, в постановке задач и принятии решений. Их активность обусловлена как энергией, получаемой в результате обмена веществ в организме, так и энергией внешнего раздражения, поступающей через органы чувств. Содержание этой активности определяется информацией, также идущей изнутри организма и из внешнего мира. Исходными здесь являются потребности и интересы людей, как индивидуальные, так и социальные. Существует и другая, чисто духовная причина поддержания активности психики. Для человека характерна сознательная постановка цели и задачи, решение которой необходимо для достижения этой цели. Тем самым сознание вовлекает само себя в работу, самоактивизируется. Сознание обладает творческой природой, оно в известной мере самостоятельно, является особым, относительно независимым фактором преобразования действительности.

Для обеспечения человеком своих потребностей и интересов необходимы знания, ценностные ориентации, выраженные в идеях и идеалах. Таким образом, энергия психической деятельности переносится с низших на последующие, более высокие уровни содержания психики, что обеспечивает их активность. Духовная деятельность сознания в различных формах – научных знаний, политической идеологии, в правовых и моральных представлениях, в искусстве, религии и философии – сама становится потребностью и приобретает самостоятельное жизненное значение, независимое от значения тех функций, которые она выполняет в обеспечении «материальных» потребностей и интересов. Она, следовательно, обладает собственной, внутренней активностью, способностью автономно приводить себя в «рабочее» состояние и без всякой дополнительной мотивации решать свои задачи. Разумеется, это не исключает и «служебной» функции, присущей ей. Но чем «бескорыстнее» эта деятельность, чем сильнее и глубже внутренний интерес, которым она побуждается, тем больше достигаемый ею эффект, тем успешнее осуществляет она свое практическое назначение.

Тезис о способности сознания к самоактивизации находит обоснование в современной психологии и нейрофизиологии. Как отмечает, например, Э. Фромм, «нервные клетки мозга всегда обладали биологической и электрической активностью. Особый феномен, который помогает распознать потребность мозга в постоянном возбуждении, – это феномен сновидений. Возникает вопрос: почему мозг, который составляет только 2% веса тела, ...расходует 20% процентов всего потребляемого объема кислорода и днем, и ночью? Кажется, что это указывает на то, что нейроны «должны» находиться в состоянии повышенной активности по сравнению с клетками в других частях тела» [11, с. 313-314]. Подтверждая свою мысль, Фромм ссылается на русского нейрофизиолога Ивана Сеченова, который впервые в своем труде «Рефлексы головного мозга» доказал, что нервная система обладает потребностью в действии, т.е., должна иметь определенный минимум возбуждения [см.: там же, с. 313]. Ту же точку зрения разделяет американский нейрофизиолог Р.Б. Ливингстон, согласно которому «нервная система является источником активности и интеграции. Мозг не только реагирует на внешние раздражители: он сам спонтанно активен. Ак-

тивность мозговой клетки начинается в эмбриональной жизни и, вероятно, вносит свой вклад в организационное развитие» [цит. по: 11, с. 313].

Сознание активизируется также со стороны сферы бессознательного. «Бессознательное, как совокупность архетипов, – пишет К.Г. Юнг, – является осадком всего, что было пережито человечеством... Благодаря наличию индивидуального сознания осознаются трудности не только внешней, но и внутренней жизни. Первобытному же человеку влияния бессознательного представляются такой же противоборствующей силой, с которой он должен каким-то образом обходиться, как и противостоящий ему осязаемый внешний мир. Этой цели служат его бесчисленные магические обряды. На более высокой ступени цивилизации этой же цели служат религия и философия...». И далее: «Функция сознания заключается не только в том, чтобы воспринимать и узнавать через ворота разума мир внешнего, но и в том, чтобы творчески переводить мир внутреннего во внешнее» [12, с. 131-133].

Таким образом, можно заключить, что общественное сознание обладает внутренней активностью и выступает как существенный фактор функционирования и развития социальных систем, как важнейшая составляющая общественного бытия. Традиционное противопоставление общественного бытия (социальной практики и социальных отношений) и общественного сознания связано с неправомерным перенесением в онтологию гносеологического подхода к решению этой проблемы.

Если признать, что с точки зрения онтологии в обществе все материально и, вместе с тем, все одухотворено – или само духовно, или является продуктом духовного – то деление общества на «материальную» часть (общественное бытие) и «нематериальную» (общественное сознание) становится весьма условным. На всех уровнях духовное связано с материальным, точнее, включено в него. Мысли не существуют вне связи с мозгом, с языком, с текстами, а вещные элементы функционируют лишь при участии мыслей, духовных, идеальных элементов. Практическая деятельность людей осуществляется как деятельность сознательная, общественные отношения складываются, также проходя через сознание людей.

Общественное бытие, социальная материя – это все процессы, происходящие в обществе, а не только производство и экономика. Понятие общественного бытия в марксистской философии суживалось до понятия экономики, хотя в онтологическом аспекте оно равно всему обществу, включает все факторы человеческой жизнедеятельности, в том числе, общественное сознание, которое в этом аспекте материально.

Развитие общества детерминировано естественными закономерностями более глубокого и фундаментального порядка, чем законы производственной деятельности. Эти закономерности Маркс и Энгельс называли «законами природы», вечными родовыми законами. Идея Маркса о единстве предметной действительности и действительности человеческих сущностных сил как основе социального развития как раз и означает, что внешняя природа и природа самого человека, его потребности являются определяющими в процессе развития производительных сил общества (а, следовательно, производственных и всех

других общественных отношений), что с их взаимодействия и начинается человеческая история.

Список использованной литературы:

1. Акулов В.Л. Материалистический монизм. Минск, 1988.
2. Гумницкий Г.Н. Марксизм и проблема соотношения общественного бытия и общественного сознания. Учебное пособие. Иваново, 1995.
3. Зейгарник Б.В. Теории личности в зарубежной психологии. М., 1982.
4. Зеленцова М.Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. Монография. Иваново, 2001.
5. Ковалев А.М. Исследование общества как элемента мировой экосистемы // Социальная философия в конце XX века. М., 1991.
6. Крапивенский С.Э. Социальная философия. Учебное пособие. Волгоград, 1995.
7. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд.
9. Прохоров М.М. Основной вопрос философии и онтогносеология // Философия и общество. 2016. № 4. С. 92-110.
10. Спиркин А.Г. Основы философии. Учебное пособие. М., 1988.
11. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
12. Юнг К.Г. Структура души // Проблемы души нашего времени. М., 1994.

Глава 14.

ПРЕДМЕТ ОНТОЛОГИИ В КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ

Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, Ивановский государственный политехнический университет, г. Иваново

ЕРАХТИН АРНОЛЬД ВАЛЕНТИНОВИЧ

1. Предмет классической онтологии

Зарождение философии как самостоятельной области теоретического знания связано с появлением онтологии как учения с сущности бытия. Обобщая натурфилософские представления своих предшественников, Аристотель впервые четко выделяет предмет философии как особой науки, а именно, мир, взятой со стороны его всеобщих определений. В отличие от частных наук, имеющих дело с отдельными сторонами бытия («специальным бытием»), философия исследует бытие как таковое, мир в целом, его «первые начала и причины». «Есть, - говорит он, - некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части...» [3, с. 119].

Аристотель достаточно четко выделяет философию из всей совокупности научного знания, хотя у него этот процесс еще не завершен. Физика у него – это умозрительные рассуждения о природе, т.е. натурфилософия. Она изучает совокупность «единичных предметов», подвижные «чувственные сущности». Аристотель называет ее «второй философией». Но ведь существует не только бытие, воспринимаемое чувствами, есть и сверхчувственное бытие. Поэтому **первой философией** он называет науку, предметом которой является не природа, а то, что существует в ней и сверх нее – нематериальные причины и сверхчувственные неподвижные, вечные сущности – это *всеобщее, существующее через отдельное и выражаемое в категориях*.

Исследуя сущность вещей, Аристотель фактически ставит проблему субстанции, под которой он понимает материальный субстрат, как некое бескачественное и неопределенной первоначало, как основу всего сущего. Понятие атрибута (пусть не по названию, а по существу) также было введено в научный оборот Аристотелем. Согласно ему атрибуты – это, во-первых, **всеобщие**, а во-вторых, **необходимые** свойства материи. Этим они отличаются от акциденций, которые принадлежат материи «не по необходимости и не в большинстве случаев» и которые «не содержатся в ее сущности» [3, с. 178-179].

Философское учение о сущности бытия в дальнейшем получило название онтологии. Под онтологией Аристотель понимал тот раздел философии, в задачу которого входило выявление «первых начал и причин бытия». Рассматривая философию как *учение о сущем*, Аристотель подчеркивал, что не все существующее можно считать сущностью, а лишь «общую природу сущего как та-

кового». *Познание частных форм бытия – задача частных наук, в предмет философии эти формы не входят.* Будучи наукой о всеобщем, философия выступает у него и в качестве учения об истине. «Верно также и то, - говорит Аристотель, - что философия называется учением об истине» [3, с. 34].

Таким образом, Аристотель обстоятельно исследует две фундаментальные проблемы, которые легли в основу всего последующего историко-философско-го процесса: проблему сущности мира и проблему его познания, проблему истины. Особенно больших успехов Аристотель достиг в области онтологии. А.Л.Доброхотов пишет, что достижения Аристотеля в разработке проблем онтологии столь велики, что после него в данной проблематике образовался определенный вакуум и даже некоторая деградация уровня исследования Философия, имеющая своим предметом всеобщее, - наука внеопытная, устанавливающая принципы бытия, исходя из самого мышления. Такое понимание философии, как ее называет Аристотель, или метафизики, как она стала называться позднее, было воспринято средневековой схоластикой, превратившей метафизику в учение о сверхчувственном бытии – Боге и его атрибутах.

Основные усилия средневековой философии концентрируются уже не на поисках первоначала, а на разработке намеченной античной философией субстанциальной проблематики. Стоящий у истоков западной теологии Августин, свое понимание бытия строит иначе, чем античная философия. Интерес в его философии с отношения «вещи и её сущности» переключается на отношение «Бог- творение – сотворенное». Значительный прогресс в области онтологических разработок средневековая мысль достигает в философии Боэция, который пытался синтезировать платонизм, аристотелизм и христианскую теологию. Боэций исследует и уточняет такие фундаментальные понятия онтологии как «бытие», «существование», «сущность», «атрибут», «модус», «качество», «свойство» и другие [5]. В философии Боэция достигается различение сущности и существования, субстанции (Бога) и её свойств, как качеств неотъемлемо ей принадлежащих.

Дальнейшую разработку онтологическая проблематика получает у Фомы Аквинского. Теоретическое разделение сущности и существования в его философии – это самое значительное для онтологии XIII века нововведение. В целом, философия Аквинского, как и вся средневековая философия, является логическим продолжением античной онтологии. Её задачей является разработка проблем сущности (Бога) и способа его бытия (т.е. атрибутивного существования). Вопрос о возможности познания этого бытия в средневековой онтологии отходит на второй план.

Философы Нового времени были убеждены в вечности и несотворимости природы. В полемике с теологами они утверждали, что «предполагаемые существа», будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда остаются призраками. Нет, и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее. Чувственно воспринимаемое бытие – это единственное бытие, а единственный путь познания, ведущий к истине – это путь чувственного познания. Материалисты не сомневаются, что философия есть, прежде всего, наука о мире как таковом, что важнейшей задачей философии является исследование бы-

тия, как оно существует само по себе, но метафизика, понимаемая в аристотелевском смысле, перестает быть наукой. Под «онтологией» тут имеется в виду не столько особая наука «о мире в целом», сколько вся совокупность реальных, так называемых «положительных наук» - физика, химия, биология и т.д.

Несмотря на это в новоевропейской философии продолжается разработка онтологической проблематики, прежде всего, центральной её категории - субстанции. Философам не всегда удается достигнуть классического понимания мира как единого целого. Так, философия Декарта предполагает существование двух независимых субстанций (материальной и духовной), а философской системе Лейбница присущ плюрализм индивидуальных субстанций – монад, которые, несмотря на предустановленную гармонию, остаются духовными единицами, независимыми друг от друга.

Наиболее полную разработку проблема субстанции получила у Спинозы. Сохраняя основное содержание аристотелевского понимания субстанции, в частности, идею её самообусловленности, Спиноза вносит в это понимание ряд существенных корректив. В противовес субстратной трактовке субстанции, существующей со времен Аристотеля, он разрабатывает *атрибутивную* модель. Действительно, если субстанция не зависит в своем существовании от существования другого, то, очевидно, способ её бытия следует искать не вне субстанции, а в ней самой. «Сущности», которые у Аристотеля, Декарта и других философов полагались как самостоятельные, в философии Спинозы оказываются лишь атрибутами единой субстанции (сущности), а эти последние - способом её бытия. «Природа субстанции такова, - говорит Спиноза, - что каждый из её атрибутов... выражает реальность или бытие субстанции" [28, с. 368]. Тем самым решается проблема соотношения материи и мышления, последнее представляется одним из атрибутов материи и намечается путь решения проблемы существования. Принципиально новое решение получает проблема «единого» и «многого». Субстанция выступает у Спинозы и как причина самой себя, и как свое собственное следствие. Но тем самым оказывается, что субстанция, будучи тождественной, себе, и не сохраняя рядом с собой ничего другого, существует только через многообразие своих модусов. В этом смысле субстанция тождественна природе. Единство мира предстает здесь как единство в многообразии и многообразие в единстве. Противоречие «единого» и «многого», фиксируемое философской рефлексией, оказывается не противоречием мысли, а реальным противоречием субстанции, способом её бытия.

В философии Нового времени происходит процесс дифференциации как науки, так и самой философии, и вместе с ним центр тяжести все более перемещается в сторону проблем методологии, теории познания и логики. Возникает новое направление критики метафизики, получившее название *гносеологизм*. Свое классическое завершение эта линия критики метафизики получила в философии И.Канта.

Кант создал учение о зависимости результатов познания от априорных форм *чувственности, рассудка и разума*. Огромной заслугой Канта, его коперниковским переворотом в философии, было признание определяющей роли субъекта в процессе познания. До Канта считалось, что знания должны сообра-

зоваться с предметами. При этом безуспешными были все попытки что-то априорно установить о предметах, что расширяло бы наше знание о них. «Поэтому, - говорит Кант, - следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотносываться с нашим познанием, - а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они даны» [15, с. 87]. Такой подход, по мнению Канта, сближает метафизику с точными науками, такими как математика и теоретическое естествознание.

Понятие метафизики в творчестве Канта неоднозначно и противоречиво: он - то дает очень высокую оценку метафизике, называет её наукой, то отрицает её научный статус. Одно из своих сочинений он называет «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука». В этой работе он подчёркивает противоречивость и бесплодность современной ему метафизики, поскольку «постоянно одна метафизика противоречила другой или в самих утверждениях, или же в их доказательствах и тем самым сводила на нет свои притязания на прочный успех» [15, с. 88].

Подобная метафизика не может считаться наукой. Но почему же, спрашивает Кант, «природа наделила наш разум неустанным стремлением искать такой путь (метафизики – А.Е.) как одного из важнейших дел разума» [14, с.87]. Такое стремление, считает Кант, говорит о возможности создания метафизики как науки, но для этого необходима радикальная её реформа. Новая метафизика возможна только как критика разума, которая позволит ограничить подлинное знание от ложных идей, всякого рода фантазий, которые господствуют в сознании. Онтологию Кант определяет как часть метафизики [16, с. 180] Будущая онтология, по мысли Канта, должна быть соединена с теорией познания. И хотя Кант редко обращается к центральной онтологической категории – «бытие», но, как справедливо подчеркивает А.Л.Доброхотов, «главные элементы его системы отвечают на вопросы, традиционно относившиеся к ведению онтологии» [11, с. 178].

Ставя под сомнение догматическую метафизику, Кант пытался обосновать возможность новой, трансцендентальной метафизики, очищенной от иллюзий разума. Он пришел к выводу, что философия в качестве онтологии, претендующая на теоретическое познание вещей в себе невозможна, но так и не создал непротиворечивой философской системы, ограничившись попыткой ограждать разум от заблуждений [13]. Ведь в рамках своей метафизики ему так и не удалось исключить онтологическую проблематику. Но в области гносеологии трудно переоценить значение его идей, также как и в области этики. Здесь он намного опередил свое время.

В философии Канта мышление со своими особыми, имманентно и априорно присущими ему формами и законами, не почерпнутыми из природы, лишь внешним образом связано с онтологией как учением о бытии, и ни в коей части своего содержания не совпадает с ним. Выявив это, Гегель попытался снять дуализм кантовской философии. Суть гегелевской концепции свелась к тому, что сознание было объявлено субстанцией, а мышление – способом её бытия. Мир

предстал в философии Гегеля в качестве самопознающей абсолютной идеи, которая наделялась атрибутом всеобщности. Идея творит мир и человека в целях самопознания, а высшим этапом этого самопознания является абсолютное знание – философия. Логика, будучи наукой о чистом мышлении, в то же время остается наукой о сущности духа и, следовательно, о сущности мира. Но тем самым онтология, гносеология и логика оказались полностью тождественными.

Критика кантовского формализма и агностицизма обернулась у Гегеля отождествлением логики и теории познания – с самим процессом познания, а последний выступает у него как процесс самодвижения объективной мысли, мирового духа. Гегель полностью отождествляет логику и теорию познания как учения о мышлении и познании с онтологией как учением о бытии. Философия есть, согласно Гегелю, наука о мире как таковом, но лишь постольку, поскольку сам мир есть саморазвивающееся понятие, познающая себя идея. «Объективная логика, таким образом, - говорит он, - занимает скорее место прежней *метафизики*, которая была высившимся над миром научным знанием, которое должно было быть воздвигнуто только *мыслями*. Если примем во внимание последнюю форму развития этой науки, то мы должны сказать ... что объективная логика непосредственно занимает место *онтологии* – той части указанной метафизики, которая должна была исследовать природу епс [сущего] вообще ...» [9, с. 118].

Гегелевское построение системы онтологических категорий позволяет само бытие представить как *процесс*, процесс развития, процесс его категориальной конкретизации. Процессуальное понимание бытия принципиально отличает гегелевский подход к раскрытию содержания основной категории онтологии, от определений и концепций, существующих в истории философии. При этом Гегель предлагает не просто процессуальное понимание бытия, бытие он понимает как *универсальный* мировой процесс. Помимо универсальности, гегелевская идея претендует на безусловную объективность, что, по мнению ряда специалистов, позволяет рассматривать гегелевскую философию как определенное возвращение к классическим традициям, осмысливающим мир как единое целое. «Гегеля, - пишет Доброхотов, - следует решительно отнести к классическому периоду, хотя и в качестве последнего представителя» [11, с. 229].

2. «Онтология» неклассической метафизики

На рубеже XIX и XX веков происходит переход от традиционной классической философии к так называемой «неклассической». В философии возникает кризис онтологии как ключевого раздела метафизики. Философы все большее внимание уделяют естествознанию, успехи которого породили надежду на то, что все подлинное (позитивное) знание может быть получено лишь как результат отдельных частных наук и их синтетического объединения. Повышение интереса к естественнонаучному знанию сопровождается не только падением интереса к онтологии, но и её резкой критикой. Представители позитивизма выступили с идеей, что философия, как особая наука о бытии, претендующая на содержательное исследование реальности, не имеет права на существование.

С другой стороны, в качестве реакции на рационализм философской системы Гегеля с её претензией полного овладения абсолютной истины, явились попытки выйти за пределы рациональности как таковой. Происходит своеобразный иррационалистический поворот в философии, в результате которого на первый план выдвигается поиск неких «реальностей», не имеющих ничего общего с действительным миром и познаваемых также иррационалистическим образом. Тезису рационалистов о разумности мира иррационалисты (А.Шопенгауэр, С.Кьеркегор, Ф.Ницше) противопоставили противоположный: мир неразумен, человеком управляет не разум, а воля, слепая вера, инстинкт, интуиция, страх и отчаяние. 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. Особое место здесь занимает философия Н.Гартмана, направленная на создание проекта «новой» неклассической онтологии. Он пишет: «Мы вынуждены возвратиться к онтологии, поскольку основные метафизические вопросы во всех областях исследования, где работает философское мышление, являются онтологическими по своей природе...» [8, с. 79].

Согласно Гартману бытие имеет сложную структуру. Новая онтология должна учитывать «многослойность» бытия и тот факт, что ни гносеология, ни философская антропология не могут выступать от имени всей философии, так как вскрывают лишь какой-то один аспект взаимоотношений человека с миром. Способом бытия является реальность и идеальность, а в реальном бытии Гартман выделяет четыре качественно различных, но взаимосвязанных пластов: неорганический, органический, душевный и духовный. Метафизика должна строиться на познании естественного устройства мира, который сам по себе многослоен. При этом сущность и структура реального бытия, в конечном счете, детерминирована идеальным бытием, что, согласно Гартману, служит гарантом того, что его философия не является вариантом дуализма.

Онтология Гартмана оказалась оригинальной попыткой неклассической разработки классических ветвей онтологии – философии природы и спекулятивной метафизики. Основные же онтологические исследования XX века развернулись в многочисленных вариантах антропологического подхода, где в центре внимания оказалось человеческое бытие. Многие варианты онтологических проектов XX века вытекают из одного источника – феноменологии Э.Гуссерля. В отличие от философов, которые противопоставляли философию науке, рациональному мышлению, Гуссерль, напротив, выступил с идеей «философии как строгой науки». Согласно Гуссерлю, феноменология – это строго научная философия о феноменах сознания как чистых «сущностях, образующих мир идеального бытия». Основная идея Гуссерля – рассмотрение сознания как особого бытия. Бытие сознания – это не только единственно реальное самодостаточное бытие, но и бытие абсолютное. Исходя из того, что весь воспринимаемый или мыслимый мир неизбежно проходит через наше сознание и фиксируется в нем, Гуссерль предлагает переключить внимание на этот внутренний мир человека, т.е. на мир его сознания. Специфика феноменологии состоит в том,

что первичной реальностью и предметом философии становится сознание субъекта.

Сущность предметов, обнаруженных 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 Гуссерля «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, т.е. различные регионы бытия [10, с. 45-46].

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. «Онтология» Гуссерля – это абракадабра: «жареный лед» или «круглый квадрат». В целом, отказ от классического субстанциального видения бытия (т.е. о мире в целом) и попытка Гуссерля достичь посредством феноменологической редукции абсолютного бытия, понимаемого им как бытие чистого сознания, оказалась неудачной. Главным пороком феноменологии Гуссерля, по мнению В.В.Миронова и А.В.Иванова, является угроза субъективистского солипсизма [20, с. 98-99].

Не отрицая заслуг Гуссерля в разработке теории сознания, оказавшей большое влияние на философию XX века, следует подчеркнуть, что предложенное в его философии перенесение интереса с объективного мира исключительно на сознание человека, не является оправданным. Такой переход не только препятствует осуществлению основной задачи онтологии – исследованию мира как единого целого, но и ставит под вопрос необходимость самой философии, отличительной особенностью которой является её универсальность.

Феноменология Гуссерля явилась источником *«фундаментальной онтологии»* М.Хайдеггера, который заявил о необходимости построения *новой научной онтологии*. В своей книге «Бытие и время» он ставит задачу «деструкции истории онтологии». По его мнению, вопрос о бытии со времен Древней Греции не просто оказался забытым, но никогда не был поставлен в истинном смысле. Хайдеггер убежден, что философия вообще и онтология, в частности, невозможны без возвращения к субъекту и признания центрального положения человека. Отбрасывая гуссерлевскую феноменологическую редукцию, Хайдеггер отвергает и то, что он называет «эйдетической редукцией», в результате которой сознание в гуссерлевской феноменологии приобретает характер чистого бытия. Гуссерлевская интерпретация сознания как самодовлеющей и замкнутой целостности, по мнению Хайдеггера, закрывает выход к бытию сознания и

смыслу бытия вообще. Жизнь шире региона сознания, претендующего быть фундаментом онтологии.

Хайдеггер определяет свою философию как исследование бытия. Но он убежден, что философия вообще и онтология, в частности, невозможна без возврата к субъекту, поскольку характер бытия зависит от человека, определяющего, что же такое оно, собственно, есть. Хайдеггер утверждает: ничто сущее, кроме человека, не знает о своей конечности, смертности, и потому только ему ведома временность, а вместе с нею и само бытие. Поэтому в центр фундаментальной онтологии он ставит человека как особую структуру бытия – Dasein (здесь-бытие, вот-бытие) [32, с. 190].

Идея «региональных онтологий», представленная в работах Гуссерля, получила развития в философии Хайдеггера. У него нет прямого ответа на вопрос о соотношении фундаментальной и региональных онтологий. Не сказано также и о том, что может служить критерием для выделения «региональных онтологий» и их отличия от конкретных научных дисциплин. Но 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» [31, с. 27]. Из дальнейших его разъяснений, следует, что традиционные философские дисциплины должны быть переосмыслены как региональные онтологии. 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 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 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» [23, 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 частнонаучным 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, - «не-

смотря на распространенное мнение о философе как о ее разрушителе», Хайдеггер остается культовой фигурой в России [7, с. 166].

3. Онтология философии диалектического материализма

В отечественной философии советского периода проблема онтологии долгое время не разрабатывалась. В философии диалектического материализма господствовала гносеологическая парадигма. Б.М.Кедров, П.В.Копнин, Э.В.Ильенков и другие видные отечественные философы, внесшие большой вклад в её развитие, считали, что марксистская философия не является наукой о мире как таковом, отрицали существование онтологии как раздела философии и, по сути, сводили последнюю к гносеологии и логике. Они подчеркивали тот факт, что в произведениях основоположников марксизма и его философской основы – диалектического материализма – термин «онтология» не употреблялся. Кедров прямо заявлял, что термин «онтология» чужд марксистской философии.

Противники онтологии фактически отождествляли онтологию как учение о сущности мира, о всеобщих принципах и законах бытия с натурфилософией – чисто умозрительным истолкованием явлений природы, рассматриваемой в её целостности. «К середине 20 века, - писал, например, А.В.Потемкин, - возникает теоретическое естествознание, которое не оставляет никакого места для онтологии, натурфилософии» [25, с. 118-119].

Возрождение онтологии в советской философии связано с появлением работы В.П.Тугаринова «Соотношение категорий диалектического материализма», в которой он поставил вопрос о недостаточности ленинского определения материи как объективной реальности – определения гносеологического, и о необходимости дополнить его определением онтологическим. Тем самым он положил начало разработки онтологии диалектического материализма. Идея возрождения онтологии нашла поддержку среди философов Ленинградского университета: В.П.Рожина, В.И.Свидерского и других, что дало основание говорить о появлении ленинградской школы онтологов.

Онтологический аспект материи, по мнению Тугаринова, должна была выразить категория субстанции, раскрывающая природу материального мира как такового. На основании этой идеи была разработана оригинальная система категорий, в основании которой были положены «вещь», «свойство», «отношение». Эта система включала в себя три класса категорий: субстратные, атрибутивные и релятивные. Понятие субстанции в его концепции близко по содержанию с понятием предмета как носителя (субстрата) свойств и отношений: «Предмет есть субстанция в смысле основы явлений и процессов, происходящих в мире» [30, с. 30]. Понятие субстанции у Тугаринова характеризует материю как всеобщий «предмет», субстрат, основа всех вещей и носитель всех свойств. «Материя в онтологическом аспекте, - пишет Тугаринов, - выступает как всеобщий предмет, как сущность природы, как носительница всех свойств и связей существующего, а в гносеологическом отношении – как всеобщий предмет (объект) отражения, мысли, как объективная реальность, существующая

вне и независимо от нас, действующая на органы чувств и вызывающая явления сознания» [30, с. 30-31].

