



**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ  
ПАРАДИГМА  
В ФИЛОСОФИИ:  
КУЛЬТУРА ОПРЕДЕЛЕНИЯ  
БЫТИЯ И СУЩЕГО**

**Нижний Новгород  
2014**

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Министерство образования Нижегородской области  
Московский государственный университет экономики,  
статистики и информатики (МЭСИ)  
Нижегородский филиал МЭСИ

**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА  
В ФИЛОСОФИИ:  
КУЛЬТУРА ОПРЕДЕЛЕНИЯ БЫТИЯ И СУЩЕГО**

**Сборник статей по материалам  
XI Международной научной конференции  
12 февраля 2014 г.**

**УДК 140.8**  
**ББК 151.1 + 87.3**  
**М64**

**Редакционная коллегия:**

*М.М. Прохоров* (отв. редактор) доктор философских наук, профессор  
*А.Ф. Кудряшев* (зам. отв. ред.) доктор философских наук, профессор  
*В.И. Глузов* (член редколлегии) кандидат филологических наук, доцент

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

**Мировоззренческая парадигма в философии: культура определения бытия и сущего:** Сборник статей по материалам XI Международной научной конференции (Н. Новгород, НФ МЭСИ, 12 февраля 2014 г.). – Нижний Новгород: Изд-во НФ МЭСИ, 2014. – 351 с.

Целью конференции является выход философии и науки на глубокий уровень характеристики бытия и сущего, переход от *логики* определения к *культуре* определения, к *системе, объединяющей онтологический, методологический, гносеологический и аксиологический аспекты или измерения философского знания*. Через категории бытия и сущего представляется (моделируется) вся действительность, что предполагает корреляцию, союз философии и науки. Мы всегда говорим из этой «двусложности», раскрывающей область, где отношение сущего к бытию становится «представимым», моделируемым.

Актуальность темы обусловлена также появлением новой исторической формы противоположности между диалектикой и метафизикой – диалектики позитивной (с приматом восхождения) и негативной (с приоритетом нисхождения). Поэтому все чаще предметом дискуссий становится проблема выживания человека и человечества, а не их развития. В таких условиях повышается значимость исследования проблем бытия-как-истории, как сферы деятельности людей, преследующих свои цели. Субстанциальное и атрибутивное определение бытия дополняется историческим измерением.

*Материалы публикуются в авторской редакции*

## СОДЕРЖАНИЕ

### Раздел I ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

	стр.
<i>Прохоров М.М.</i> Культура определения бытия и сущего	7
<i>Базалук О.А.</i> Бытие и небытие через призму Я-психики	26
<i>Зеленов Л.А., Владимиров А.А.</i> Категориальное бескультурье	28
<i>Антаков С.М.</i> Бытие, философия и риторика	33
<i>Кудряшев А.Ф.</i> Бытие и сущее	36

### Раздел II Круглый стол ДОКЛАДЫ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

<i>Булычев И.И.</i> Об особенностях понимания взаимосвязи бытия и ничто высококреативного человека с необычными способностями	47
<i>Варова Н.Л.</i> Единица бытия в контексте онтологии различия	51
<i>Волкова М.Н.</i> Категории бытия и ничто в трактовке Киотоской школы философии	58
<i>Глумов В.И.</i> О формализованном представлении лексических значений: аспект автоматического понимания речи	62
<i>Горбунова А.С., Сигарева Е.В.</i> Мартин Хайдеггер и его время	68
<i>Гордин А.А.</i> Демографическая ситуация в Социалистическом городе Горьковского автозавода в 1930-е годы	71
<i>Гордина Е.Д.</i> «Издательский бум» как средство популяризации советского исторического романа в 1930-е года	74
<i>Григорьева Л.Ю.</i> Виртуальное: возможности медиа пространств социального	77
<i>Гришин В.В.</i> Русское почвенничество: забота о бытии	82
<i>Грязнова Е.В.</i> «Информационная картина мира» в мировоззрении информационного общества	86
<i>Демичева А.С.</i> Проблема определения понятия вещь	91
<i>Довгаленко Н.В.</i> Время как условие «хранения» бытия	95
<i>Досумов Ж.К.</i> К вопросу о законодательном регулировании миграционно-демографических отношений	101
<i>Думаревский Д.Б.</i> Мистическая практика как способ личностного бытия	106
<i>Елхова О.И.</i> Сущее и вещь в аналитике присутствия М. Хайдеггера	111
<i>Ершов Е.Е.</i> Роль демонстративного потребления в социальном бытии современного индивида	116
<i>Желтов Ю.В.</i> Исходно неизвестная объективность как предмет исследовательской практики и проблемы второго осевого времени	119

<i>Зеленко С.В.</i> Постмодернизм как феномен культуры и мировоззренческая концепция восприятия эпохи	<b>124</b>
<i>Зимонин И.Н.</i> Мотивация как форма проявления общественного бытия	<b>129</b>
<i>Ильин И.В.</i> Онтология бытия в процессе брендизации капитализма	<b>132</b>
<i>Каримов А.Р.</i> Теория существования в аналитической философии	<b>138</b>
<i>Каримов Б.Р.</i> Взаимоотношения необходимосущего и возможно-сущего в онтологических концепциях Фараби и Беруни, эманационная концепция глобального эволюционизма и синергетическая акмеология	<b>142</b>
<i>Касаткина С.С.</i> Российская городская повседневность как онтологическая категория	<b>147</b>
<i>Кондрашов П.Н.</i> Историчность как онтологическая категория	<b>151</b>
<i>Костяев А.И.</i> Проблема смысла бытия в контексте культурно-цивилизационного процесса	<b>158</b>
<i>Кропанева Е.М., Москаленко М.Р.</i> Идея права на достойное человеческое существование в условиях деидеологизации и пересмотра ценностно-смысловых координат бытия	<b>162</b>
<i>Лапшина Т.А.</i> «Культурное» бытие	<b>167</b>
<i>Латыпова Н.С.</i> Проблемы познания исторической истины	<b>170</b>
<i>Майорова Т.В.</i> Стереотипы в системе «человек – природа»	<b>173</b>
<i>Михайлов М.И., Железнов А.М.</i> Феномен человеческого бытия в искусстве реализма, романтизма и символизма	<b>178</b>
<i>Монина Н.П.</i> Русский космизм: онтологическое измерение	<b>181</b>
<i>Нагорнов Е.А.</i> «Письмо о гуманизме» М. Хайдеггера как поворотная точка в интерпретации бытия	<b>187</b>
<i>Овчарова Е.В.</i> Социальные законы и альтернативность исторического процесса	<b>192</b>
<i>Омельченко В.В.</i> Системные аспекты познания действительности, представленные в древних писаниях	<b>195</b>
<i>Омельченко В.В., Омельченко Ю.В.</i> Исторические и логические аспекты системного подхода к познанию действительности	<b>210</b>
<i>Петров В.Е.</i> Понятие suture Жака Лакана в контексте осмысления бытия кинематографического субъекта	<b>218</b>
<i>Плотников А.А.</i> Конфликт как способ социального бытия	<b>224</b>
<i>Попов С.И.</i> Бытие в поисках «дома»: от сознания – к языку	<b>226</b>
<i>Прокопьева М.Ю.</i> Инобытийное бытийствование человека	<b>233</b>
<i>Пушкин С.А.</i> СМК: пути воздействия на бытие человека	<b>237</b>
<i>Реутов А.С.</i> Постановка вопроса об антропологическом понимании ничто	<b>239</b>
<i>Салахов М.Н., Фаляхова Л.Ш.</i> Матричный анализ проблемы гражданского самосознания	<b>245</b>

<i>Сидорова Л.П.</i> Эволюция понятия «система» в истории философии и методологии науки	<b>250</b>
<i>Солина Е.М.</i> Модальность бытия техники	<b>257</b>
<i>Солодухин Д.В.</i> Ноосфера В.И. Вернадского – новый этап эволюции биосферы?	<b>260</b>
<i>Тайсина Э.А.</i> Онто-гносеологическое и логическое «определение бытия»: основная синтагма	<b>265</b>
<i>Трутанова А.В., Матвеева Я.В.</i> Историческое определение бытия	<b>272</b>
<i>Утросин П.Д.</i> Анализ проблемы границы и пограничного бытия в истории западноевропейской философии	<b>276</b>
<i>Фармаковский В.В.</i> Философия на пути исцеления	<b>280</b>
<i>Цендровский О.Ю.</i> Статус поэзии в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера	<b>284</b>
<i>Чупахина Т.И.</i> Онтология русской музыкальной культуры Серебряного века	<b>288</b>
<i>Шанина Е.А.</i> Становление философии науки в России (М.В. Ломоносов)	<b>294</b>
<i>Шелкопляс Е.В.</i> Мироззрение философа с позиции философской антропологии	<b>297</b>
<i>Шетулова Е.Д.</i> «Отчуждение» как методологообразующая категория	<b>305</b>
<i>Шиловская Н.С.</i> Субъект, бытие и сущее: гуманистический аспект	<b>311</b>
<i>Шульгина Л.А.</i> О Данилевском Н.Я и славянофильстве в истории русской философской мысли XIX века	<b>315</b>
<i>Ярченко Д.Р.</i> Оценивание как способ «абсолютизации сущего» и «релятивизации бытия» в феноменологическом пространстве подлинного существования человека	<b>319</b>

### Раздел III

#### **МАТЕРИАЛЫ СТУДЕНТОВ ИЛИ ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ**

<i>Баранова М.А.</i> Бытие и небытие (исторический аспект)	<b>327</b>
<i>Булгачева А.В.</i> Парадокс небытия	<b>329</b>
<i>Зорина М.Д.</i> Формы и методы научного познания	<b>334</b>
<i>Шафаростова Я.</i> Бытие человека в мире вещей	<b>338</b>

<b>АВТОРСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ</b>	<b>341</b>
----------------------------	------------

Раздел I  
**ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ**

**Культура определения бытия и сущего**

***М.М. Прохоров***

*Нижегородский филиал Московского государственного университета экономики, статистики и информатики (МЭСИ), Нижний Новгород*

Бытие – базовое понятие философии. Его формирование связано с постановкой и решением основного вопроса, разделившего философское познание на альтернативные направления материализма и идеализма. Но к определению бытия как материи, адекватному такому размежеванию, философия пришла не сразу. Для его обозначения мыслители использовали различные термины. Например, Гераклит определяет бытие как космос всего существующего, сущего. Определение бытия как материи было дано В.И. Лениным, у которого этот термин приобрел адекватное материализму определение. Оно стало классическим, преодолевая *путаницу* философии и науки, на смену которой пришла идея их *союза*. Такое определение долго сдерживалось механицизмом, затрудняя введение обобщающих понятий «материалисты» и «материализм», антитетичных по отношению к понятиям «идеалисты» и «идеализм», что было важно, отмечал В.Н. Кузнецов, «для понимания сути главных философских конфронтаций»<sup>1</sup>, которые сегодня пытаются декатегоризировать, понизить их статус до нулевого.

Бытийна, онтологична механика, остающаяся в пределах своей применимости, в границах сущего и его отражения. Небытиен, антионтологичен механицизм, выводящий, экстраполирующий механику за границы ее применимости, за пределы сущего и его отражения – в значении замещения философской категории бытия. Он – продукт воображения, субъективной, субъективистской фантазии. Это фантазия иного рода, чем фантазия, воображение, которые принимали участие в создании научно-теоретических идеализаций «материальной точки», «идеального газа» и других, *подчиненных* задачам отражения, познания действительности. Механицизм столь же небытиен, неонтологичен, как небытийна, неонтологична религия, которая есть аналогичная ему экстраполяция за границы адекватных представлений, но не объекта (как механицизм), а субъекта, человека, личности, посредством которой воображается бог (Л. Фейербах). Механицизм и религия – плоды спекулятивного фантазирования, порывающего с бытием и сущим.

<sup>1</sup> Кузнецов В.Н. Проблема значения понятий «материалисты» и «материализм» в новоевропейской философии XVII-XVIII веков //Историко-философский альманах: Вып. 2. М., 2007. С.55.

Механицизм основан на представлении, будто механическая форма движения есть единственная и последняя объективная и наиболее фундаментальная реальность, в пределах и на основе которой существует и может быть объяснено все существующее. Механицизм «переносит» понятия физики, химии и биологии в механические представления, лишая соответствующие явления их специфики, которая явно выходит за границы механики; в таком же духе механицизм трактует философские категории причинности, взаимосвязи и т.д., будучи не в состоянии учесть реальной диалектической сложности движения и развития материального мира и его явлений.

Механицизм был преодолен в XX веке. Сегодня место механицизма занимает «экономизм»<sup>1</sup>. Экономизм все многообразие явлений, связанных с человеком и его существованием, «погружает» внутрь экономики, как если бы экономика была не стороной, частью общества, всей общественной жизни, но самим «социальным универсумом», который она подменяет и «подминает» под себя – как в механицизме механическая форма движения претендовала на подмену всех иных, более сложных форм движения материи. Механицизм есть антипод материальности мироздания, экономизм есть антипод социальности, поглощающий общество и его сферы экономикой, превращающий ее из средства развития человека и общества в средство их деградации, вырождения. Таковы два основных искажения при определении бытия и сущего.

Они свидетельствуют о важности проблемы определения бытия, которую обычно относят к сфере логики, понимаемой или в узком, формально-логическом, или в широком, диалектическом смысле<sup>2</sup>. «В логике, – пишет Д.П. Горский, – существует такой ее раздел, как теория определения, который изучает компоненты, присутствующие в явной форме (или подразумеваемые) в любом более или менее законченном рассуждении (и повседневном, и научном), в любой концепции или теории», например, «математик не имеет права воспользоваться никакими иными характеристиками объектов, кроме тех, которые сформулированы в определениях (явных или неявных) или которые могут быть логически получены из них»<sup>3</sup>. Под «определением» (*definitio*, от греч *horos* – пограничный столб, который ставился для отделения одного участка от другого, указывающий на «конец», «границу» чего-либо; русское также указывает на «деление», установление границы, конца) имеют в виду некую логическую процедуру и ее результат, фиксируемый в знаковом выражении<sup>4</sup>.

Впервые стал заниматься исследованием логической процедуры определения *сущности* вещей Демокрит, «будучи приведен к этому самим

<sup>1</sup> Прохоров М.М. Общество – экономика – экономизм// NB: Философские исследования. – 2014. – № 1. – С.113-163. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.1. 10630. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_10630.html](http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html)

<sup>2</sup> Попа К. Теория определения. М.: Прогресс, 1976.

<sup>3</sup> Горский Д.П. Определение. Логико-методологические проблемы. М.: Мысль, 1974. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 95.



делом»<sup>1</sup>. Но и до сих пор логики обсуждают вопрос о том, следует ли класс определений ограничивать теми процедурами, которые не выходят за границы умственной и знаковой деятельности, или же рассматривать в качестве определений и те процедуры, которые предполагают выход за эти пределы. Например, у Аристотеля и в традиционной логике, определение предстает как высказывание, раскрывающее суть вещей, у Т. Гоббса, Дж. Локка или Дж. Ст. Милля определение, напротив, выступает как то, что раскрывает смысл слова при помощи других слов, а у Л. Витгенштейна – правило перевода того или иного выражения с одного языка на другой. Вследствие этого различия позиций для одних определения есть высказывания, которые обладают истинностным значением, значит, они могут быть истинными либо ложными, для других – лишь правила сокращения языковых выражений, не дающие никакой информации о внешнем мире и, значит, не могущие быть истинными или ложными.