Понятие материи как субстанции получило признание у С.Т.Мелюхина, А.Г.Спиркина, В.А.Демичева и других философов. Однако концепция Тугаринова, получившая название «субстратной» концепцией материи, подверглась критике не только со стороны «гносеологов», но и с позиции сторонников онтологического направления. Дело в том, что Тугаринов, увязывая понятие материи с понятием предмета, считает его первичным относительно свойств и отношений. Но, как справедливо отмечает А.П.Шептулин, первичности предмета относительно свойств и отношений (или первичности субстанции по отношению к ним же) не существует [33, с. 116]. Кроме того, понятие бытия как синоним существования трактуется Тугариновым как нечто безразличное по отношению к категории материя, фиксируя лишь сам факт существования того и другого. Категория бытия рассматривается как простое наличие, лишённое дальнейших определений, а категория материи оказывается лишённой своих атрибутов. Но если в определении материи абстрагироваться от её атрибутов, т.е. рассматривать её не такой, как она существует, или может существовать, то в остатке получается несуществующая материя.

В качестве справедливой реакции на «субстратное», а потому, в сущности, недialeктическое понимание природы субстанции, появилась так называемая «атрибутивная» концепция материи, развиваемая В.П.Бранским, В.В.Ильиным и А.С.Карминым. Основным недостатком субстратной концепции материи они увидели в том, что в ней противопоставляются «носитель» (материя) и её свойства (атрибуты), а субстанция понимается как своеобразная подпорка, на которые «навешиваются» атрибуты. Ставя задачу преодолеть это противопоставление носителя и свойств, они определили материю как «согласованную систему атрибутов» [6, с. 16]. Авторы «атрибутивной» концепции правы в том, что всеобщая картина мира может быть представлена как его атрибутивная модель. Но они впадают в другую крайность, фактически ликвидируют то, существование чего атрибуты выражают – материю как субстанцию. Действительно, если в случае «субстратного» её понимания субстанция предстаёт в виде некоей «праматери», лишённой реального бытия, то в случае «атрибутивного» её понимания, она оказывается сведённой к системе атрибутов, к существованию как таковому, без указания на то, *что* существует. «Атрибутивная модель» материи, - отмечает В.В.Орлов, - это в действительности модель, в которой отсутствует как раз то, что она хочет объяснить – материя» [22, с. 25].

Наиболее глубокая разработка проблемы материи как субстанции, по нашему мнению, была представлена в работах В.Л.Акулова. Она объединила положительные черты как субстратной, так и атрибутивной трактовки материи. На основании анализа проблемы соотношения субстанции и её атрибутов, Акулов предлагает в качестве рабочего следующее определение материи: **«Материя – это бесконечная и вечная субстанция, порождающая в процессе самодвижения все богатство сущего, в том числе и субъекта как высшую**

форму своего развития, а потому, отражаясь субъектом, существует независимо от него» [1, с. 113].

В этом определении содержание понятия материи раскрывается через систему её атрибутов, т.е. таких всеобщих и необходимых свойств как *движение, пространство, время и отражение* [12].

Отечественная философия советского периода продолжила линию развития классической западной онтологии. По глубине и всесторонности разработки проблемы материи исследования отечественных философов не имеют аналогов в современной западной философии. Эта всесторонность достигается, прежде всего, многоплановостью подхода к философскому пониманию материи, анализирующего как её гносеологические, так и онтологические аспекты, исследующего проблему единства мира и раскрывающего отношение субстанции к её атрибутам. Всё это говорит о том, что достижения отечественных философов в области онтологии подняли материалистическую философию на качественно новый уровень. Поэтому вполне можно согласиться с убеждением В.В.Миронова и А.И.Иванова в том, что «многие результаты, достигнутые в советской философии, в том числе в области онтологии, будут ещё востребованы мировой философской мыслью» [20, с. 91].

4. Онтология в философии постсоветской России

В постсоветской философии по вопросу предмета онтологии, как и структуры философского знания в целом, ведутся острые дискуссии. Сторонники концепции «региональных онтологий» считают, что у философии нет своего предмета, поскольку он, якобы, постоянно изменялся в ходе ее исторического развития. Согласно этому предрассудку, философия – это «праматерь всех наук», от которой постепенно стали «отпочковываться» все другие науки. В западной философии эту идею пропагандировал В.Виндельбанд, сравнивая судьбу философии с судьбой короля Лира. В советской философии ее реанимировал академик Б.М.Кедров. Он писал: «Первоначально, в древности, существовала нерасчлененная наука, внутри которой все отрасли знания находились под эгидой философии. Дальнейший прогресс состоял в том, что началась дифференциация наук. От прежде единой философской науки отделились, отпочковались, сначала математика, механика и астрономия. В XVII в. от философии отпочковалась физика и химия, а позднее биология и геология. Вслед за естественными науками шло отпочкование общественно-экономических наук (истории, политической экономии, лингвистики, педагогики и др.)» [17, с. 144-145]. В конце концов, от традиционной философии осталась, согласно Кедрову, лишь «наука о мышлении – логика и диалектика» [17, с. 149]. Но лишившись онтологической, аксиологической и другой реальной проблематики, философия как самостоятельная наука потеряла всякий смысл.

Б.М.Кедров прав в том, что внутри становящегося и еще не расчлененного знания философские идеи играли очень важную синтезирующую роль. Но считать, что «все отрасли знания находились под эгидой философии», т.е. под ее защитой и покровительством – неправильно. Как самостоятельная наука фи-

лософия сформировалась в общем процессе дифференциации научного знания, и не является основой этого процесса. Кедров и другие авторы, утверждающие, что «**предмет философии** на протяжении всего периода ее развития непрерывно изменялся» [19, с. 152], смешивают две разные вещи **предмет** науки и **осознание** наукой своего предмета. Нельзя отождествлять предмет науки и ее содержание. Как определенная сфера бытия, подлежащая исследованию, предмет любой науки, в том числе и философии, остается неизменным. Но как объект познания он зависит от субъекта, изменяется по мере того, как субъект овладевает им. Осознание наукой своего предмета может изменяться, уточняться, углубляться, а соответственно, будет меняться и содержание науки [2, с. 49].

В постсоветской России продолжается исследование онтологических проблем в рамках классической философии. Это, прежде всего, работы В.Л.Акулова, В.В.Миронова и А.В.Иванова, А.С.Кармина, В.В. Орлова, А.В.Ерахтина, М.М.Прохорова, М.Г.Зеленцовой, Г.Н.Гумницкого, В.В.Крюкова, Н.М.Солодухо и др.

В современной России получили распространение исследования и по проблематике неклассической философии, особенно в рамках феноменологической традиции. В этом плане ведут исследования А.Б.Паткуль, А.Г.Черняков, В.Л.Васюков и другие. При этом некоторые философы испытывают сильное влияние мистики, паранауки и религии. Особый интерес в этом отношении представляют концепции В.Н.Сагатовского и П.М.Колычева. В.Н.Сагатовский, известный советский философ-марксист, автор ряда интересных монографий по философии диалектического материализма. В период перестройки его взгляды претерпели радикальное изменение. Преодолевая марксизм, он пересматривает материалистическое мировоззрение, в частности, переосмысливает сущность субъекта, обосновывая положение, что не идеальное бытие задается или полагается субъектом, но напротив сам субъект генетически возникает из идеальной первоосновы бытия.

В.Н.Сагатовский разрабатывал неметафизическую *коррелятивную онтологию*, из которой вытекает оригинальная концепция бытия [27]. Существуют три вида бытия – объективная, субъективная и трансцендентная реальность (материя, душа, дух). Ни один из этих видов не порождает другие и не редуцируется к ним. Они всеобщи и, следовательно, по определению не могут быть порождены. Вопрос о «начале», порождающем мир в целом, снимается, поскольку бесконечность не может иметь начало. Эти виды бытия существуют *рядом друг с другом* (допустим, материальные объекты, человеческие души и Бог), но именно каждое сущее в разных соотношениях (корреляциях) существует на всех трех уровнях. Следовательно, подчеркивает Сагатовский, бытие есть нерасторжимое единство своих базовых уровней, выступающих как его «ипостаси», оно суть *триада бытия*. «Итак, - заключает В.Н.Сагатовский, - базовая структура бытия представляет собой единство объективной (материи), субъективной и трансцендентной реальности (идеального как диалога души и духа). Эта же базовая структура характеризует и бытие субъекта как носителя субъективной реальности, и ее глубинного общения с трансцендентной реальностью. Субъективное, таким образом, по своему объему шире субъективной

реальности; в нем, как и в любом другом сущем (элементе бытия), присутствуют – в той или иной мере, в том или ином соотношении – все три уровня бытия» [26, с. 25-26].

Отдавая должное достижениям диалектического материализма, будущее онтологии и философии В.Н.Сагатовский видит в своеобразном синтезе идей диалектического материализма и того, что он называет «трансцендентным экзистенциализмом». Основная новизна взглядов Сагатовского связана, прежде всего, с понятием «трансцендентной реальности», которая представляет собой дух, пребывающей в нашей душе и открывающейся вере. Убедительная критика этого понятия в версии Сагатовского дана С.С.Перуанским, который показывает противоречивость его концепции [24, с. 82, 83, 88].

П.М.Колычев является последователем Сагатовского, идеи которого оказали большое влияние на его творчество. Разрабатывая свою оригинальную концепцию – *релятивную онтологию*, он в духе современных веяний отрицает научный статус философии, ориентируясь в основном на идеализм, дуализм, парапсихологию и религию. Стремление классической онтологии использовать только научные феномены, по его мнению, не способствуют приближению к истине. Поэтому в его монографии можно встретить такие понятия: «теологическое сущее», «парапсихологические психические явления», «ясновидение», «телекинез», «загробный опыт», «контактная и бесконтактная магия» и другие.

Вслед за Сагатовским, он использует термин «сущее», который определяет как единство материального и идеального. «Материальное и идеальное есть такие характеристики, которые присущи всем без исключения сущим, и в этой своей всеобщности и необходимости являются одними из атрибутов сущего. При этом само содержание сущего раскрывается через совокупность его атрибутов» [18, с. 59].

Завершая изложение своей концепции, Колычев делает вывод, что «борьба» материализма и идеализма не привела к позитивному результату, поскольку каждое из этих направлений способно описать только ограниченное множество сущих. Ошибка каждого из этих течений состоит в неправомерности экстраполяции полученного знания на все сущее. Кроме того, имеется возможность существования сущих «переходной» группы, для которых выполняется условие равноправия материального и идеального. Из этого следует, что если мы хотим описать весь мир, то должны использовать все три философских учения: **материализм, идеализм и дуализм.**

Позиции В.Н.Сагатовского и П.М.Колычева во многом совпадают и представляются собой плюрализм, поскольку в основу бытия они берут три начала. В философии плюрализм взглядов на одни и те же вопросы – это норма, которую вряд ли кто будет оспаривать. Плюрализм в сознании одного человека, нашедший отражение в его концепции, – это результат непродуманности, логической недостаточности. Такой плюрализм, ведущий к эклектике, никогда не считался философской доблестью. Эклектика, т.е. попытка «дополнить» одно из главных философских учений другим, дабы преодолеть их односторонность, это соединение несоединимого. На этой основе невозможно создание целостной фило-

софской системы. Поэтому эклектизм характеризует, как правило, незначительные философские учения

В современной России получили распространение философские работы, дающие негативную критику классической онтологии, авторы которых полагают, что современная наука «сама способна дать свое, нефилософское обоснование единству мира», поэтому «необходимость в философской универсализации исчезает». Такую точку зрения разделяют В.В.Афанасьева и Н.С.Анисимов, но далее они говорят о целесообразности создания «новой», *постнеклассической*, или нелинейной, онтологии, которая может успешно заменить онтологию в ее классическом понимании [4]. В чем же состоит ее принципиальная новизна? Оказывается, в частности, в том, что нелинейный характер связи между объектами «предполагает влияние не только причины на следствие, но и следствия на причину», что в конечном итоге обуславливает «принципиальную индетерминированность» развития. Другими словами, авторы предлагают отказаться от фундаментального принципа философии о всеобщей причинной обусловленности явлений.

Афанасьева и Анисимов приводят многочисленные ссылки на гипотезы и концепции современной теоретической физики и космологии, которые радикально меняют традиционные взгляды на природу: «теорию Большого взрыва», «теорию Большого отскока», «теории струн», «виртуальности», «фрактальности», «теорию относительности» и т.д. Они говорят, например, о том, что фрактал изобилует бесчисленными сингулярностями и перечисляют их: он дырчатый, кружевной, извилистый, ломаный, пористый; произрастает изломами, изгибами, выпуклостями, пустотами, дырками и пр. Эти подробности, которыми изобилует философская статья, конечно, впечатляют, но как идея фрактальности «изменила представления о пространственных и временных порядках» и привела к созданию «новой», постнеклассической онтологии, остается неясным. То, что законы и категории философии, в том числе причинности, пространства и времени, специфически проявляются на разных уровнях организации материи, известно давно, как и то, это не отрицает существования общего и всеобщих категорий философии. Не могут изменить природу пространства и времени и частнонаучные теории расширяющейся и раздувающейся Вселенной, поскольку Вселенная космолога – это ничтожно малая часть бесконечной Вселенной философа. Об уровне понимания авторами статьи философских проблем современной физики наглядно свидетельствует их следующий вывод: «Согласно теории относительности, реальное физическое пространство, есть множество всех существующих материальных объектов» [4, с. 35]. Но разве пространство является материальным объектом? Согласно специальной и общей теории относительности А.Эйнштейна, пространство, как и время, является атрибутивным **свойством** материальных тел, зависящим как от скорости их движения, так и от распределения вещества и поля во Вселенной.

Тему региональных онтологий разрабатывает и И.Д.Невважай. Он пишет: «Построение онтологических моделей универсума стало делом конкретных наук, прежде всего таких, как космология, квантовая физика, биология, синерге-

тика. Классическая философская онтология утратила свой прежний смысл, она заменена научными картинами мира» [21, 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 их 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 справедливо 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» [29, с. 188-189].

Список использованной литературы:

1. Акулов В.Л. Философия, ее предмет, структура и место в системе наук. Краснодар, 1976.
2. Алексеев В.П., Панин А.В. Философия. Учебник. М., 2005.
3. Аристотель. Метафизика. Сочинение в четырех томах. Т.1. М., 1975.
4. Афанасьева В.В., Анисимов Н.С. Постнеклассическая онтология // Вопросы философии. 2015, № 8.
5. Бородай Т.Ю. Новая философская энциклопедия (в четырех томах). Т. 2. М., 2001.
6. Боэций. Каким образом Троица есть единый бог, а не три божества // Боэций. «Утешение философией» и др. трактаты. М., 1990.
7. Бранский В.П., Ильин В.В., Кармин А.С. Диалектическое понимание материи и ее методологическая роль // Методологические аспекты материалистической диалектики. Л., 1974.
8. Бросова Н.З. На пути к философии. Казус Хайдеггера // Вопросы философии. 2012, № 12.
9. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003.
10. Гегель Г. Наука логики в трех томах. Т.1. М., 1970.
11. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009.
12. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.

13. Ерахтин А.В. Проблема материи в западной и отечественной философии советского периода // *Философия и общество*. 2014, № 1.
14. Ерахтин А.В. Онтология и трансцендентальная метафизика Иммануила Канта // *Вестник Костромского государственного университета*. 2014. Т. 20. № 4.
15. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. М., 1964.
16. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4 (1). М., 1964.
17. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6. М., 1966.
18. Кедров Б.М. Энгельс и диалектика естествознания. М., 1970.
19. Колычев П.М. Релятивная онтология. СПб., 2006.
20. Лешкевич Т.Г. Философия. Вводный курс. М., 1998.
21. Миронов В.В., Иванов А.И. Онтология и теория познания. М., 2005.
22. Невважай И.Д. Проблема региональных онтологий в современном естествознании // *Философия науки*. Вып. 14. Онтология науки. М., 2009.
23. Орлов В.В. Материя, развитие, человек. Пермь, 1974.
24. Паткуль А.Б. Неявные условия современной онтологии // *Эпистемы: Сб. научных статей*. Вып. 8. Проблемы современной онтологии. Екатеринбург, 2013.
25. Перуанский С.С. О проклятых вопросах философии. М., 2013.
26. Потемкин А.В. О специфике философского знания. Ростов н/Д., 1973.
27. Сагатовский В.Н. Бытие идеального. СПб., 2003.
28. Сагатовский В.Н. Триада бытия. СПб., 2006.
29. Спиноза Б. Избранные произведения. Т.2. М., 1957.
30. Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2003.
31. Тугаринов В.П. Соотношение категорий диалектического материализма. Л., 1956.
32. *Философия: Учебник для вузов / Под общ. ред. В.В.Миронова*. М., 2005.
33. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
34. Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // *Мартин Хайдеггер и философия XX века*. Минск, 1997.
35. Шептулин А.П. Система категорий диалектики. М., 1965.

Глава 15.

ПАРАДИГМА И СУЩНОСТЬ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, г. Нижний Новгород

ПЕТРОВ ВАДИМ ПЕТРОВИЧ

Мировоззрение представляет целостный взгляд на мир и место в нём человека в системе «мир ↔ человек». Мировоззрение – это совокупность принципов, взглядов, убеждений, представлений, оценок, идеалов человека по отношению к окружающей действительности. В соответствии с ним люди осуществляют разные виды деятельности, решают многообразные проблемы, живут и действуют. 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 всех типов мировоззрения [1]. Мировоззрение – духовная мера мира, человека и процесса их взаимодействия.

В теоретических источниках обычно выделяются четыре типа мировоззрения – мифологическое, религиозное, обыденное и философское [2]. Однако действительность гораздо многообразнее и мировоззренческая парадигма меняется.

В современной реальности можно выделить **семь типов мировоззрения:**

мифологическое – символическое мировоззрение;

религиозное – догматическое мировоззрение;

народный опыт – традиционалистское мировоззрение, основанное на обыденном сознании, народных традициях;

художественное (искусство) – образное мировоззрение;

виртуальное – конструктивное мировоззрение;

научное – номологическое мировоззрение;

философское – концептуальное мировоззрение.

Чтобы это лучше понять, сделаем уточнения, касающиеся роли общества и философии.

Общество – это люди, осуществляющие различные виды деятельности, в процессе которых они вступают в систему отношений, отражающих их принципы, взгляды, убеждения и т.п., то есть мировоззрение. Общество – материально-духовная система. Она функционирует в определённой совокупности материальных (техничко-экологических) и духовных (людских) процессов. В этом плане философия выступает духовной формой жизни людей (общества), духовной формой их деятельности. В силу этого мы не относим философию к материальному производству, так как её продуктами являются духовные построения – идеи, гипотезы, концепции, учения.

Однако в духовной сфере существует множество других видов деятельности и форм творчества, которые не относятся к философии, но имеют отношение, например, к науке, искусству, религии, мифологии или иным областям

знаний на уровне понятий, законов, концепций, теорий. Встаёт вопрос: как отличить философию от других видов духовной деятельности?

Для этой цели определим два принципиальных момента:

первый – философия отличается от всех иных видов духовной деятельности тем, что она является *общим, универсальным* её типом. Если, этика изучает нравственные явления, психология – закономерности развития и функционирования психики, политология – политический процесс, физика – физические явления, а химия – химические процессы и т.п., то *философию интересует всё*: этическое и психическое, политическое и физическое, органическое и неорганическое, а также нравственное и правовое, человеческое и внечеловеческое, материальное и духовное, земное и внеземное, реальное и виртуальное... Об этом говорит многовековая история философии. Но в этом всё её интересуют не частности, не специфика, не конкретика, а *общие* закономерности, *общие* процессы, *общие* структуры, *общие* свойства, то есть всё то, что *роднит* эти явления, представляет их *общность*;

второй – философия *концептуально* отличается от тех типов духовного творчества, которые тоже интересуются всеобщим – науки, искусства, религии, мифологии.

При такой оценке духовного фактора конкретизируем наши рассуждения относительно *мировоззрения* через понятия *мир, человек* и их *отношение*:

- мифология олицетворяет мир, человека и их отношение;
- религия оценивает мир, человека и их отношение;
- народные представления, обыденное сознание характеризуют мир, человека и их отношение;
- искусство отражает мир, человека и их отношение;
- виртуал представляет искусственные конструкторы мира, человека и их отношение;
- наука исследует мир, человека и их отношение;
- философия концептуализирует мир, человека и их отношение.

Как вытекает из концепции Л.А. Зеленова, у *всех типов мироосвоения, мировоззрения есть общее основание – единая система*: «мир ↔ человек», «космос ↔ человек», «среда ↔ человек», «техника ↔ человек», «Бог ↔ Человек», «внеземные цивилизации ↔ человек».

Проще говоря, есть внечеловеческое (природа, космос, мир) и есть человеческое (социальное), есть «Я» (человек) и есть «не Я» (внечеловеческое). Их отношение – основной вопрос любого типа мировоззрения, любого мироосвоения. При этом дело заключается в том, с учётом каких позиций, принципов, взглядов, убеждений, идеалов подходить к оценке действительности, какой предметный аспект или ракурс избрать. Общий мировоззренческий предмет при этом один – система отношений «мир ↔ человек», «не Я ↔ Я».

Какие же мировоззренческие особенности в каждой из форм мироосвоения, и каковы основы их зарождения?

Мифология – *символическое мировоззрение, система символов*, представление реального как ирреального. Она родилась вместе с человечеством и является первой синкретической (архаично соединённой) формой *духовного ос-*

воения 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 исторично и 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 порождала культовые действия, от осуществления которых зависела судьба человека.

Народный опыт – *традиционалистское, обыденное 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 «универсум ↔ человек», «не Я ↔ Я» в образной форме. Образ, образное моделирование, образное отражение в искусстве – это отражение жизни в формах самой жизни, как полагал Н.Г. Чернышевский. Понятие «образа» также важно для искусства, как понятие «символа» для мифологии или «догмы» в религии. Если случается отход от образа, трансформация образных построений в искусстве, например, в различных направлениях модернизма, постмодернизма, то это художественное экспериментирование, результаты которого могут быть

самыми разнообразными. Модерн, в частности, дал толчок созданию новых образов, некоторые из них закрепились в обыденной жизни. Постмодернизм наоборот сыграл деструктивную роль в образном мироосвоении.

Виртуал – конструктивное мировоззрение, система искусственных конструкций, 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. Виртуальность, представляясь человеку реальностью, оказывает влияние на его сознание, психику, личностную культуру, деятельность, она способна изменять действительность, формировать виртуальное мировоззрение. 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, биологии, психологии, социологии

или 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. Главное для философа не продуцировать символы, не постулировать догмы, не утверждать традиции, не творить образы, не представлять конструкты, не открывать законы, а формулировать, строить, генерировать *концепции*: концепцию универсума, концепцию социума, концепцию общества, концепцию личности, концепцию науки, концепцию обороны, концепцию общественной безопасности, концепцию религии, концепцию мира и т.п.

Мировоззренческий подход в философии отчётливо представлен в системе её многочисленных направлений и течений. При внимательном их анализе убеждаешься, что мировоззренческий вопрос отражает систему «универсум ↔ человек» и укладывается в парадигму материализма и идеализма. Поэтому остановимся на них.

Материалисты – Демокрит, Гераклит, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Дидро, Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Энгельс. В основе универсума лежит материальное начало – природа, воздух, вода, огонь, атом, апейрон, материя. Человек – порождение, закономерно развивающейся, материи. Он субстанциален и атрибутивен, обладает сознанием. В основе всего сущего находятся материальные, а не духовные явления. Бытие человека оказывает существенное влияние на его сознание, а образ жизни способствует развитию мышления. Мир отражён в сознании объективно, как данность.

Идеалисты – Платон, Д. Юм, Дж. Беркли, И. Фихте, И. Кант, Г. Гегель, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Вл. Соловьёв, Н. Бердяев, П. Флоренский. В основу универсума положено духовное начало – идея, мировая воля, дух. Человек – порождение некоего духовного начала, а не объективного мира. Весь предметный мир произведен от объективного (мировой дух...) или субъективного (человек) духа, сознания, разума, чувства. Сознание определяет бытие. Мышление человека определяет образ его жизни. Мировоззрение идеально.

Дуалисты – Р. Декарт, Т. Рибо, В. Вундт, Х. Липпс. Достаточно устойчивое философское течение, согласно которому в основе универсума лежат два самостоятельных начала: и духовное, и материальное; и сознание, и материя. Они существуют одновременно, параллельно, независимо друг от друга. Тело не зависит от духа, дух не зависит от тела; психика не зависит от нервных процессов мозга; мозг не является субстратом сознания.

Диалектики – Платон, Гераклит, Г. Гегель, К. Маркс. Основной принцип диалектики – в универсуме и в человеке всё *развивается* по законам взаимодействия противоположностей, с переходом количественных изменений в качественные, с поступательным движением от низшего к высшему. Диалектике присуще два подхода – материалистический (Гераклит, К. Маркс и др.) и идеалистический (Платон, Г. Гегель и др.).

Метафизики – П. Гольбах, Л. Фейербах, Т. Гоббс. Смысл метафизического подхода в том, что в универсуме и в человеке или все статично, устойчиво, постоянно (догматики) или все течёт, все изменчиво, нет ничего постоянного (релятивисты).

Эклектики – Потамон, Х. Вольф, В. Кузен. В универсуме и человеке есть постоянное и изменчивое, есть относительное и абсолютное, поэтому ничего определённого о состоянии объекта, системы сказать нельзя. Философский эклектизм означает бессодержательный синтез различных существующих философских направлений.

Гностики – философы этого направления признавали возможность познания объективного мира, способность человеческого сознания адекватно отражать реальный мир. Это Платон, Демокрит, Ф. Бэкон, Д. Дидро, Г. Гегель, К. Маркс.

Агностики – Д. Юм, И. Кант, Э. Мах. Философы, которые отрицали возможность познания мира человеком. Они ставили под сомнение возможность адекватного отражения мира в человеческом сознании (или мир непознаваем в целом, или мир непознаваем в его причинах, или мир непознаваем в его сущности).

Скептики – Секст Эмпирик, Д. Юм. В их понимании однозначного ответа на вопрос «о познаваемости мира» быть не может, потому что есть явления, познанные и непознанные, есть явления загадочные, таинственные, есть «мировые загадки». Это значит, что мир и познаваем, и непознаваем. У этой группы философов постоянные сомнения и в том, и в другом.

Монисты – Платон, Г. Гегель, К. Маркс, Л. Фейербах. Объяснение мира, универсума, человека возможно на основе *единого* принципа: материального или идеального. Вся система философии должна быть построена на общем основании.

Позитивисты – О. Конт, Э. Мах, Р. Авенариус, М. Шлик, Л. Витгенштейн, Б. Рассел, Р. Карнап, Г. Рейхенбах, Дж. Мур. Позитивизм, эмпириокритицизм, неопозитивизм – это целая сциентистская эпоха, отражающая идеи, означающие, что всё подлинное, позитивное знание может быть получено в ходе синтетического объединения результатов частных наук, а философия, как особая наука, претендующая на самостоятельное исследование действительности, может существовать только как некая положительная философия, без собственного научного выражения.