Сегодня в связи с переосмыслением «традиционной теории познания» наблюдается переход от «логики определения» к «культуре определения». «Традиционная теория» интерпретируется как некий конструкт, «виртуальный феномен». Так, согласно Л.А. Микешиной<sup>2</sup>, к концу XX века стало очевидным, что гносеология, или эпистемология в традиционном понимании ее абстракций утрачивает свое фундаментальное положение и должна быть реформированной, чтобы можно было говорить о познании как явлении *живой* культуры, избавленной от абсолютизации идеалов естественнонаучного познания, чтобы ввести в нее познающего субъекта, читай: культурное существо, в пространство познавательного развития, а не исходить из *упрощенного* и абстрактного субъект-объектного противопоставления. Она предлагает сделать упор на роли репрезентации и конвенции, коммуникации и общения, а не абсолютизировать истину и ведущие к ней процедуры, говоря о независимости ее содержания от субъекта.

Такой подход возвращает нас к традиции И. Канта, подчеркивавшего, что именно субъект есть условие возможности знания, что мир открывается именно ему. Как на предтечу такого «поворота» можно указать и на феноменологический переворот Э. Гуссерля (1859-1938), до которого феноменология определялась как описательное исследование, которое должно предшествовать объяснению познаваемых явлений. Гуссерль цели феноменологии видит в построении «наукоучения», раскрывающего *жизненный мир*, мир повседневной жизни как основу всякого, значит, и научного познания. Начинать изучение жизненного мира и науки нужно, учит он, с исследования сознания, ибо реальность доступна людям только через сознание. Важна не сама реальность, а то, как она воспринимается и осмысливается людьми. Сознание предлагается изучать не как средство познания мира, но как основной предмет философского познания. Отвечая на

<sup>1</sup> Аристотель. О частях животных. М., 1937. Кн. 1, 242 а.

<sup>2</sup> Микешина Л.А. Философия познания. Poleмические главы. М., Прогресс-Традиция, 2002. С.27-78.

вопросы 1) что есть сознание и 2) в чем его отличие от «не сознания», феноменология Гуссерля стремится выделить «субъективный поток», «чистое сознание», допредметное, досимволическое, чтобы определить его характеристики и понять сущность «сознания вообще». Последняя состоит в интенциональности, в постоянной направленности на предметы, на «что-либо». Предпосылкой, *основанием* этой «направленности» является «жизненный мир», повседневная жизнь во всей ее наивности, которая (а вовсе не мир, универсум) есть якобы подлинный источник всех теорий и научных понятий. Так «жизненный мир» превращается в первичную, фундаментальную предпосылку культуры и человеческой цивилизации, которая оказывается заполненной «смыслами» сознания. Через них мы, утверждает Гуссерль, воспринимаем и понимаем и бытие, и сущее.

Но мы этого не понимаем, раскрывает «тайну познания» Гуссерль, предлагая свою терапию *лечения*: мы только думаем, что исследуем первичное бытие вне сознания, тогда как на деле исследуем *вторичные* образования жизненного мира, из которых черпаем научные понятия. Итак, задача феноменологии Гуссерля – объяснить то, как родились вторичные образования этого мира. Соответственно, лечение состоит в редукции сознания. Нужно перейти от рассмотрения конкретных предметов к анализу их чистой сущности методом «эпохе», направив внимание ученого не на предмет, а на то, как даны предметы. Сами же предметы предлагается оставить «в стороне»; на первый план выступают состояния сознания, сфера «чистого сознания». Сознание в чистом виде есть «абсолютное Я», фактически некое образование «Я-без-бытия», в отношении к которому существуют предметы, к нему отнесенные, что говорит об идеалистической заряженности (зараженности) концепции Гуссерля: чистое сознание как бы конструирует мир, внося в него «смыслы». Все виды реальности, с которыми действует человек, объясняются именно из актов сознания. Получается, что объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания, нет; сознание «объясняется» из него самого. Именно так оно обнаруживает себя как «феномен». В «новой философии» Гуссерля явно проглядывает старая противоположность материализма и идеализма, налицо отрицание *онтологического* обоснования теории познания.

Преодоление онтологического обоснования теории познания впервые предложил И. Кант, рассматривая его как деятельность, протекающую по собственным законам, не столько *переходя* от субстанции к субъекту, сколько *устраняя* субстанцию, ибо им не характер и структура познаваемой субстанции, но специфика познающего субъекта рассматривается как главный фактор, определяющий способ познания и конструирующий предмет познания. В отличие от предшествующих философов XVII в. И. Кант изучает структуру субъекта не для вскрытия источника заблуждений, но для решения вопроса о том, что такое истинное познание. Если у

Ф. Бэкона и Р. Декарта субъективное начало рассматривалось как помеха, ведущая к искажению и затемнению действительного обстояния дел

в познании, то Кант стремится установить различие субъективных и объективных моментов знания, исходя из самого субъекта и его структуры, дифференцируя два слоя – эмпирический и трансцендентальный, ответственный за объективность познания. В современных условиях Л.А. Микешина подобным образом пишет о необходимости введения в теории познания *принципа доверия* субъекту.

Дело не в переходе от онтологического обоснования теории познания (где  $O \rightarrow S$ ) к противоположному варианту (где  $S \rightarrow O$ ), начало которому положил И. Кант. Нужно иначе понять «культуру познания», его цель сознательно, осознанно организовывать процесс воздействия объекта на субъект (где  $S \rightarrow (O \rightarrow S)$ ), а не отказываться от онтологической основы познания в пользу тех или иных субъективных факторов и процедур. Это вполне соответствует тому, что человеческое сознание включает в себя *самосознание*, в отличие от психики животных, не могущих сознательно организовывать и контролировать процесс воздействия «объектов на себя как на субъекта».

Правомерно утверждать, что определение бытия и сущего может оказаться не просто «частным случаем» общей логики (или культуры) определения, но стать основанием последней, на почве которого только и может быть обоснована сама общая (абстрактная) процедура определения, свидетельствуя о недостаточности чисто «синтаксического подхода», замыкания определения в контекст определенного языка. Ведь определение имеет познавательную сторону, с его помощью познающий субъект добывает и фиксирует информацию как о внешнем мире, так и о самой системе знаков. Всякое определение производится в контексте человеческой культуры, которая возникает и пребывает в мире, а не наоборот. С учетом этого определение может и должно исследоваться с точки зрения логической, лингвистической, гносеологической, прагматической и аксиологической – в широком культурном контексте. Но все же он призван обеспечивать жизнь и деятельность человека *в бытии и его развитии*<sup>1</sup>.

Говорить о *культуре* определения, значит обсуждать переход от логики к культуре, полагая, что определения бытия и сущего как процедуры мышления порождают важнейшие элементы, универсалии культуры, понятой как система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, поведения и общения, обеспечивающих воспроизводство и изменение социокультурной жизни во всех ее основных проявлениях<sup>2</sup>. Такой переход выводит к системе, в которой сочетаются онтологические, гносеологические методологические, аксиологические и прочие стороны и функции философского познания (см. доклад Э.А. Тайсиной).

<sup>1</sup> Прохоров М.М. Истина и действительность// Nota-Bene – Философские исследования, № 6, 2013. С. 293-387.

<sup>2</sup> Степин В.С. Культура//Новейший философский словарь/Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. Скакун, 1998. С. 344-345.

Два замечания о культуре. Термин «культура» в европейской философии и исторической науке (XVIII в.) вводился для демаркации способов и форм, характеризующих человеческое бытие в отличие от животного существования. Во-вторых, он предполагает разграничение подлинной культуры, обеспечивающей человеку и обществу тренд восходящего развития, в отличие от деградиционных процессов вырождения, в контексте которых возникает антикультура, пролонгирующая деградиацию. Предтечу такого разграничения мы находим у Пико делла Мирандолы, который мыслит человека как субъективную *форму бытия*, форму субъекта, через которую и в которой может быть пролонгировано бытие в его изменении. Сама такая возможность связывается с возможностями человеческого разума в качестве гаранта восходящего движения, отсекающего противоположный процесс как деградиционный, нисходящий. Деградиация, нисхождение, вырождение людей органически связана с *неразумием*. В человеке природное восхождение находит новое продолжение; цефализация и интеллектуализация, присущие уже животному миру продолжают себя в человеческой культуре, в которой к «оразумлению» добавляется *гуманизация, очеловечивание* истории людей.

В духе такой преемственности мыслил, например, Э.Я. Голосовкер, полагая, что феномены сознания являются продуктами имажинации или воображения как высшего инстинкта культуры, этого наследника, пришедшего на смену биологическим (вегетативному и сексуальному) инстинктам природы: «Осуществив в воображении (в мифе, в сказке, в фантазии) нечто невозможное в мире действительном, он (человек – М.П.) признал в этом для себя более действительности, чем сама действительность (realia). Он провозгласил «ab realis ad realiora» – и за это «реалибра» (наиреальнейшая реальность – М.П.) готов был жизнь отдать, как за бессмертие. И в то же время, противореча сам себе, он стал стремиться все-таки осуществить это «реалибра», хотя бы духовно, т.е. стал стремиться перевести мир вообразимый *в мир действительный*. Это устремление, этот побуд и обнаруживается как инстинкт культуры...»<sup>1</sup>.

Вместе с появлением человека в мир привносится цель: «Единства цели (телеологизма) в природе нет. Если бы такая цель была, то она достигалась бы любыми путями. Только через человека, через мыслящее существо, на какой бы планете из солнечных систем мира оно ни жило, силой его высшего инстинкта, его имагинативного абсолюта, ставится такая цель, которая имагинативно осуществляется мыслью в культуре на всем ее протяжении. С человеческого угла зрения высшая цель в природе есть «осуществленное бессмертие»: не бессмертие творческого процесса природы – он налицо! – а бессмертие самого творения природы»<sup>2</sup>. При этом надо говорить не об одном человеке, «центросиле», а о многих, которые «мечутся, сталкиваются друг с другом, борются друг с другом за господство друг над другом и

<sup>1</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют. М., 2012. С. 33.

<sup>2</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют. М., 2012. С. 35.

господствуют друг над другом. Это метание есть объединение «необходимости» со «случайностью» и со свободой (под свободой Я.Э. Голосовкер понимает свободу полного утверждения имажинации – «разума воображения» – в ее абсолютных требованиях, осуществление всех ее творческих идей и замыслов). Одолевая одну центросилу за другой, более могучая центросила становится господствующей в данной системе сил: собственно говоря, она сама образует систему, являясь верховной властью этих же сил. Ее господство продолжается до тех пор, пока она со всей своей системой или внутри своей системы, под влиянием внешних или внутренних взаимодействий, не приходит в столкновение с новой центросилой, которая одерживает над нею верх. Тогда она или подчиняется господству этой новой центросилы, или распадается в процессе самой борьбы, подчиняясь частично победительнице, частично другим силам. Я.Э. Голосовкер в понимании инстинкта следует за И.П. Павловым, но идет дальше: согласно определению Павлова «инстинкт – это врожденная и безусловная реакция. Да, – но инстинкт не только реакция. Он не только отвечает – он побуждает. Он – Побуд. И в этом его мощь. Он побуждает знать, творить и не отступать, даже тогда, когда он не господствует. Потому что он – высший инстинкт человека»<sup>1</sup>. Как он, разум воображения, возник? Так же, полагает Я.Э. Голосовкер, как колос из семени<sup>2</sup>.

Иначе рассуждает П. Флоренский, указывая на роль в социально-культурных действиях людей таких представлений, «за» которыми нет «воспринимаемого». Так, подчеркивал он, нет леших и русалок, но есть вера в них, и она является важным фактором социальных действий, а подобные факты с(от)крывают мироощущение и мировоззрение *мага*<sup>3</sup>. В этом все еще явно проглядывает идеализм, если его, вместе с И. Кантом понимать, как «утверждение, что мы никогда не можем быть уверены, не является ли весь наш так называемый внешний опыт всего лишь воображением, есть идеализм», который «вовсе не утверждает, что дело обстоит именно так, но только, что об этом мы не можем иметь никакого доказательства, и, следовательно, (реальность принимаемого за это доказательство внешнего опыта всегда) может подвергаться сомнению»<sup>4</sup>.

И. Кант писал, что познание предметов, которые даны чувственно, есть «опыт», от которого он отличает воображение: «воображение есть созерцание также и без присутствия предмета, а объект в этом случае называется образом фантазии (*Phantasma*), который может быть либо продукцией (*Production*) (творчество) (*Dichtung*), либо репродукцией (воспоминание) имевшегося ранее созерцания». Согласно И. Канту, такая позиция (идеалиста) признает возможность того, что невозможно<sup>5</sup>. И. Кант

<sup>1</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют. М., 2012. С. 95.

<sup>2</sup> Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют. М., 2012. С. 202.

<sup>3</sup> Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов)//Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(2). М., 1999. С. 147.

<sup>4</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 631.

<sup>5</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 630-632.

признал «эмпирическую реальность» вещей, но объявил ее голым явлением, «трансцендентально идеальным».

Здесь мы видим стремление определить бытие (и сущее) с позиций культуры, где можно различать три уровня. Первый есть осколки прошлых культур, которые продолжают жить в современном мире и действуют через человека, как правило, бессознательно; второй уровень есть слой программ поведения, деятельности, общения, обеспечивающих сегодняшнее воспроизводство общества того или иного типа; третий уровень образуют те программы социальной жизни, что адресованы в будущее, сгенерированные за счет внутреннего для культуры оперирования знаковыми системами: идеалы будущего социального переустройства, новые нравственные принципы и т.п. Подчеркну: целостный обобщенный образ человеческого мира задают философские категории, центральная роль среди которых принадлежит категориям бытия и сознания. Именно они сводят в целостность все явления действительности, попадающие в сферу человеческого опыта. Этим объясняется фундаментальное значение философии, в которой анализ соотношения данных категорий как предельно общих приводит к постановке так называемого основного вопроса философии.

Сегодня существует много предрассудков о бытии и его определениях. Например: «Бытие – это все и его нечем определить. Это апофатическое понятие, которому нельзя поставить предел. Бытие = любое нечто. Все, что происходит, происходит в нем. Это философский аналог Бога»<sup>1</sup>. В чем происходит: в бытии или в любом нечто? и любое нечто тоже есть философский аналог бога?

С этими утверждениями невозможно согласиться. Уже В.И. Ленин определил бытие как первичную к сознанию материю, говоря, что в мире нет ничего, кроме движущейся материи. Бытие он характеризовал не апофатически, а через категорию материи в значении «единственной и последней объективной реальности», «не в том смысле, что она уже познана до конца, а в том, что кроме неё нет и не может быть другой»<sup>2</sup>. Материя это не частнонаучное понятие, а «философская категория»<sup>2</sup>, и она не может «устареть», выражая суть философии материализма как главную (В.Н. Кузнецов) для философии оппозицию идеализму в его различных формах, будучи обобщенным выражением постановки и решения основного вопроса философии (ОВФ), корни появления которого уходят в процесс культурной эволюции от мифологического через религиозное к философскому мировоззрению<sup>3</sup>.

После Парменида возникло противопоставление бытия и процесса<sup>4</sup>. Его решением стало открытие атрибутивного уровня определения бытия<sup>5</sup>, где

<sup>1</sup> Кутырев В. А. Бытие или ничто. – СПб: Издательство «Алетейя», 2009. С. 6.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм//Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. М., 1973. С. 130-131.

<sup>3</sup> Прохоров М.М. Мировоззренческая самоидентификация человека. Нижний Новгород, 1998. С. 44-73.

<sup>4</sup> Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского. СПб., 1988. С. 85.

<sup>5</sup> Прохоров М.М. Бытие и уровни его определения//Философия и общество. 2008. № 4(52). С. 22-43.

«свойство» быть объективной реальностью раскрывается с помощью представляющих ее «атрибутов». Разрабатывается диалектическая (Гегель) модель объекта как самосогласованная система атрибутов из движения, пространства, времени, качества, количества, закономерности, причинности и других, воспроизводящих всеобщее онтологическое содержание любого объекта. Важнейшим среди них является движение – способ существования материи. И эта модель, система категориальных атрибутов остается в контексте постановки и решения ОВФ<sup>1</sup>. Нельзя входящие в нее категории диалектики идентифицировать с «ничто», трактуемое как «принцип изменения бытия, его движения, и у–ничто–жения, замены одной формы другой». Как «ничто» трактуется порой и пространство, и время. «Ничто – время – смерть – рождение как исчезновение и возникновение – это одно и то же»<sup>2</sup>. Подобное отождествление системы всеобщих категорий философии с «ничто» равнозначно переходу на позиции метафизики в гегелевском смысле. За ним стоит переход от аристотелевского понимания метафизики (первой философии, раскрывающей суть бытия) к противопоставлению понятий метафизики диалектике у Гегеля, у которого бытийность выражает диалектика, тогда как метафизика, по Гегелю, небытийна, антионтологична (у позитивистов бытийность выражает наука, естествознание, а метафизика, обозначая традиционную философию, антинаучна, значит, антибытийна).

Нельзя не различать бытие и сущее («Бытие = любое нечто»), путать философское и частнонаучное знание о любом сущем, будь то вещь, процесс или сам человек, существующие не иначе как в бытии. Они соотносятся как всеобщее и частное (и знание о них). Ведь «обращённость к миру (объективность) и всеобщность (универсальность) не позволяют раствориться (философской – М.П.) онтологии, ни в изучающей познание гносеологии, ни в частных науках, которые изучают бытие в его исторически преходящих локальных «состояниях»<sup>3</sup>.

Сущие или нечто нельзя отождествлять с «бытием», из которого они возникают и в которые они «возвращаются», заканчивая своё существование, как подметили уже античные мыслители. Поэтому прав М. Хайдеггер: «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»<sup>4</sup>. Это значит, что не «бытие и/или небытие» является основанием исследования иных проблем онтологии, а «бытие и сущее»<sup>5</sup>. Это значит, что онтология не сводится к философской онтологии, она охватывает собой также конкретнаучное знание как знание сущего<sup>6</sup>.

<sup>1</sup>Материалистическая диалектика: В 5 тт. Т. 1. Объективная диалектика. М., 1981. С. 96-99.

<sup>2</sup>Кутырев В. А. Бытие или ничто. – СПб: Издательство «Алетейя», 2009. С. 6.

<sup>3</sup>Виктор Александрович Штофф и современная наука. СПб., 2006. С. 22.

<sup>4</sup>Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2007. С. 278.

<sup>5</sup>См.: Прохоров М.М. История и бытие. Исследование философских оснований. Н. Новгород, 2013. Гл. 4 «Онтология: «бытие и/или небытие» или «бытие и сущее?»».

<sup>6</sup>Вестник Российского философского общества. 2012. № № (63). С. 50.

Следовательно, нужно брать окружающий мир как движущееся бытие, а все «нечто» – как исторические, бесконечно разнообразные его состояния, результат движения бытия. Именно благодаря такой методологической установке когда-то был преодолен механицизм – продукт незаконной экстраполяции механики Ньютона за границы ее применимости, превращавшей механицизм в аналог философии. Это предполагает единство и различие философской категориальности и научной понятийности, закрепленное, например, в принципе относительности конкретных форм движения материи<sup>1</sup>. Данный принцип позволяет преодолевать не только физикализм, но и иные «измы», возникающие на почве абсолютизации частнонаучных и подобных им представлений. Ведь универсальные законы мира не перестают действовать, а бытие или мир в целом не перестает быть «нашим Домом», вопреки встречающимся заявлениям такого рода.

Считаясь с новыми сущими, создаваемыми также самим человеком, нельзя смешивать их с Бытием, отрицать Бытие, словно мы переселяемся из него полностью во вновь созданные нами сущие и словно они становятся теми мирами-«пещерами», в которых мы впредь обязаны жить, забыв о Бытии. Об этой опасности предупреждал уже М. Хайдеггер, говоря о «забвении бытия» при анализе зародыша этой мировоззренческой и методологической установки в античной *парадигме техне* Платона и Аристотеля<sup>2</sup>, в которой он увидел отчуждение от бытия и его изменения, их «забвение». А ведь и до сих пор в ранг философских возводятся понятия частных, гуманитарных наук философами постмодернизма, как прежде позитивисты подменяли философию с ее категориями понятиями естествознания, заявляя, что «наука есть сама себе философия» (механицизм и экономизм). Таким путем выбрасывается философская категория материи, она подменяется частнонаучными понятиями. Например, студенты до сих пор подменяют ее физическим понятием вещества, сохраняя до сих пор неверное представление, будто еще не обладающее духовностью природное бытие и есть «материя». Это приводит к вульгаризации категории материи и философии материализма. Вульгарный материализм, отрицая субстанциональное измерение (и определение) бытия как движущейся материи и низводя бытие к сущему, оказывается даже «дальше» от «умного» (диалектического) материализма, чем находится от него, например, «умный» идеализм Гегеля, выходящий к субстанциональному определению бытия и его изменения (правда, Гегель сохранял верность представлению о субстанции, которую трактовал идеалистически). Ленин при анализе этой ситуации написал: «Умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый (=метафизический, неразвитый, мертвый, грубый, неподвижный) материализм»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Свидерский В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М., 1965. С. 12-30.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2007.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Философские тетради// Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд.5-оу. Т. 29. М., 1973. С. 247-248.



Извращенной абстракции материи, – которую можно найти уже у Платона, например, в критике им учения Анаксагора о нусе-разуме, – противопоставляют духовное, мысль, идею и т.п. как абсолютную противоположность «материи», следовательно, не берут бытие как материю, обрет(ающ)шую духовное состояние. В таком случае идеальное мыслится «потусторонне», как нечто сверхъестественное, трансцендентное, хотя уже древнегреческий «фюзис» включал в себя все растительное, животное и человеческое. Это было и все еще остается «в истории человечества глубочайшим, но закономерно неизбежным историческим заблуждением»<sup>1</sup>, предрассудком, «идолом».

Оно встречается, скажем, у М. Эпштейна, который лишает материю сознания, появляющегося в процессе развития материального бытия. Он противопоставляет ей концепцию Вселенной, якобы сотворенной «Высшим разумом», полученным путем отчуждения самосознания, неотъемлемого свойства человека, и представляемого в виде демиурга, творца человека и мира, который якобы «может обращаться ко мне лично и вместе с тем создавать мириады миров... эта вселенная гораздо величественнее, элегантнее, сложнее, чем воображается химику или биологу-атеисту, который допускает существование только скудной, мельчайшей части чудесно разнообразного мироздания»<sup>2</sup>. Эпштейн приписывает это «историческое заблуждение» Р. Докинзу, якобы утверждающему, что «мир только материален – меня он и таким устраивает», не забывая критиковать это «свое» заблуждение из вульгарного противопоставления материализма и идеализма следующим образом: «Почему они сужают свой горизонт до дарвиновской эволюции и эгоистичного гена...? Что мешает им, ученым и пропагандистам науки, внимательней присмотреться к религии...?».

Материализм подлинный требует восстановить мировое «единство многообразия» («Все есть одно» утверждали уже древние мыслители-досократики), развертываемое в филогенетическую родословную бытия в его историческом изменении, вне которого не может быть понято никакое отдельное сущее, в контексте которого преодолеваются всякие абсолютизации частного – от механицизма до экономизма, обнаруженного Аристотелем и названного им «хрематистикой». В преодолении сегодня нуждается, и абсолютизация технологии в форме «технологизма», истоки которого восходят к античной парадигме техне. Общим контекстом их преодоления является философский материализм вместе с диалектикой. К сожалению, в настоящее время это марксистское обоснование нередко отвергается, учение Маркса отделяется от материализма, трактуется как философский идеализм гегелевского типа<sup>3</sup>.

Философы в постсоветской России нередко встают и на путь фальсификации ОВФ, утверждают равнозначность всех вариантов его

<sup>1</sup> Агудов В.В. История науки, этапы ее развития. Н. Новгород, 2008. С. 14.

<sup>2</sup> Эпштейн М., Техника-Религия-Гуманистика//Вопросы философии. 2009. № 12. С. 23-24.

<sup>3</sup> Рокмор Т. Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса. М., 2011. С. 30-89, 321-371.

решения. Его решение именно этого не допускает. Приведу пример из журнала «Вопросы философии»: «Хотя ОВФ, пока существует философия, вечен, его содержание исторически менялось», «Бытие отождествлялось с Единым, в которое включалось «Всё», с Природой, порождавшей дух, или с Духом, отчуждавшим от себя природу. Это вопрос не только философский, но и религиозный, обсуждавшийся теологами в виде отношений Бога и мира, творца и твари, души и тела, «того и этого Света». В Новое время на первый план выдвинулось взаимодействие объекта и субъекта, Я и не-Я, внутреннего и внешнего или, как в марксистской философии, материального и идеального. Вина марксизма в том, что эта, пожалуй, наиболее распространённая и ёмкая формулировка ОВФ признавалась (независимо от его решения) эталонной, наконец-то истинной, как для объяснения прошлых перипетий борьбы Земли и Неба, так и при рассмотрении любых возможных философских проблем. Она больше не допускала заблуждений и права на новые трактовки, обусловленные хотя бы тем, что менялось само представление о материи, появился «научный», «функциональный», «бестелесный» материализм, а сознание претерпевало физикализацию, бихевиоризацию, возникли понятия сверхсознания, бессознательного и т. д. Впрочем, это обычная вина всех классических систем», «вытекавшая из веры в существование абсолютной истины», к тому же «усугубленная ролью марксизма как идеологии самого мощного в человеческой истории социального движения»<sup>1</sup>.

Прибегая к фальсификации ОВФ, Г.Д. Левин вменяет в вину марксизму историческую связь определения бытия как материи с критикуемым Лениным субъективным идеализмом эмпириокритиков. Он декларирует ограниченность определения бытия как материи, якобы обусловленную самой полемикой с эмпириокритиками и утверждает, что определение материи не способно противостоять идеализму объективному<sup>2</sup>. Материализм признается им лишь частным вариантом религиозного мировоззрения; в дополнение якобы к признанию объективной реальности она, религия, признает бога как Творца мироздания. А ведь этим понятие объективной реальности здесь отвергается; в силу признания ее сотворенности.

Таким образом, культура определения бытия и сущего предполагает отстаивание 1) категории материи и материализма на первом, субстанциональном уровне, 2) диалектики на втором, атрибутивном уровне. Спрашивается, достаточно ли этих двух уровней или аспектов для того, чтобы определение было необходимым и достаточным? На этот вопрос приходится ответить отрицательно, ибо сохраняется потребность в выделении в указании исторического определения бытия, определении бытия как истории, которая есть деятельность людей, преследующих, реализующих свои собственные цели. При этом обнаруживается, что материя «не только первична, но прежде всего практична... и потому человечна», что «она

<sup>1</sup> Вопросы философии. 2007. № 2.

<sup>2</sup> Левин Г.Д. Опыт философского покаяния//Вопросы философии. 2006. № 6. С. 162.

существует не вне человека, а и есть человек в его предметных выражениях и воплощениях», что «отождествление материи с природой столь же неправомерно (ограничено – М.П.), как и отождествление человека с сознанием, духом». Добавлю: только человеческая, точнее – человеческая «практика выявляет... человеческий характер материи, действительности», процесс становления, «изменения и развития ее человеком»<sup>1</sup>. В открытии этого состоит истинное значение материалистического понимания истории. При этом нужно учесть, что обеспечение приоритета прогресса в истории потребовало внедрения в механизм социального развития для того, чтобы преодолеть стихийность – не просто сознательностью, но и человечностью, гуманизмом. В этом заключается глубинный историзм подхода Маркса, его сближения бытия и истории, объективной реальности и гуманизма, человечности<sup>2</sup>.

В итоге можно утверждать, что культура определения бытия и сущего, чтобы быть необходимой и достаточной, должна исходить из наличия трех взаимосвязанных уровней или аспектов, отстаивая определение бытия через 1) категорию материи и материализма на первом, субстанциональном уровне, 2) диалектику на втором, атрибутивном уровне, 3) гуманизма на третьем, историческом уровне<sup>3</sup>. Такой подход вступает в противоречие с концепцией «деконструкции» бытия и истины в философии постмодернизма и с противоположными утверждениям здравого смысла, будто любое представление должно быть отнесено либо к истине, либо ко лжи, ибо возможны представления, которые не могут быть рассмотрены с точки зрения критериев истины, джи и заблуждения.

Да, представители науки, познавая мир, движутся в границах противоположности «истина–ложь/заблуждение». Однако мы должны учесть деятельность симулянтов (они лишь «делают вид», что стремятся к определенной цели, например, к постижению действительности), продуктом которых являются разного рода симулякры. Значит, культура философско-мировоззренческого мышления требует признать наличие границ применимости за данным гнездом категорий. Так, представители религии выходят за пределы действия не только категории истины, но даже заблуждения и лжи. Это вынужденно констатирует сторонник религии М. Шахов: «Вместо объявления религиозного знания 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

<sup>1</sup> Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность//Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 286-287.

<sup>2</sup> Можно утверждать, что такой подход вновь был открыт и конкретизирован в XX столетии, например, В.И. Вернадским в учении о переходе от биосферы к ноосфере, В.С. Степиным в учении о переходе от классической и неклассической науки к науке (и эпохе) постнеклассической.

<sup>3</sup> Прохоров, М.М. Гуманизм, диалектика и материализм // «Здравый смысл». – Ежекварт., октябрь 2011, № 4 (61) – март 2012 № 1 (62) С. 79-86. [Электронный ресурс] – Режим доступа – URL: [http://razumru.ru/humanism/journal2/61\\_62/prokhorov.htm](http://razumru.ru/humanism/journal2/61_62/prokhorov.htm).

применимы категории истинности-ложности... . 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...»<sup>1</sup>. За это он негодует на ученых. Далее следует попытка Шахова выдать трансцендентную реальность бога за реальность объективную. Впрочем, она имеет характер симулякра. Ведь материя, объективная реальность существует до, вне и независимо от сознания, которое она порождает, а трансцендентная реальность существует, согласно религии, до, вне и независимо от материи, объективной реальности. Этим она отличается от материи как объективной реальности. Поэтому она непознаваема.

В силу этого Ленин исключил бога, признавая лишь веру в него, когда характеризовал бытие через категорию материи как объективную реальность в значении, повторю, «единственной и последней», за которой нет, и не может быть другой, более глубоко «упрятанной». Религия фальсифицирует не только проблему объективности, но и познаваемости, утверждая, что человек не в состоянии постичь бога, что тот сам открывает себя человеку, что в «Откровении» человеку дана истина, причем абсолютная истина, а науке доступна якобы лишь относительная истина. А ведь известно, что в отрыве от абсолютной истина превращается в свою противоположность, что равносильно приписывание науке агностического характера – по причине игнорирования диалектики абсолютной и относительной истины.