Феноменологи – Э. Гуссерль, Л. Ландгребе, Э. Финк, М. Шеллер. Их позиция в системе «универсум ↔ человек» субъективно-идеалистическая: «нет объекта без субъекта». Философская система построена на интенциональности сознания, то есть его направленности на объект. Философия, как наука о «чистых сущностях» (эйдетика), противопоставляется познанию реальных фактов.

Экзистенциалисты – К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бубер, Н.А. Бердяев, М.Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Мерло-Понти. В экзистенциализме двойственная оценка системы «универсум ↔ человек»: религиозная и атеистическая. Сходятся они в одном – в постижении бытия как нерасчленённой целостности субъекта и объекта. Бытие представляется как непосредственно данное

человечеству существование – экзистенция, конечной точкой отсчёта которой является смерть. Время определено судьбой и неразрывно с сущностью экзистенции – рождением и смертью, любовью и отчаянием, деянием и раскаиванием и т.п.

Герменевты – Г. Гадамер, Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, М. Хайдеггер, Ф. Шлегель. У герменевтики особое видение отношения «универсум ↔ человек». Дильтей видел в герменевтике основание всех наук о духе, философский аспект природы, исторического познания и историчности самого человека. Всякий, кто посвятил себя герменевтике, в состоянии дать прозрачное описание ситуации, если он избегает произвола и ограниченности, вытекающих из неосознанных привычек. Тот, кто ищет понимания другого, а не самоутверждения, готов к признанию собственных ошибок, вытекающих из неподтверждённых ожиданий и предположений. У Шлейермахера герменевтика мыслится как искусство понимания чужой индивидуальности и предметом герменевтики выступает аспект выражения, а не содержания, потому что выражение и есть воплощение индивидуальности. В исторической парадигме герменевтика воспринимается как умение истолковывать различные тексты.

Персоналисты представляли русскую, немецкую, французскую и американскую систему философских взглядов. Система «универсум ↔ человек» наличествовала у них через приоритет человека в философском осмыслении действительности. На первый план выходила личность в её конкретных проявлениях – суждениях и действиях. Личность, персона являлась базовой онтологической категорией, основным проявлением бытия, в котором волевая активность, деятельность сочетается с непрерывностью существования. При этом истоки личности коренились не в ней самой, а в бесконечно едином божественном начале. Идеи персонализма развивали Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов, А.А. Козлов, Ф. Якоби, Д. де Ружмон, М. Шелер, Э. Мунье, П. Лендсберг.

Структуралисты – Ф. де Соссюр, К. Леви-Стросс, М. Фуко, Л. Альтюссер, Ж. Лакан, Р. Барт, Л. Гольдман, А. Греймас. Структуралисты по-своему воспринимают универсум и человека. Особенность их мировосприятия предполагает выявление структуры, то есть совокупности отношений между элементами целого, сохраняющих свою устойчивость при любых изменениях. По их мнению, наука о человеке невозможна, если не абстрагироваться от сознания. Не субъект и его способности к творчеству, стремление к свободе, а безличные структуры, глубоко подсознательные и всеопределяющие, находятся в центре внимания представителей этого философского направления.

Постмодернисты – Ф. Джеймисон, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, Ч. Дженкс, Х. Кюнг, Д. Виттимо, Ю. Кристева, Ж. Делёз. Постмодернизм представляет рефлексию на европейскую культуру в художественной и философской форме, а также современный этап развития западной культуры, с присущими ей множественными противоречиями. Систематизированной научной или философской школы постмодернизма нет, как нет и единой концепции, он проявляется как тенденция современного этапа поиска духовной и практической реализации, суть которой неоднозначна и вызывает много вопросов.

Список использованной литературы:

1. Зеленов Л.А. Собрание сочинений: в 4-х т. Т. I. Философия. Н.Новгород, 2006. С. 17-18, 43-45.
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.

Глава 16.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА МИРОВОГО ВРЕМЕНИ

Доктор философских наук, профессор, Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, г. Саратов

АФАНАСЬЕВА ВЕРА ВЛАДИМИРОВНА

Доктор философских наук, Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, г. Саратов

ПИЛИПЕНКО ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА

Временные представления позволяют наблюдать, фиксировать и описывать любые процессы: рождения, появления, движения, становления, развития и исчезновения всех материальных и нематериальных объектов. Это позволяет создавать самые разные модели реальности: физические, социальные, исторические, культурные и др. Достаточно вспомнить, например, значимость временных отношений при конституировании хоть сколько-нибудь значимой физической концепции. Наряду с пространственными представлениями, временные представления оставляют основания и любой региональной (конкретно научной) онтологии.

Можно утверждать, что в научном познании к временным представлениям прибегают в четырех основных случаях: когда требуется описать происхождение какого-либо исследуемого объекта (вот почему без времени невозможно построение любых космогоний); когда необходимо исследовать становление, изменения, метаморфозы, процессы (и именно поэтому время входит в любые динамические теории); когда нужно определить характер этих изменений (например, линейный, циклический, квазипериодический или даже нерегулярный, хаотический); когда речь идет об исчезновении объекта, его конце, «смерти». В любой региональной онтологии временное описание происхождения, становления и исчезновения однозначно связано с каузальностью: оно всегда так или иначе сопрягается с поиском причин и следствий происходящего.

Вот почему время является **универсальной эпистемологической категорией**, без которой было бы невозможным существование и развитие не только естественных, но и общественных наук. Временные представления, так же, как и пространственные, образуют одну из двух фундаментальных общенаучных стратегий: исследовать объекты мира как изменяющиеся, движущиеся, развивающиеся, становящиеся во времени. В самых различных науках время становится универсальным способом познания, и науки практикуют временное исследование не только материальных (физических, химических, биологических), но и нематериальных, умозрительных, ментальных объектов. **Однако время входит в систему наук амбивалентно: не только как способ познания, но и как объект познания** [8]. Практически все фундаментальные физические теории с необходимостью исследуют время как таковое. И это неслучайно: используя время как стратегию познания, стремясь определить временные отношения исследуемых объектов, физические теории сталкиваются с необходимостью знать и свойства времени самого по себе, природу и характер его протека-

ния, вынуждены определить его связи с материальными объектами прежде, чем говорить о самих объектах. Именно так происходит в ньютоновской механике, в специальной и общей теории относительности, в физике микромира, в космологии. От того, какие свойства обнаруживаются или постулируются у времени, во многом зависит построение той или иной физической парадигмы. Таким образом, и *как объект познания время обладает особенностями: поскольку все зависит от времени, обнаруженные у него свойства вне зависимости от того, постулируются ли они или определяются эмпирически, задают поведение других объектов познания той или иной науки.*

Если говорить о физическом (природном, материальном) времени, то в физических теориях оно полагается универсальным и фундаментальным природным объектом, атрибутом бытия физического мира. Как универсальная вселенская сущность, время столетиями и с достаточным успехом исследуется различными физическими дисциплинами: механикой, теорией относительности, квантовой теорией, космологией. Но, несмотря на столь значительные совокупные усилия всех этих наук, проблема времени все еще остается открытой. Происхождение времени, характер его течения, существование или несуществование его единой постоянной меры, обратимость либо необратимость, однородность или неоднородность – все эти и многие другие вопросы все еще не имеют однозначных ответов в физике, так что физические парадигмы времени множатся и постоянно меняются [3; 4, С. 156-168; 21; 33; 17].

Особо отметим, что, говоря об онтологии физического времени, мы имеем в виду его «физическую» онтологию, онтологию, создаваемую совокупностью физических дисциплин. Так, понимаемая онтология есть явная, эксплицитная концептуализация исследуемого объекта, включающая описание его свойств и их связей в строго определенной системе проясненных понятий [55]. По сути, так понимаемая онтология есть региональная онтология Гуссерля.

Известно, что за последние столетия онтология физического времени несколько раз была переосмыслена, а представления о его свойствах существенно изменены. В трудах Ньютона была постулирована равномерность течения времени, его независимость от чего-либо [23]. Время мыслилось как измеряемая длительность. Однако уже в своих «Началах» Ньютон первым заговорил и о его разделении на абсолютное и относительное. Только абсолютное (истинное, математическое) время и протекает равномерно, то есть безотносительно к чему-то другому, именно оно и называется длительностью. Время относительное (кажущееся, обыденное) есть всего-навсего точно или приблизительно постигаемая чувствами мера продолжительности. Оно и используется в повседневности вместо абсолютного времени, или длительности [23, С. 30-31].

По Ньютону, абсолютное (истинное) время совершенно не зависит от чего-либо внешнего. «Автономность» абсолютного времени так велика, что оно не определяется даже существованием или отсутствием физического мира – это и есть его «объективность». Адекватная мера для измерения абсолютного времени отсутствует, вот почему его нельзя измерять [23, С. 32]. Время и пространство – это «вместилища» самих себя и всего, что существует. Во времени

располагаются любые порядки следования, в пространстве – порядки положений [23, С. 30-31].

С физической точки зрения классическая концепция времени означает, что любой отрезок времени между любыми событиями можно измерить, причем результат не будет зависеть от наблюдателя, производящего измерения, лишь бы у того были точные часы. Но именно тут возникает эпистемологический парадокс: столь значимое для бытия и развития мира абсолютное время, не влияющее на происходящее и само не зависящее от него, не может исследоваться эмпирически, его собственное существование и свойства могут лишь постулироваться, выводиться умозрительно. Постулаты же, определяющие свойства времени, должны отвечать нуждам теоретического построения, то есть могут меняться от теории к теории. Именно так и поступил Ньютон: он декларировал, что вселенское время существует, и наделил его определенными свойствами: однонаправленностью от прошлого к будущему, монотонностью, однородностью, независимостью от пространства, сил и материальных объектов. Авторитет Ньютона позволил этим представлениям стать доминирующими в естествознании более чем на два столетия, а в обыденном сознании сохраняться до сих пор.

Построенная на основании этих представлений о времени ньютоновская механика стала высшим достижением новоевропейской науки, определившая судьбу научной мысли более чем на два последующих столетия. Хотя представления Ньютона об абсолютном времени критиковались многими. К числу тех, кто оспаривал эти взгляды, принадлежал и выдающийся физик, и математик Х. Гюйгенс. Следуя Декарту, Гюйгенс признавал только относительное движение и отрицал абсолютность пространства и времени. Гюйгенс писал Лейбницу: «Я хотел бы Вам только сказать, что в Ваших соображениях по поводу Декарта я заметил, что Вы считаете «нелепым не признавать никакого реального движения, а только относительное». Что же касается меня, то мне это кажется вполне основательным; я не буду останавливаться на рассуждениях и опытах Ньютона в его «Началах философии», так как я знаю, что там он заблуждается...» [49].

Несмотря на это, парадигма абсолютного времени стала доминировать в естественных науках. И хотя основным свойством времени считалась его **абсолютность**, Ньютоном были постулированы и другие его онтологические свойства: **непрерывность, однородность, направленность из прошлого в будущее, независимость от пространства** – тоже признаваемые однозначно истинными. Пространство и время считались совершенно не связанными напрямую, а соотносились лишь через движение материальных объектов. Эти положения стали фундаментом концепции абсолютного времени, которые сыграли значительную роль в становлении классической науки. Заметим, что, наряду с этой «простотой» и однозначностью свойств абсолютного времени, в эпистемологии и позитивных науках времени все же приписывалась некоторая особость: оно всегда мнилось гораздо более сложным, чем пространство.

Революция в физических представлениях о времени произошла в самом начале двадцатого века, после создания теории относительности. Эйнштейн от-

казался от представлений об абсолютном времени, а единственным разумным способом определения времени объявил способ его измерения, такой подход позже был назван операционалистским [34]. Эйнштейн полагал, что какими фундаментальными ни были бы свойства пространства и времени, все они определяются физическими феноменами и взаимодействиями. Эти представления являются основополагающими и для СТО, и для ОТО, в которых свойства пространства-времени определяются распределением материи и движением тел.

Самым значительным свойством времени стала полагаться *относительность, для чего* Эйнштейну пришлось элиминировать классическое, прозрачное, но неверное понятие одновременности. Любая система координат имеет собственное время, поэтому измерение времени имеет смысл только по отношению к выбранной системе координат [42, с. 56-57]. Время по Эйнштейну – это всегда и «всего лишь» показания часов поблизости от происходящего события, и это задает принцип наблюдаемости [43, с. 126-132]. Относительность времени следует из постоянства скорости света – факта, не укладывающегося в классическую механику. Благодаря постоянству скорости света, одновременные в одной системе отсчета события прекратят быть одновременными в другой, подвижной относительно первой. Время при этом может и должно оцениваться как относительная величина.

Относительность времени означает, что наблюдатели могут расходиться в определении времени удаленных друг от друга в пространстве событий, и это есть следствие постулатов теории относительности. Другим их следствием стала относительность покоя и движения, а также неоднозначность причинно-следственных отношений. Как результат, в теории относительности время оказалось связанным с пространством, материей, энергией, а значит, стало выступать реальной физической величиной, которая может менять ход и масштаб, замедляться и ускоряться, становиться неоднородной, создавать вместе с пространством сложную геометрию Вселенной, а главное – эмпирически исследоваться. Именно теория относительности стала отправным пунктом практически для всех современных космологических теорий и множества самых разных физических представлений о времени, исключая его классические свойства.

И если «даже» пространство в СТО меняет классические свойства, то время приобретает и совсем уж нетрадиционные: может замедляться, быть неоднородным, обращаться, а при движениях со сверхсветовыми скоростями становиться даже мнимым. С точки зрения классической науки многие из этих свойств времени вообще лишены физического смысла. Главная особенность относительных представлений о времени заключается в том, что они сосредоточиваются именно на измерении времени [37, с. 126-148]. Субъективность всякого измерения приводит к кажимости результатов, последняя становится принципиальной для познания.

Особую роль в становлении неклассических представлений сыграла концепция Г. Минковского, первым объединившим время и пространство в четырехмерный континуум с непрямоугольной в общем случае метрикой. Тем самым была обозначена сущностная связь времени и пространства, а время и про-

странство могли определяться друг через друга. Подобный четырехмерный хронотоп предполагается реально существующим, именно и только в нем происходят все мировые события, он есть основание объективного бытия.

Отныне стало ясно, что не существует абсолютного времени, отдельного от трехмерного пространства, и время «само по себе» лишается физического смысла. Три измерения пространства и одно временное задают четыре оси пространственно-временного континуума, в котором всем событиям соответствуют мировые линии. Настоящее при этом становится лишь точкой отсчета [30, с. 196-223].

Еще более все усложняется в ОТО: материальные частицы и взаимодействия, пространство, время, связываются друг с другом обратными связями. Это дает принципиальную возможность описывать все существующее многообразие физических явлений с помощью единой (пусть и гипотетической) теории, а сами пространство и время – как не просто относительные, но даже как эмерджентные сущности.

Итак, теория относительности радикально изменила представления о времени, сделала его особой четвертой координатой при описании движений, описала его как нечто, сущностно связанное с материей, неотделимое от материальных объектов [5, с. 92]. Распределение материи оказалось взаимно однозначной функцией пространства-времени [12, с. 592].

Представление о единстве пространственно-временного многообразия позволяет построить *альтернативные временным онтологические картины мира*. Так, возникли концепции, пытающиеся обосновывать порядок временного протекания, в том числе и каузальные, или причинные, основанные на представлениях о наличии сущностной связи времени и причинности. Мы уже отмечали, что, поскольку причина всегда предшествует следствию, причинный и временной порядки полагаются тождественными. Эти представления лежат в основании причинной теории времени, согласно которой временные представления могут рассматриваться как вторичные по отношению к каузальным, а каузальные – как обуславливающие временные порядки. Причинные теории времени предполагают, что причинно-следственные отношения определяют природу, течение и свойства мирового времени.

Так, по мнению Рейхенбаха, каузальная теория времени следует из СТО, поскольку порядок событий сохраняется при переходе от одной системы отсчета к другой только тогда, когда сами события могут быть соединены физическими сигналами, т.е. в случае причинно-следственной связи между ними. Однако существуют и концепции, утверждающие, что ТО не может считаться достоверным подтверждением того, что существование временной и каузальной связи взаимообусловлено. На это обратил внимание и А. Грюнбаум: для определения каузальных отношений нужна асимметрия, однако если процессы обратимы, нет оснований считать одно из событий причиной, а другое – следствием, поскольку они симметричны. Это означает, что невозможно определить временную последовательность, но можно говорить о временной промежуточности. Такой временной порядок может отличаться от обычного линейного порядка времени, поскольку временная промежуточность может предполагать и

замкнутую нелинейную ось. Так происходит, например, при качании маятника: его возвращение в начало координат может интерпретироваться как возвращение в исходный момент времени. Если бы эволюция Вселенной описывалась бы единственным обратимым процессом, то вполне можно было бы ввести циклическое время.

Различать причину и следствие без их временного следования оказывается невозможным, необходимым условием причинности является абсолютный порядок времени, но не наоборот. Без ответа, как и прежде, остается проблема происхождения самого временного порядка.

Существует и событийная онтология времени. В самом деле, единый хронотоп может рассматриваться как множество всех прошлых, настоящих и будущих событий. Тогда элементарной его частью, его «кирпичиком» может считаться отдельное событие, отнесенное к конкретной точке пространства-времени. Всякое такое событие задается тремя пространственными и одной временной координатами [3; 2, с. 35-43], а все их бесчисленное множество и образует т.н. «пространственно-временное многообразие».

Современная физика, так же, как классическая и неклассическая, изобилует многочисленными попытками описать время, иногда радикально расходящимися в описании его собственных свойств. Тезис «независимости» объективного времени от сознания нивелируется в современных физических концепциях времени его гносеологической неопределенностью, множественностью представлений о нем, зависимостью его свойств от выбора системы естественных допущений или математического формализма. В результате современные физические концепции времени разнятся очень сильно, нередко отрицая друг друга.

Физические представления о времени изначально были связаны с представлениями о Вселенной, и современная космология активно конституирует концепт *«время Вселенной»*. Людям всегда было свойственно считать, что Мир (Космос, Вселенная) возник в какой-то определенный момент прошлого. В основании подобных представлений лежит поиск первопричины бытия мира, а последний возможен лишь в том случае, если у нее есть начало. Альтернативой временного описания происхождения, Вселенной были представления о Вечности, широко распространенные в метафизике. Однако без акта возникновения Вселенной само понятие времени теряло смысл, на это впервые указал еще Блаженный Августин. Поскольку время является атрибутом бытия, свойством созданного Богом мира, то до творения Вселенной оно отсутствовало.

Заметим, однако, что в физике проблема времени может решаться и неоднократно решалась и вне зависимости от вопроса о начале Вселенной. Факт существования времени может восприниматься как интуитивно постигаемая данность, как истина, в пользу которой с очевидностью свидетельствует происходящее в материальном мире, или как то, без чего невозможно описывать изменения и движения. Так, в ньютоновской механике, например, существование времени логически вытекает из необходимости описывать механические движения тел посредством основных законов динамики. При таком рассмотрении возможно построение онтологии времени «без начала и без конца», описываю-

щей лишь его собственные существенные свойства. Однако зависимость пространства-времени от материи, выводимая в теории относительности, задает не только его сложную метрику, но и невозможность существования без материи и до нее. Отсюда следует, что пространство-время не может быть вечным. И, с точки зрения теории относительности, время имеет начало, а значит – возникает и проблема возникновения вселенского времени.

В современной физике вопрос о происхождении Вселенной до сих пор не имеет однозначного ответа, и именно благодаря фундаментальности этого вопроса поиски ответа на него до сих пор связаны с системой принимаемых постулатов. Первым на эту неоднозначность обратил внимание И. Кант, рассмотрев в своем труде «Критика чистого разума» вопросы о начальном моменте возникновения Вселенной и существовании у нее ограничений в пространстве [18, с. 140-148]. Он назвал эти вопросы антиномиями, поскольку в равной мере нельзя доказать либо опровергнуть ни тезис о возникновении Вселенной, ни антитезис о ее вечности.

Современная космология вытекает из теории относительности, поэтому опирается именно на ее постулаты, но получает при этом разные решения проблемы происхождения мирового мира и, как следствие, по-разному описывает его свойства времени. До создания общей теории относительности (1915 г.) в теоретической физике пространство и время воспринимались как некая стационарная «сцена» для всех происходящих во Вселенной событий. Согласно СТО, время и пространство не испытывали влияния со стороны материальных объектов и, в свою очередь, никак не влияли на них, оставались неизменными. Это приводило к представлениям о бесконечности и вечности пространства и времени. В общей же теории относительности ситуация радикально изменилась. Пространство и время отныне стали рассматриваться как динамические объекты: движущиеся тела или действующие силы могли менять кривизну пространства и времени, а геометрия пространства-времени, в свою очередь, оказалась способной влиять на движение тел и действие сил. Так, например, оказалось, что вблизи массивных тел время должно течь медленнее.

Но Вселенная, как целое, продолжала рассматриваться как нечто статическое. Чтобы узаконить статичность Вселенной, Эйнштейн даже модифицировал свою теорию, введя в ее уравнения космологическую константу, и «антигравитационную» силу, обусловленную свойствами пространства-времени. Эйнштейн предположил, что пространство-время обладает свойством расширяться, и это расширение компенсирует притяжение всей материи, так что в результате Вселенная оказывается неизменной. Статичность Вселенной исключила из круга необходимых вопросов о ее происхождении. Однако чуть позже советский физик и математик А.А. Фридман показал, что Вселенная не статична. Согласно поправкам Фридмана к уравнениям Эйнштейна, *время конечно*, оно подобно не прямой, а отрезку. Позднее унификация общей теории относительности с квантово-механическими представлениями тоже позволила показать, что пространство и время могут быть конечными, не обладая при этом границами.

В продолжение этих представлений Э. Хаббл в 1929 г. сделал революционное открытие: Вселенная расширяется. Это означало, что должен существо-

вать момент времени, когда все объекты Вселенной находились в одном месте, так что ее плотность тогда была бесконечно большой. Сделанное Хабблом открытие и привело к появлению гипотезы Большого взрыва. Ее сторонники утверждают, что некогда Вселенная была бесконечно малой и бесконечно плотной, сосредоточенной в предельно малом объеме, т. е. космологической сингулярности. Время же и пространство появились лишь через малые доли секунды после того, как эта сингулярность взорвалась, выпустив из себя всю вселенскую материю и энергию. Отсутствие пространства и времени на ранних этапах существования Вселенной приводит к тому, что физические законы в этой области «не работают», не позволяют предсказывать будущее и знать прошлое. Сами вопросы «что было до того?», «где это происходило?», «почему и как это произошло?» теряют смысл, а наука оказывается на границе познания. И если «до» этого что-то и происходило, оно не могло повлиять на произошедшее после Взрыва. Именно поэтому Большой взрыв и может считаться началом отсчета времени, ведь более ранние времена просто не определены. Подчеркнем, что такое представление о начале времени радикально отличается от представлений, существовавших до теории большого взрыва. В самом деле, начало времени в неизменяющейся Вселенной есть нечто внешнее, для которого нет физической необходимости; начало времени, связанное с Большим взрывом, есть внутреннее и существенное свойство самой Вселенной. Ситуация усугубляется тем, что концепцией Большого взрыва вся сложность представлений о начале Вселенной не исчерпывается.

В современной физике существуют и альтернативные космогонии, например, известная гипотеза Большого отскока, которая объявляет нынешнюю структуру Вселенной, физические законы и свойства материи, пространства и времени не результатом уникального акта рождения, а следствием глобальной космической катастрофы, вселенской метаморфозы, приведшей к радикальным изменениям мировой топологии [6, с. 146]. Так что и *теории происхождения мирового времени множатся*, а генезис мирового пространства-времени до сих пор однозначно и точно не определен. Возможно, именно здесь и проходит граница познания, именно тут мы вступаем в область познавательных парадоксов. Поскольку любое появление может быть описано только как временной процесс, описание возникновения самого времени становится невозможным в силу его отсутствия.

Но в любом случае, понимание того, как происходила Вселенная, требует знания законов, которые выполнялись бы в самом начале отсчета времени или даже до него. Современные космогонические теории, как правило, опираются на общую теорию относительности. И если последняя верна, то истинны и знаменитые теоремы о сингулярности Р. Пенроуза и С. Хокинга [40, с. 134-146], из которых вытекает, что в самом начале плотность пространства-времени и его кривизна должны были быть бесконечно большими. В точке начала должны нарушаться все известные законы природы, а гравитационное поле может усиливаться настолько, что становятся существенными квантовые гравитационные эффекты, вот почему изучение самой ранней Вселенной требует использования квантовой теории гравитации. Использование аппарата квантовой теории гра-

витации приводит к необходимости измерять время уже не в действительных единицах, а в мнимых. Физический смысл мнимости времени весьма интересен: она делает время и пространство неразличимыми. И приводит к тому, что помимо вечного существования Вселенной или появления ее в некоторый момент из сингулярной точки (именно эти возможности допускаются классической теорией гравитации и представлениями о действительном пространстве-времени), появляется и третья возможность: пространство-время, будучи конечным, может не иметь сингулярностей и границ. В этом случае отпадает необходимость определять поведение в особых точках и на границе, а Вселенная оказывается автономной и не зависимой от внешних воздействий: она не сотворена, ее нельзя уничтожить, она просто существует. Условие отсутствия границ приводит и к представлениям о существовании множества возможных историй Вселенной, вероятность большинства из которых пренебрежимо мала. Однако можно показать, что имеет место некоторое «множество историй» Вселенной, с более высокой вероятностью, чем все остальные. Одна из них и реализует нынешнюю видимую Вселенную.

Важным в контексте проводимого исследования представляется то, что сама *теория относительности была сосредоточена преимущественно на исследовании относительных, количественных свойств времени, по сути, на способах измерения длительностей. При этом практически ничего не говорилось о качественных, фундаментальных, онтологических свойствах времени как такового.* Необходимость выяснения этих свойств привела к созданию физических концепций, направленных на обоснование того или иного предполагаемого свойства времени. Однако следует констатировать: в отношении собственных свойств времени современная физика высказывается весьма разнообразно – наблюдается значительная *эклетика* в физических представлениях о свойствах самого времени. Свойства физического времени все еще однозначно не определены [7, с. 28-42].

В корпусе современных физических дисциплин существуют науки, до сих пор поддерживающие классические представления о времени как о независимой ни от чего, объективно существующей непрерывной величине, ничем не определяемом явлении, как об априорной характеристике любых физических процессов. В них время предполагается непрерывным, его моменты образуют континуум – существует взаимно однозначное соответствие между множеством всех моментов времени и множеством действительных чисел. Такая «арифметизация» времени позволяет «пересчитать» все его моменты от настоящего в прошлое и будущее. Время при этом считается одномерным, а это значит, что количественно оно выражается только одним числом, которое и необходимо для его измерения. Любые промежутки времени могут быть представлены как вектора, направленные из прошлого в будущее или из настоящего в прошлое, над которыми можно производить операции сложения и вычитания [22, с. 96; 14, с. 124]. Заметим, что уже ставшая привычной благодаря теории относительности связь времени и пространства поддерживается и в классических физических дисциплинах. Связь эта неявная, опосредованная, она устанавливается через отношение свойств импульса и энергии: изменение импульса тела, согласно

второму закону Ньютона, определяется импульсом силы (а это временная ее характеристика), а изменение энергии – ее работой (а это пространственная характеристика силы [13, с. 214].