Нельзя не отметить, что признание равноправности всех вариантов решения ОВФ есть измена культуре материализма на субстанциональном уровне определения бытия, когда ограничиваются ее признанием лишь на уровне феноменологии: «Гуссерль и Хайдеггер – это Платон и Демокрит XX века. Феноменологические»<sup>2</sup>. Следуя такой логике, пришлось бы согласиться с Б. Расселом, что «различие между духом и материей пришло в философию из религии, хотя долгое время казалось, что оно достаточно обосновано», и отправить на свалку истории не только религию, но и философию – как аналог религии. Якобы для усиления позиции науки, мотивируя это тем, что «дух и материя – это просто удобные способы группирования событий»: «одни единичные события принадлежат только к материальной группе, другие – к обеим группам и поэтому являются одновременно духовными и материальными». По Расселу, «такая картина значительно проясняет нашу картину структуры мира», она более реалистична, чем односторонний материализм или идеализм<sup>3</sup>.

Такой подход отрицает онтологическое измерение в философии материализма. Предпринятое в 90-е годы выбрасывание ленинского определения материи несостоятельно, ибо «нельзя игнорировать значение

<sup>1</sup> Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания//Вопросы философии. 2008. № 10.

<sup>2</sup> Кутырев В.А. Крик против небытия//Вопросы философии. 2008. № 8. С. 60-72.

<sup>3</sup> Рассел Б. История западной философии. Ростов-на-Дону, 1998. С. 923.

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»<sup>1</sup>. Такое различие нужно экстраполировать на все науки.

Наконец, понятие материи ныне объявляется «пустым» с феноменологически-экзистенциальной точки зрения. Как якобы погружающим человека в ужас вселенской необходимости<sup>2</sup>. На самом деле такой взгляд преодолевается выходом на третий уровень измерения бытия, когда человек обнаруживает бытие в самом себе и в истории, когда выявляется ценность гуманизма в историческом измерении бытия<sup>3</sup>.

Обратимся к истории царской России. На рубеже XIX-XX столетий она страдала не столько от капитализма, сколько от его недостаточного развития. Это стало предметом спора между Лениным и Плехановым, обсуждавшими вопрос о том, способны ли трудящиеся в России создать человеческое общество, или только бесчеловечное. Последний сделал вывод об отсутствии естественноисторических предпосылок социалистической революции, о «незрелости» пролетариата и «буржуазии тоже»<sup>4</sup>. Придерживаясь созерцательного отношения к истории, он предлагал «ждать», пока созреют объективные условия для социалистической революции в ходе стихийного процесса<sup>5</sup>. Ленин предложил внедриться в механизм социального развития, чтобы дойти до гуманистического пласта истории. Это привело к переменам в онтологии истории<sup>6</sup>. Поскольку господствующие классы царской России сознательно отказались от своей исторической миссии, которую они выполняли в иных странах мира, постольку для преодоления застоя необходимой стала революция, переход власти к пролетариату и представляющей его партии для проведения индустриализации, для создания материально-технической базы реализации человеческих идеалов гуманизма, чтобы более широкие слои людей могли выступить субъектами исторического творчества. Разумеется, это предполагало подавление сопротивления господствующих классов в целях освобождения широких слоев народа от нищеты, безграмотности и т. п., в целях создания условий для реализации ими своих творческих способностей в истории, на что они не могли рассчитывать в предшествующей истории<sup>7</sup>. Так с Октябрьской революции 1917 г. берёт начало новый механизм социальной эволюции в

<sup>1</sup> Сагатовский В.Н. Смерть онтологии? // Вестник Российского философского общества. 2010. № 4(56). С. 92.

<sup>2</sup> Курашов В.И. Теоретическая и практическая философия в кратчайшем изложении. Казань, 2003. С. 15.

<sup>3</sup> Прохоров М.М. Социальность мышления и ее негация // Филология: научные исследования — 2013. - № 4(12). - С.324-334. DOI: 10.7256/2305-6177.2013.4.10086 URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_113.html](http://e-notabene.ru/fr/article_113.html); Ясперс К. Смысл и назначение истории. Изд. 2-ое. М., 1994; Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 тт. М., 1992.

<sup>4</sup> Политическое завещание (последние мысли Г. В. Плеханова) // Независимая газета. 1999. 1 дек. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ng.ru/printed/2657>.

<sup>5</sup> Ныне такой подход «подхвачен» акад. Т. И. Ойзерманом: Ойзерман Т. И. Амбивалентность социалистической (коммунистической) теории марксизма / Теодор Ойзерман // Вопросы философии. 2008. № 11.

<sup>6</sup> Зиновьев А. А. Фактор понимания / А. Зиновьев. М., 2006. С. 6.

<sup>7</sup> Прохоров М. М. Бытие, гуманизм и второе осевое время / Михаил Прохоров. М., 2008. С. 154-184.

истории людей, позволяя называть её «великой», ибо наша страна, опираясь на Маркса, «более чем на полвека» опередила в этом отношении весь западный мир<sup>1</sup>. Отныне история как стихийный процесс остаётся «в прошлом», из стихийного и неподконтрольного людям процесса она превращается в проектируемый и управляемый.

«Западный мир» заимствовал «социальную технологию», способ внедрения в механизм человеческой истории, но уже в иных социальных целях, а после «перестройки» в СССР, Россия и другие страны СНГ, сохраняя преданность новой «социальной технологии», изменили социальные цели эволюции, предали прежние, социалистические, возникшие когда-то «внутри» и «вне» СССР. Из-за боязни господствующих «там», на Западе, слоёв потерять всё, «как в СССР», в так называемых цивилизованных странах господствующие классы, пошли даже на «перевыполнение» своей исторической миссии, допустив на своей территории «начала» социальности (=социализма), человечности, гуманизма. После исчезновения СССР, поражения социализма в мире, они пытаются избавиться от этих «начал».

Вышеизложенное обращает нас к проблеме смены исторических форм противоположности диалектики и метафизики в гегелевском смысле. Современная эпоха демонстрирует третью историческую форму их противоположности: противостояние негативной диалектики (с приоритетом нисхождения над восхождением) и диалектики классической или позитивной (с приоритетом восхождения над нисхождением).

Первую историческую форму противоположности метафизики и диалектики описал в свое время Ф. Энгельс<sup>2</sup>, на переход ко второй исторической форме этой противоположности указал В.И. Ленин, констатируя, что «с принципом развития» в XX веке «согласны все», т.е. их альтернатива проникла на «территорию» самого развития и возникло две концепции развития<sup>3</sup>. Если при первой исторической форме противоположности метафизики и диалектики метафизика просто игнорирует всеобщую связь и развитие, если «вторая метафизика» признает, но искажает их сущность и законы, ограничиваясь учетом поверхностных, второстепенных, несущественных особенностей, то третья историческая форма противоположности такова, что метафизика их отрицает в том смысле, что субъективная позиция человеческого субъекта, как свидетельствует опыт XXI века, делает его способным преднамеренно выбирать, не только в теории, но и на практике, негативную диалектику, хотя только развитием мы можем извлечь то, что есть. Поэтому, осуществляя лишь идущие в русле восходящего развития бытия, с приматом восхождения над нисхождением, преобразования в мире, мы не отчуждаем себя от мира и его развития, не выбраковываем себя из мира. Напротив, путь негативной диалектики есть

<sup>1</sup> Зиновьев А. А. Фактор понимания / А. Зиновьев. М., 2006. С. 458.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке//Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 19. М., 1961. С. 202.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Философские тетради//Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 29. М., 1973. С. 229.

путь к деградации, вырождению, выбраковке, он ведет нас в небытие; мы сами туда уходим в силу собственного неразумия и бесчеловечности.

Можно сказать, что такой путь приводит к выбраковке человека из бытия, которое «вынуждено», если говорить антропоморфным языком, уподобляя уже бытие субъекту, освобождать себя от человека, делающего метафизический выбор.

На это все чаще указывают современные авторы, специалисты в области истории. Так, А.В. Юревич, отмечая многовариантность истории и ее зависимость от человеческих представлений и действий, пишет не столько о низкой сбываемости прогнозов 70-80-ых годов прошлого века, сколько видит проблему в том, что человечество развивается «неправильным» путем<sup>1</sup>. Вот почему мы «оказались совсем не в том будущем, которого ожидали», ибо при наличии разных вариантов развития человечество выбрало не тот вариант, который представлялся наиболее вероятным». Это есть путь негативной диалектики, представители которой прибегают к паразитированию на диалектике развития и его представителях.

Чтобы показать, далее, актуальность гуманизма как третьего измерения и философского определения бытия, обратимся к исследованию сути современной эпохи, рассматривая ее изнутри постсоветской России, но с учетом более широкого мирового контекста. Человечество плохо осмыслило уроки истории XX столетия, суть и результаты событий, связанных с обеими мировыми войнами, с последующими событиями начала XXI века. По словам Нобелевской речи А. Камю 10.12.1957 г., тогдашнее поколение людей получило **«... в наследство изуродованную историю – смесь разгромленных революций, обезумевшей техники, умерших богов и выдохшихся идеологий, где нынешние правители, уже не умея убеждать, способны все разрушить, где разум опустился до прислуживания ненависти и угнетению...»**.

В связи с радикальными переменами 1985-1993 гг. к нам, в Россию, пришли все отмеченные А. Камю «прелести». Нас возвратили в те времена. Это подтверждается многочисленными фактами современной жизни, происходящими в Прибалтике, в Украине, в России... О них постоянно напоминают, сообщают СМИ... Речь идет о пересмотре итогов Второй мировой войны, повсеместном и постоянном. И не только на постсоветском пространстве, но и «за его пределами» ... Сюда добавляется пересмотр характера и итоги развития страны и мира в XX веке, включая масштабный пересмотр борьбы «левых» и «правых», «красных» и «белых» в России в пользу «правых» и «белых», а не «левых» и «красных» как утверждалось в Советской России. Но какой была бы современность сегодня, если бы в действительности тех и других поменять местами? Продумайте последствия...

Этот масштабный пересмотр событий XX столетия претендует на статус отправной точки дальнейшего развертывания событий в стране и в

<sup>1</sup> Юревич А.Ю. Асимметричное будущее//Вопросы философии. 2008. № 7. С. 78.

мире, в который встраивается современная Россия<sup>1</sup>. Получается, что современность одновременно противостоит событиям вместе взятых мировых войн и пересматривает итоги всех революций 1917 г. СМИ постоянно сообщают о фактах переоценки деятельности фашистов и коммунистов в Прибалтике, в Польше, в Украине и т.д. Повторю: тех и других стремятся «поменять местами». Этот пересмотр, судя по событиям не только в Прибалтике и на Балканах, но и в постсоветской России, затрагивает также решения Нюрнбергского суда над фашистами, которые были осуждены за преступления против человечности. Такую «перестановку» как отправную точку дальнейшей эволюции мира в условиях глобализации можно пояснить так, что нынешняя ситуация соответствует технологической точке программы «восстановление компьютера», которая используется программистами для восстановления его работоспособности, путем его «перезагрузки» из «точки восстановления». Но можно ли здесь говорить о развитии?

Не сюда ли тянутся истоки «перестройки» в СССР, которая привела в нашей стране к известному сценарию развития событий? Не была ли она порождена этими процессами, внутри и вне страны? Не были ли они внутренним детерминирующим фактором радикальных изменений в нашей стране, причиной исчезновения СССР, вопреки тому, что формально она проводилась под лозунгами «Больше социализма!»? Не оказался ли СССР оказался в этот период наиболее слабым звеном в мировой цепи?

Наблюдение за «цветными революциями» позволяет так думать.

Исчезновение СССР, Югославии, «цветные революции», экономический кризис как следствие паразитической экономики, массовые выступления против нее широких слоев в разных странах, выход правящих кругов США, Великобритании за пределы юрисдикции Совета безопасности ООН и т.д. – все это перемещает нас в самый центр противоречия прогресса и регресса, восхождения и нисхождения как противоположных тенденций в эволюции общества.

Возобладает ли приоритет интересов всего общественного развития или субъективистская тенденция приоритетности решения современных проблем за счет таких интересов в пользу интересов тех или иных отдельно взятых субъектов (классов, этносов, государств и т.п.) истории? Доминирование первой тенденции означает восходящую ветвь развития, второй – нисходящую. Для них характерно действие общих социальных законов. Однако на нисходящей ветви они являются зеркальным отражением их действия в восходящей ветви развития. Их действие оказывается «перевернутым», «обратным», ибо возникают противоположные результаты при имитации подъема, успеха. Чем больше успехов на поверхности эволюционного потока, тем дальше страна от реального возрождения и ближе к исторической гибели. «Такой эффект неизбежен, поскольку для

<sup>1</sup> См. материалы беседы с одним из ведущих политологом Глебом Павловским: Громов А. Транзит в неизвестное//Эксперт. № 36. 2-8 октября 2006.



страны было выбрано губительное направление социальной эволюции, а именно – ее направили по нисходящей ветви эволюционного процесса»<sup>1</sup>.

Процесс истории демонстрирует войну против эволюции. Ресурсы, контролируемые сегодня сверхбогатым «сверхобществом», настолько огромны, что позволяют даже эволюционные процессы осуществлять так, как раньше осуществлялись операции по строительству аэропортов, кораблей, каналов и т.п. Происходит манипулирование человеческой историей, субъектами которого выступают разного рода «олигархические» кланы, захватывающие власть в странах, регионах. Жертвами этой планируемой и управляемой их «менеджерами» истории становятся целые страны и народы.

Человечество свободно. Оно может «выбрать» (путем и в процессе социальной борьбы) либо восхождение, либо нисхождение. Но после выбора пути оно детерминируется уже тем процессом, который выбран. Появляется сужение сферы непредвиденности и неожиданности исторических событий при расширении сферы вынужденности социальных действий людей, при нарастании степени предопределенности, выбранной сегодня (навсегда ли?) нисходящей ветви человеческой эволюции.

Творцы нисходящей ветви человеческой эволюции оказываются детерминированными именно этой, регрессивной ветвью истории, которую они выбрали, и «перевернутым», «зеркальным» законам которой они вынуждены отныне подчиняться. Рост принудительности уживается с сознательно-волевым моментом: последний лишь усиливает первую. История становится жертвой субъективного произвола, выбирающего гибельный для человечества путь, имеющий свою объективную логику, логику «нисхождения». Этот поток истории делается не зависящим от их воли; их сознание и воля выступают его имманентным фактором. «Задача их сознательно-волевой деятельности сводится теперь к тому, чтобы достроить до конца единственное искусственное русло (все более отчуждающееся от main stream – М.П.) исторического потока, охранять его. Следить, чтобы в нем не возникли трещины, чтобы какой-нибудь злоумышленник не проделал в нем дыры»<sup>2</sup>. Именно к концу двадцатого века «в человечестве возобладали силы, которые направили социальную эволюцию по пути, ведущему к гибели человечества. Об этом говорят не только противники глобализации, но и ее здравомыслящие апологеты»<sup>3</sup>.

Таким образом, анализ показывает, что бытие на третьем уровне его измерения (и определения) – после материализма и диалектики – требует от людей отстаивания приоритета гуманизма над бесчеловечностью, культуры над антикультурой. Именно в этом нужно сегодня видеть «сознательность», которая вытесняет стихийность. В отношении к преступлениям против

<sup>1</sup> Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006. С. 440.