Основным камнем преткновения в современных физических концепциях остается *необратимость, или однонаправленность, времени*, и проблема эта представляется фундаментальной. Изначально необратимость времени в макромире – это лишь хорошо постигаемая аксиома, постулат ньютоновской динамики, обеспечивающий определенное, всем привычное разворачивание событий и процессов от прошлого к будущему. Однако этому противоречит тот факт, что фундаментальные физические законы, законы механики и электродинамики не различают прошлого и будущего, поскольку инвариантны относительно инверсии времени, а очевидное несоответствие этого факта реальности просто не принимается в расчет. Симметрия уравнений Ньютона и уравнений Максвелла относительно смены знака времени получила название T-симметрии, именно она делит все физические величины на T-четные, не меняющие знака при обращении времени, обратимые во времени, и T-нечетные, меняющие знак при обращении времени, необратимые во времени. К T-четным величинам относятся, например, пространственные координаты, ускорение, сила, энергия и напряженность электрического поля, к T-нечетным – скорость, импульс, мощность и напряженность магнитного поля. Подобное искусственное деление лежит в основании определения свойств некоторых важных физических моделей, например, равенства нулю электрического дипольного момента элементарных частиц.

Необратимость времени напрямую связана с проблемой различения прошлого и будущего. В ТО упорядоченность пространства-времени вытекает из деления всех событий на более ранние или поздние. Однако отношение «раньше – позже» может быть установлено далеко не для всех событий, и если между событиями невозможна каузальная связь, их полагают несравнимыми, и они не принадлежат временному порядку. Одним из важнейших свойств времени предполагается линейная упорядоченность, обычно с ней и связывают однонаправленность времени. Линейность выражается в существовании только двух возможных направлений течения времени, при этом реальным называется то направление, которое соответствует направлению от прошлому к будущему и показывает направление протекания необратимых процессов.

Одновременные события в какой-либо системе могут оказаться неодновременными в другой: течение времени зависит от движения системы отсчета, этот факт описывается преобразованиями Лоренца [44, с. 167-180]. Поскольку пространство и время связываются в единый четырехмерный пространственно-временной континуум, появляется представление об инвариантном интервале, который сохраняется при преобразованиях Лоренца. Это и делает различие прошлого и будущего проблематичным: происходят события, не определяемые как прошлые или будущие; возникают временные инверсии и представления о «путешествиях во времени». *Обратимость или необратимость времени просто теряют смысл.*

А вот в физике элементарных частиц представления о необратимости времени двойки. С одной стороны, время представляется обратимым: всякий элементарный акт может быть «повернут» во времени, элементарные частицы «не различают» прошлого и будущего. В квантовой теории поля утверждается, что ее уравнения инвариантны относительно одновременной замены частиц на античастицы, инверсии пространственных координат и обращения времени (СРТ-теорема). Благодаря этому вероятности природных процессов, протекающих из прошлого в будущее и в обратном направлении, оказываются равными – время может обращаться. Это приводит к представлению о том, что античастицы – это частицы, распространяющиеся вспять во времени [25, с. 59-62]. Обратимость времени нарушается лишь в случаях нарушения так называемой СР-инвариантности – закона сохранения комбинированной четности [24, с. 123], означающего неизменность физических законов при одновременном выполнении операций зеркального отражения с заменой частиц на античастицы.

С другой стороны, согласно квантово-механическим представлениям, время необратимо, поскольку его измерение определяется взаимодействием микрообъекта с классическим измерительным прибором. И хотя почти все величины в квантовой механике квантуются, время остается не квантованным, внешним по отношению к квантово-механическому объекту. Особенность времени по отношению к другим физическим величинам, его «выделенность» обозначается тем, что введение оператора времени запрещается [26, с. 103]. Квантово-механическое измерение несимметрично во времени: оно описывает прошлое лишь вероятностно и само создает новое будущее состояние [19, с. 140-164].

Мы уже отметили, что изначально большинство свойств времени в физике постулируются, принимаются чисто аксиоматически, а попытки их обоснования сталкиваются с логическими трудностями. Но позже постоянно предпринимались и попытки вывести свойства времени из некоторых фундаментальных законов. Так, равновесная термодинамика однозначно настаивает на необратимости времени [28, с. 255-256], поскольку в ней задается физический *принцип*, ограничивающий возможное направление протекания любых термодинамических процессов. Однонаправленность времени традиционно выводится из знаменитого второго начала термодинамики, или закона повышения энтропии, эта идея впервые была высказана Л. Больцманом. В самом деле, известно, что все макроскопические процессы необратимы, не могут протекать в противоположном направлении. Важнейшим примером необратимых процессов является старение всего живого.

В этом месте необходимо остановиться на понятии энтропии, поскольку именно она, с одной стороны, определяет неочевидную и существенную, на наш взгляд, связь времени и хаоса, а с другой – приводит к одной значительной онтологической проблеме: время, как таковое, подменяется изменениями состояний. Энтропия – это функция состояния термодинамической системы, физическая величина, допускающая несколько интерпретаций. В термодинамике она определяется как мера необратимого рассеивания энергии, в статистической физике – как мера вероятности реализации какого-либо состояния, в тео-

рии информации – как мера информации. Энтропия интерпретируется и как мера неупорядоченности, или мера неопределенности, системы: чем меньше порядка в системе, тем больше ее энтропия. В равновесных термодинамических процессах энтропия вычисляется как отношение количества теплоты, сообщенного системе, к абсолютной температуре. Важность энтропии как функции состояния связано с тем обстоятельством, что именно она определяет связь между микросостояниями и макросостояниями и только она показывает направленность процессов в той или иной системе. Как функция состояния, энтропия не зависит от характера перехода системы из состояния в состояние и определяется только начальным и конечным состояниями системы. Таким образом, согласно классическим представлениям, энтропия и время – две величины, определяющие направление протекания всех процессов: время – из прошлого в будущее, энтропия – из более упорядоченного состояния к менее упорядоченному, от порядка к хаосу. Необратимость термодинамических процессов во времени связана с тем обстоятельством, что неупорядоченные состояния являются гораздо более вероятными, так что обратные переходы практически не могут наблюдаться. ***Но это не необратимость времени, а необратимость самих процессов, за необратимость времени принимается необратимость состояний.***

Несмотря на то, что второе начало термодинамики носит вероятностный характер, т. е. задает наиболее вероятное поведение системы, а наличие флуктуаций, которые всегда существуют в системе, не позволяет ему выполняться точно, вероятность хоть сколь-нибудь заметного нарушения этого закона очень незначительна [11, с. 555].

Свое обоснование необратимости времени дал и Г. Рейхенбах. Поскольку единственная система не может задавать направление временного течения, он исследовал ансамбль систем, энтропия которых повышалась. В этом ансамбле вероятности последовательности «состояние с низкой энтропией – состояние с высокой энтропией» выше вероятности противоположной последовательности. А когда энтропия понижается, можно считать, что время имеет обратное направление. А это значит, что на отдельных этапах эволюции Вселенной и в разных ее областях направления времени могут различаться. В случае же образования упорядоченных структур, что нередко происходило и происходит во Вселенной, будет наблюдаться понижение энтропии.

Следует признать, что связь направления течения времени со вторым началом термодинамики не может служить бесспорным доказательством однонаправленности времени. Теоретическое обоснование временной необратимости требует подтверждения с помощью какого-то более универсального и более фундаментального закона природы, однако большинство из известных законов допускают инверсию времени.

Однонаправленность времени, вытекающая из закона повышения энтропии, с легкой руки А. Эддингтона принято называть «термодинамической стрелой времени». Именно существование «стрелы времени» дает принципиальную возможность определить направление его течения, отличить прошлое от будущего. Но можно говорить о существовании не только термодинамической, но и

других «стрел времени». Говорят, также об «электромагнитной стреле времени», связанной с необратимостью излучения электромагнитных волн колеблющимися точечными зарядами. Широко распространено представление и о «космологической стреле времени», определяющей направление его течения как то направление, в котором Вселенная расширяется. Вводится представление и о «психологической стреле времени», позволяющей человеку ощущать его ход таким образом, что помнится не будущее, а прошлое. Сегодня уже можно считать доказанным то, что направление «психологической стрелы времени» задается «термодинамической стрелой», и обе они всегда направлены одинаково. А вот направление «термодинамической и космологической стрел» могут и не совпадать. В самом деле, второй закон термодинамики является следствием преобладания беспорядка над порядком, и если какая-то система (например, Вселенная) сначала находится в одном из немногочисленных состояний порядка, то через некоторое время она должна перейти в состояние беспорядка. Таким образом, если первичным было состояние высокого порядка, беспорядок со временем будет только увеличиваться, а второе начало термодинамики становится тривиальным: беспорядок растет с течением времени именно потому, что само время измеряется в направлении его увеличения. Постулируя, что в момент своего возникновения Вселенная находилась в однородном и упорядоченном состоянии, мы неизбежно приходим к тому, что рано или поздно она должна перейти в состояние неоднородное и неупорядоченное, что и объясняет существование «термодинамической стрелы времени». Но обратится ли «термодинамическая стрела времени», если Вселенная перестанет расширяться и станет сжиматься? Будет ли уменьшаться при этом беспорядок? Эти вопросы пока остаются без однозначного ответа, а эксперименты с не термодинамическими системами, например, с элементарными частицами, давно и убедительно демонстрируют обратимость времени «в малом».

Если говорить о направлении протекания времени в микромире, то в нем существуют ситуации, когда отношения «раньше-позже» теряют смысл, и возникают т.н. «комки» событий, которые во времени не следуют одно за другим, хотя и обуславливают друг друга [9, с. 110-116]. Сегодня нет достаточных оснований однозначно считать время в мире однонаправленным или обратимым. С одной стороны, многие квантово-механические уравнения симметричны относительно временной инверсии времени, а закон повышения энтропии в микромире теряет смысл, поэтому вполне можно было бы ожидать обратимости времени. С другой стороны, слабые взаимодействия инвариантны только относительно одновременного выполнения операций сопряжения заряда, обращения пространственных координат, и обращения времени, то есть асимметричны во времени.

Заметим, что квантовая механика вообще «особняком стоит» в понимании и описании времени. Поскольку времени в квантовой механике не соответствует никакая волновая функция, оно, в отличие от всех других физических величин, считающихся вероятностными, полагается макроскопическим и измеряемым часами. Эта особенность времени, его асимметрия с пространством, обусловленная особенностями его наблюдения, была отмечена Л. де Бройлем:

«Именно в сознании наблюдателя, а следовательно, и в макроскопическом времени происходит эволюция «состояния», описываемого волновой функцией Ψ , и если в квантовых теориях не удастся установить симметрию между пространством и временем, то это, по-видимому, связано с особым характером времени, воспринимаемого сознанием, с непрерывностью его течения и с его необратимостью» [16, с. 142]. Квантованность величины действия, соответствующая каждому наблюдению, исключает строгую каузальную связь между микросостояниями, каждое измерение переводит частицу в новое состояние, которому соответствует новая волновая функция, и поведение микрочастиц становится индетерминированным. Сказанное означает, что *в микромире вообще не существует единого временного порядка*, время может считаться многомерным. Макроскопические представления о времени и пространстве оказываются в принципе не удовлетворительными для описания процессов в микромире. Л. де Бройль считал, что «...понятия пространства и времени взяты из нашего повседневного опыта и справедливы лишь для явлений большого масштаба. Нужно было заменить их другими понятиями, играющими фундаментальную роль в микропроцессах, которые бы асимптотически переходили при переходе от элементарных процессов к наблюдаемым явлениям обычного масштаба в привычные понятия пространства и времени. Стоит ли говорить, что это очень трудная задача?» [16, с. 188]. В микромире время в привычном смысле становится и ненаблюдаемым, как следствие, возникают альтернативные временные модели описания микрообъектов, вплоть до тех, которые вовсе не используют времени.

Квантовая теория поля тоже пользуется, по сути, макроскопическими временем и пространством, и благодаря этому у нее возникают серьезные трудности при пространственно-временном описании ряда объектов, т. н. физические аномалии – представления о многомерности времени в микромире всегда есть следствие необходимости адекватного описания некоторых физических процессов. Так происходит, например, с возникновением ненаблюдаемых виртуальных частиц [45, с.181] для которых должно существовать виртуальное время. Некоторые авторы вообще отказываются от временных представлений в микромире, полагая, что пространство и время имеют статистическую природу, являются только макроскопическими объектами [48, р. 529]. Возможна и инверсия времени, вытекающая из асимметрии электрона и позитрона: позитрон может рассматриваться как электрон, движущийся в прошлое [51, р. 749-759]. Но возможна, и другая интерпретация процесса рождения пары электрон-позитрон, предложенная Рейхенбахом: время не просто обращается, а утрачивает порядок, так что возникают замкнутые каузальные цепи и нарушается тождество одновременных событий [29, с. 353] об этом мы уже говорили выше.

Другим важнейшим свойством времени в классической физике называется его *однородность*. Онтологическим основанием представлений об однородности времени является процедура его измерения, а при измерении времени применяется какая-либо периодическая последовательность событий, принимаемая за временной эталон, на этом мы подробно остановимся в третьем параграфе настоящей главы. Представление о физическом времени как о потоке позволяет одним и тем же способом определять течение любых, существующих в

мире процессов, причем при этом предполагается, что никакие процессы сами никак не влияют на ход времени. Это представление полностью соответствует введенному И. Ньютоном абсолютному, или математическому, времени, которое не может менять своего хода. На этих представлениях до сих пор строятся все теории и расчеты в механике и электродинамике и некоторых других физических дисциплинах. Однородность времени, означающая равноправность любых моментов времени везде и всегда, в разных точках пространства, в прошлом, настоящем и будущем, при этом постулируется.

Однако однородность времени в неклассической физике может быть выведена из законов сохранения. Дело в том, что свойства макроскопического пространства и времени могут быть описаны как фундаментальные симметрии последних. Согласно теореме Нётер, любая пространственная или временная симметрия связана с некоторым законом сохранения. Так, закон сохранения импульса вытекает из однородности пространства, а закон сохранения энергии – из однородности времени [19, с. 182; 52, р. 235]. Последнее обозначает неочевидную, но чрезвычайно важную связь времени и энергии, позволяет осмыслить время как универсальную «энергетическую» характеристику. А поскольку законы сохранения считаются всеобщими и лежат в основании большинства физических теорий, поскольку они эмпирически и теоретически верифицированы и в своей совокупности выражают несотворимость и неуничтожимость материи [50, р. 76; 31, с. 82], то однородность времени, из них вытекающая, в классической физике может считаться его истинным свойством.

Однако в неклассической физике *время не рассматривается и как нечто постоянно однородное*, его ход объявляется зависящим и от скоростей движения различных систем, и от расширения Вселенной [20, с. 17,53] Так, в общей теории относительности метрические свойства пространства-времени под влиянием гравитации меняются в каждой точке: замедление времени равно отношению разности гравитационных потенциалов в любых двух точках постоянного гравитационного поля и квадрата скорости света. Это значит, что время может протекать по-разному в разных точках пространственно-временного континуума, часы замедляются при приближении к массивным телам. Существует даже представление о горизонте событий, на котором течение времени полностью останавливается.

Неоднозначны и современные представления *о непрерывности времени*. Непрерывность полагается важнейшим собственным свойством времени в классической физике. Однако уже в квантовой теории это свойство отрицается. В самом деле, в квантовой теории, описывающей физику микромира, конституируется совершенно иная онтология времени. Начнем с того, что в квантовой теории представления о времени и пространстве двойственны. С одной стороны, в ней используются классические временные представления в нерелятивистском случае, и представления теории относительности – при релятивистских скоростях. С другой – квантовые закономерности фактически опровергают не только классические пространственно-временные представления, но и представления теории относительности.

Так, согласно фундаментальному для квантовой механики принципу неопределенностей Гейзенберга, нельзя одновременно и точно измерить временные и пространственные координаты микрочастицы. Кроме того, в микромире возникают многочисленные физические аномалии, а их теоретическое устранение возможно только двумя способами: с помощью сложнейших математических спекуляций, не обладающих никаким физическим смыслом; принятием гипотезы существования «кванта времени», минимально возможного временного интервала, имеющего точный физический смысл. Именно так в квантовой теории возникает идея *о дискретности времени* [41, с. 190-227].

Если гипотеза дискретности микровремени окажется истинной, то можно говорить о том, что в микромире не существует мгновенных явлений, так как длительность любого процесса отлична от нуля в принципе [15]. В пользу структурированности времени свидетельствуют и представления теории струн, на которых мы не будем подробно останавливаться.

Некоторые известные космологические и квантовые модели отрицают даже интуитивно постигаемую всеми *одномерность* времени [32; 14; 10; 35]. Мы уже говорили, что специальная теория относительности описывает пространство-время в виде многообразия. Его координаты задаются метрическим тензором, единственное отрицательное собственное значение которого соответствует временному измерению. Существование метрики с несколькими отрицательными собственными значениями могло бы означать наличие нескольких временных направлений, в этом случае время было бы многомерным.

Гипотезы многомерного времени сегодня широко обсуждаются, например, в книге И. Барса «Физика двумерного времени». Однако идея многомерного пространства-времени далеко не нова, она была предложена еще в 1921 г. Т. Калуцей при разработке единой теории поля. Гипотеза многомерного времени напрямую связана с представлениями о сложной многомерной топологии Вселенной, идея высших пространственных и временных измерений является достаточно популярной в космологии и при создании унифицирующих теорий – «Единой теории всего». В некоторых теориях, например, в теории суперструн, существование высших размерностей у пространства-времени оказывается необходимым условием их непротиворечивости, а размерность объявляется высокой, но различной, от 10 до 23. При масштабах много больших, чем планковский размер 10^{-33} см, размерность наблюдаемого пространства-времени равна привычным четырем, а остальные измерения считаются компактифицируемыми (свернутыми). Непротиворечивость модели Вселенной при большом числе измерения пространства и времени обеспечивается представлением о существовании ансамбля физических миров, «метagalactic», при этом речь идет о струнной структуре Вселенной. Эволюция Вселенной, реализующаяся в многомерном пространстве-времени, описывается траекторией, проходящей через сингулярности, особые точки, в которых возникают «скачки топологии», одним из таких скачков мог являться и Большой взрыв.

Гипотеза многомерности времени поддерживается и многочисленными концепциями множественности миров [36], включающими в себя представления о едином глобальном многомерном пространственно-временном конти-

нууме и о существовании множества «параллельных» пространственно-временных континуумов [36]: это и «ветвящиеся миры» Эверетта, квазизамкнутые миры Маркова и Голдони, метапространство Блохинцева, ансамбли миров в «раздувающейся» Вселенной и др. Во многих концепциях множественных миров предпринимаются попытки построить единую теорию поля на основании не только физических, но и субъективных, связанных с сознанием наблюдателя, семантических феноменах: это утверждающая эквивалентность физического и математического существования теория миров Тэгмарка и теория семантической Вселенной В.В. Налимова. Представление о многомерности времени позволяют представить Вселенную в виде Мультиверсума – глобальной физической системы, подсистемами которой являются отдельные эволюционирующие миры (метagalактики) с особой топологией и их ансамбли. Описание же Мультиверсума как целого предполагает наблюдение единого «собственного» времени, одномерного и однозначно отражающего этапы его эволюции [35, с. 50-55].

Интересное представление о многомерном времени было введено в «многолистной» модели Вселенной А.Д. Сахарова [32]. «Альтернативная гипотеза о предыстории Вселенной, – писал он, – заключается в том, что на самом деле существует не одна Вселенная и не две (как, в некотором смысле слова, в гипотезе поворота «стрелы времени»), а множество кардинально отличающихся друг от друга и возникших из некоторого «первичного» пространства. Другие Вселенные и первичное пространство, если есть смысл говорить о нем, могут, в частности, иметь по сравнению с «нашей» Вселенной иное число «макроскопических» пространственных и временных измерений – координат (в нашей Вселенной – три пространственных и одно временное измерение; в иных Вселенных все может быть иначе!). <...> Предполагается, что между разными Вселенными нет причинной связи. Именно это оправдывает их трактовку как отдельных Вселенных. Я называю эту грандиозную структуру Мега-Вселенная» [32]. Миры, среди которых есть замкнутые и бесконечные в пространстве, рассматриваются во времени как «пульсирующие», циклически развивающиеся, в своем развитии сменяющие друг друга, «перелистывающие» страницы вселенской истории таким образом, что в каждом цикле время обращается, его стрела меняет направление на противоположное. Например, состояние Вселенной до Большого взрыва получается обращением времени: до него происходит то же самое, что и после него, но в обратной последовательности. Инверсия времени обращает и направление любых процессов (физических, химических, биологических), и обитатели Вселенной всякий цикл ощущают его течение только в одном направлении. Время течет только в одну сторону – из прошлого в будущее.

В квантовой теории представление о многомерном времени часто возникает не как исходный постулат, а как необходимое математическое условие решения некоторых физических проблем. Так, в теории «ветвящихся» миров Эверетта многомерное время возникает как следствие необходимости решения проблем коллапса волновой функции и «скрытых» параметров [3]. Согласно этой модели, всякий раз в момент измерения, когда имеет место акт взаимодей-

ствия наблюдателя и объекта измерения, Вселенная расщепляется на ансамбль миров и в совокупности представляет собой причинно-следственную цепочку последних. Регистрация любой элементарной частицы связана с коллапсом ее волновой, в этот момент ее мировая линия расщепляется на две, ветвится, и это можно рассматривать как расщепление времени на отдельные потоки, каждый из которых задает существование отдельной «копии» Вселенной. Модель Эверетта претендует и на решение проблемы существования психологического времени – это и есть «собственное» время наблюдателя. Для ансамбля миров вообще теряет смысл представление «единого времени», поскольку оно предполагает последовательную смену состояний, а одновременность становится неопределенной, равно как и следование. Критерий одномерности времени, который в макромире основан на возможности идентификации последовательных состояний с одним и тем же телом, в микромире нарушается, в силу чего и возникает необходимость введения представлений о многомерном времени. Как движение в двумерном времени может быть описано движение частиц со спином: одна временная координата в этом случае соответствует «внешнему» времени, переменному; вторая – «внутреннему», постоянному [46; 47].

Появились и концепции времени, отвергающие и столь привычную для онтологии первичность времени, которое отныне рассматривается как нечто эмерджентное, вторичное по отношению к каузальности или цепочкам событий [40]. В современных физических теориях время может исключаться из рассмотрения и даже объявляться несуществующим. Сказанное позволяет понять, что современные представления об основных свойствах времени существенно разнятся, а привычные его необратимость, непрерывность, однородность, первичность не отражают его реальных, гораздо более сложных свойств.

Некоторые физические концепции, например, квантовая механика и космология, вводят представления и о *мнимости времени*, отрицающие возможность привычного пересчета его. Если обычное, «реальное», действительное время визуализируется как луч, направленный из прошлого в будущее, то мнимое время лежит на оси, перпендикулярной этому лучу. В квантовой механике оно вводится с помощью преобразования, называемого поворотом Вика, и ему не приписывается никакой прозрачный физический смысл.

Мнимое время используется и в космологии для построения модели Вселенной, исключаяющей исходную сингулярность. Вот как пишет об этом Стивен Хокинг: «Может быть, следовало бы заключить, что т. н. мнимое время – это на самом деле есть время реальное, а то, что мы называем реальным временем, – просто плод нашего воображения. В действительном времени у Вселенной есть начало и конец, отвечающие сингулярностям, которые образуют границу пространства-времени и в которых нарушаются законы науки. В мнимом же времени нет ни сингулярностей, ни границ. Так что, быть может, именно то, что мы называем мнимым временем, на самом деле более фундаментально, а то, что мы называем временем реальным, это некое субъективное представление, возникшее у нас при попытках описать, какой мы видим Вселенную. Поэтому не имеет смысла спрашивать, что же реально – действительное время или время, мни-

мое. Важно лишь, какое из них более подходит для описания» [39]. Мнимое время – концепт, позволяющий решить некоторые космологические проблемы, связанные с гравитационными сингулярностями. Гравитационной сингулярностью, или сингулярностью пространства-времени, называется пространственно-временная точка, через которую невозможно провести гладкую пространственно-временную линию. В этом случае становится неприменимым большинство физических теорий, поскольку они рассматривают пространство-время как гладкое многообразие, а гравитационное поле в этих областях может быть бесконечно большим или неопределенным. Гравитационные сингулярности появляются при формировании черных дыр, например. На наш взгляд, мнимое время как нельзя лучше демонстрирует все те вольности, которые современная физика практикует в отношении времени, вводя свойства, необходимые для построения той или иной теории.

Весьма интересными, на наш взгляд, для философской онтологии являются концепции, соотносящие время с каузальностью. Современная теоретическая физика вводит модель «причинно-следственной структуры» Вселенной как «список» всех возможных отношений для всех событий, включенных в физическую вселенскую историю. В результате появляется «причинно-следственная картина мира», в которой время отсутствует, «будущее», «прошлое» и «настоящее» не имеют смысла, а наиболее полным описанием истории Вселенной выступает одновременное представление всех причинно-следственных связей. Эта картина в определенном смысле созвучна концепции Лейбница, в которой время полностью определяется соотношениями между событиями, а причинно-следственные связи становятся единственной реальностью, заменяющей время. Эта модель получила название Блочной Вселенной, она сводит описание истории Вселенной к математическому объекту вне времени и является очередным шагом к элиминированию понятия времени в теории относительности. Событие, происходящее в определенный момент времени, характеризуется как точка в пространстве-времени, а история частицы в пространстве-времени представляется кривой, называемой мировой линией. Время визуализируется геометрией, становится пространственным или геометрическим, частью Вселенской топологии, геометрическое представление при этом получают и физические законы. Впервые подобную геометрию для специальной теории относительности предложил еще в 1909 г. Г. Минковский. Пространство Минковского стало решающим шагом к ликвидации понятия времени как такового: любое движение во времени при таком рассмотрении может быть переведено во вневременную геометрию. Логическим завершением этих идей представляется теория твистеров Пенроуза, в которой первичными являются события, а время и пространство становятся эмерджентными конструкциями, слагающимися из цепочек событий.

Противоречивое описание времени в современной физике наводит на мысль, что время может обладать полярными свойствами: в зависимости от физической ситуации быть обратимым и необратимым, непрерывным и дискретным, однородным либо неоднородным, а может быть и обладать некоторыми адихотомичными характеристиками, которые сочетают в себе качества привыч-

ных полярных, подобно тому как квантово-механические объекты соединяют в себе качества волн и частиц. Оставаясь гносеологически неопределенным, физическое время все же имеет вполне *реальную онтологию*: его свойства объективны и сущностно связаны со свойствами материального мира.

И эта реальная онтология времени представляется весьма сложной. На сегодняшний день можно говорить о том, что, с точки зрения всего корпуса современных физических макротеорий, время неразрывно связано с пространством и образует единый *четырёхмерный хронотоп, однородно или неоднородно, непрерывно или дискретно, необратимо или обратимо, действительно или мнимо, одномерно или многомерно*, но, вне всякого сомнения, влияет на характеристики материальных объектов и само зависит от них. Неоднозначность и даже противоречивость представлений о времени в современной физике порождает некоторый онтологический скепсис, определенное философское недоверие. Красивое, правильное, однородное, необратимое, независимое от пространства и материи ньютоновское абсолютное время не только прекрасно интуитивно постигается, но и поддерживается метафизическими представлениями, например, представлением о Вечности или Абсолюте, неких незыблемых мировых основаниях. Неоднородное, возможно обратимое и дискретное время, завязанное в единый узел с пространством и материей, относительное время не укладывается не только в повседневное, но и в классическое онтологическое сознание, отторгается им как слишком сложное и не постигаемое интуитивно.