<sup>2</sup> Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006. С. 440.

<sup>3</sup> Там же. С. 218.

человечности<sup>1</sup>, к заразе антикультуры, в отношении к негативной диалектике толерантность не уместна. Постмодернисты справедливо обратили внимание на разрастание феномена симулякров в современной истории, выходящих за пределы границ применимости категориального гнезда «истина–ложь/заблуждение». Но они уверовали в их силу и значимость настолько, что провозгласили «конец социального» развития, хотя симулирование и симулякры являются порождением лишь преходящего этапа человеческой истории... .

## **Бытие и небытие через призму Я-психики**

*О.А. Базалук*

*Киевский университет туризма, экономики и права, Киев, Украина*

Каждого человека можно идентифицировать не только как совокупность психического и биологического (разумного и живого), а как отдельно взятую я-психику, которая состоит из я-сознания и я-подсознания (из индивидуального, сформированного генетически и под влиянием социальной среды и системы образования внутреннего «Я», через призму которого отдельно взятый человек воспринимает окружающий мир и свое место в нем). Причем индивидуальное сознание – я-сознание, в свою очередь – состоит из закономерно развивающихся нейронных образований и я-мировоззрения: многоаспектной внутренней информационной базы, которая в своем многообразии и образует ту призму, которая и определяет личностное восприятие внешней информации и самоидентификацию в ней.

На мой взгляд восприятие бытия и небытия происходит в случае исследования («падения») я-мировоззрения в глубины я-подсознания. Именно там, в древних зонах коры головного мозга, образуется ощущение некой границы, которая четко разделяет бытие и небытие. Именно в глубинах нашего подсознания находится тот предел, который для каждого человека устанавливает Рубикон: до него, существует жизнь и соответственно бытие я-психики, после него – вхождение в ничто, в мир небытия, следовательно, смерть. На мой взгляд, настоящая граница между жизнью и смертью для человека пролегает не на уровне функционирования или не функционирования я-тела (т.е. морфологии организма), а на уровне возможности или невозможности самоидентификации, узнавания себя как я-психики, сохранения или не сохранения целостности я-мировоззрения.

Смерть тела для я-психики актуальна только на современном уровне развития отношений между психикой и телом. Ретроспективный анализ

---

<sup>1</sup> Такими преступлениями в современной России являются вредные виды деятельности, например, изготовление и продажа фальсифицированных лекарств, продовольственных и промышленных товаров.

взаимоотношений между телом и психикой показывает, что чем больше время эволюции психики, тем зависимость существования психики от смерти я-тела снижается. Пока это проявляется в искусственном увеличении биологической жизни я-тела: за два последних столетия я-психика добилась того, что средняя продолжительность жизни я-тела с сорока лет достигла семидесяти. Причем я-психика не только увеличивает биологический возраст я-тела, но и создает условия, которые оберегают я-тело от случайной или насильственной гибели в текущем существовании. В повседневном образе жизни я-тело было выдвинуто на уровень общечеловеческой ценности, которая оберегается в масштабах цивилизации всевозможными условными правилами и законами.

Мир, в котором нет места целостному и активному я-мировоззрению, в котором подавляется активность я-сознания и становится невозможной самоидентификация: узнавание себя как в собственном внутри, так и во внешних проявлениях, называется небытием. Небытие – это пространство присутствия смерти, как ничто и пустоты, как полное отсутствие я-мировоззрения как единого функционального целого. Небытие – это разрушение структуры и функций я-психики, после чего она превращается в разлагающуюся массу нейронов и глиальных клеток, которые под влиянием внешней среды безвозвратно исчезают во времени...

На мой взгляд, анализ перехода из бытия в небытие равносителен рассмотрению первоосновы человеческого существования, потому что в бытии человек присутствует, есть, а в небытии его уже нет. Причем, мы всегда должны помнить, что рассмотрение перехода из бытия в небытие, и обозрение самого небытия, связано с рассмотрением существования исключительно я-психики или же не-я-психики, и никак не связано с анализом функциональной активности я-тела (организма). Как существование я-тела человек присутствует в совершенно ином измерении, в котором преобладают качественно иные критерии оценок. Как я-тело человек соответствует миру живой материи (миру биологических организмов) или в более привычной терминологии – миру жизни. В науке собрано достаточно примеров, в которых показано, что человек может присутствовать в жизни как я-тело, но при этом отсутствовать как я-психика, и при этом совершенно перестает быть человеком. Человек с разрушенным мозгом – это уже не человек в полном значении этого слова, это биологический организм, который при определенных условиях в состоянии организовать свое временное присутствие в пространстве живых организмов – биосфере.

Одновременно, как я-тело человек может практически отсутствовать в бытии, быть непригодным для существования в биосфере, но присутствовать как я-психика и при этом оставаться именно человеком, совершать выдающиеся открытия и пользоваться заслуженным авторитетом в масштабах цивилизации, как, например, известный физик Стивен Хокинг. Поэтому рассмотрение бытия и небытия представляет ценность только в свете существования я-психики как первоосновы существования человека.

Одновременно, анализ первоосновы существования человека – это процесс условный, но полезный. Разлагая обозреваемое, мы опредмечиваем его, делаем доступным для глубокого и последовательного обозрения, перетягиваем его из запретной непознаваемой зоны в мир реальных событий, в котором высветленные фрагменты существования подвергаются знаковому обозначению и идентификации. И пусть перетянутые из небытия в бытие фрагменты существования потеряли связь с действительным существованием, пусть высветленные фрагменты небытия в бытии превратились в утратившие ценность, застывшие копии истинного существования небытия, но зато через них мы соприкасаемся с существованием первоосновы. По высветленным фрагментам небытия, рассматриваемым нами в бытии, мы слагаем представление о существовании небытия, тем самым, приближаясь к разгадке тайны первопричин своего существования (существования как не-я-психики), раскрываем видение смерти не как данности, а как пространства существования дочеловеческого.

### Категориальное бескультурье

*Л.А. Зеленов*

*Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет  
(ННГАСУ), Нижний Новгород*

*А.А. Владимиров*

*Волжская государственная академия водного транспорта»,  
Нижний Новгород*

1. Начать необходимо с того, что современная культурология со времени своего основания в середине XIX века не может разобраться в составе своих базовых **категорий**: культура, антикультура, квази-культура, псевдо-культура и с их системно определяющей категорией ценности. Более того, необоснованная квази-научная экспансия культурологии с 80-ых годов XX века привела к забвению исследований в области эстетики, этики и аксиологии, которые были так распространены в нашей стране в 50-70-ые годы. А ведь именно эти три науки и занимались, прежде всего, понятиями «ценность» и «культура».

Обратим внимание и на то, что само исследование базовых категорий любой науки отнюдь не означает однозначного требования к их точному и общепризнанному определению, которое может быть не только «культурным», «квази-культурным», «псевдо-культурным», но и «антикультурным». Главное, что такие исследования являются сегодня вообще «внекультурными», осуществляются в области вне «культуры» с

использованием венаучного мистического, астрологического, спиритологического, оккультного «языка». Это мы и называем «бескультурьем», то есть рассуждениями не в поле культуры или культурологии.

Все это приводит, в конечном счете, к засорению научного языка аморфными терминами вроде симулякров, брендов, имиджей, нарративов, резом, дискурсов и пр. и пр. Вот в этом «терминологическом болоте» и начинает царствовать современный *постмодернизм* как атавизм былого прагматизма с его эклектикой, плюрализмом, субъективизмом, солипсизмом и вкусовщиной. Так и хочется уйти скорее от этого «бескультурья» даже в область «антикультуры» или «субкультуры», что мы видим сегодня в явлениях «анти-глобализма» или «альтер-глобализма» как оппозициях глобализма с его скрытым «американизмом» (А.А. Зиновьев).

Размышления на эту тему невольно возвращают нас к строгой «понятийно-категориальной культуре» Сократа, Аристотеля, Спинозы, Гегеля и Маркса. Их опыт оказывается забытым и сознательно игнорируется многими современными «философами» и «культурологами», зомбированными «аморфным языком» Барта, Бодриера, Хабермаса и других постмодернистов. Достаточно сказать, например, о том, что обоснованное и эвристически значимое введение А. Молем понятий «артефакт», «культурема», «теки культуры» с анализом объективных законов их функционирования в культурологии сегодня игнорируется многими.

2. Здесь можно обратить внимание и на постоянную реставрацию релятивизма под маской «конвенционализма» как условно-договорного определения или использования важнейшей категорией самой философии как базового типа мировоззрения, несущего ответственность за понятийную чистоту всех других наук. Мы имеем в виду такие категории как *бытие, общественное бытие, сознание, общественное сознание, социум, социальное, собственность, классы, государство, народ* и др. Убедиться в этом можно, рассматривая не только монографии, но и учебники, и учебные пособия по философии, социологии, политологии, культурологии или менеджменту и маркетингу. В таких условиях о создании «единого учебника по истории России» можно только мечтать. Даже В.В. Путин вынужден говорить об отсутствии «духовных скреп в нашем обществе». Даже Н.С. Михалков в своем «Манифесте консерватизма» использует термин «бесовщина». Даже А.П. Тарнаев, депутат Госдумы РФ в своей книге «Россия в «штопоре»»<sup>1</sup> раскрывает подобную «бесовщину» как бескультурье в Оборонно-промышленном комплексе страны, а Лауреат Нобелевской премии академик Ж.И. Алферов красноречиво называет свою недавнюю работу: «Власть без мозгов. Отделение науки от государства»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Тарнаев, А.П. Россия в «штопоре» / А.П. Тарнаев. – М.: ИТРК, 2014.

<sup>2</sup> Алферов, Ж.И. Власть без мозгов. Отделение науки от государства / Ж.И. Алферов. – М.: Алгоритм, 2013.

3. Категориальное бескультурье есть следствие научной (теоретической и методологической) деградации российского общества с конца 80-ых годов, когда «авторитетами» в глазах общественного мнения стали ограниченные, но претенциозные «деятели» вроде Е. Гайдара с его смутными «либерализациями цен» и «рыночными экономиками» (альтернатив нет!!!), А. Чубайса с его грабительской и смутной «приватизацией» и «ваучерами», которые породили «криминальную Россию» (С. Говорухин) 90-ых годов, М.С. Горбачева с безответственной «концепцией» «общечеловеческих ценностей» и «социализма с человеческим лицом», Б.Н. Ельцина с его «берите суверенитета, сколько можете» и «разрешено все, что не запрещено» и т.д. На этой гигантской воле бескультурья образовалась «идеологическая пена» борцов против «всякой идеологии», а заодно и всякого мировоззрения, всякой методологии, всякой науки в таких важнейших «вразумляющих» общества областях как философия, экономика, социология, политология, а вслед за ними в педагогике, юриспруденции, культурологии, психологии и т.д.

4. В качестве иллюстрации «бескультурного» определения и использования категорий (понятий, терминов) в современной литературе можно сослаться хотя бы на три очевидных примера.

**Культура.** Это «затасканное» во всех смыслах и значениях понятие так и остается «неопределенным» и в литературе насчитывается более 500 его трактовок. Не будем говорить о всех вариантах, но два из них являются и распространенными, и наглядно-очевидными с точки зрения абсурда:

1) культура как «все созданное человеком» включает в себя не только позитивные (ценности), но и негативные явления вроде фашизма, терроризма, наркомании, сепаратизма, преступности или в неявном виде – «спорта», «моды», «брендов», «симулякров» и т.п., что доказывается, например, широким использованием таких слов-знаков как «реакционная культура», «фашистская культура», «корпоративная культура» и т.д. Народ давно фиксировал различие позитивного и негативного как культурного и антикультурного, говоря о «земледелии» и «культуре земледелия», «речи» и «культуре речи», «поведении» и «культуре поведения» и т.п.;

2) культура в 90 из 100 случаев усиленно трактуется как «художественная», как «совокупность искусств», что выражается уже и в названиях Министерств, Департаментов, Агентств и даже Институтов: «Министерство культуры РФ», «Департамент культуры городской мэрии», «Университет культуры» и т.п. Все эти и подобные организации, учреждения, заведения руководят не культурой в ее широком социальном явлении (физическая, нравственная, политическая, правовая, религиозная, медицинская и т.д. культура или культура труда, культура речи, культура общения, культура перевода и т.п.), а **только художественной культурой**: театром, хореографией, кино, цирком, живописью, графикой, скульптурой, литературой, музыкой, фотоискусством и прикладными формами и институтами – архитектурой, дизайном, прикладными искусствами,

художественными промыслами, музеями, библиотеками, творческими вузами. Давно пора говорить о Министерствах, Департаментах, Институтах *искусств*, а не культуры.

**Образование.** В данном отношении педагогическая наука без помощи философии обойтись не сможет. Конечно, появилась и «философия образования», представленная в ряде работ, но и она *отождествляет* образование с социализацией человека или со всей педагогической деятельностью, включая в себя как незначительные и подчиненные моменты обучение и воспитание. Так и мучаются министры и учителя, методисты и преподаватели с этой загадочной педагогической «тройкой»: образование, обучение и воспитание. В современной педагогической литературе, в учебниках по педагогике можно встретить все возможные «бескультурные» (аморфные) варианты: а) образование включает в себя обучение и воспитание, б) воспитание включает в себя образование и обучение,

в) обучение включает в себя образование и воспитание, г) воспитание включает в себя образование, обучение и воспитание «в узком смысле слова». Все это представлено и в Словарях и в Энциклопедиях.

Невозможно проводить какие-либо реформы в «системе образования», если не ясно, что такое образование. Вот и возникают примитивные ЕГЭ, «школьная форма», «Болонский процесс» и прочее «бескультурное реформирование».

Философский анализ социализации (академик РАО Ю.А. Лебедев, член-корреспондент РАО Л.В. Филиппова) выявляет в ней основания трех педагогических функций, потому что социализация как межпоколенная трансляция социального опыта человечества призвана передавать *три системы ценностей*, которые образуют состав социального опыта человечества: *знания, умения и установки*. Эти три системы ценностей как *информационная, праксиологическая и аксиологическая* культуры и передаются механизмами *образования, обучения и воспитания*. В итоге нам и нужен *целостно* развитый человек: образованный, обученный и воспитанный. И нет необходимости «топить» эту проблему в изощренных словесных упражнениях с «компетентностью» или «профессионализмом». Должна работать эвристическая «бритва Оккама».

**Модернизация.** С начала 2000-ых годов возникли спекуляции с этим социально важным понятием. Какой только смысл, далекий от истинного, ни вкладывают разные авторы в данное понятие: «инновация», «неоиндустриализация», «нанотехнологии», «вестернизация», «инвестирование», «либерализация экономики», «продолжение курса реформ» и т.д.

С легкой «государственной руки» все чаще, настойчиво, массово и очень просто модернизация «всех сфер общественной жизни» России трактуется как «*инновация*» и только как «инновация». Банальный лингвистический подход подсказывает, что «инновация» – это *внедрение* новаций, *реализация* новаций, *использование* новаций. Следовательно,

сначала надо создать *новацию* (креативную, творческую идею), а потом уже заниматься ее внедрением, то есть инновациями. Но созданная «новация» нуждается в юридическом оформлении как «интеллектуальная собственность» со множеством патентов и свидетельств, закрепленными научными открытиями, техническими изобретениями, промышленными образцами, малыми моделями, программными продуктами, наименованиями и фирменными знаками, художественными произведениями. Эти виды интеллектуальной собственности нуждаются в презентации, в ходе которой покупаются лицензии, затем находят инвесторы и только потом начинается **инновационная** деятельность, рождающая «инновации».