Таким образом, концепции времени, создаваемые различными классическими и неклассическими физическими теориями, существенно расходятся в описании онтологических свойств последнего. Следует констатировать: единой физической онтологии времени сегодня не существует. Это обстоятельство в числе прочих обуславливает невозможность создания на сегодняшний день физических унификационных теорий. Как следствие, в современной физике существуют фундаментальные теории, радикально отличающиеся в описании природы мира.

Список использованной литературы:

1. Алексеев И.С. О понятии неконтролируемого взаимодействия // Вопросы философии. 1984. № 6. С. 82–88.
2. Аронов Р.А. Взаимоотношение пространства и времени и пространства-времени. // Философские науки. 1972. № 4. С. 35–43.
3. Аскин Я.Ф. Проблема времени, ее философское истолкование. М., 1966. 200 с..
4. Аскин Я.Ф. Бесконечность Вселенной во времени / Бесконечность и Вселенная. М., 1969. С. 156–168.
5. Афанасьева В.В. Онтология научной неопределенности. Саратов, 2007. С. 92.
6. Афанасьева В.В. Пространство: новейшая онтология / В.В. Афанасьева, К.В. Кочелаевская, А.Г. Лазерсон. Саратов: Наука, 2013. С. 146.
7. Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Постнеклассическая онтология //

Вопросы философии. 2015. № 8. С. 28–42.

8. Ахундов М.Д. Концепция пространства и времени: источники, эволюция, перспективы. М.: Мысль, 1982. 222 с.
9. Барашенков В.В. Об экспериментальной проверке принципа причинности // Вопросы философии. 1965. № 2. С. 110–116.
10. Барашенков В.С., Юрьев М.З. Квантовая теория поля с трехмерным вектором времени / Дубна, 1999. 24 с. (Препринт ОИЯИ Р2-99-109).
11. Больцман Л. Лекции по теории газов. М., 1953. С. 555.
12. Большой энциклопедический словарь / под ред. А.М. Прохорова. М., 1983. С. 592.
13. Бутиков Е.И., Кондратьев А.С. Физика. Книга 1. Механика. М.: Наука, 1994. С. 214.
14. Владимиров Ю. С. Пространство-время: явные и скрытые размерности. М.: Наука, 1989. С. 124.
15. Вяльцев А.Н. Дискретное пространство-время. М., 2006. 400 с.
16. Де Бройль Л. Революция в физике. М.: Атомиздат, 1965. С. 142.
17. Иванов В.Г. Детерминизм в философии и физике. Л., 1974. 196 с.
18. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. М.: Эксмо, 2012. С. 140-148.
19. Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М. Теоретическая физика. Т. III. Квантовая механика (нерелятивистская теория. 5-е изд., стереотип. М.: Физматлит, 2002. С. 140-164.
20. Линде А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология. М.: Наука, 1990. С. 17, 53.
21. Мостепаненко А.М. Пространство и время в макро-, мега- и микромире. М., 1974. 240 с.
22. Новиков И. Д. Куда течет река времени? М.: Молодая гвардия, 1990. С. 96
23. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / пер. с лат. И прим. А.Н. Крылова. М., 1989. 688 с.
24. Окунь Л.Б. О движении материи. М.: Физматлит, 2012. С. 123.
25. Окунь Л.Б. Физика элементарных частиц. Изд. 3-е, стереотипное. М.: Едиториал УРСС, 2005. 216 с. С. 59–62.
26. Паули В. Общие принципы волновой механики. М.: ОГИЗ, 1947. С. 103.
27. Потемкин В.К., Симанов А.Л. Пространство в структуре мира. Новосибирск: Наука, 1990. 176 с.
28. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант / пер. с англ. М.: Прогресс, 1994. С. 255-256.
29. Рейхенбах Г. Направление времени. М.: ИЛ, 1962. С. 353.
30. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени / пер. с англ., под ред. Ю.Б. Молчанова, Ю.В. Сашкова. М., 1962. С. 196-223.
31. Румер Б., Овчинников Н.Ф. Пространство – время, энергия – импульс в структуре физической теории // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 82.
32. Сахаров А.Д. Космологические переходы с изменением сигнатуры

метрики // ЖЭТФ, 1984. Т. 87, 375 с.

33. Свечников Г.А. Причинность и связь состояний в физике. М., 1971. 184 с.

34. Смолин Л. Возвращение времени. От античной космогонии к космологии будущего. М.: АСТ, 2014. С. 65.

35. Спасков А.Н. Философский анализ проблемы размерности времени в современной физике // Весці НАН Беларусі. Сер. Гуманіт. Навук. 2003. № 1. С. 50–55.

36. Трофименко А.П. Черные и белые дыры во Вселенной. Мн., 1991. 174 с.

37. Уитроу Дж. Естественная философия времени / пер. с англ., под ред. М.Е. Омеляновского. М., 2003. С. 126-148.

38. Фейнман Р. Теория фундаментальных процессов. М.: Наука, 1978. С. 34.

39. Хокинг С. Краткая история времени: от Большого взрыва до черных дыр / пер. с англ. Н.Я. Смородинской. СПб.: Амфора, 2001. 266 с.

40. Хокинг С., Пенроуз Р. Природа пространства и времени / пер. с англ. А. Беркова, В. Лебедева. СПб.: Амфора, 2007. С. 134-146.

41. Чудинов Э.М. Логические аспекты проблемы бесконечности Вселенной в релятивистской космологии / В кн.: Бесконечность и Вселенная. М.: Наука, 1967. С. 190-227.

42. Эйнштейн А. К электродинамике движущихся тел // Эйнштейн А. Собр. науч. Тр.: В 4 томах. Т. 1. Работы по теории относительности. 1905–1920. М., 1965. С. 56–57.

43. Эйнштейн А. Физика и реальность / пер. с англ., под ред. У.И. Франкфурта. М., 1965. С. 126-132.

44. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квант / пер. с англ., со вступ. Статьей С.Г. Суворова. ОГИЗ, Государственное издательство технико-теоретической литературы. М., 1948. Ленинград, гл. III «Поле и относительность», п. «Время, пространство, относительность». С. 167–180.

45. Эйнштейн А. Неевклидова геометрия и физика // Собрание научных трудов. Т. 2. М., 1966. С. 181.

46. Bunge M. *Nuovo cimento*, 1955, ser. 10. Vol. 1. P. 9777.

47. Bunge M. *Brit. Journ. Phil.* 1958, Vol. 9, p. 39.

48. Chew G.F. The dubious role of space-time continuum in microscopic physics // *Science Progress*, 1963, v. 51, No. 204, p. 529.

49. Leibniz G.W. *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Leipzig, 1904. S. 242.

50. Eddington A. *The philosophy of physical science*. Cambridge, 1939, p. 76.

51. Feynman R.P. *The Theory of Positrons* // *Physical Review*, 1949, vol. 76, p. 749–759.

52. Noether E. *Gottig. Nachr.*, p. 235.

53. Stuckelberg E.C.G. *La mecanique du point materiel en theorie de relati-*

vite et en theorie des quanta // Helv. Phys. Acta, 1942, vol. 12.

54. Stuckelberg E.C.G. Remarque a propos de la creation de paires de particules en theorie de relativite // Helv. Phys. Acta, 1941, vol. 14, p. 588–594.

55. <https://www.ontology.co/>

Глава 17.

МЕТАФИЗИКА, ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ - СИСТЕМЫ КООРДИНАТ МИРА НА ОСНОВЕ ПРЕДЕЛЬНЫХ ДИНАМИЧЕСКИХ РАВНОВЕСИЙ

Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Северо-Восточный федеральный университет, г. Якутск

КОЖЕВНИКОВ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ

Доктор философских наук, доцент, кафедра философии, Северо-Восточный федеральный университет, г. Якутск

ДАНИЛОВА ВЕРА СОФРОНОВНА

1. Основные понятия системы координат мира. Предварительные представления

Все природные или культурные 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*). Тяготее к этим предельным фундаментальным равновесиям объекты (природные или культурные образования), никогда их не достигают.

Внутреннее идентификационное динамическое равновесие является фундаментальной характеристикой окружающего мира. Нет ни одного природного или культурного образования из мира неживого, живого, духовного, которое бы не стремилось к самоидентификации. Объекты неживого мира существуют в виде элементарных частиц, химических элементов, газовых туманностей, звезд, планетарных систем, галактик. В мире живого представлены отдельные организмы, особи, популяции, обладающие значительным биотическим потенциалом. Самоидентификация - условие существования индивида и личности. Однако в реальных условиях объекты находятся в промежуточных динамических равновесиях соответствующих некоторому консенсусу между стремлением к вышеупомянутым пределам и противостоящих им тенденциям.

Второе предельное равновесие – системно-коммуникационное. В неживом мире все объекты связаны в системы посредством различных взаимодействий. Особь, индивид - определяются через потоки информации, которыми все уровни живого обмениваются между собой. Человек и культуры не могут не

коммуницировать, это их естественное состояние. Системно-коммуникационное равновесие рассматриваемого объекта делает его способным взаимодействовать со всеми сферами сущего: от мира неживого до сферы духовного. Промежуточные состояния объекта, ориентированные на этот предел обладают наиболее устойчивым равновесием с окружающей средой.

Устойчивость и оптимальность всех объектов мира (природных или культурных образований) определяется соответствием ритмов их существования фундаментальным ритмам мировой гармонии.

Представления об этих предельных равновесиях связаны с тем, что мир устроен удивительно целесообразно. Он оптимален и устойчив, с положительно ориентированной эволюцией, которая происходит удивительно быстро. Можно предположить, что в процессе своего развития мир создает систему координат, относительно которой он развивается и которая его в этом развитии направляет. Система координат мира ощущалась и осознавалась различными мыслителями на протяжении всей истории развития человечества. Идеи о существовании точек отсчета для различных процессов, всеединства, универсализма, системности долгое время отождествлялись с Богом, Абсолютной идеей, Эйдосами, Духом. Это способствовало созданию глубоких религиозных, религиозно-философских и философских концепций и систем, в которых при всех их различиях можно обнаружить много общего, как в атрибутах Бога-Абсолюта, так и в способах взаимодействия с ним человека. Значительным эвристическим потенциалом для развития представлений о координатной системе обладает опыт аскетов: йога, православный исихазм, апофатическое богословие и философское понятие «эпохе». Особо следует подчеркнуть, что несмотря на сложность мира, в нем есть очень простое ядро. Г. Сковорода писал и эту фразу цитировал П.Л. Капица, что мы должны быть благодарны богу, что он создал мир так, что все простое правда, а все сложное неправда. «Все же то невеликое, что ненужное, и все нужное то, что не всегда и не везде есть возможное... Все преграждаемое законом блаженной природы есть тем не полезное, чем не возможное, а чем полезное, тем возможное» [1, с. 9]. То, что мир устроен просто, неоднократно подчеркивали Э. Резерфорд [2] и Р. Фейнман, которые подчеркивали, «что мысль простая, но выраженная честно, полезнее туманных намеков» [3, с. 9].

Наиболее полное определение координат и системы координат дается в математике, где координатами называются «числа, величины, по которым находится (определяется) положение какого-либо элемента (точки) в некоторой совокупности (множестве M)» [4, с. 10]. Совокупность координат, взаимнооднозначно соответствующих элементам множества M , организует систему координат и её многочисленные подсистемы (виды). В математике это, прежде всего: линейные, криволинейные, избыточные координаты, в астрономии - галактические, эклиптические, экваториальные, горизонтальные. Существуют различные виды географических координат, то есть величин, определяющих «положение точки на земной поверхности относительно экватора и нулевого меридиана» [5, с. 144]. Координатными системами могут считаться инерциальные системы в механике, квазистатические процессы в термодинамике. «М. Планк

предлагал следующие четыре числовых константы в качестве фундаментальных для построения единой физики: скорость света c , квант действия h , гравитационную постоянную G и постоянную Больцмана k » [6, с. 72]. Эту попытку можно рассматривать как вариант построения природной системы координат на основе четырех мировых физических констант. Представления о координатных системах развиваются в науках, интегрирующих специальные методы и направления: теории систем, экологии, синергетике.

Исходную предпосылку существования естественной системы координат можно представить следующим образом 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».

Цепочки равновесий объединяют различные их типы: фундаментальные, относительные, предельные, инерционные, метастабильные. Этому служат взаимосвязи, обусловленные их общим происхождением, подобием в строении на всех природных уровнях. Каждый процесс начинается и заканчивается в определенных равновесных состояниях, направляющих его развитие и образующихся посредством самоорганизации. Назначение человека принять участие в процессе формирования природной координатной системы и обеспечении её устойчивости, поскольку только личность способна развивать духовные составляющие координатной системы.

Система координат, основанная на фундаментальных равновесиях, создается конкретными природными системами, за счет той части «связанной субстанции» (вещества, энергии, информации), которая может быть уравновешена в этих системах. В результате возникают ячейки динамического равновесия общие для конкретного природного процесса и системы координат. То есть любые вещь, явление, процесс, структура могут иметь в себе «ячейки взаимосвязи» с координатной системой природы, которые сами являются элементами этой системы.

Система координат по своей онтологической значимости стоит в одном ряду с понятиями Бог, Абсолют, Универсум и взаимодействие её с каждым из них представляет собой важнейшую проблему. В течение Нового времени большинство из этих понятий были основательно разрушены, так что система координат в условиях современного всестороннего и многоярусного знания, вполне может занять их место, вобрав в себя соответствовавшие им универсалистские идеи и обеспечивая необходимую трансформацию мировоззренческих универсалий.

Представления о системе координат хорошо совпадают с теми вариантами понимания бытия, которые развивал М. Хайдеггер как особый способ разговора о нем. «Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду быть дома...Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении. Философское схватывание коренится в захваченности, а эта последняя – в фундаментальном настроении» [7, с. 330, 332]. Стремление быть

повсюду дома, т.е. экзистировать, есть фундаментальное настроение философствования, которое достигается благодаря связи с природной системой координат. Слушать тишину в себя – это обретение устойчивой взаимосвязи с координатной системой, с которого и начинается процесс познания.

2. Метафизические аспекты системы координат мира

Метафизический подход к системе координат мира является наиболее общим и позволяет рассматривать бытие в трех основных видах: «бытие-сущее», «бытие-экзистенция», «бытие-присутствие», являющихся тесно взаимосвязанными и взаимодействующими между собой. В рамках этого подхода не ставится вопрос о конкретных видах связи между бытием и реальностью; он рассматривается здесь косвенно, опосредованно. Глубины всех упомянутых ниже видов бытия в реальных условиях проявляются не полностью, их пределы не достижимы и неуловимы.

1) «Бытие-сущность» стремится обрести самое себя посредством выявления связи рассматриваемого объекта с его фундаментальным пределом идентификации. Такой подход к бытию сформировался и был подробно исследован еще в античной философии. Согласно Аристотелю «сущее» оказывается сущью вещи, качеством, количеством, отношением, местом, временем, действием и претерпеванием [8, с. 249]. Бытие-сущность самоидентифицирует себя все более и более полно, благодаря объекту, который уточняет свою сущность и стремится к наибольшей оптимальности и устойчивости. Многие объекты в мире неживого и живого можно считать достаточно совершенными, но они стремятся к еще большему совершенству, причем на всех уровнях организации мира. В гуманитарной сфере до оптимальности и устойчивости объектов обычно далеко, но есть многочисленные примеры приближения к высшему совершенству и идеалам. «Бытие-сущность» является, если использовать терминологию Канта «вещью в себе» основанием которого является интенциональный предел.

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 [9, 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.

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 соответствующие 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 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. лет. 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 больше. 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 бы увлечь своими учениями сотни миллионов и миллиарды людей, 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 при этом не играли.

«Бытие-присутствие» - есть проявление языков мира, которые имеются на всех уровнях его организации. Квантовые системы (атом, ядро, молекула), элементарные частицы, кварки, глюоны характеризуется квантовыми числами. Состояния электрона в атоме определяются четырьмя квантовыми числами в рамках так называемой полной квантовой системы, исчерпывающе определяющей её состояние. В сфере живого есть генетический код и многочисленные языки этологии, в социуме – языки семиосфера, в гуманитарной сфере – духовности. «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. В дальнейшем будем обозначать их как «феномены» и обозначать будем как *F*. Они представляют собой динамические равновесия, с которыми так или иначе связаны все процессы в мире. То, что на-

ходится под этими феноменами является областью трансцендентального. Часть этой трансцендентальной области становится доступной исследованию, когда происходит переход от феномена F_1 к другому феномену F_2 . Здесь уместно вспомнить апорию Зенона «Ахиллес и черепаха» - как бы близко мы не приблизились к интенциональному пределу, все равно останется сфера непроященного. Наиболее важными предельными покрывалами являются «вакуум», «интерциальные системы», «квазистатические процессы», «духовность». Фундаментальная сущность основных понятий мира (масса, гравитация, жизнь, семиосфера и т.п.) не могут быть поняты до конца.

«Бытие-экзистенцию» следует рассматривать через «горизонты», общее обозначение для которого примем - H . Горизонт – это коммуникационный уровень, на котором завершается формирование конкретного этапа рассматриваемой системы. При формировании устойчивых 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 . Феномены и горизонты находятся в калибровочных узлах, рассмотренных ниже.

Система координат – это чистое бытие, чистое существование, не имеющее причины и являющаяся причиной самой себя. Исходя из неё, формируются все другие виды бытия окружающего нас мира. Следует особо отметить, что выделение разделов, посвященных метафизике, онтологии, гносеологии достаточно условно, поскольку все эти направления, связанные с системой координат на основе предельных динамических равновесий самым тесным образом переплетены.

3. Онтологические аспекты системы координат мира

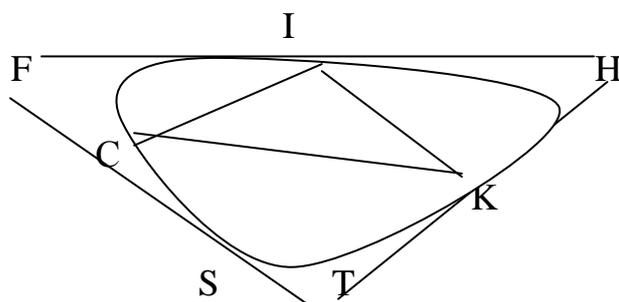
Согласно исходной предпосылке системы координат основанной на равновесиях динамического хаоса любое природное или культурное образование может быть рассмотрено с точки зрения предельных динамических равновесий, которые обусловлены различными видами динамического хаоса, возникают посредством самоорганизации и охватывают все уровни иерархии мира.

В реальных условиях природные и культурные образования на каждом этапе процесса их реального изменения могут быть связаны только с некоторыми промежуточными динамическими равновесными состояниями, то есть с промежуточной ячейкой F, H, T , состоящей из феноменов, горизонтов и предельного времени, характеризующего равновесные взаимодействия между ними. Устойчивая связь ячейки F, H, T с ячейкой I, C, K , то есть с вышеупомянутыми пределами (идентификационным, коммуникационно-системным и предельным временем ритма мировой гармонии) обеспечивает принадлежность этой промежуточной ячейки к системе координат мира на основе предельных динамических равновесий.

Промежуточные динамические равновесия F , H , T 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 неживом мире миллионы и миллиарды лет; именно на основе динамических равновесий существуют галактики, атмосфера и гидросфера Земли, а в гуманитарной сфере религиозные догматы, философские концепции, выдающиеся литературные произведения. Так, например, мировой океан может существовать только в нескольких устойчивых состояниях, характеризующихся определенными параметрами температуры, давления и т.п. В случае отклонения от этих ритмов все природные и культурные объекты разрушаются, культурные не могут быть созданы.

Ячейку F , H , T можно рассматривать как внешнюю ячейку системы координат для конкретного природного или культурного образования, а ячейку I , C , K – как внутреннюю его ячейку. Внешняя ячейка позволяет исследовать развитие природного или культурного образования с точки зрения предельных равновесных понятий, а внутренняя обеспечивает калибровку внешней ячейки и всего процесса исследования.

Рассмотрим схематическое изображение ячеек координатной системы



Фиг. 1 Внутренняя и внешняя ячейки системы координат на плоскости.

Здесь кривая линия S - это природное или культурное образование.

Снаружи её охватывает треугольник, объединяющий три основных элемента динамического равновесия: феномен - F , горизонт - H , время достижения

полной гармонии между ними - *T*. Это внешняя ячейка системы координат на основе предельных динамических равновесий.

Внутри находится треугольник собственных равновесий: пределы идентификации *I*, коммуникации *C* и времени релаксации этой природной или культурной системы достижения промежуточных (калибровочных) пределов связанная с ритмами мировой гармонии *K*. Эта внутренняя ячейка системы координат на основе предельных динамических равновесий обеспечивает калибровку и устойчивость внешней ячейки.

На структурных уровнях мира выделяем следующие основные элементы

Уровень жизни:

Природное или культурное образование (S) - клетка



- генотип



- фенотип



- генетический код, минимальное время, в течение которого осуществляется трансформация генотипа в фенотип, ритмическое ядро генетического кода.

Генотип – «генетическая (наследственная) конституция организма, совокупность всех наследственных задатков данной клетки или организма, включая аллели генов, характер их физического сцепления в хромосомах и наличие хромосомных перестроек» [10, с. 126].

Фенотип - совокупность всех признаков и свойств особи, формирующихся в процессе взаимодействия её генетической структуры (генотипа) и внешней по отношению к ней среды.

Генетический код – свойственная живым организмам, единая система записи наследственной информации в молекулах нуклеиновых кислот в виде последовательности нуклеотидов; определяет последовательность включения аминокислот в синтезирующуюся полипептидную цепь в соответствии с последовательностью нуклеотидов ДНК гена. В узком смысле генетический код – словарь кодонов (триплетов иРНК), кодирующих те или иные аминокислоты и знаки

Уровень духовного:

Природное или культурное образование (S) – верующий человек



- Бог-отец



- Бог-сын



- Бог- Дух Святой

«Бог-отец» - начало всего. Человек вступает в контакт прежде всего с ним, слышит «тихий его голос, стук в свою душу». Общение с «Богом-отцом» начинает процесс самоидентификации человека, который делает его личностью, благодаря этой связи с Богом.

«Бог-сын» вступил в тесное общение с простыми людьми. Эта коммуникация, открытость и доступность «Бога-сына» обеспечили устойчивое существо-

вание: сначала христианской общины, а затем христианской церкви в течение двух тысяч лет. В своей вере человек ориентируется именно на этот предел.

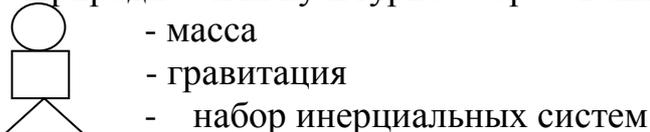
«Бог- Дух Святой» - связь человека с мировой гармонией. «Стяжание Святого духа» главное предназначение человека в христианстве. Обрести взаимосвязь со Святым Духом — значит настроиться на определенные ритмы гармонии, определенный код, действующий во всем мире.

«Внемли себе дерзая и веруя...тщательно – всегда быть готовым повиноваться воле Божией, на смерть ли, или на живот...чтоб, как перед Бога существу, ничего без воли Его не делать, даже до малейшего чего» [11, с. 57]. «Внемли себе тщательно – во всем, что бы ни предлежало тебе, в слове ли, или в деле и помышлении, отнюдь не искать своей воли и своего покоя, но волю Божию дознавать тщательно и её исполнять в совершенстве, и хотя трудным что покажется, переносить то и делать» [Там же, с. 58].

Приведем примеры ячеек для других уровней мира.

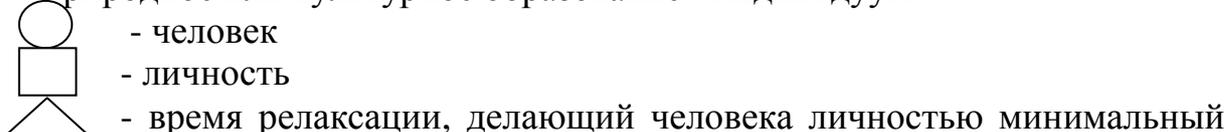
Уровень неживой природы:

Природное или культурное образование (S) – физическое тело



Уровень человека:

Природное или культурное образование - индивидуум



элемент кода ритмов мировой гармонии (взаимодействие с богом, с гуру, с любящим человеком – взаимная любовь и т.п.).

Упомянем ещё несколько триад для уровней мира.

Культура – Цивилизация – Культурно-цивилизационная сеть (набор культурно-цивилизационных ритмов)

Индивид - Личность - Ритмы обеспечивающие связь личности с мировой гармонией (с «Другим», т.е. с Богом, Гуру и т.п.).

Особь – Популяция – Популяционные волны.

Система координат характеризуется пространственным расположением, временем, структурой, однако никакой локализации или каких-либо пространственных ограничений для неё не существует, она присутствует в каждой части Вселенной, на всех уровнях её структурной организации. Система координат взаимодействует с различными временными и пространственными структурами (их типами), а также с различными видами сущего. Таким образом «естественная система координат» не тождественна понятиям «абсолютная», «привилегированная» или «подлинно объективная» система отсчета классической физики. В отличие от этих понятий предлагаемая нами система координат с одной стороны подстраивается под процесс, если последний «зацепился» за какой-либо

тип равновесия. С другой стороны, если природное или культурное образование вступает в случайный контакт с этим процессом она помогает ему обрести более устойчивое равновесие, то есть перейти к одному из постоянных типов взаимодействия.

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

4. Гносеологические аспекты системы координат мира

Благодаря координатной системе устраняется резкая оппозиция между научным и вненаучным знанием и мышлением. Все те мыслительно-духовные образования, которые выходят за пределы современного знания, но могут, тем не менее, устойчиво взаимодействовать с системой координат могут быть рассмотрены в рамках этой формирующейся эпистемологии. Открываются широкие возможности для диалога и межчеловеческой коммуникации, поскольку наиболее правильной и глубокой формой диалога является диалог через координатную систему: человек - «система координат» и «система координат» - другой человек. Ценностно-познавательная установка становится ориентированной на устойчивую взаимосвязь с координатной системой. Такая взаимосвязь является необходимым условием дальнейшего развития человека и человечества и только в этом случае человечество не погубит геосферы и сможет развиваться гармонично, оптимально, практически неограниченно долго.

Гносеология опирается, прежде всего на сознание - особое состояние человека, в котором ему одновременно доступен мир, он сам и которое мгновенно связывает, соотносит то, что человек увидел, услышал и то, что он почувствовал, подумал, пережил, т.е. сознание - это совокупность определенных динамических равновесий. Если в исследованиях процессов сознания опереться на общие идеи неравновесной термодинамики и синергетики, рассматривающие соотношения между хаосом и порядком, соответствующим образом связанные с неравновесием-равновесием, то можно сделать достаточно широкие обобщения.

Два равновесных состояния сознания могут обмениваться друг с другом посредством хаотического и упорядоченного информационно-энергетических обменов. Рациональное мышление - типичный пример организованного познания, художественное или религиозно-мистическое восприятия включают в себя значительную долю хаоса. Устойчивость процесса познания обеспечивается сочетанием обоих типов процесса, наличие явного преобладания одной из этих тенденций разрушает весь этот циклический процесс, чему в истории природы и человечества имеется много доказательств.

Состояния сознания различаются объёмом информации, её организованностью, типом динамического равновесия. Взаимодействия между состояниями

различаются более существенно, что может быть продемонстрировано на примере самопознания и его высшего проявления - рефлексии. Самопознание - это особого рода активность, специфический вид критического творчества, выполняющая функцию отражения и включающая в себя отражение взаимодействий, борьбу и диалог, в которые вступают реальности разного типа. В рамках развиваемого нами подхода самопознание, рефлексия - это встречные хаотические процессы познания, которые замыкают основное упорядоченное взаимодействие в единый цикл, что обеспечивает его устойчивость, делая весь процесс познания равновесным. Таким образом, если на рациональное мышление возникает хаотическая реакция, то восприятия художественное или мистическое обычно дополняются упорядоченным откликом. В качестве примера можно отметить, что мировые религии в значительной степени рациональны. Развитие мистических догматов и символа веры осуществляется на основе логики, также, как и развитие всех дальнейших религиозных представлений и концепций.

Система координат обладает универсальным динамическим равновесием, которое распадается на множество частных. Все природные системы, имеющие с ней устойчивые связи, принимают участие в её формировании. С другой стороны, они могут быть исследованы в этой координатной системе. Система координат взаимодействует с открытыми системами, имеющими тенденцию к самоорганизации, саморазвитию, диалогу и именно эта открытость позволяет им быть взаимосвязанными с системой координат. Формально разбиение окружающего нас мира на систему координат и остальную природу напоминает «*natura naturans*» и «*natura naturata*» [12], но смысл здесь совершенно противоположный. У Спинозы выделяется наиболее активная часть природы, обеспечивающая её саморазвитие, здесь - пассивная, совокупность некоторых пределов (аттракторов), относительно которых в остальной природе осуществляются процессы самоорганизации.

Взаимодействие с координатной системой природы предполагает использование плюралистической методологии, основываясь на использовании отдельных готовых методик, взятых из специальных научных дисциплин. Кроме того, сама совокупность поиска системы координат и поддержание с ней устойчивых взаимосвязей превращается в «координатный метод» философского исследования. Возможности подобного метода неограниченны. С одной стороны, он должен обладать универсальной гибкостью, позволяющей взаимодействовать практически с любым природным явлением и процессом, с другой стороны, для всех этих процессов появляются универсальные критерии и единая методология.

Система координат позволяет разработать оригинальную концепцию взаимодействия бытия и небытия, поскольку представляет собой границу между ними, одна сторона которой обращена к первому, другая - к последнему. Весь тот хаос определенного уровня организации природы (совокупность соответствующих обменных процессов), который участвует в формировании системы координат, остается за пределами её основных репрезентаций. В итоге координатная система предстает нам как «*tabula rasa*», хотя на самом деле её организация достаточно сложна. Систему координат можно сравнить с физиче-

ским вакуумом, который часто определяется как состояние, в котором отсутствуют какие-либо реальные частицы. В ряде случаев, например, при спонтанном нарушении симметрии, вакуумное состояние оказывается не единственным (вырожденным), - существует непрерывный спектр таких состояний. Другим важным аналогом является пустота - одно из центральных понятий даосизма. «Дао пусто, но благодаря ему существует все и не переполняется» [13, с. 13]. «Тридцать спиц в колесе сходятся к втулке, середина которой пуста, благодаря этому и можно пользоваться колесом. Когда формуют глину, изготавливая из неё сосуд, то делают так, чтобы в середине было пусто, благодаря этому и можно пользоваться сосудом. Когда строят жильё, проделывают окна и двери, оставляя середину пустой, благодаря этому и можно пользоваться жильём. И поэтому наполнение – это что приносит доход, опустошение – это то, что приносит пользу» [13, с. 23]. Опыт аскетов, которому придается огромное значение практически во всех религиях, также подтверждает фундаментальное значение «пустоты». В рамках развиваемых нами представлений пустота есть чистое бытие, другими словами – сама система координат как идеальная конструкция из всех возможных предельных состояний. Она не может сливаться с природными системами, но оптимальные и устойчивые природные процессы периодически взаимодействуют с ней эпизодически или через определенные промежутки времени, в соответствии с ритмами природной системы координат.

Система координат должна открываться непосредственно и быть доступной каждому человеку. Действительно к системе взаимосвязанных динамических равновесий можно прийти, развивая чувственные представления, используя абстрактные и теоретические модели, а также создавая комбинации различных варианты этих типов. При этом можно опираться на мировоззренческие универсалии, которые по сравнению с философскими категориями и общенаучными понятиями, более доступны людям, не обладающим специальной теоретической подготовкой. Благодаря этому каждый человек может найти свой путь к системе координат, причем ему не придется учиться методам обращения к ней. Самое главное узнать, почувствовать, что такая система координат существует, а дальше она обеспечит индивиду существование в «бодрствующем режиме», настроит его на свои ритмы, и будет поддерживать устойчивую связь с этим человеком, все более и более ему раскрываясь.

Наличие природной системы координат углубляет представление о глобальном эволюционизме. Взаимосвязи между цепочкой динамических равновесий, составляющих ядро координатной системы и остальным миром, являются основой самоорганизации природы на отдельных уровнях её существования и между ними, обеспечивая в целом универсальный эволюционизм Вселенной. Особенно наглядно взаимосвязь с координатной системой проявилась в антропном принципе (сильном), согласно которому Вселенная и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит, должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе допускалось существование наблюдателей. Другими словами, этот принцип утверждает, что человек всегда ощущал в окружающем его мире присутствие фундаментальных оснований, выходящих за пределы повседневного опыта. На самом деле он ощущал общемировую систе-

му предельных динамических равновесий, которая, последовательно изменяясь вслед за изменением фундаментальных параметров Вселенной, обеспечила появление самого человека. Мир эволюционирует, формируя координатную систему для оптимизации своего развития. В жизни современного человека должна существовать непрестанная связь с координатной системой и звучать «мелодия» этой связи. Эволюционные процессы идут гораздо быстрее, чем, если бы они основывались на переборе возможных вариантов дальнейшего развития, как будто бы направляемые природной системой координат.

С проблемой выявления естественной системы координат в окружающем нас мире, хорошо коррелирует синергетическая парадигма, опирающаяся на следующие идеи. 1. Процессы разрушения и созидания, деградации и эволюции во Вселенной равноправны, то есть случайность оказывается, как бы «встроенной» в сам механизм эволюции. 2. Процессы созидания имеют единый алгоритм, независимо от природы систем, в которых они осуществляются. Все это в значительной степени соответствует основным понятиям развиваемой концепции.

Каждый современный человек должен активно взаимодействовать с несколькими культурами, способствуя их замыканию в единый цикл (вещественный, энергетический, информационный). Все культуры должны стремиться к идентификации своего собственного аскетизма, который может стать ключевым элементом при установлении диалога между культурами, способствуя установлению общепланетарной коммуникативной реальности, постепенно переходящей в общепланетарное бытие. Аскетизм присущ всем религиям, но в последнее время все большее значение приобретает культурно-светский аскетизм. Он представляет собой связанное состояние духовности в контексте его этнических и индивидуальных проявлений. Аскетизм способен составить фундамент общечеловеческой синтетической культуры, так что все уникальное и специфичное у разных народов будет уже надстройкой над ним.

Каждый современный человек должен также взаимодействовать, по крайней мере, с тремя уровнями координатной системы: личностным, соответствующим культуре своего этноса и планетарным. Он становится многоярусным, вмещающим в себе ячейки всех этих уровней. Устойчивая взаимосвязь человека и человечества с этими уровнями природной координатной системой является необходимым условием их дальнейшего развития, залогом того, что человечество не погубит биосферу, но сможет развиваться гармонично, оптимально и практически неограниченно долго.

В современном глобальном мире все культуры подвержены двум основным тенденциям. С одной стороны, все они должны самоидентифицироваться, то есть четко выявить свои границы, характерные черты, стать прозрачными для представителей других культур, максимально определиться. С другой стороны, они должны способствовать интеграции человечества. Таким образом, устранение границ экономических, политических, государственных будет сочетаться с все большим культурным обособлением. На основе аскетических частей традиционных культур будут формироваться их инварианты, которые оп-

ределят сетку основных мировоззренческих универсалий, способных обеспечить дальнейшее допустимое развитие человечества.

5. Выводы

В мире не может не быть системы координат возникшей естественным путем, относительно которой происходит его дальнейшее развитие. Несмотря на всю сложность окружающего нас мира он удивительно организован, целесообразен, оптимален, устойчив; все его уровни связаны общекосмическим круговоротом вещества, энергии, информации. Окружающий нас мир нелинеен, сложен, но онтологические предпосылки системы координат просты и на их основе могут быть построены его простые репрезентации и модели.

Формула системы координат мира на основе предельных динамических равновесий может быть представлена следующим образом. «Все объекты (природные образования) стремятся к трем предельным фундаментальным равновесиям-пределам, которым сопоставляются три «координатных оси». Во-первых, это внутреннее идентификационное динамическое равновесие, соответствующее идентификационному пределу. Во-вторых - равновесие со всеми окружающими этот объект средами (системно-коммуникационный предел). В-третьих – предельное время ритма мировой гармонии.

Система координат мира создается конкретными природными системами, за счет той части «связанной субстанции» (вещества, энергии, информации), которая может быть уравновешена в этих системах. В результате возникают ячейки динамического равновесия общие для конкретного природного процесса и системы координат.

Системы координат мира обеспечивает взаимосвязь метафизических, онтологических и гносеологических своих аспектов в единое целое, так что ни один из них не может быть в полной мере исследован вне зависимости от других. Эта глубинная связь является одним из фундаментальных свойств рассматриваемой координатной системы и подхода, развиваемого на её основе. Она позволяет углубить представления о современных метафизике, онтологии и гносеологии и в свою очередь развить представления о системе координат на основе предельных динамических равновесий.

Список использованной литературы:

1. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1973. 486 с.
2. Капица П.Л. Научная деятельность Резерфорда. Мои воспоминания о Резерфорде. В Книге «Резерфорд Э. Избранные научные труды» – М.: Наука, 1972 – С. 495-516.
3. Фейнман Р. Характер физических законов. Пер. с англ. - М.: Наука. Изд. второе, исправленное, 1987. 160 с.
4. Математическая энциклопедия в 5 тт., Т.3. – М.: Советская энциклопедия, 1982. 1184 с.

5. Географический энциклопедический словарь – М.: Советская энциклопедия, 1988. 432 с.
6. Спиридонов О.П. Фундаментальные физические постоянные – М.: Высшая школа, 1991. 238 с.
7. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Пер с нем. // Время и бытие. – Москва, 1993. С. 331-332.
8. Аристотель. Собрание соч. в 4 т. Т. 1 –Москва: Мысль, 1976. 550 с.
9. Хайдеггер. Бытие и время – Москва: Фолио, 2003. 503 с.
10. Биологический энциклопедический словарь – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. 864 с.
11. Добротолюбие. Избранные поучения – М.: Изд. Православного братства святого апостола Иоанна Богослова, 2002. 414 с.
12. Спиноза Б. Этика. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. 336 с.
13. Дао Дэ Цзин – Новосибирск, 1995. 153 с.

Глава 18.

О ПОНЯТИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ В СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социальной философии, Казанский федеральный университет, г. Казань

КАРИМОВ АРТУР РАВИЛЕВИЧ

Что из себя представляет «современная эпистемология»? Термин «современная эпистемология» здесь поставлен в кавычки, так как это понятие является довольно условным. Сюда включают совершенно различные концепции – от позитивистки настроенных аналитических философов до ориентированных на континентальную философию постструктуралистов. На наш взгляд, можно выделить три основных проекта, которые являются доминирующими в дискурсе современной эпистемологии: классический (картезианский) проект, социальная (историческая) эпистемология и натурализованная эпистемология (эпистемология как когнитивная психология). Этим проектам противопоставляет себя четвертый – эпистемология добродетелей. Мы намерены показать, что эпистемология добродетелей может быть жизнеспособной альтернативой существующих проектов.

Первый проект – это картезианский проект, который является продолжением классической теории познания, основы которой были заложены Декартом в XVII в. В XX в. картезианский проект во многом продолжался в рамках феноменологии. Из современных теорий, которые продолжают данный проект, можно выделить эвиденциализм (Кони, Фелдман) [4]. Термин «эвиденциализм» (от англ. – доказательство) был предложен в XX в. для обозначения теории, которая считает, что всякое знание должно иметь доказательство (evidence). Доказательство рассматривается как фундаментальное основание знания. Поэтому эту теорию также можно назвать фундаменталистской.

Характерной особенностью первого проекта является интернализм. Интернализм по поводу обоснования – это такая философская теория, согласно которой обоснование должно быть внутренне (internally) доступно для познающего субъекта. Например, если я знаю, что сегодня вторник, то у меня должно быть внутренне основание так полагать, например, отчетливое воспоминание, что вчера был понедельник. Как вариант интернализма в литературе также обсуждалась деонтологическая концепция обоснования. Идея состоит в том, что обоснование есть деонтологическое понятие. Для нас является интеллектуальным долгом или интеллектуальной ответственностью искать основания для наших убеждений. Данный подход также является формой интернализма. Деонтологический подход, как он представлен, например, у Чизома, вмещает долг только по отношению к одной ценности – истине. Согласно Чизому, наш фундаментальный эпистемический долг заключается в том, чтобы делать все от нас зависящее, чтобы добиваться истины и избегать заблуждения.

Этот проект справедливо подвергается критике в континентальной философии XX в. – экзистенциализме, герменевтике, постструктурализме. В анали-

тической философии критика интерналистского фундаментализма связана с именами Селларса и Куайна. Селларс в работе «Миф данного» атакует данность чувственного опыта с помощью аргумента, что перцептуальные убеждения требуют фоновых предпосылок, которые в свою очередь также требуют обоснования. Сходный аргумент предъявляет Куайн в «Двух догмах эмпиризма». Куайн полагает, что не существует четкого разграничения между аналитическими и синтетическими суждениями, т.е. между опытными суждениями и концептуальными истинами, они являются взаимосвязанными. А следовательно, эмпирическое знание не может выступать в роли такого абсолютного фундамента для знания.

Второй проект – это социальная эпистемология. Понятие социальной эпистемологии тоже является неоднородным. Различают две версии социальной эпистемологии: позитивную и негативную. Позитивная социальная эпистемология расширяет нашу эпистемологию за счет включения социального аспекта познания. Примером позитивной социальной эпистемологии является эпистемология Алвина Голдмана [6]. Негативная социальная эпистемология полностью отрицает классическую теорию познания. Двадцатый век в истории европейской философии прошел под знаком негативной социальной эпистемологии. Ее основоположником можно считать Л. Витгентштейна с его концепцией языковых игр. К негативной социальной эпистемологии из современных философов можно отнести Стивена Фуллера и издаваемый им журнал *Social epistemology*. Когда говорят о «неклассической эпистемологии», прежде всего имеют в виду этот негативный проект социальной эпистемологии. С точки зрения этого проекта, мы должны полностью отказаться от повестки классической эпистемологии (поэтому и негативность). Сюда прежде всего относится отказ от субъект-объектного противопоставления. Всякое познание объявляется необратимо субъективным. Отсюда следует, что эпистемология должна отказаться от нормативных притязаний. Все, что она может – это быть дескриптивной, т.е. описывать, как де-факто реализуется познание. Проект дескриптивной эпистемологии по-настоящему начинается с Канта. Именно он поставил задачу описывать как устроен наш познавательный механизм, а не предписывать познанию некие нормы. Кульминацией негативного проекта можно считать в XX в. археологию знания М. Фуко. Согласно Фуко, мы не можем говорить о знании, истине и т.п. Мы можем говорить лишь о дискурсивных практиках, т.е. о том, какие социокультурные факторы повлияли на то, как говорят о знании или как говорят об истине.

Третий проект – это запущенный в 60-х гг. XX в. У. Куайном проект натурализованной эпистемологии, который призван упразднить философскую теорию познания и на ее место поставить научную теорию познания, которая будет разрабатываться в рамках когнитивной психологии. С развитием когнитивной науки этот проект все больше набирает популярность. В рамках этого проекта мы можем получить натуралистическое объяснение познания, не выходя за рамки естественной науки. Например, мы можем экспериментально изучать влияние на познание таких факторов, как настроение, уровень гормонов в крови и т.п. Сюда же можно отнести эволюционную эпистемологию Г. Фол-

лмера. С точки зрения эволюционной эпистемологии, объективное знание возможно, так как познавательный аппарат адаптировался к окружающей среде в ходе эволюции, и если бы мы систематически ошибались по поводу природы реальности, то тогда человек как биологический вид просто не выжил бы.

В целом, картина складывается следующая. Классическая эпистемология дискредитирована. Ее альтернативы выступили против философской теории познания вообще. Негативный проект социальной эпистемологии – это уход в область социологии знания, которая является эмпирической наукой. Натуралистическая эпистемология – это уход в область когнитивных наук.

Что же в результате получается? Предполагается, что тем, кто пришел в философию, движет желание познания (если он пришел целенаправленно). Что же, например, усваивает студент-философ, изучающий теорию познания в ее стандартном изложении на философском факультете? Его знакомят с Пирроном и Секстом-Эмпириком, десятью тропами Энесидема и трилеммой Агриппы. Усвоив это, он переходит к радикальному скептицизму Декарта и юмовскому скептицизму по поводу индукции. Если он еще не понял, что такое истина и знание, ему рассказывают о непознаваемости вещей в себе у Канта. После этого он становится убежденным скептиком и агностиком. Он еще более уверяется в этом после изучения основных концепций истины, где показывается, что все концепции истины являются проблемными (особенно корреспондентская). Потом ему преподносят учение о языковых играх Витгенштейна, где утверждается, что то же самое относится и к научному знанию, которое является просто одной из языковых игр наряду с другими. Если он не усвоил и этого, ему объясняют, что знание определяется властными практиками и понятие знание придумано, чтобы установить над нами власть. Потом он приступает к социальной эпистемологии, где ему также говорят, что все есть социальный конструкт, и особенно наука. Если он думал, что Фейерабенд это шутка, то очень скоро разочаруется. Ему приводят в пример Бруно Латура, который говорит, что бацилла Коха реально не существовала до того, как ее открыл Кох. Его знакомят с феминистской эпистемологией, которая полагает, что наука и объективное знание – это способ закрепить доминирование мужчины над женщиной. Где-то между этим ему также сообщают о смерти философии. *Что действительно умерло к этому моменту, так это желание и мотивация к познанию* (если она еще была у студента). С чем эффективно справляется обучение современной теории познания – это убивать мотивацию к этому самому познанию и доказывать, что оно невозможно. Ирония состоит в том, что студент-то полагал будто философия есть любовь к мудрости и из-за этой самой любви пошел ее изучать. О какой мудрости вообще может идти речь?

Этим трем проектам можно противопоставить проект эпистемологии добродетелей, которая строится по образцу теории добродетелей в этике. Для понимания эпистемологии добродетелей важно объяснить аналогию с этикой. Дебаты вокруг этики убеждений привлекли внимание к тому, что можно критиковать человека за его убеждения. Первая параллель между современными дискуссиями в области этики и эпистемологии (по крайней мере после 1960-х гг. XX в. в англо-американской философии) состоит в том, что локус оценки в

эпистемологии – отдельное убеждение, также как локус оценки в этике отдельный поступок. Эпистемологов интересовало нормативное свойство убеждений в одном из двух смыслов термина «убеждение»: либо свойства психологических состояний верования, или свойства пропозициональных объектов этих состояний. Споры между фундаменталистами и когерентистами, экстерналистами и интерналистами – это споры по поводу природы свойств убеждений. Также как в этике добродетелей фокус оценки смещается с моральной оценки поступка на моральную оценку субъекта, так и в эпистемологии добродетелей фокус эпистемической оценки с убеждений смещается на самого субъекта.

Отметим, что древнегреческое слово ἀρετή (арете), которое переводится как добродетель, имело в древнегреческом языке несколько значений. 1) доблесть, храбрость, мужество; 2) превосходные качества, отличные свойства, сила, мощь; 3) крепость, бодрость; сила, острота; 4) плодородие или пригодность; 5) красота, великолепие; благородство, величие; 6) славные деяния, подвиги; 7) высокое мастерство, умение, искусство; 8) слава, честь; 9) заслуга; 10) нравственное совершенство, добродетель. Из перечня видно, что древнегреческое арете означало любые превосходные качества человека, да и не только человека. По древнегречески можно говорить даже об арете неодушевленных предметов. Например, арете ножа состоит в том, чтобы он хорошо резал. В этом его превосходное качество. Как видим, это достаточно широкий спектр смыслов, который не может быть передан русским эквивалентом, в котором отчётливо слышится моральная коннотация. Ведь по-русски, добродетели – это именно превосходные моральные качества, и никакие другие.

Говоря об арете человека, Аристотель выделяет два типа: моральные (этические) похвальные качества и интеллектуальные (дианоэтические) похвальные качества [17]. Аретическая теория добродетелей Аристотеля позволяет говорить об интеллектуальных добродетелях как о самостоятельном подвиде добродетелей, независимо от моральных добродетелей (хотя интеллектуальные и моральные добродетели у Аристотеля тесно взаимосвязаны). Первый раз разделение моральной и интеллектуальной добродетели появляется в конце первой – начале второй книги «Никомаховой этики» Аристотеля в связи с идеей разделения души на рациональную и чувствующую. Он перечисляет их примеры: «мудрость (σοφία), сообразительность (νοῦς) и рассудительность (φρόνησις). Таким образом, интеллектуальные, или дианоэтические, добродетели, явным образом выделяются в отдельную категорию, так как их назначение в том, чтобы способствовать познанию истины, тогда как моральные добродетели касаются поступков. Следует различать знание как условие моральной добродетели и интеллектуальные добродетели. В первом случае речь идёт об инструментальной роли знания для нравственности. Во втором случае, интеллектуальные совершенства могут рассматриваться сами по себе, без их участия для нравственной жизни. Тем не менее, Аристотеля интересуют интеллектуальные добродетели именно постольку, поскольку они влияют на моральное поведение. Поэтому, например, такое большое внимание оказывается рассудительности. Остальные интеллектуальные добродетели Аристотель рассматривает как бы вскользь. Он отмечает разное происхождение двух видов добродетелей. Оба

типа добродетелей не являются врождёнными, природными качествами. Они не существуют ни по природе, ни против природы. Если для моральных добродетелей необходима привычка, и они достигаются прежде всего длительным упражнением, то мыслительные добродетели возникают преимущественно благодаря обучению. Обучение добродетели – как и моральной, так и интеллектуальной есть преодоление акразии (безволия). Обретение добродетели носит социальный характер: путём подражания тем в обществе, кто уже имеет их.

Существуют эпистемические аналоги понятия правильного поступка. Это понятие обоснованного убеждения. Быть обоснованным, рациональным – это способ бытия правильным. Т.е. теория познания должна отвечать на вопрос, что есть знание. А для этого она должна ответить на вопрос, при каких условиях убеждение является обоснованным. Каким образом эпистемология заимствует моральные понятия становится видно, если мы обратимся к доминирующим концепциям этики – деонтологической этике и утилитаризму. Обычно в теории познания исследование сводится к следующим вопросам: нарушает ли убеждение какие-либо эпистемические правила или эпистемические обязательства? является ли оно эпистемически допустимым, в рамках чьих-то эпистемических прав? Эти вопросы построены по модели деонтологической этики. Но это не значит, что мы переносим моральные категории в область эпистемологии как таковые. Мы просто ищем аналоги этических категорий и подходов в самой эпистемологии. Было бы абсурдно отдавать Ивана Ивановича под моральный трибунал за то, что он верит в НЛО, или за то, что он является поклонником шоу «Битва экстрасенсов».

Согласно эпистемологии добродетелей S знает, что p тогда и только тогда, когда убеждение S , что p истинно благодаря осуществлению когнитивной компетенции (добродетели). Отсюда следует, что знание – это вид когнитивного достижения.

В самой эпистемологии добродетелей можно выделить две версии: релейабиллизм (от англ. – надёжный) и респонсибиллизм (от англ. – ответственный). Релейабиллизм в качестве интеллектуальных добродетелей называет наши превосходные познавательные способности [7]. Респонсибиллизм считает, что интеллектуальные добродетели – это превосходные качества интеллектуального характера [16]. Первые будем называть добродетелями низшего уровня, а вторые – добродетелями высшего уровня. Добродетели низшего уровня имеют дело с оценкой качества убеждения, а добродетели высшего уровня с оценкой самих субъектов и их качеств. Определения добродетели у релейабиллистов метят слишком низко. Определения респонсибиллистов метят слишком высоко. Нам нужно такое определение знания, которое бы включало все случаи. Но это не значит, что определение знания должно быть просто дизъюнктивным: истинное убеждение является знанием тогда и только тогда, когда оно является продуктом или добродетелей-способностей, либо добродетелей-качеств интеллектуального характера.

Релейабиллизм изначально был предложен как ответ на вызов скептицизма. Релейабиллизм радикально расправляется с радикальным скептицизмом потому что он отрицает необходимость совершенно надежного доказательства. ре-

лайабиллизм отрицает главный тезис классической теории познания – наличие необходимого отношения между знанием и доказательством – дедуктивного или индуктивного. Его интересует де-факто надежность: разница между знанием и просто истинным убеждением в том, что знание основано на когнитивных процессах. Которые де-факто надежны в нашем мире и других нормальных мирах.

Респонсибиллизм больше обращается к мотивам, которые руководят нашим познанием. Аристотель полагал, что все люди по природе стремятся к знанию. Некоторые теоретики эпистемологии полагают, что Аристотель ошибался. Например, Монтмаркет, утверждает, что у нас часто не хватает мотивации к истине [10]. Кроме того, даже если субъект обладает ей, он все равно может не быть интеллектуально добродетельным. Например, субъект может страстно искать истины, но при этом быть решительно убежденным, что он ее уже достиг. Т.е. такой субъект будет иметь стремление к знанию, но быть догматичным. По Монтмаркету, стремление к истине также может быть недостаточным или чрезмерным, оно может быть направлено на неподходящие объекты. Чтобы быть в целом интеллектуально добродетельным, мы должны научиться находить середину в отношении наших мотиваций к истине; и чтобы сделать этого, мы должны приобрести соответствующие регулятивные интеллектуальные добродетели.

Определяя в целом понятие добродетели, А. Макинтайр пишет: «Добродетель – это приобретенное качество, обладание которым и действие в связи с которым имеют тенденцию помогать нам достигать тех целей, которые являются внутренними для определенных практик и недостаток которых эффективно препятствует нам в достижении любых таких благ [8, с. 178].