Короче, модернизация как диалектическая связь новаций и инноваций – это сложный социальный процесс и упрощать его во имя популярности не следует. Кстати, все это и объясняет заторможенность модернизации в России в 2012-13 гг.: срабатывают «антитезисы модернизации», о которых мы писали в недавней монографии<sup>1</sup>.

5. Нам кажется, что настало время восстановить серьезное внимание к анализу категориального аппарата философии, к процессу превращения «повседневных терминов» в рационально осмысленные категории, что предполагает критическое отношение к постмодернистской, эклектической терминологии во имя спасения рационального языка науки.

В частности, с нашей точки зрения большое значение сегодня имеют введенные и обоснованные Б. Спинозой категории, которые игнорируются философией: субстанция, субстрат, атрибут, модус, акциденция. Их содержательное наполнение в гносеологии помогает понять их онтологическую сущность, константность форм бытия и их чувствительную модификацию. Подобный анализ мы видим в диалектической философии Гегеля. Что касается современной российской философии, то строго научное отношение к категориальному аппарату философии мы встречаем в серии содержательных работ профессора М.М. Прохорова.

---

<sup>1</sup> Владимиров, А.А. Современная модернизация в России с позиций социальной философии и конфликтологии / А.А. Владимиров, Л.А. Зеленев, Е.И. Степанов. – М.: Либроком, 2013.



## Риторическая угроза философии

*С.М. Антаков*

*Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского  
(ННГУ), Нижний Новгород*

### **1) Есть ли угроза философии?**

Есть, как и всей культуре. О том, что культура – в кризисе, писали многие мыслители XX в. и, кажется, всех убедили. Кризис культуры может закончиться её гибелью и – в крайне неблагоприятном случае – гибелью всего живого на Земле. И философия будет нести за это свою долю ответственности, хотя философов уже не будет.

### **2) Я назвал угрозу философии риторической.**

Я имел в виду контрверзу категориальной (научной) философии, традиция которой оформлена Платоном и Аристотелем, и софистической философской риторики. Следствие увлечения риторикой (особенно в постмодернистской философии) – забвение великой философской академической традиции. С самого начала академическая философия враждует с риторикой софистов, о чём говорят диалоги Платона. Сократ был непримиримым идейным противником софистов, так как считал их ответственными за моральную деградацию Афин, грозившую гибелью полиса. Он противопоставил философов и софистов по тому признаку, какие цели преследуются в споре («дискурсе»). Философы озабочены поиском спасительной истины, тогда как софисты и риторы преследуют цель победить любой ценой ради корыстной материальной выгоды – власти или богатства. Сократ видел всю пагубность деятельности софистов, выражавших интересы греческих нуворишей, говоря иным языком, греческой буржуазии – тех, кто жил настоящим днём. Разговоры о демократии, свободе и правах человека начались уже тогда, и они были нужны софистам для подрыва авторитета аристократии – «власти лучших», тех, кто признавал свою ответственность за будущие поколения. Как видно, отношения между философией и риторикой – древняя проблема. В наше время она глобализировалась.

### **3) Итак, оппозиция философии и риторики возникла ещё в античности, но она актуальна и сегодня.**

Так, М. Фуко ясно видит границу между философией и философской риторикой и честно ставит себя на сторону риторики и софистики. Он задаёт вопрос «С кем Вы – с софистами, которые отстаивали правдоподобные знания, или с философами, защищавшими истину?» и сам же на него отвечает: «Да, здесь я полностью на стороне софистов. ...Как мне представляется, софисты имеют очень большое значение. Поскольку они представляют теорию и практику сугубо стратегической речи: мы выстраиваем разговор и что-то обсуждаем не для того, чтобы прийти к истине, но для того, чтобы выиграть. Такова игра: кто проиграет, кто

выиграет? Поэтому борьба Сократа с софистами мне кажется очень важной. С точки зрения Сократа, говорить стоит, если хочешь сказать правду. Во-вторых, если для софистов говорить и спорить означало стремиться к победе любой ценой, даже ценой самого грубого обмана, то это потому, что для них речевая практика была неотделима от проявлений власти. Говорить – значит исполнять власть, говорить – это рисковать властью, говорить – это иметь возможность выиграть или всё потерять» [Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. СПб., 2005. С. 155.]. А вот другие слова Фуко: «Есть всегда нечто смехотворное в философском дискурсе, который хочет извне диктовать закон другим, указывать им, где лежит их истина и как её найти» [Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 1.]. Фуко смеётся над стремлением философии к необходимой (то есть аподиктической), всеобщей и общезначимой истине.

#### **4) Нельзя утверждать, что риторика плоха сама по себе.**

Важно, в чьих руках и в каких целях она используется. Поэтому можно оправдать Сократа, когда он вступает в борьбу с софистами и пользуется их оружием – риторическим «дискурсом». Важно знать о различии между философией и риторикой, чтобы оказывать риторике сопротивление в случаях, когда она поработает нас.

Положение осложняется тем, что нет ясного рационального и объективного критерия разделения философии и философской риторики. А если он есть, то находится за пределами философии. Точно так же нет ясного критерия отделения софизма (преднамеренного введения в заблуждение) от паралогизма (непроизвольной логической ошибки). Тем не менее, мы пользуемся чёткими определениями софизма и паралогизма.

#### **5) В чём же вина раторов, искренне считающих себя философами?**

Вину таких философов я бы сравнил с виной жителей метрополии, закрывающих глаза на страдания жителей колонии. Жители метрополии думают, что их высокий уровень благосостояния обеспечен тем, что они лучше, производительнее работают, что они лучше организованы и вообще умнее и достойнее дикарей из колонии. На самом деле благосостояние жителей метрополии основывается на ограблении колоний. Так было в эпоху колониализма, и так есть в эпоху неоколониализма.

Я думаю, что эта аналогия корректна. Философия институционализована, как и наука. Институционализация означает прежде всего то, что труд философа или учёного оплачивается. Кем? – Политиками или, вообще говоря, теми, у кого достаточно много денег. А кто платит, тот и «заказывает музыку». Значит, корыстный интерес побуждает философа служить хозяину и умножать ложь, если ложь соответствует интересам хозяина. И тот же корыстный интерес побуждает жителя метрополии закрывать глаза на страдания жителя колонии или говорить, что житель колонии сам виноват в своих страданиях. По правде говоря, это и делали философы метрополий. Случалось, то же повторяли философы колоний, если они там вообще были.

**б) Опять-таки институционализация (как и риторика) не плоха сама по себе.**

В древних Афинах софисты имели свои институты, аристократы – свои в виде Платоновской Академии и Ликея. Только софисты жили за счёт греческих нуворишей и олигархов и выражали их интересы. Сегодня эти интересы назвали бы либеральными ценностями. Академики же выражали консервативные интересы аристократии. Упомянутые институты были образовательными институтами, породившими системы академического (аристократического) и коммерческого (либерально-демократического) образования. Академическая система была развита в СССР. После гибели СССР образование на территории России коммерциализировалось. Кажется, сегодня осталась только одна система – коммерческая, восходящая к образовательной системе софистов.

Вот каковы эти два идеальных (чистых) типа образовательной системы. Первый тип: Государство или иной источник власти делает инвестиции в систему (университет) с целью воспитать гражданина (по модели Гумбольдта) или обеспечить свой научный потенциал. В этой модели заинтересован только аристократический источник власти, заботящийся о долговременной перспективе. Второй тип: Университет является источником обогащения своего учредителя. В этой модели заинтересован делец, живущий только настоящим днём.

Коммерциализировалось и приватизировалось, кажется, всё, все возможные сферы жизни, не только образование. И это – цивилизационный тупик, грозящий катастрофой и являющийся причиной кризиса культуры и, в частности, философии.

**7) Однако из сказанного я извлекаю оптимистические следствия.**

Победа всеобщей коммерциализации или монетаризации превратила, кажется, всех в бездуховных потребителей. Знание, научное и философское, кажется, перестало быть ценностью. Финансирование науки и философии если не сокращается, то показывает признаки сокращения. А значит, институционализация может быть не вечной, она может смениться деинституционализацией. Именно это и внушает оптимизм. Если за философскую риторiku перестанут платить, то останутся только бескорыстные философы – те, кто ищет спасительную истину. И тогда они выйдут из сегодняшнего маргинального положения и, может быть, ещё успеют спасти мир от полной деградации и гибели.

Такие философы и учёные были во все времена. Так, математик и астроном Иоганн Кеплер сводил концы с концами, зарабатывая составлением гороскопов, поскольку его научная деятельность мало интересовала тех, у кого были власть и деньги; философ Бенедикт Спиноза шлифовал линзы, а философ Иосиф Дицген выделывал кожи.

## Бытие и сущее

*А.Ф.Кудряшев*

*Башкирский государственный университет, г. Уфа*

Прежде всего, обратимся к теме всей конференции. Тема настоящей конференции «Культура определения бытия и сущего» заставляет сразу же фиксировать толкование слова «культура», без чего предстоящий дискурс, если его «увязывать» с данной темой, не будет достаточно строгим. Мы выбираем, может быть, довольно неожиданно, понимание культуры как самоограничение претензий ее субъекта. Это понимание «внутренней» культуры мы обратим на претензии ряда гносеологов, аксиологов, а также онтологов на то, чтобы необоснованно расширить предметное поле своих исследований. В данном плане, культура определения бытия и сущего для нас равнозначна «взвешенному», соразмеренному толкованию соотношения онтологии, гносеологии и аксиологии – трех основных разделов систематизированной философии. Предваряя соответствующие рассуждения, мы сразу подчеркнем вывод: культура философа состоит в ограничении профессионального эгоизма.

В области аксиологии как учении о ценностях рассматриваются, в частности, ценности индивидуальные и социальные. В случае индивидуальных ценностей выделяются ценности, определяемые Я или для Я, а в случае ценностей коллективных – ценности, полагаемые Мы или для Мы. И тут вполне вероятно встать на позиции, соответственно, индивидуального или коллективного эгоизма. В интересующем нас отношении, культура аксиолога заключается в ограничении онтологических притязаний аксиологического эгоизма, когда онтологию человека или онтологию общества стремятся выдать за онтологию как таковую, т.е. за онтологию вообще.

Аналогично, культура гносеолога, иначе говоря, специалиста, работающего в области гносеологии – учении о познании – состоит в ограничении самопритязаний на «захват» проблемной территории, традиционно «осваиваемой» онтологами. Правда, и от онтологов в данном случае придется требовать более строгого обращения с аппаратом онтологических категорий. Так, для них важно определиться, от имени какой онтологии они действуют. Здесь существуют, например, следующие принципиально различные варианты ее трактовки: онтология – учение о бытии или онтология – учение о сущем. Кроме того, следует, наконец-то, обратить внимание на слово «учение». Если оно означает «систему знаний», то против притязаний гносеологизма найти вразумительное возражение будет весьма затруднительно. По нашему мнению, для онтологов, пытающихся размышлять об онтологии, жизненно необходимо заново переосмыслить понятия «учение» (или подыскать ему адекватную замену) и «знание» (или вместо него подобрать другой термин). Разумеется, здесь речь

идет об онтологии и только об онтологии. В свою очередь, культура онтолога тоже состоит в самоограничении. Оно может быть понято как следствие обоснованности онтологии мировоззрением, присущим именно этому специалисту в области онтологии.

В настоящем докладе речь идет конкретно о категориях бытия и сущего. Наша задача – не «листание» отдельных страниц виртуальной книги по истории данных категорий, а изложение определенного взгляда на современный срез содержания онтологии, сфокусированного на двух ее категориях, вынесенных в название всего доклада. В последующем изложении мы будем пользоваться материалами из коллективной монографии «Бытие» (Уфа, 2001).

**Бытие.** В полной мере содержание понятия бытия как центрального понятия онтологии не раскрывается не только каким-либо одним определением, но даже множеством дополняющих друг друга дефиниций, какими бы точными они ни были. Дефиниции как таковые фиксируют определенные результаты предваряющей их системной деятельности по освоению многих, в том числе неопределяемых, понятий, которая однако на этом не заканчивается. В философии дефиниции имеют весьма ограниченное распространение уже постольку, поскольку в ней родо-видовое определение далеко не всегда может быть использовано из-за чрезвычайной общности философских категорий и неустранимой проблемности предмета философских учений. Самый надежный способ развертывания содержания неформализуемого понятия заключается в развитии соответствующей системы знаний, в процессе чего конкретно выясняется, каковы содержательные возможности изучаемого понятия.

«Бытие» следует отнести к числу неопределяемых понятий, что может быть расценено как форма отказа от всяких попыток сформулировать его определение, в том числе из-за признания невозможности определения родо-видового типа. Тем не менее, прав Николай Гартман в мысли, что «само бытие нельзя ни определить, ни объяснить» (Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник'88. М. 1988. С. 322). Однако соответствующие пояснения при вводе каких-либо первичных понятий необходимы, и хотя они не равносильны отчетливой формулировке определения, они важны как исходный пункт развития мысли. Стоит учесть, что последующие ходы мышления могут быть направлены в прямо противоположные стороны, и поэтому выбор исходного пункта, хотя он и важен для конструктивного процесса мыслительной деятельности, еще не предвосхищает окончательного результата.

Однозначного определения понятия бытия получить не удастся. Но итогом (пусть не заключительным, а лишь промежуточным) мыслительной деятельности, предметом которой служит бытие, должны стать основы систематического учения об этом последнем. Можно полагать, что мы находимся на пути к такому учению, не более того. Как бы там ни было, начать надо с введения понятия бытия. Введение целесообразно

осуществить, как уже подчеркивалось, не общим определением, а, с «другого конца», – рассмотрением менее общих разновидностей понятия (таким образом, получим систему понятий о бытии). Вновь стоит вспомнить Н. Гартмана, считавшего, что «можно отличить виды бытия и анализировать их модусы. Тем самым их можно осветить изнутри» (Гартман Н. Старая и новая онтология. С.322).

**Бытие в языке.** Как отмечалось выше, в онтологии понятие бытия следует отнести к числу неопределяемых понятий. И все же оно должно вводиться в качестве понятийного центра всего учения. При этом необходимы соответствующие пояснения, не равносильные отчетливой дефиниции, но важные как исходный пункт развития мысли. Для того чтобы «проснулась» и стала функционировать исходная «ключевая» интуиция бытия, надо создать хотя бы необходимые условия: она не безусловна. К понятию бытия можно подходить по-разному и при сохранении предложенной ранее направленности: от отдельных типов бытия и его модусов к общему понятию. Назовем процедуру, проводимую при образовании понятия бытия, наведением. Это понятие, таким образом, не априорно: оно «всплывает» в результате особого мысленного сосредоточения, чрезвычайной концентрации мысли, волевых усилий. Но оно не есть и результат обобщения: выход за пределы мышления, сопровождающий данную процедуру, не позволяет приписать ее результат исключительно обобщению.

Сходным образом поступал Р. Декарт, для которого наиболее ясной истиной разума явилась интуиция мышления: «Я мыслю», откуда следует суждение: «Я существую». Экзистенциальное суждение, фиксирующее собственное (человеческое) существование, Декарт выводит на основе интуитивно ясного факта мышления, переходя к мысли об индивидуальном бытии от мысли о мыслительном акте. Правда, понятие о бытии вообще у него отсутствует, что затрудняет выявление системы декартовой онтологии. Близким по форме было наведение на понятие бытия у Аврелия Августина, осуществлявшееся им на базе предпосылки об очевидной человеческой склонности к тому, чтобы ошибаться: «Если я ошибаюсь, значит, существую».

Непосредственное постижение бытия субъектом тем самым заменяется рефлексией над своим собственным сознанием, а если выразиться точнее и полнее, то над мыслительной деятельностью человека, а также над его психофизиологической активностью и предметно-орудийной деятельностью.

К общему понятию бытия можно идти и со стороны языковой практики (языковых игр), тем более что язык есть важнейшая культурная составляющая, непреходящая общественная и индивидуальная ценность. Язык участвует в наведении, будучи средством выражения, оформления, уточнения мысли. Язык есть к тому же пространство (совокупность мест) обнаружения рассудочной мысли, воли, интуиции в их пересечении друг с другом и со словесной стихией. Язык – непосредственность мысли далеко не

всегда. Да и не всякую мысль о бытии можно принять за его интуицию. Помощь в продвижении к понятию бытия оказывает фактическая определенность языковой семантики, закреплённость значения некоторых слов, не вызывающая никаких сомнений. Феноменологическая редукция, метод очищения сознания по Э. Гуссерлю, выглядит довольно абстрактной возможностью, трудно конкретизируемой и крайне редко проводимой вне специальной феноменологической практики. А вот само существование феноменов, имеющих общее значение несомненности, надлежит признать как вполне возможное и даже закономерное.

Пробиться к бытию через язык означает устранить непропорциональную субъективность и тем самым излишнюю символичность слов и выражений, затуманивающие и прячущие их исконные смыслы. Поскольку слово «бытие» производно от глагола «быть», то можно полагать, что анализ употребления этого глагола, который вместе с тем весьма частотен, способен несколько прояснить «бытие». Дело в том, что бытие должно пронизывать все составляющие грамматически связного текста. «Быть» как глагол-связка, - это одно. В другом распространенном значении глагол «быть» берется как «существовать». «В настоящее время у глагола «быть» обычно выделяется два значения: 1) значение существования и 2) копулятивное значение, или копулятивная функция», – пишет О.Н. Селиверстова (Категории бытия и обладания в языке. М. 1977. С. 8). Бытие как отглагольное существительное в случае 1) предстает в виде аналога явного или неявного квантора существования, «навешиваемого» и на каждый термин языка науки, и на каждое слово естественного языка. Язык раскрывается как хранилище потенциального и действительного бытия, многотипически проявляемого в словах и других языковых единицах. Между тем в языке сокрыто не только истинное бытие, какое прочитывается в высказывании: «Язык – дом бытия» (М. Хайдеггер), но и бытие, какое приходится считать неистинным. Отсюда следует справедливость выражения А.Н. Чанышева: «Язык – дом лжи», перекликающегося с давними словами Ф.И. Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь». Но в философии двадцатого века второе (из трех) высказывание находилось в тени первого, что соответствует тенденции к облагораживанию языка, вере в его причастность к высшему благу. В цивилизованном обществе язык является одним из наиболее доступных средств, многообразно используемых человеком. Люди рано приучаются к пользованию речью и пользуются ей в действительности подчас бездумно, порождая, вместе с хорошо осмысленными, не вполне осмысленные высказывания. Тому человеку, который в данном отношении здоров или хотя бы без патологий, речь с детства дается почти что даром. Поэтому не случайны небрежение смыслами, погрешности в словоупотреблении. Сознательный обман уже предполагает определенное владение языковой стихией, она становится до некоторой степени управляемой. Деловые партнерские отношения в условиях современной цивилизации обязаны строиться с учетом возможностей языка и должны опираться на точное соблюдение

участвующими субъектами всех пунктов договора и, следовательно, на ясность и строгую определенность его формулировок.

Философия занимается языком со своей стороны и по-своему, в пределах собственной компетенции. В частности, философскую онтологию интересует онтологический фундамент языковых выражений. В языке даются названия объектам, посредством языка строятся модели их возможных комбинаций, сочетаний, соотношений, языком выражаются результаты исследования, которое может быть мысленным или физическим, и т.д. За терминами искусственных языков стремятся сохранить их фиксированные значения, тогда как в естественных языках наблюдается полисемия, за каждым словом кроется гнездо значений. Нелегко разбираться в смысловых пересечениях, задаваемых в высказываниях людей, различных по уровню образования, культуры, профилю своих занятий, мировоззрению, мыслительным и другим творческим способностям и пр. В мышлении «примеривается» не один, а несколько смыслов к каждому задействованному слову, они согласовываются друг с другом в соответствии с грамматическим строем предложения и целевой функцией последнего в объемлющем тексте. Иначе говоря, согласованию подлежит смысл всего предложения как целостной языковой структуры, включенной в состав более широкого текста, с той смысловой конструкцией, которая получается в результате поэлементного прочтения предложения.

Фундаментальной характеристикой слова, участвующего в выражении мысли, предстает соотносительность с денотатом, которому приписывается существование определенного типа. При этом в каждом языке сохраняются традиционные значения, возможно, оттесняемые более новыми и актуальными, но непременно всплывающие при систематическом изучении словарного запаса языка. Исходные значения «бытия» надо искать в отглагольном его происхождении, а обо всем множестве значений слова «быть» необходимо заключать по его использованию в так называемых языках бытия, отличающихся от языков обладания. Например, романские и германские языки относятся к языкам обладания, тогда как «русский язык (возможно, под финно-угорским влиянием) постепенно эволюционировал в сторону «языков бытия» (Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М. 1998. С. 790), в которых весьма широко используется глагол «быть» и распространены бытийные предложения.

Конечно, способы изучения «бытия» в языкознании и в онтологии нетождественны, а поэтому взаимно полезны. «Исследование категории бытия в философии имеет давнюю традицию; существует множество исследований, результаты которых в той или иной степени могут быть использованы при описании соответствующего языкового материала. Однако, несмотря на сходство философских и языковых категорий (в основе которого лежит связь языка и мышления), их необходимо строго дифференцировать, поскольку они никогда не были тождественны и всегда существовали параллельно...» (Категории бытия и обладания в языке. С. 70).



В утверждении филолога (А.М. Кузнецов) о параллельности сказывается понятное опасение влияния идеологизированной философии. Но ведь язык тоже идеологизируется, да еще как! (См. об этом ниже).

Если следовать М.М. Маковскому, то этимологический анализ слова «быть» позволяет выделить следующие значения. 1. «Бить, рассекать». «Понятие бытия, согласно языческим представлениям, связано с тем, что Божество рассекло... Хаос... своим половым органом...» (Маковский М.М. Язык – миф – культура. Символы жизни и жизнь символов // Вопросы языкознания. 1997. №1. С. 79). 2. «Тянуться вверх, иметь вертикальное положение, раздуваться». 3. «Мыть, очищать, производить сакральное омовение». 4. «Есть, питаться». 5. «Гореть, издавать звуки и молчать». 6. «Брать». 7. Значение, соотносимое со значение «душа». 8. «Умереть». 9. Значение, соотносимое со значение «правильный, истинный». 10. Значение, связанное со значением «сущий», т.е. с первоэлементами (вода, огонь, гора, камень, ветер; обратим внимание на отсутствие в этом списке земли и воздуха), тогда как «сущее», в свою очередь, связано с «разрывом».

Таким образом, изначально «бытие» понималось как результат действия, совершенного над хаосом или небытием соответствующим субъектом, т.е. тем, кто на это действие способен. Кроме того, «бытие» недалеко и от «становления», а также от существования как способа настоящего бытия сущего. Всякое сущее, пожалуй, стоит рассматривать причастным к бытию и потому в нем укорененным, а не просто при нем присутствующим.

Язык дарит нам пласты смыслов, для каждого поколения уже заготовленных при участии прежних поколений. Что будет с этими смыслами происходить дальше, решать приходится самому субъекту исторического процесса, так или иначе осмысливающему свое существование. *Бытие, рассматриваемое со стороны языка культуры, для онтолога есть атрибут, который мы (т.е. некоторое фиксированное сообщество как субъект осмысления и действия) приписываем элементам высказывания и всему высказыванию в целом с тем, чтобы сделать это высказывание осмысленным.* В языке, собственно говоря, бытие нами (т.е. сообществом) увязывается со смыслами, сопоставляемыми с языковыми единицами. Язык в своем развитии и сам порождает смыслы, отнесенные к своему внутреннему содержанию, а еще подсказывает человеку, какую онтологическую «подкладку» таит в себе текст. Смыслы могут курсировать в сообществе, в нем устанавливаться и передаваться согласно традициям культурной среды. Проблемой остается, откуда появились первородные смыслы, и есть ли среди них такие, какие не возникали вообще.

Бытие лежит в основе понимания и коммуникации в границах определенного сообщества, а в еще более широком масштабе и фундаментальном плане – во множестве сообществ. Уже поэтому бытие предстает неоднослойным и разнопорядковым, тогда как язык во всем своем богатстве тоже хранит многообразные варианты погружения в бытие.

Отсюда проистекает потребность в соответствующей многопрофильной деятельности по онтологическому переосмыслению и истолкованию в терминах онтологии сложившихся языковых форм. Разговор должен идти не только о естественных языках ввиду их исторического приоритета перед искусственными языками, но обязательно и об этих последних, имеющих свои семантические особенности. С точки зрения задач такой деятельности, перспективны разделы сравнительного языкознания, а также область словообразования, прежде всего в ее пересечении с фонологией (фономорфология). Можно ожидать, что на этом пути удастся обнаружить устойчивые культурные первообразы смыслов, пока еще в должной мере, т.е. в таком статусе, не востребованные. В частности, можно попытаться учесть принципиальную обозримость всей совокупности дискретных единиц – фонем – человеческого языка, что позволяет строить таблицы типов согласных и гласных звуков, как используемых в различных языках, так и не используемых ни в одном языке. Такую таблицу для согласных построил, например, Л.В. Щерба, и ее, взятую с соответствующими изменениями, «можно сравнить с таблицей элементов Менделеева: в ней учтены и такие согласные, которые до сих пор не зарегистрированы ни в одном языке, но могут быть обнаружены в малоисследованных языках» (см.: Зиндер Л.Р. Общая фонетика. М. 1979. С. 152). На основе этого появляется возможность обретения смыслов (новых или старых, но когда-то утраченных), по крайней мере, у отдельных элементарных фонетических форм и у всей их системы в целом. Такая возможность довольно неожиданно образуется и у системы (рассматриваемой в самом общем виде) «фонология и химия».

Сложность для проводимого анализа проблемы бытия заключается и в нестабильности сообщества, название которого идентифицируется со словом «мы». Это «мы» не безусловно; чтобы сообщество не распалось, нужна объективная необходимость, заставляющая его сохранять свою целостность. При отсутствии объединяющей необходимости ее могут до какой-то степени заменить свойственные сообществу или его членам: вера, цель, общее дело, высокая заработная плата, доход, административная власть, авторитет, сила, совместный интерес, коллективная тайна, страх, клятва, честь, долг, достоинство, совесть, стыд, преданность, любовь, присяга, надежда, устав, сочувствие, ощущение причастности к эпохе, духу времени, дисциплина, убежденность в правоте, в истине, профессиональная гордость, клановость, сословность, жажда славы или мести, чувство справедливости и пр. Однако и тогда, когда такая необходимость присутствует, ее самой по себе еще недостаточно. К ней следует добавить то, что ее превышает, что сверх необходимости, наконец, что ее отрицает. В итоге получается, что к материальному бытию может добавиться нематериальный соединяющий фактор, предельная суть которого заключается в духовной свободе каждого представителя коллектива в отдельности и всех вместе. В сообществе «мы» присутствие нематериального фактора может быть осознано как цель и долженствование, тем самым как субъективная необходимость, в ином виде

продолжающая необходимость объективную. Тогда недостаточность последней для консолидации сообщества «мы» вынуждает прибегать к конвенциям, договорным отношениям, что приводит к усилению субъективного фактора в целом.

В итоге, консолидация сообщества устанавливается на основе (самой по себе также недостаточной) общего кода, означающего смысловое содержание у определенных языковых единиц, одинаковое для всех входящих в группу субъектов. А смыслы в их определенности принимаются таковыми постольку, поскольку они имеют онтологический статус, наличествуют, причастны к сфере бытия. Поэтому атрибутирование каждого элемента высказывания и всего высказывания в целом с точки зрения того или иного типа бытия и делает это высказывание осмысленным.

По-видимому, среди смыслов находятся совершенно необходимые для человечества. Много их или мало? Резонно полагать, что вовсе не бесконечное множество. Во всяком случае, тех, очеловеченное бытие которых можно назвать «дарением человеку». Дарованы людям вода, земля, воздух. Древнегреческий миф утверждает, что дарован огонь, и такой огонь, огонь-подарок, у людей действительно есть. В обобщенной форме можно сказать, что таково переживание бытия естественной природы. Во множестве чисел как идеальных сущностей предположительно даровано начало натурального ряда: 1, 2, может быть, и 3. Остальные числа, так или иначе, являются результатами продуктивной человеческой деятельности, в которой использовано начало натурального ряда как образец и исходный материал, достигнуты и соблюдаются определенные соглашения относительно правил образования и трактовки производных чисел, составляющих натуральные ряды, различные в разных культурных контекстах.

Язык способен и сам выполнять конструктивную функцию смыслообразования, результаты которого могут иметь для человека и положительное, и отрицательное значение. В том, что такая результативность может быть положительной, заключается ее ценность. В свою очередь, ценностные ориентации тоже различаются. Методология познания, ориентированного на выявление истины, не совпадает с методологией познания, в котором выше истины ставится благо. Научная истина имеет ценность, но не абсолютную, а относительную. Задача заключается в построении такой методологии познания, в которой истина и благо слились бы воедино, что дало бы возможность говорить о приближении к абсолютной ценности и абсолютной истине (возможно, сюда надо добавить красоту). То же самое относится и к методологии смыслопорождения посредством языка. Рождаемые в нем смыслы могут быть ценными, но могут быть антиценностями. Например, деконструктивная аналитическая деятельность в языке чревата негативными результатами, поскольку среди ее итогов оказываются не только реально существующие элементы слов, но и «обломки» тех и других, означающие смыслы-уроды, чудовища и т.п. Впрочем, сходными результатами может «похвастать» и синтетическая

языковая практика. По гипотезе Сепира – Уорфа, язык способен творить представления человека о реальности, и в данных случаях эти представления уж очень условно могут считаться не противостоящими благу.

Образование языковых монстров – вовсе не безобидное явление. Н.А. Заболоцкий был слишком добродушен, когда в 1933 году заключал: «Поэзия начинает приглядываться, / Изучать движение новых фигур, / Она начинает понимать красоту неуклюжести, / Красоту слона, выброшенного преисподней. / Сражение кончено. В пыли / Цветут растения земли, / И слон, рассудком приручаем, / Ест пироги и запивает чаем». И это после того, как состоялась «битва слонов» – так называется цитируемое стихотворение. «Битва слов! Значений бой! / В башне Синтаксис – разбой. / Европа сознания / В пожаре восстания. / Невзирая на пушки врагов, / Стреляющие разбитыми буквами, / Боевые слоны подсознания / Вылезают и топчутся, / Словно исполинские малютки. / Но вот с рождения не евши, / Они бросаются в таинственные бреши / И с человечьими фигурками в зубах / Счастливо поднимаются на задние ноги. / Слоны подсознания!». Мы-то знаем, чем спустя несколько лет эта битва завершилась в действительности.