Видный теоретик респонсибиллизма Л. Загзебски полагает, что интеллектуальные добродетели – это приобретенные привычки к действию и мотивации [16, с. 102]. Это прежде всего относится к интеллектуальным добродетелям высшего порядка: «добродетели – это приобретенные превосходства, а пороки – это приобретенные дефекты». Далее, как отмечает Загзебски, приобретение добродетелей – это процесс, который включает в себя определенную работу и требует времени со стороны субъекта. В этом смысле мы говорим об эпистемической нормативности, и об ответственности за наши убеждения. Если бы добродетели были врожденными, не имело бы смысла говорить об ответственности за обладание или необладание ими. Загзебски отмечает, что как правило, добродетели подобны навыкам в том, что приобретаются путем постоянного повторения. В качестве исключения можно назвать оригинальность и креативность. Также необходимо отметить, что мы приобретаем интеллектуальные добродетели, также как моральные, подражая тем, кто является практически мудрым. При этом добродетели – это качества которые нелегко приобрести. Именно поэтому те субъекты, которые приобретают добродетели, заслуживают похвалы, а субъекты, которые не приобретают (но могли бы) заслуживают порицания. Напротив, интеллектуальные пороки приобрести не трудно, особенно это касается интеллектуальной акразии (безволия). Загзебски следуя позиции Аристотеля, что моральные и интеллектуальные добродетели совместно явля-

ются компонентами эвдаймонии, которая рассматривалась Аристотелем как полная реализация человеческой природы.

Ценностный поворот в эпистемологии отмечает Д. Притчард, связывая его с появлением теории интеллектуальных добродетелей [11]. Эпистемологи стали обращаться к спорам в этике, чтобы посмотреть, могут ли идеи из области этики быть переведены в область теории познания. Прежде всего вновь была поставлена проблема ценности самого знания.

Согласно эпистемологии добродетелей, мы должны рассматривать знание-что как специфический вид когнитивного достижения. Достижение здесь понимается в очень инклюзивном смысле как покрывающее любой вид успеха, который обусловлен реализацией способности субъекта. Так понимаемые, определенные виды успеха не считаются действительными достижениями. Успех – попадание стрелой в яблочко благодаря слепой удаче – не является достижением, если обусловлено не мастерством лучника, а слепой удачей.

Данная концепция знания предполагает, что знание есть нечто более ценное, чем просто истинное мнение, о чем еще писал Платон в «Меноне». Тем не менее, как полагают Голдман и Олстон, вполне можно сформулировать «слабое» определение знания, для которого достаточно всего лишь истинного мнения [5]. В первом приближении знание противоположно незнанию. Если дана пропозиция p , то субъект либо знает ее, либо не знает. Но можно также сказать, что субъект либо *осведомлен*, что p , либо не осведомлен, что p . Или иначе: субъект либо *обладает информацией*, что p , либо не обладает. Допустим, мы спрашиваем у группы людей, какой город является столицей Австрии. Все, кто обладает информацией касательно того, какой город является столицей Австрии, обладают знанием. В данном контексте неважно, каким образом получена эта информация. Она могла быть получена из крайне ненадежного источника. Но и в этом случае, нельзя сказать, что субъект вовсе не знает, какой город является столицей Австрии. Будут ли эти случаи незнанием? Да, если мы принимаем полное, или сильное, определение знания. Нет, если мы принимаем слабое определение знания. Сделав эту оговорку, в дальнейшем нас будет интересовать знание в более сильном смысле.

Притчард выделяет два основных типа знания: пропозициональное знание или знание-что и знание-способность [12, с. 3]. Пропозициональное знание (propositional knowledge) – это знание пропозиции, т.е. того, что утверждается в предложении. Например, знание, что Земля круглая, что $2+2=4$, что сегодня пятница и т.д. От такого знания Притчард отличает знание-способность (ability knowledge), знание-как. К последнему он относит знание того, как пользоваться электронной почтой, как плавать и т.д. В нашей терминологии это скорее относится к умению или навыку.

К этим типам знания можно добавить также знание «каково это». Знание каково-это – это некоторое знание от первого лица, которое невозможно передать другому. Сюда относится знание, какой вкус у кофе или как звучит симфония Брамса в исполнении Берлинского филармонического оркестра, что значит первый раз влюбиться и т.п. Нас прежде всего здесь интересует пропози-

циональное знание, поскольку только оно направлено на универсальную истину.

Важным понятием для эпистемологии добродетелей является понятие рефлексии как знания второго порядка. Понятие рефлексии в контексте эпистемологии добродетелей переосмысливают Ш. Райан и Ч. Ми [9, с.1-14]. Свое понимание рефлексии они основывают на концепции «двойного процесса» (dual process), согласно которой есть вида типа когнитивных процессов. Тип 1 – это процессы, которые являются интуитивными и автоматическими, а тип 2 – это процессы, которые являются рефлексивными и требующими когнитивных усилий. Рефлексия в основном задействует процессы второго типа. Процессы первого типа задают материал для рефлексии в виде воспоминаний, идей, догадок и т.д. Сама рефлексия рассматривается как мета-познание, т.е. как процесс второго уровня, который направлен на процессы первого уровня, такие как убеждения, суждения, сомнения и т.д. «Ученая» рефлексия (skillful reflection), по мнению авторов отличается от простой рефлексии тем, что «процессы, которые информируют [ее] являются эпистемически хорошими процессами. Например, ученая рефлексия требует добродетелей-компетенций и добродетелей – черт интеллектуального характера, которые в качестве стимулов и привычек ума будут влиять на эпистемическое качество рефлексии. Более конкретно, добродетели-компетенции сделают возможным субстантивно хорошее качество рефлексии – эти добродетели позволят рефлексии быть информированной истинно-индуцирующими когнитивными процессами, и таким образом позволят рефлексии самой быть истинно-индуцирующим когнитивным процессом. С другой стороны, добродетели интеллектуального характера сделают возможным, чтобы эпистемическое качество рефлексии было хорошим формальным способом – эти добродетели способствуют рефлексии, включающей хорошее рассуждение» [9, с. 7]. Авторы далее поясняют: «Если процессы субъекта, которые представляют стимулы для рефлексии, их восприятия, воспоминания и т.д. возникают на основе добродетелей-компетенций, если их привычки ума заставляют делать эпистемически правильные шаги, если действительные шаги, которые сделаны в данном случае рефлексии являются хорошими, тогда и только тогда, субъект осуществляет ученую рефлексию» [9, с. 7-8].

Эпистемология добродетелей является парадигмально экстерналистской теорией обоснования. В качестве примера экстернализма можно привести следующее рассуждение. Предположим, что где-то есть инопланетные разумные существа, у которых механизмы восприятия радикально отличаются от наших, но которые также могут иметь знание о своем окружающем мире. Предположим также, что у этого существа чувственное переживание типа *X* (которое мы не можем представить) вызывает убеждение, что *X*. Тогда если для человека чувственное впечатление, что перед ним нечто красного цвета, вызывает убеждение, что перед ним нечто красного цвета, то у инопланетянина чувственное впечатление, что перед ним нечто *X*, вызывает убеждение, что перед ним *X*. Иными словами, факт восприятия является не только обоснованием, но и причиной порождения соответствующего убеждения.

Споры между интернализмом и экстернализмом порождены проблемами, связанными с трудностями, которые представляют кейсы Геттиера для традиционного определения знания как обоснованного убеждения. Интересно, что полемически оба эти направления настолько заострены, что считают себя единственно правильным подходом в теории познания, что мешает адекватному восприятию дискуссии.

Экстернализм нам кажется более убедительной теорией. Можно выделить аргументы против различных версий интернализма – фундаментализма и когерентизма. Против фундаментализма выдвигается аргумент регресса. Против когерентизма – аргумент круга в объяснении. Проблема регресса состоит в том, что в поиске оснований мы должны где-то остановиться, либо впасть в бесконечный регресс. Если мы останавливаемся, то какие-то убеждения мы должны признать базовыми. Но чтобы признать их базовыми, он должен сделать это на основании чего-то. Но тогда они уже не будут базовыми. Таким образом, фундаменталист не может отделаться от бесконечного регресса. Для когерентизма характерен круг в объяснении, поскольку обоснованием является только взаимная согласованность утверждений.

Добродетели определяются как контекстно-зависимые качества. Если это верно для моральных добродетелей, то верно и для интеллектуальных. Контекст определяет порог обоснования, для которого необходимо проявление той или иной добродетели. Например, насколько интеллектуально смиренным необходимо быть, чтобы быть интеллектуально смиренным? Насколько интеллектуально храбрым, чтобы быть интеллектуально храбрым? Такая точка зрения, которая состоит в том, что познание является зависимым от контекста, называется контекстуализма.

Главный вопрос для контекстуализма: как узнать, что есть порог обоснования в данном случае. Кто или что определяет, достигнут ли этот порог в конкретном случае? Можно признать, что контексты имеют общую шкалу, но не ставит ли контекстуализм эту шкалу в зависимость от предпочтений конкретного субъекта, его прагматических интересов. Мне кажется, это действительно проблема для контекстуализма и для ее решения нужно обратиться к эпистемологии добродетелей. В свою очередь контекстуализм помогает эпистемологии добродетелей более точно адекватно построить теорию.

Релайабиллизм эпистемологии добродетелей решает проблему контекста с помощью обращения к концепции возможных миров. Греко приводит в качестве примера, что игрок в бейсбол обладает способностью играть в бейсбол в определенном контексте, например, не во время военных действий. Согласно Греко, он вряд ли смог бы целиком сосредоточиться на игре, а вместо этого думал о том, не зацепит ли его шальная пуля. Т.е. у S есть способность играть в бейсбол в определённой окружающей среде. S обладает способностью A относительно окружения E в классе релевантных ближайших возможных миров, где S в E имеет относительно высокую степень достижения успеха [4].

Одним из примеров интеллектуальной добродетели является интеллектуальное смирение. А. Амброуз описывала Дж.Э. Мура как учителя следующим образом: «Мур в своих лекциях был очень скромн. Он критически относился к

утверждениям, которые сам же делал на предыдущих лекциях, как будто критиковал какого-то анонимного философа. Например, при обсуждении истины Мур, исследуя две пропозициональные формы «истинно, что p » и « p », утверждал, что они означают то же самое, и, следовательно, «истинно, что» не имеет значения и является излишним. На следующей лекции он уже утверждал: “Мое теперешнее мнение состоит в том, что если оно излишне, то из этого не вытекает, что оно не имеет значения. Ни одна фраза не может быть излишней в выражении, если она не имеет значения”. В других лекциях он объявлял: “Сейчас я подпрыгну, поскольку я не знаю, как продолжать”» [1, с. 107-108].

В данном описании видно, что Мур мало придавал значение тому, насколько «умным» он выглядит среди студентов, его интересовала прежде всего, сама суть дела. С другой стороны, здесь не написано, что он говорил: «Какой я глупый и никчемный!» Это бы тоже фиксировало внимание аудитории на его личности, чем на обсуждаемом вопросе. Таким образом, здесь можно увидеть то, что Робертс и Вуд определяют как «необычно низкий интерес к статусу, соединенный с сильным интересом к какому-то очевидному благу» [13, с. 241].

Почему интеллектуальное смирение является добродетелью? Согласно Байеру, нечто является добродетелью, если он делает своего обладателя хорошим как личность. Поскольку существует разные виды блага – моральное и интеллектуальное, то здесь речь идет об интеллектуально хорошей личности, т.е. такой, которая соответствующим образом мотивирована на получение таких интеллектуальных благ как истина, знание, понимание, – то что делает человека интеллектуально хорошим. Тогда: «интеллектуальное смирение есть добродетель, когда некто надлежащим образом внимателен к и признает свои интеллектуальные ограничения, *потому что* он соответствующим образом мотивирован преследовать эпистемические блага, такие как истина, знание, понимание» [2].

Поскольку данный подход считает, что интеллектуальное смирение – это середина между крайностями интеллектуального высокомерия и интеллектуальной робости, то к нему можно адресовать возражение. Не получается ли парадокс, когда мы от интеллектуально робкого человека будем требовать большего смирения? Уиткомб решает эту проблему с помощью понятия надлежащей интеллектуальной гордости [14]. Чёрч предлагает решать эту проблему тем, что есть более распространенный порок, в данном случае – интеллектуальное высокомерие, поэтому ИС противопоставляется прежде всего ему [3]. Здесь можно провести аналогию с храбростью. Храбрость является серединой между двумя крайностями – трусостью и безрассудством. Но было бы странным сказать безрассудному – будь более храбр! Точно также «смирись» относится к высокомерному, а не к робкому.

Допустим, обычный человек и ботаник смотрят на дерево. Предположим, что физически они имеют один и тот же перцептуальный образ, но обычный человек плохо разбирается в деревьях. Эксперт же сразу понял, что перед ним стоит бук, так как эксперт прекрасно знает, как выглядят буки и сможет отличить на взгляд бук от, скажем, вяза. У обычного человека нет хорошего основания полагать, что перед ним бук, поэтому у него нет обоснованного убеждения, что перед ним стоит бук. Комментарий: эпистемическая разница между обыч-

ным человеком и экспертом – это то, что их различает есть внутреннее: эксперт знает, как выглядят буки.

Одна из проблем, которая является общей для всех теорий, которые понимают интеллектуальные добродетели как черты интеллектуального характера, это проблема произвольности. Любая эпистемология, которая использует понятие обоснованности, является нормативной. Но традиционная эпистемология нормативна в слабом смысле. Также в слабом смысле нормативным является релайабиллизм. Напротив, эпистемология респонсибилизма нормативна в сильном смысле, так как она дает оценку убеждений в терминах интеллектуальных качеств познающих субъектов, в той мере в какой эти интеллектуальные качества влияют на убеждения. Но здесь может возникнуть следующее возражение. В отличие от поступков, убеждения не являются или редко являются предметом сознательного контроля со стороны субъекта. Но понятия нормативной оценки могут применяться к людям, только если они могут осуществлять такой контроль («должен значит могу»).

Кроме того, возникает вопрос, применима ли аналогия с этикой в данном отношении в том смысле, что мы можем выбирать наши убеждения также как мы можем выбирать наши поступки? Кажется, что доксистические состояния неподвластны волевому контролю. Позицию, что наши убеждения подвластны волевому контролю Голдман называет доксистическим волюнтаризмом. Но даже допустим, что доксистический волюнтаризм истинен, и познающий может выбирать, верить или не верить в данную пропозицию в данный момент. Как от такого доксистического принципа выбора убеждения (*doxastic decision principle*) зависит его обоснованность?

В завершение поговорим о прикладных аспектах эпистемологии добродетелей. На наш взгляд, в первую очередь имеет смысл говорить о приложении эпистемологии добродетелей в области образования. Об этом мы писали ранее [17]. Рассмотрим несколько возражений против обучения интеллектуальным добродетелям. Почему мы уверены, что на интеллектуальные добродетели важно обратить особое внимание в образовательной практике в школе и вузе?

Первое возражение может быть следующим: интеллектуальные добродетели, как и все остальные добродетели, формируются не «заучиванием» их списка, а в процессе непосредственного общения в соответствующей социальной среде. Таким образом, интеллектуальные добродетели не должны быть заботой преподавателя, задача которого – передать студенту некоторую сумму знаний. Ответ на это возражение может состоять в том, что современное образование осуществляется в информационном обществе. И все больше распространяется понимание того, что передача знаний в условиях свободно растущего информационного потока не имеет почти никакой ценности. Даже в России говорят уже не о знании, а о компетенциях. Но и у компетентностного подхода обнаруживается все больше слабых мест. Нам представляется, что эпистемология добродетелей, в ее преломлении в образовании может стать следующим шагом вперед к гуманизации образования.

Как было показано в нашей статье [17], эпистемология добродетелей в своем основании имеет многие черты сходства с педагогическими теориями

российских психологов. Представляется, что мысль немного опередила время и те принципы, которые не смогли реализоваться на практике тогда, начинают быть современными теперь. Возможно следующее возражение: даже если примем ту позицию, с точки зрения которой цели образования не передача знаний и даже не формирование компетенций, а построение личности, то такая позиция может относиться только к начальным периодам образования – момент, когда личность формируется. Думается, что студенты находятся в том возрасте, когда личность сформирована и говорить о формировании добродетелей уже поздно.

И, действительно, как правило, все приведенные примеры такой педагоги касаются дошкольного, младшего школьного, реже – подросткового возраста. Возможно, этот довод имеет силу в других странах, но в России ситуация такова, что в вуз приходят студенты, которые в большинстве своем не являются зрелыми личностями. Преподаватели Вуза были бы рады, если бы на ранних ступенях образования действительно реализовывались принципы личностно-ориентированной педагогики, и студенты обладали бы развитым самосознанием в числе прочих добродетелей своих ИД. Но историческая реальность такова (мы не будем здесь останавливаться на причинах), что максимум 10% студентов попадали в ситуации, в которых они могли обнаружить и осмыслить интеллектуальные добродетели. О целенаправленном их (интеллектуальных добродетелей) развитии речи не идет вообще.

Таким образом, мы видим, что развитие ИД является актуальной задачей современного образования. И если эта задача не выполняется на ранних его этапах, то логичным представляется частичное восстановление этого пробела в вузе.

В нашей статье рассматривался вопрос о принципах создания ситуаций, в которых личность способна к самоформированию [18]. Там мы обнародовали результаты эксперимента по внедрению интеллектуальных добродетелей в образовательный процесс в вузе. Здесь кратко обозначим основные выводы.

1. Добродетели, в отличие от знаний, умений, навыков, не передаются в виде «тренировок» - их нельзя «выучить» и «отрепетировать». Добродетели могут быть выработаны только самой «добродетельной» личностью в ходе деятельности по самосовершенствованию.

2. Следовательно, если мы говорим о формировании добродетелей, мы рассматриваем студента не как «объект», который мы-преподаватели должны «улучшить», а как субъекта, который познает себя и в ходе самопознания формирует какие-либо черты своей личности.

3. В связи с этим возникают определенные затруднения:

– как можно направлять процесс самосозидания субъекта, чтобы он соответствовал целям образования?

– как можно производить оценку результатов такого «самопостроения»?

4. Одно из решений, которое предлагается – создание условий для самостоятельного поиска решений. Именно в «свободном поиске» учащийся получает возможность реализовать личностные качества, поставить под вопрос соб-

ственные убеждения и ценности и сформировать новые, более осознанные отношения.

5. Каковы же могут быть условия, которые создают не только возможность (в реальности она всегда существует), но и стимулируют направленный интенсивный поиск?

6. Существуют исследования, показывающие, что стимулом становится «сообщество исследователей». Т.е. вопрос в правильной форме, заданный в коллективе, характеризующемся определенными внутренними отношениями, будет способствовать «свободному поиску» и самотрансформации личности.

7. Какова же должна быть форма такого вопроса? Вопрос задается:

– как открытая задача (показывается, что «правильного» ответа на него не существует)

– в форме вопроса содержится модель взаимодействия по данной проблеме (проблема вводится в форме диалога-спора, содержащего начальные аргументы и контр-аргументы для стимулирования «подражания» исследовательскому отношению)

8. Каковы требования к коллективу?

– позиция взрослого (преподавателя) свободна от задач контроля и оценки. Его задача – организационная (менеджер)

– отношения в коллективе – взаимное уважение и интерес

9. Как же можно оценить работу коллектива, если взрослый от этой функции отказывается?

Происходит взаимная оценка работы внутри коллектива, которая постепенно приводит к возможности самооценки. Сама по себе объективная самооценка – относится к важнейшей интеллектуальной ценности. Сторонний наблюдатель (в роли которого может выступать и преподаватель, не озвучивая эти результаты оценки) может оценить эффективность работы не по «результатам» (тест, выступление), а по характеру работы над проблемой (заинтересованность, настойчивость, и проч.)

Исходя из этих принципов, выделим две основных составляющих образовательной среды, которые необходимо создать.

1) диалогичность

2) визуализация.

На основании вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

Личностная самореализация в сфере интеллектуальных добродетелей должна занимать высокую позицию на шкале ценностей студентов: трансформация стереотипной образовательной задачи (воспроизведение информации) в задачу личностно-ориентированную (выражение личной точки зрения, создание уникальных визуализаций) резко повышает вовлеченность студентов в образовательный процесс.

Возможность рассматривать образование не как «давление сверху», а как собственную базовую потребность личности принималась не сразу, но довольно быстро. Не в форме «образование = получение нужной информации», а в форме «образование = самосозидание». Атмосфера в группе [во время эксперимента] приблизилась к диалогу: студенты учились умение говорить так, чтобы

быть услышанным, развивалось умение слушать. Реплики студентов: «наконец-то мы можем высказать свое мнение», «хоть где-то нас слушают», т.е. положительная оценка ситуации состоявшегося диалога снова связана с самореализацией личности. Повысилась способность адекватной самокритики: «а вот эту мысль я не совсем понял», «тут мы сами поняли, но объяснить другим не получается». Признание собственного непонимания – редкая ситуация в традиционной схеме взаимодействия «студент-преподаватель». Сформировались умение и привычка задавать вопросы по ходу выступления

Таким образом, эпистемология добродетелей может выступать теоретической базой развивающей педагогики. С содружеством с психологией интеллектуального развития они имеют огромный потенциал формирования философии образования будущего.

Список использованной литературы:

1. Ambrose A. Moore and Wittgenstein as Teachers // *Teaching Philosophy* №12, 1989. P. 107–113.
2. Baehr, J. *The Inquiring Mind*. New York: Oxford University Press. 2011.
3. Church, I. *Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science*. Bloomsbury Publishing. 2017.
4. Conee E. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford University Press 2004.
5. Goldman, A. I. & Olsson, E. J. *Reliabilism and the Value of Knowledge// Epistemic Value*. Haddock, A., Millar, A. & Pritchard, D. H. (Eds.) Oxford University Press. 2009.
6. Goldman, A. and Blanchard T. *Social Epistemology* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-social>.
7. Greco J. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Kindle Edition. 2011.
8. MacIntyre, A. *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. 1984.
9. Mi, C. & Ryan, S. *Skilful reflection as a master virtue*. *Synthese*, Special Issue. 2016.
10. Montmarquet J. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993.
11. Pritchard D. *Recent Work on Epistemic Value*// *American Philosophical Quarterly*, 44: 2007. Pp 85–110.
12. Pritchard D. *What is this thing called knowledge?* Second edition. Routledge, New-York. 2010.
13. Roberts, R. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*/ Clarendon Press. Kindle Edition. 2007.

14. Whitcomb, D., Battaly, H., Baehr, J., and Howard-Snyder, D. Intellectual humility: Owning our limitations. *Philosophy and Phenomenological Research*, 91(1), 2015, pp. 1–31.
15. Zagzebski, L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996.
16. Аристотель. Никомахова этика//Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 4. Редакторы тома и авторы вступительных статей А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. Примечания В.В. Бибихина, Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова, А.И. Доватура. Пер. с древнегреч. И.В. Брагинской. М.: «Мысль», 1983.
17. Каримов А.Р., Казакова В.А. Теория интеллектуальных добродетелей и современное образование// Вестник Нижегородского Университета им. Н.И. Лобачевского, №5(1), 2014. С.155-162.
18. Каримов А.Р., Казакова В.А. Формирование общекультурных компетенций студентов в техническом вузе: эксперимент//Преподаватель XXI века. – М.: МПГУ, 2011 №3 С.7-17.

Глава 19.

НЕИЗВЕСТНОСТЬ И ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ. НАБРОСКИ К ДОПОЛНЕННОЙ МЕТАФИЗИКЕ

Доктор философских наук, профессор, профессор философского факультета, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва

КУВАКИН ВАЛЕРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

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, нескazanность, 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.

Проблема неизвестности как таковой междисциплинарная. Она охватывает широкий круг знаний и становится все более популярным трендом, в котором работают по преимуществу философы и психологи – и традиционно математики, – но и в последнее время специалисты самых разных наук, от естествоиспытателей [6] до социологов, историков и финансистов [7]. Вопросы, связанные с неизвестностью, 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, антропологического и аксиологического статуса неизвестности сделали философы и психологи². 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 [1, 12]. В России ведущим ученым в этой области является Д.А. Леонтьев [4, 5]. В отечественной философии активнее других неизвестность исследовали Л. Шестов [11] и С. Франк [8].

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 зна-

² Мы не касаемся идущих из древности и существующих сегодня богословских традиций изучения неизвестности, концентрирующихся в основном на толковании богов как непостижимой неизвестности и сокрытости.

чило бы больше, чем весь теперешний процесс и вся естественная эволюция. Конечно, такой мир, нельзя “понять”. Но такой мир и не нужно понимать» [11].

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 aeternae*. Ее задача научить человека жить в неизвестности» [10, 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*» (9, 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» [8, 279]. Входя в неизвестность, как в чудесное и таинственное бытие, мы переживаем его вездесущее 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, «поглощения» и схлопывания в себе 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.

Такое допущение открывает возможность построения новой, расширенной метафизики классического типа. Она остается субстанциалистской, но дополняется третьей, наряду с бытием и ничто, субстанцией – неизвестностью. Новая модификация метафизики требует переосмысления содержания своих базовых категорий, их более строгого употребления во избежание размывания представления о границах между бытием, ничто и неизвестностью.

В самом общем виде единым для такой метафизики становится действительность, по крайней мере в том отношении, что три указанных субстанции так или иначе действуют на человека, утверждая тем самым как свое наличие, так и свое воздействие на человека, присутствие как вокруг него, так и в нем самом, в том числе и в гносеологическом аппарате и его функционировании. Действительность становится тем самым общей характеристикой бытия, ничто и неизвестности, тем, что их объединяет на самом общем уровне. Категория действительности с самого начала отсылает нас к единству эпистемологического и онтологического, так как активно воздействует на наш познавательный аппарат, вовлекая человека как целостное существо в процесс ее знаниевой ассимиляции и освоения, и одновременно свидетельствует о себе как универсальном обстоянии человека, его фундаментальной окружающей среде, его жизненном мире.

Не будет ошибочным рассматривать в качестве синонимов категории «действительность» понятие «мир» или даже «природа» (в значении «естественность»³). Мир объемлет все три измерения действительности: его бытие (предметность, вещьность), его небытие в различных формах виртуальности (3) и неизвестности, этой своего рода обнимающей все и всепроникающей туманности мира. Столь же уместным являются и понятия Универсума или Вселенной, несмотря на то, что на них есть налет физикализма.

Вместе с тем, наиболее точным термином для обозначения единства бытия, ничто и неизвестности будет понятие действительности. Ее единственным уязвимым местом может считаться невольная ассоциация смысла неизвестности с Кантовским пониманием вещи-в-себе. Представляется, что редукция вещи-в-себе к неизвестности в рамках теоретического разума не позволяет нам иметь как бытие, как и что-либо другое – ведь то, что взаимодействует с нами, в принципе непознаваемо⁴. И разуму приходится продуцировать бытие с помощью априорного эпистемологического аппарата. Формально, из того, что мир действует на нас, не следует ни тождества человека с ним, ни его абсолютного,

³ Не только бытию и ничто, но и неизвестности трудно отказать в статусе естественности, не выдуманности и не фиктивности. Они вполне естественны, как и все в этом мире. Вместе с тем, все утверждения о сверхъестественном подлежат исследованию всего лишь в качестве заявлений, претендующих на истинность и достоверность.

⁴ В некотором смысле Кант в этом пункте устраняет бытие и ничто. Все, что признается по умолчанию, – это то, что мир за пределами теоретического разума существует лишь в форме неизвестности, непознанны и непознаваемости. Фактически за пределами человека (точнее, теоретического разума) остается мир тотальной неизвестности.

исчерпывающего постижения разумом. Но мы в достаточной и прогрессирующей степени знаем о мире и совершенствуем наши практики адаптации и преобразования материала мира.

Целостность обсуждаемых измерений действительности не лишает ее плюральности. Мы имеем дело с единством трех субстанций, а не единственную, монистическую субстанцию тождественную себе самой. Хотя вопрос о межсубстанциальной коммуникации (рассмотренных ниже) предстает как исключительно сложный, трудно отрицать, что эти коммуникации происходят в континууме всеединства. Это понятие вслед за Шеллингом и Соловьевым вполне релевантно в дополненной метафизике. Между тем, плюрализм и динамика изначально присущи этому варианту учения о первоосновах. Каждая из них принципиально иная и суверенная действительность. Они вневременны, точнее сверхвременны, порождая свои собственные уникальные автономии, архитектонику, временные динамики, их экзистенциальные пространства также принципиально несовместимы, как и закономерности внутренней жизни.

Столь же своеобразны и логики рассматриваемых субстанциальных измерений мира. Менее всего разработан вопрос о логике неизвестности.

Неизвестность задает существенно иное к отношению к дискурсу. О неизвестности можно сказать, что (1) она «есть» то, неизвестно что, что (2) она «есть» (в ней «заключено») и бытие, и ничто, что (3) она не есть (в ней «не заключено») бытие и ничто, что (4) она одинаково и «есть», и «не есть» бытие и ничто, что (5) она есть все, что угодно, т.е. она есть нечто, преодолевающее несовместимость, различие или диалектическое тождество «да» и «нет», бытия и ничто. Логика языка неизвестности принципиально *пробабилистична* (вероятностна) и *фаллибилистична* (находится как в сфере истины, так и заблуждения одновременно). *Негарантированность* истины и заблуждения, их принципиальная неопределенность также принадлежит к исходным чертам языка, которым мы опознаем неизвестность. В отличие от бытия и ничто сформулировать даже тавтологию относительно неизвестности достаточно проблематично. Если мы может сказать, что бытие есть, то так сказать о неизвестности нельзя. Она столь же есть, сколько и нет. При этом мы можем сказать, что неизвестно даже столь она есть, сколько ее нет. Единственным очевидным истинным суждением о неизвестности будет ее именование. Произнося слово «неизвестность», мы в строгом смысле не можем добавить к нему ничего, ни даже слов «есть», или «нет». Но у нас остается область модальной или вероятностной логики. Она по меньшей мере позволяет сказать, что неизвестность может быть всем, чем угодно и как угодно.

В свете необычности «гносеологии неизвестности» логика и специфика суждений о неизвестности приобретает особое значение. Подчеркнем еще раз, что если о бытии и ничто можно сказать что-то вполне определенное, выходящее за рамки простой тавтологии, то о неизвестности нельзя сказать ничего или же все, что угодно. Легко предположить, что в ней «есть» и «не есть» все что угодно и даже более того. Именно то, что она «не есть» все, что угодно и «есть» все, что ни угодно, т.е. нечто свехотрицательное, свехутвердительное, свехвозможное, свехвероятное и тем более свехвоображаемое, свехождаемое и

сверхжелаемое. Если предположить, что, возможно, имела место (продолжающаяся и сегодня) эмерджентная эволюция в линии «неизвестность – ничто – бытие – человек»⁵, то множество суждений о неизвестности может возрасти неограниченно. Но в любом случае очевидно и то, что коренной статус неизвестности заставляет язык быть сослагательным, модальным, пробабилистическим. Он становится и молниеносным, и сверхосмотрительным, дерзким и осторожным, многоухим и многоглазым, тяготеющим к 360-градусной, круговой, точнее шарообразной обзорности. Он становится мягким, гибким и пластичным до бесконечности и также упорным и настойчивым, целеустремленным. Дыхание неизвестности делает слово и логику суждений о ней беспредельно открытыми, свободными и рискованными, даже катастрофичными и по своей интенции сверхмощными.

Отступая на шаг от темы языка, нужно сказать и о мышлении, связанном с неизвестностью. В свете главной темы выясняется, что мышление не эссенциально и не субстанциально, оно – процессуально, поскольку является функцией мозга. Но это продуктивный процесс, его продукты – слово, мысль, суждение... Ну а как с мыслью? Является ли она субстанцией или процессом? Скорее всего, она по своей форме виртуальна, а по своему содержанию универсальна, т.к. схватывает и субстанции, и вещи, и процессы, и сущности, и даже то, чего нет или что неизвестно. Почеркнем, что по форме мышление как и сознание суть феномены несуществования, ничто. Поэтому и мышление, и то, что в нем – суть неэкзистенциальное, а отраженное или феноменальное, в том смысле, что и то, и другое дано не в форме существования, а в форме ничто. Это еще раз подтверждает мое предположение, что мышление, сознание – это модификация ничто, одна из форм его проявления⁶.

Когда мы усматриваем неизвестность в человеческом существе, то это позволяет модифицировать в ее свете и стиль мышления. В частности, чтобы оно было релевантным неизвестности, можно попытаться сделать его пробабилистическим, открытым, фаллибилистическим, дивергирующим, синтезирующим и *спектрально-выбирающим* мышлением. Его спектральность будет в таком случае состоять во включении в ход мышления и его предметную сферу как можно большего числа относящихся к делу действительностей или проблематики и максимально реалистическую процедуру принятия решений. Более конкретными чертами неизвестной логики и мышления являются *компромисс* (понимание некоторого возможного несовершенства или потерь в полученном результате), принятие во внимание *принципа выбора наименьшего из зол*, до-

⁵ Одной из метафизических гипотез новой, расширенной метафизики является допущение происхождения или генезиса субстанций, предположение о том, что исходным пунктом в некоем эмерджентном процессе является неизвестность, порождающая одновременно бытие (что) и небытие (ничто). Имеющий место космоэволюционный процесс в какой-то момент приводит к появлению человека. Располагаясь на пике этого процесса, человек тем самым воплощает в себе не только базовый «материал» мира (бытие, ничто и неизвестность – ведь мы из них и сделаны), но и выражает их с наибольшей познавательной и креативной силой.

⁶ Разумеется, мышление как биохимический процесс – это не ничто, но мышление здесь рассматривается со стороны его содержания, когда оно становится «ничтошной» формой содержания, абстрактной логикой и т.д., т.е. когда оно понимается как динамическое многообразие форм, заключающих в себе какие угодно содержания, т.е. того, что мыслится.)

пущение *паллиативных* решений, *оптимизация* как выбора, так его результатов и т.д.

Неизвестностная логика определяет и специфику суждений о ней. В целом можно сказать, что если суждения о бытии, т.е. о том, что есть, суть суждения аффирмативные (бытие – это «да»), а суждения небытия суть суждения отрицательные (ничто это – «нет»), то суждения неизвестности – это «не знаю» во всем спектре их модификаций: от «неизвестно» до «вероятно», «быть может», «кажется» и т.д. Логика неизвестности локализирует себя в модальной и вероятностной логике. Тем не менее в этих разделах логики неизвестности, как и ее понятийный аппарат в целом отражены далеко не полностью.

Разумеется, в рамках главы невозможно дать даже краткий набросок того, что выше было названо дополненной классической метафизикой. Можно только очень схематично набросать ее каркас. В общем виде это будет выглядеть так.

Категория «неизвестность» и ее место в системе смежных категорий. Дефиниция феномена неизвестности играет решающую роль в дальнейшем его анализе и выступает одновременно и как завязь предлагаемой метафизической гипотезы. Этимология и семантика неизвестности позволяют провести демаркацию между нею и другими одноуровневыми понятиями и вместе с тем приоткрывают завесу неизвестности в силу того удивительного факта, что в своей данности и смыслах язык уже в акте именованья несет в себе и на себе отпечаток неизвестности⁷. Не меньшее значение имеет и отграничение, так сказать, трансцендентальной неизвестности от трансцендентной. Ключом к решению этой задачи может быть подход Канта, который трактовал трансцендентальное как сферу *возможного* конструктивного опыта, а трансцендентное как область *выходящего за рамки всякого возможного опыта*. Позитивная метафизика, по моему мнению, не должна выходить за рамки трансцендентального. Она может позволить себе отдать мышление о трансцендентном мистикам и богословам, поскольку предпосылкой всяких суждений о выходящем за рамки возможного опыта может быть лишь вера и иррациональные интуиции, видения и всякого рода смутные предчувствия. К «онтологической» части расширенной метафизики действительности относится установление сходства и различий между тремя фундаментальными измерениями мира: его бытием, ничто и неизвестностью. К этой части проекта относится весьма обширная проблематика качеств субстанции как таковой, а также характер межсубстанциальных коммуникаций между базовыми составляющими мира.

Условно говоря, гносеология неизвестности предполагает прояснение вопросов о ее собственно «знаниевом» статусе. Это не только вопрос о возможностях познания невозможного, но и о специфике опознания, схватывания и удержания непознаваемого «неизвестно каким образом», как и вопрос о воз-

⁷ Существует, по меньшей мере, два феномена, в которых очевидно присутствие всех трех действительностей мира. Это человек и язык. Первый – наиболее полное и творческое воплощение бытия, ничто и неизвестности. Второй – отражение этих трех измерений мира, даже, как кажется, независимо от невольных или преднамеренных усилий человека именовать, высказываться, говорить, поскольку, по мнению некоторых философов, язык – это способ, каким бытие выражает и артикулирует самого себя.

возможности самого сказывания о нем, о его наличном языке и тезаурусе. Большим подспорьем для фиксации неизвестности являются те психические состояния и переживания, которые человек испытывает при острых столкновениях с неизвестностью. Вербализация этих состояний открывает заманчивые перспективы проникновения в эту действительность. Психология неизвестности – это вход на территорию неведомого. Эти же состояния заключают в себе, пусть и в неразобранном виде, инструменты доступа и входа в неизвестность. Их идентификация, анализ и систематизация – нетронутая территория того, что условно можно назвать гносеологией неизвестности. Такие слова, как «опознание», «нащупывание», «угадывание», «переживание», «ощущение», «аффицирование» только приблизительные подступы к отысканию более адекватных понятий.

Когда мы говорим об опознании неизвестности, то важно различать слова, указывающие на путь к ней, и слова, означающие чувства и переживания, испытываемые нами в результате взаимодействия с неизвестностью. Последние суть следствия, а не пути в неизвестность. Реестр следствий весьма обширен: от восторга и счастья до подавленности и ужаса. Это, разумеется, не значит, что неизвестность и есть счастье или страх. Но и по следствиям, косвенно мы можем восходить к опознанию непостижимого.

Теоретически, радикальным способом проникновения и овладения неизвестностью может быть обретение человеком статусом неизвестности, однокачественности с нею, чтобы упала сама перегородка между ним и нею. Это трудно себе представить, поскольку человек не только неизвестность, но и бытие и ничто. Стать тотально неизвестным означает освобождение человека от его собственного бытия и ничто. Вопрос это не только метафизический, но и крайне темный. Можно только лишь абстрактно указать на неведомые возможности будущих технологий. Любопытно в этой связи указать на технологии виртуализации человека в современных компьютерных науках, когда строятся электронные модели человека и сознания и материализуются на в формах человеческой телесности, а «в железе». Если здесь и допустимо говорить о человеке, то мы имеем воплощенный внутренний мир человека, лишённого собственного бытия, плоти. В каких формах можно «вынести» из человека его неизвестность, отделить ее от его бытия и ничто представляется сегодня вопросом, который никто еще не пытался решить⁸.

Корневым является вопрос о статусе и качествах неизвестности, то, что в случае с бытием мы могли бы отнести к разделу онтологии. Но в данном случае ни о каком бытии как таковом речь не идет. Неизвестностная «онтология» может проясниться за счет обратного – отодвигания всякого бытия и познанного от неизвестности. Здесь, в первую очередь, нужно провести различие между познаваемым и неизвестностью в том числе и за счет вышелушивания из нее того, чем она не является. Чаще всего в неизвестность включают то, что условно можно назвать квазиизвестностью. К последней относится по преимуществу

⁸ К вопросам антропологии неизвестности относится поиск ее локации в человеке. Наиболее очевидным феноменом неизвестности оказывается в данном случае человеческое Я. (3. 183 - 198).

то, что ещё-неизвестно, но познаваемо и рано или поздно будет таковым. В собственном смысле неизвестность всегда была, есть и будет таковой. То, что познаваемо, может быть отнесено к тем или иным формам бытия, которое складировано внутри неизвестности, но не является ею. С течением времени это хранящееся на «складе» неизвестности выходит из нее по разным причинам, в основном в процессе познания еще не познанного, но познаваемого. Сама по себе неизвестность продолжает быть таковой, ее сущность и субстанциальность от этого не изменяются.

Ко второй формой квазиизвестности относится ничто (отсутствие, лишенность и т.д.). В процессе человеческого познания и деятельности её пути выхода из неизвестности отмечены фактами ошибок, заблуждений, забвения, в целом, всего того, что связано с отрицательными суждениями (нет) и обнаружением отсутствия чего- или кого-либо. «Выделение» из себя бытия и ничто представляет собой одну из стратегических линий взаимодействия трёх субстанциальных действительностей. Эти взаимодействия уникальны и отнюдь не симметричны. Так, если все что ни есть конкретное может быть ничем, скажем, перейти в прошлое, стать им, качественно измениться или превратиться в нечто иное, то переход в неизвестность бытия или ничто оказывается невозможным. В процессе творческой деятельности из небытия возникают новые формы бытия. Отношения в связке «бытие – ничто» реверсивные и обоюдные. Неизвестность работает иначе. Она открывается бытию и ничто, но отдает только то, что ей не принадлежит – вещи, идеи, законы природы или, напротив, их отсутствие, заблуждения, «глупые места», ложь, ошибки и т.д.

Введение в число первооснов неизвестности позволяет переосмыслить проблему фундаментальных, межсубстанциальных коммуникаций. Новые уровни и масштабы общения с окружающей средой, достижение человеком планетарной мощи и проникновение разума человека в невероятные глубины макро- и микромира по-новому ставят вопросы его коммуникаций с фундаментальными реальностями природы, ничто и неизвестности. Признание не только личностного, культурного, социального или политического плюрализма, но и плюрализма несводимых друг к другу реальностей человека, общества, бытия, ничто и неизвестности требует от нас нового мышления, поисков таких принципов, прав и свобод в области транссубстанциальных коммуникаций, которые породили бы не только новую лексику, но и наполнили старую новым смыслом.

В целом можно сказать, что в этой области существует асимметрия взаимных прав и свобод, так же, как и их частичное совпадение. Сегодня мы можем описать их только приблизительно и абстрактно. Среди этих прав и свобод как принципов поведения в сфере коммуникации между субстанциальными реальностями приоритетным является *признание права природы (бытия), человека, ничто и возможно, даже неизвестности на существование в своем собственном первородном виде; право на их идентичность, самосохранение, воспроизводство и саморазвитие; право на частичное единство и «родственность» друг по отношению к другу, на фундаментальные различия и разрыв между ними, в том числе и человеком; право на объективность, то есть право на су-*

ществование независимо друг от друга, от человека, его деятельности и познания. Объективность в некотором смысле совпадает здесь с принципом или правом свободы как автономии и независимости существования базовых реальностей. Принцип свободы — это и право субстанций существовать таким образом, чтобы собственные законы или «беззакония» бытия или небытия или неизвестно чего превалировали в них «естественным» образом, чтобы они не подвергались существенному, субстанциальному возмущающему вмешательству человеческого познания и практики, чтобы не нарушалась «естественная» согласованность их порядка и беспорядка, космоса и хаоса и т. д. Учет принципа *causa sui*, составляющего актуальную основу каждой реальности, требует признания права человека, общества, бытия, небытия и неизвестно чего быть или не быть, «существовать» на своей собственной «основе» в «согласии» с собой и, возможно, в «согласии» с принципом частичной взаимной интеграции между собой.

Принцип различия и нередуцируемости реальностей включает в себя признание неправомерности или частичной правомерности приписывания природе и другим реальностям качеств, ценностей и стандартов, составляющих качества и ценности человеческой и всякой иной реальности. Это означает, что такие понятия как добро, зло, красота, угроза, справедливость, анонимность, молчание, скрытость и т.д. не имманентны или, возможно, не имманентны другим субстанциальным реальностям и могут ущемлять их право на идентичность, а человека ввергать в заблуждение и иллюзии или ставить его существование под вопрос. Наконец, это признание за ними права на не выражение ими понятным нам языком согласия или несогласия с перечисленными здесь принципами. Иначе говоря, это их право на некое «безмолвие» в наших диалогах с ними или «молчание» относительно того, что «рабочим языком» наших переговоров и соглашений является язык человека, а не их собственный. Неправильно считать, что природа разговаривает с нами только на языке законов, открываемых человеком. Право всех внечеловеческих реальностей на свою субстанциальность влечет за собой их право на не гарантированность, вероятностность, фоллиблистичность, рискованность, не абсолютность, взаимную асимметричность, свободу, открытость, непредсказуемость, не окончательность и незавершенность любых трансубстанциальных коммуникаций.

Проблема свобод и прав в области отношений «человек — универсум» во многом носит пробабилистический, гипотетический и вопрошающий характер. Сложность состоит в том, что эта область отношений только частично может подлежать методам научного, рационального, этического и эстетического познания и оценки. Это вызвано самой природой отношений с открытыми и бесконечными реальностями, некоторые из которых, например, ничто и неизвестность, требуют особых способов осознания и опознания.

Столь же радикально необходим пересмотр антропоморфного отношения к миру. Казалось бы, что антропоморфизм — давно пережитый недостаток человека. Но только с первого взгляда. Преодолев магические и иррациональные антропоморфные верования, и представления, мы не изжили то, что лежит в глубине антропоморфизма и питает его. Это онтологический и аксиологиче-

ский антропоцентризм и заключенный в нем особого рода эгоизм. Чего бы мы не делали в отношении охраны природы или защиты животных, мы чаще всего руководствуемся прагматизмом, мыслью или установкой на то, что в конечном счете это идет на пользу нам, людям, а не природе или животному миру. Преодолеть это лукавство далеко не просто, тем более внутренних проблем у человечества не становится меньше. На сегодня не существует «дорожной карты» освобождения от антропоцентризма и перехода от него к метафизическому субстанциальному плюрализму мышления и действия человека. Тем не менее можно указать хотя бы некоторые шаги в этом направлении. Большое значение имеет выработка навыка усвоения языка бытия, ничто и неизвестности. Общение с ними не должно быть сведено к эффекту эха, ведь чаще всего мы подменяем язык субстанций языком человека и слышим скорее себя, чем иное.

Человек высшая ценность и приоритетная действительность по отношению к себе, но относительная по отношению к бытию, ничто и неизвестности. Сочетания своего рода абсолютизма (в онтологическом и аксиологическом смысле) по отношению к себе необходимо должно сочетаться с признанием человеком своей относительности в коммуникациях с бытием, ничто и неизвестностью. Нечто аналогично мы могли бы ожидать и от наших фундаментальных «партнеров мира». Столь же решительно нужно ревизовать и термин «антропоморфизм». Мы смотрим на мир своими глазами и видим создаваемую человеком и миром картину действительности. Человеческий фактор кажется здесь неустранимым. Но можем ли мы с уверенностью утверждать, что эта картина мира соответствует ненаблюдаемой нами реальности? Скорее всего нет.

Казалось бы, что антропоморфизм – давно пережитый недостаток человека. Но только с первого взгляда. Преодолев магические и иррациональные антропоморфные верования и представления, мы не изжили то, что лежит в глубине антропоморфизма и питает его. Это онтологический и аксиологический антропоцентризм и заключенный в нем особого рода эгоизм. Чего бы мы не делали в отношении охраны природы или защиты животных, мы чаще всего руководствуемся прагматизмом, мыслью или установкой на то, что в конечном счете это идет на пользу нам, людям, а не природе или животному миру. Преодолеть это лукавство далеко не просто, тем более внутренних проблем у человечества не становится меньше. На сегодня не существует «дорожной карты» освобождения от антропоцентризма и перехода от него к метафизическому субстанциальному плюрализму мышления и действия человека. Тем не менее можно указать хотя бы некоторые шаги в этом направлении. Большое значение имеет выработка навыка усвоения языка бытия, ничто и неизвестности. Общение с ними не должно быть сведено к эффекту эха, ведь чаще всего мы подменяем язык субстанций языком человека.

Чтобы повысить свои шансы на адекватность картины мира, важно услышать в ней голоса и язык самих бытия, ничто и неизвестности. Это, пожалуй, самое сложное в ситуации транссубстанциальных коммуникаций. Главным препятствием на этом пути является изначальный выбор человека в пользу бытия. Ничем так не обеспокоен человек, как бытием. На протяжении всей своей истории он занимался в основном овладением материей мира, его предметами и

вещами. Возник и продолжает торжествовать то, что можно назвать «бытие-центризмом». Ничто и неизвестность воспринимались и воспринимаются с большой осторожностью, порой страхом и неприязнью. Ничто представляется, прежде всего, как небытие, смерть, а неизвестность больше пугает людей, чем интересуется и притягивает. В народе говорят «из ничего ничего не бывает», «на нет и суда нет», «что о том и говорить, чего не варить!» Да, ничто и неизвестность – не кусок мяса, в кастрюлю не положишь. Но тем не менее, и то и другое нужно научиться «переваривать», научиться жить с этим, коммуницировать с этим и получать определенные результаты. Таков императив адаптации к первоосновам мира, таково условие фундаментальной укоренённости человека в мире.

В заключении о том, каковы особенности наших отношений с неизвестностью. В самом общем смысле задача человека научиться жить не только с бытием, «да» мира, но и с ничто, «нет» мира и неизвестностью, «может быть да, может быть нет, может быть все, что угодно» мира. Легко выделить основные линии соприкосновения человека и неизвестности. Это познавательное усилие опознать неизвестность, это наши психологические связи с ней, это и экзистенциальные состояния, в которых граница между человеком и неизвестностью рассеивается, и он погружается в нее, становясь неизвестностью, обуреваемый прямо противоположными переживаниями и мыслями. Столь же значимы и ценностные аспекты отношений человека с этим измерением мира. Она притягивает нас как область чего-то бесценного и невероятного: ведь в нем все возможно. Если неизвестность в состоянии обмануть язык, то человека ей обмануть не удастся. Мы «чувствуем» неизвестность. Точнее, это психоинтеллектуальное, хотя, возможно, и инстинктивное реагирование, переживание неизвестности, а не ее восприятие какими-то органами чувств. Погружаясь в ее пучины на пиках нашего существования, мы, по крайней мере постфактум осознаем, что вся наша жизнь замешана на неизвестности, которая, как некий поток, без каких-либо гарантий держит на себе плот нашего бытия. Наша плоть и разум являют собой смесь бытия, ничто и неизвестности. Бесконечно обширная подводная часть айсберга – вот что такое мы как живая неизвестность. Она знаменательна тем, что обрамляет «начало» и «конец» жизни каждого из нас. Все и каждый «не знают» ни того, ни другого, между тем, мы знаем, что приходим из неизвестности и в неизвестность уходим. Смерть – эвфемизм неизвестности, то, чем мы себя напрасно страшаем.

Ценностный аспект общения с неизвестностью исключительно значим. Вся наша познавательная деятельность мотивируется тягой к неизвестности, она – универсальный и единственный предмет всякого познания. Известное не познается, познается неизвестное, которое всегда «откупается» чем-то иным, не даваясь нам как таковое.

Несмотря на то, что неизвестность пронизывает нас, что мы часть этой реальности, нам все еще не удастся установить с ней полномасштабную трансубстанциальную коммуникацию. Не помогает и то, что мы живем не только «по знанию», но и неизвестно как, неизвестно зачем, неизвестно почему и т.д. С точки зрения неизвестности – это вполне естественно, иначе и быть не может.

Лев Шестов говорил, что задача философии научить человека жить в неизвестности. Это признание несомненной ценности философии в опознании неизвестности. Если же взглянуть на все шире, то долгом и привилегией философии является дело «обучения» человека жить и в неизвестности, и в бытии, и в ничто, и в обществе, и в самом себе. Жить достойно и человечно. В идеале так, чтобы это была универсальная жизнь в многополярном Универсуме первореальностей, так, чтобы и в нас универсальным образом запечатлевались эти реальности, не обременяя и не обременяясь никем и ничем. Эта вдохновляющая и максималистская задача восходит все к той же звезде, несмысленно именуемой нами Неизвестностью.

Список использованной литературы:

1. 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.
2. 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: 2226-7271provst1_2-23_24.2016.21. Кувакин В.А., Ковалева В.П. Неизвестность. М. – Ижевск, 2006; Кувакин В.А. Непостижимое Семёна Франка. Эссе о неизвестности. М., 2014. Кувакин В.А. Человек в мире действительностей // Вестник МГУ, серия 7, философия, 2005, № 3. С. 1 – 13.
3. Кувакин В.А. Я-воззрение и служба собственной безопасности человека // Философия искусственного интеллекта. Материалы Всероссийской междисциплинарной конференции, посвященной шестидесятилетию исследований искусственного интеллекта, 17-18 марта 2016 г., философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва / Под ред. В.А. Лекторского, Д.И. Дубровского, А.Ю. Алексеева. – М.: ИИнтелл, 2017. – 332 с. – (Сер.: Философия искусственного интеллекта). – ISBN 978-5-98956-012-7; Кувакин В.А. Перспектива виртуальности / Цифровое общество как культурно-исторический контекст развития человека: сборник научных статей и материалов международной конференции "Цифровое общество как культурно-исторический контекст развития человека", 11-13 февраля 2016, Коломна, место издания Государственный социально-гуманитарный университет Коломна, с. 215 – 220.
4. Леонтьев Д. А. Новые ориентиры понимания личности в психологии: от необходимого к возможному // Вопросы психологии, 2011, № 1.
5. Личностный потенциал: структура и диагностика / Под ред. Д. А. Леонтьева. М., 2011.
6. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
7. Талев Н.Н. Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости. М., 2012; Талев Н.Н. Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса. М. 2013.

8. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 279.
9. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Петроград, 1915.
10. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
11. Шестов Л. На весах Иова. Странствования по душам. Париж, 1975. С. 162.
12. Kelly G.A. The Psychology of the Unknown / New Perspectives in Personal Construct Theory. Ed. D. Bannister. New York: Academic, 1977.

НАШИ АВТОРЫ:***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

Владимиров Александр Анатольевич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Волжский государственный университет водного транспорта», г. Нижний Новгород, Российская Федерация, E-mail: Vladimirov-1945@mail.ru

Гумницкий Григорий Николаевич

Доктор философских наук, профессор. ФГБОУ ВО «Ивановский государственный политехнический университет», г. Иваново, Российская федерация.

Данилова Вера Софроновна

Доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Северо-Восточный Федеральный университет», г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Российская Федерация, E-mail: nikozh@gmail.com

Дуплинская Юлия Михайловна

Доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», г. Саратов, Российская Федерация, 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 «Нижегородский государственный педагогический университет (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», г. 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

Каримов Артур Равилевич

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Казанский федеральный университет», г. Казань, Российская Федерация, E-mail: Anthropology.ksu@mail.ru

Кожневников Николай Николаевич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Северо-Восточный Федеральный университет», г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Российская Федерация, E-mail: nkozhev@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

Метлов Владимир Иванович

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова», г. Москва, Российская Федерация, E-mail: yimetlov@gmail.com

Парилев Олег Викторович

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ 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

Сидоров Валерий Григорьевич

Доктор философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», кафедра философии, г. Краснодар, Российская Федерация, E-mail: valegris@mail.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

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

Шрейбер Виктор Константинович

Кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет», г. Челябинск, Российская Федерация, E-mail: shreiber@csu.ru

Коллективная монография

Мировоззренческая парадигма в философии:
Основоположения онтогносеологии

Под общей редакцией профессора М.М. Прохорова

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