Безусловно, прав Ю.К. Щеглов, когда пишет: «Язык – цемент тоталитаризма, важнейший фронт идеологического овладения жизнью. Перекройка действительности начинается с операций по переработке языка в «новоречь» (орвелловский newspeak). Последняя состоит из идеологически нагруженных штампов и перелицованных понятий и базируется на разветвленном лингвистическом этикете, на строгом режиме языковых запретов и предписаний. Аксиоматика официальной веры хитрыми путями преломляется в стилистике и интонации, морфологии и синтаксисе, словоупотреблении и пунктуации. Вмешательство в процесс мышления начинается, таким образом, уже на уровне кода, т.е. орудий и элементарных единиц мысли, каковые вместе со встроенной в них идеологией должны усваиваться носителями языка произвольно, западая в автоматизированную, нерассуждающую область сознания» (Щеглов Ю.К. Романы И. Ильфа и Е. Петрова «Двенадцать стульев» и «Золотой теленок» // Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев: Роман. Щеглов Ю.К. Комментарии к роману «Двенадцать стульев». М. 1995. С. 22).

**Сущее.** Если исходить из корня данного слова, то понятие сущего можно пытаться связать прежде всего с «существованием» и с «сущностью». В первом случае, сущее – то, что существует, во втором случае, сущее – то, что имеет сущность. Выведение сущего из существования означает, что существование первично, тогда как выведение его из сущности означает, что первична сущность. Не вдаваясь в рассуждения относительно содержания категории существования, мы, тем не менее, берем за основу наших выводов первое толкование сущего, а именно: сущее есть то, что существует. В этом плане сущее обладает бытием, причастно ему. Такое понимание сущего является традиционным и его сегодня разделяют многие онтологи, в

частности, В.Н. Сагатовский (см.: Сагатовский В.Н. Философские категории. Часть I. Онтология. СПб., 2011, с.112).

Упомянем попытки вывести сущее из творения. Тогда сущее будет истинным, поскольку оно рассматривается как результат творения, и неистинным, поскольку оно не претендует на то, чтобы быть сотворенным. Неистинное сущее, в этом смысле, предстает как результат «рядового» человеческого творчества. В такой концепции, истинными сущими будет все перворожденное, например, воздух и земля, а вся «вторая» природа попадает в разряд неистинных сущих. В скобках заметим, что тяжело жить человеку, осознающему, что он от рождения обречен быть неистинным сущим и находиться среди неистинно сущих, а своим творчеством он только и делает, что множит численность последних.

Одно из самых объемных недавних исследований сущего принадлежит П.М. Колычеву (см.: Колычев П.М. Релятивная онтология. СПб., 2006). Он полагает, что мир есть совокупность соотношений вида  $aRb$ , где  $a$  и  $b$  – сущие, а  $R$  – отношение между ними. Оригинальные рассуждения автора относительно сущего приводят его к следующему определению данной категории. Сущее, в трактовке П.М. Колычева, есть единство определенности и неопределенности (определенность рассматривается как отличие, а неопределенность как отсутствие определенности). Вместе с тем, П.М. Колычев понимает определенность сущего как его идеальную сторону, а неопределенность сущего – как его материальную сторону. Получается, что сущее есть единство не только определенности и неопределенности, но и материального и идеального. Таким образом, мы имеем еще одно толкование сущего, которое, конечно же, вовсе не ставит точки в вопросе, что такое сущее?

Существующие попытки «переставить» местами сущее и бытие, т.е. предложения считать субъектом не бытие, а сущее, объявив бытие предикатом, не могут претендовать на роль магистральной линии в онтологии. На наш взгляд, они создают дополнительные и неоправданные сложности в коммуникациях философов-профессионалов между собой и между философами и теми учеными, которые философами себя не считают. Справедливости ради, надо сказать, что данной точки зрения в 19 веке придерживался такой авторитет в области отечественной философии, как В.С. Соловьев, и в настоящее время у него, естественно, есть последователи, среди которых, например, В.Н. Бондаренко и А.Н. Фатенков.

Обойтись вовсе без употребления категории бытия в онтологии никак не получится. Если придерживаться определения этого раздела философии как учения о сущем, то типологические и другие различия между сущими не помешают ставить вопрос о единстве всего их многообразия. И тут онтологам придется оперировать категорией уже в единственном числе, искусственно конструируя соответствующий термин для объединяющего все сущие понятия. Это может быть термин «сущее всех сущих», или «сущее само по себе», или «Сущее» с большой буквы. Одно из его отличий от

понятия «просто сущего» – то, что оно одно, а «просто сущих» много, их великое множество. Потому у него качественно иные свойства. Так, если сущее познаваемо, то «сущее всех сущих» непознаваемо, хотя в принципе постижимо. Но ведь специальный термин для такого единственного «сущего» уже давно определен, это и есть «бытие».

Категорией, обозначающей отрицание бытия и сущего, является ничто. Наиболее известным российским специалистом в данной области является, как все хорошо знают, Н.М. Солодухо. У нас нет возможности подробно остановиться здесь на данной категории. Отметим лишь, что наблюдающийся всплеск интереса к «ничто» (происходящий на фоне ослабления интереса к этой категории у самого Н.М. Солодухо) можно пытаться «оправдать» возможным предчувствием особо «чувствительными» натурами грядущего апокалипсиса. Умозаключение это, конечно, скорее грустное, чем радостное. Тем не менее, бить тревогу и рвать на себе волосы не стоит. Ведь что-то подобное в истории уже было, причем не один раз. Свидетельством чему может служить стихотворение А.А. Блока, написанное им в 20-летнем возрасте и датированное 17-ым мая 1901 года. Предчувствуемый как всеобщий, апокалипсис чаще всего оказывался индивидуальным «концом света». Или коллективным, но отнюдь не всеобщим.

Стихотворением А.А. Блока мы завершим наш доклад:

*Всё бытие и сущее согласно  
В великой, непрестанной тишине.  
Смотри туда участно, безучастно, –  
Мне всё равно – вселенная во мне.  
Я чувствую, и верую, и знаю,  
Сочувствием провидца не прельстишь.  
Я сам в себе с избытком заключаю  
Все те огни, какими ты горюшь.  
Но больше нет ни слабости, ни силы,  
Прошедшее, грядущее – во мне.  
Всё бытие и сущее застыло  
В великой, неизменной тишине.  
Я здесь в конце, исполненный прозренья,  
Я перешел граничную черту.  
Я только жду условного виденья,  
Чтоб отлететь в иную пустоту.*

## Раздел II

## ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

**Об особенностях понимания взаимосвязи бытия и ничто  
высококкреативного человека с необычными способностями***И.И. Булычёв**Ивановский государственный политехнический университет (ИвГПУ), Иваново*

Речь пойдет о *Сергее Николаевиче Победоносцеве и его картине мира* [1]. Последняя выглядит следующим образом. Структура бытия трехмерна и включает в себя привычные мега-, макро- и микромиры. Их реальное существование сопрягается с определенной противоположностью, именуемой автором «виртуальным Ничто», которое находится как бы вне и за пределами материи, пространства и времени. Оно «всегда было» и одновременно его «никогда не было». Результатом этого логического противоречия стало возникновение «Сознания» (с большой буквы). Как и «Ничто», оно нематериально, внепространственно, вневременно и внедуховно. Оно есть тот «мотор», благодаря которому 720 трил. лет назад началось рождение Вселенной. О причинах подобной эволюции «Ничто» автору ничего неизвестно. Можно лишь утверждать вторичность сознания по отношению к ничто. Сознание является противовесом неопределенности и представляет собой разумную информационную программу, отвечающую человеческому идеалу гармонии, целесообразности и красоты. Это – подлинный «Разум будущей Вселенной». В ходе «слияния Сознания и Разума» появляется «реальное пространство и Время» (с большой буквы), что дает возможность «программе Разума» (носит материальный характер) сформировать первые простейшие материальные объекты (атомы водорода, а позднее черные дыры) [1, с. 116-117].

В изложении остаются непонятными различия между ничто, сознанием и разумом, взаимосвязь между материальными и идеальными их составными. Скажем, насколько рационально положение о том, что «в сфере нашей Вселенной виртуальное Ничто» (нематериально, внепространственно, вневременно и внедуховно) – «источник пополнения материальных объектов при помощи информационной базовой энергии»? [1, с. 117].

«Ничто» в конструкции С. Победоносцева является оболочкой, окружающую сферу Вселенной. Вместе с тем «Ничто» есть некоторое нечто, которое содержит в себе «виртуальную информационную сущность», что-то вроде «Надразума», или «подсознания», Вселенной. Это глобальное «информационное пространство», которое с помощью базовой энергии со ск, далеко превышающую световую, обеспечивает практически мгновенное

распространение во Вселенной любых сведений. К этому информационному пространству подключен и мозг (организм) любого человека. Однако способностью черпать из этого глобального пространства необходимую информацию способны лишь некоторые из людей. Механизм и причины подобного их «подключения» не понятны. Мысль, которая вырабатывается полушариями мозга, автор работы рассматривает как «сгусток материальной разумно-информационной базовой волновой энергии без электромагнитного излучения». Иными словами, мысль двулика – материальна и «виртуальна». Человеческий мозг есть своеобразный роботизированный «компьютер», который контролируется центральным разумно-информационным механизмом [1, с.128, 138]. Компьютер, как известно, производит информацию, которая без ее декодирования субъектом носит сугубо материальный характер. Человеческое же сознание, по своей сущности, идеально, хотя и существует на основе мозговых нейродинамических структур. И оно вовсе не является аналогом роботизированных алгоритмов. Последние присущи искусственному интеллекту (ИИ). Таким образом, мы имеем прямое отождествление человеческого сознания, естественного интеллекта с искусственным.

Интеллект есть вопрошающий рассудок. Феномен вопрошания позволяет перевести проблему интеллекта из рамок психологии в русло гносеологии и, в частности, прояснить специфику перехода от индивидуального опыта к надличностному знанию, путь к которому пролегает через вопрос. Первенство вопроса над ответом заложено в фундаменте самого понятия знания. Искусственный интеллект – это алгоритмизировано-вопрошающий рассудок. В отличие от ИИ, естественный интеллект не может быть алгоритмизирован полностью из-за неотделимости от субъекта его эмоций и воли. В силу этого между искусственным и человеческим разумом нельзя ставить знак равенства.

Почему возможна алгоритмизация самых различных секторов духовной человеческой деятельности? В силу того, что человеческое мышление во многом объективно и в нем наличествуют устойчивые (системные, логически согласованные, повторяющиеся) элементы. И чем больше подобных устойчивых параметров, тем проще данный сектор алгоритмизировать. И, наоборот, хаотичность, внутренняя логическая противоречивость различных составляющих – серьезное препятствие в деле формализации данного сектора духовного творчества.

Итак, возможность автоматизации решения интеллектуальных задач с помощью ЭВМ обеспечивается свойством алгоритмической универсальности. Что же это за свойство? Алгоритмическая универсальность означает, что на ЭВМ можно программно реализовывать (т. е. представить в виде машинной программы) любые алгоритмы преобразования информации (вычислительные алгоритмы, алгоритмы управления, поиска доказательства теорем или композиции мелодий). Процессы, порождаемые соответствующими алгоритмами, являются потенциально осуществимыми (в



результате конечного числа элементарных операций). Практическая осуществимость алгоритмов зависит от имеющихся в нашем распоряжении средств, которые могут меняться с развитием техники. Так, в связи с появлением быстродействующих ЭВМ стали практически осуществимыми такие алгоритмы, которые ранее были только потенциально осуществимыми. Содержание алгоритмической универсальности имеет также характер прогноза на будущее: всякий раз, когда какое-либо предписание признается алгоритмом, то независимо от того, в какой форме и какими средствами данное предписание будет первоначально выражено, его можно задать также в виде машинной программы [3].

Характеризуя различия между естественным и искусственным интеллектами, следует указать, что мозг человека оперирует понятиями, суждениями и умозаключениями, имеющими *диалектический* характер, в то время как машина оперирует вычислениями по законам *формальной* логики. Интеллект субъекта связан с абстракциями, лишенными чувства наглядности, что отсутствует у ЭВМ. В работе человеческого мозга большое значение имеют бессознательная деятельность, интуиция, которые не могут быть формализованы и, следовательно, представлены в виде компьютерных программ. Необходимо, далее, иметь в виду, что мозг – принципиально аналоговое устройство, а психика и сознание – органически целостные процессы. Здесь нет отделенных друг от друга частей. Компьютер же представляет собой дискретно-цифровое устройство; и он лишь отчасти способен моделировать более сложную аналоговую деятельность. Техника и сознание (мышление) базируются на весьма различных типах взаимосвязей между их компонентами. Сознание и мышление человека есть диалектически противоречивое единство осознаваемого и неосознаваемого (бессознательного). Психика и сознание субъекта изначально включены в непрерывное и динамичное взаимодействие человека с миром, выступая неотъемлемой частью процесса непрерывного, постоянно изменяющегося и развивающегося взаимодействия. Отражая изменчивость условий жизни, психика и сознание функционируют непрерывно. Компьютер же работает с перерывами (его можно включить или выключить) [3].

Возвратимся, однако, к исходному понятию (скорее образу) «Ничто». Оно существовало всегда и никогда. Это нулевое, очень сложное и непонятное для нас состояние. «Ничто» в рамках нашей Вселенной есть материя, потерявшая энергию. При соприкосновении с оболочкой «Ничто» объект теряет свою материальную сущность, время и пространство. В образном (не реальном) плане «Ничто» можно представить как «спящую, скрытую материю». Реально же – это как бы точка нуля. Что послужило толчком к созданию материальной Вселенной из «Ничто», нам неизвестно [1, с.130]. В то же время она не есть результат Большого взрыва.

Важнейшую роль в системе вселенского бытия С. Победоносцев отводит черным дырам, благодаря которым происходит рождение некоторой субстанциальной базовой волновой энергетической материальной сущности,

или основы всего существующего. Это именно та сущность, которую надеются найти с помощью дорогостоящего Коллайдера [1, с. 3-4].

Базовая субстанция порождает «главный вид энергии Вселенной – энергию Воли созидания», которая, в свою очередь, служит фундаментом для формирования электрической и ядерной энергии. Первоначальное проявление этой энергии – не физическое действие, ибо она работает как своеобразная программа «Разума Вселенной». Проявления «энергии Воли созидания» весьма разнообразны. Так, человек, обладающий даром телекинеза, с помощью базовой субстанции, которая присутствует в каждом организме, дает мысленную установку предмету на перемещение; последний как бы «оживает» и воспринимает установку как сигнал к действию и уже самостоятельно реализует ее. Следовательно, здесь срабатывает механизм «виртуальная Воля-установка – материальное действие». Иными словами, из «виртуального Ничто» возникает вполне материальное нечто, из небытия бытие, развитие же Вселенной обретает смысл, целесообразность и конкретное назначение. Именно таким образом рождаются фотоны, космические объекты и т.д. При этом энтропия, что особенно важно, приобретает не превалирующее, а ограниченное партикулярное значение. Здесь мы имеем дело со своеобразным развитием антропного принципа, все более широко и разнообразно используемого сегодня в науке и философии.

Базовые волновые ячейки в миллионы раз меньше известных нашей науке фундаментальных «элементарных» частиц и обладают колоссальным энергетическим наполнением. Они принадлежат материальному миру лишь наполовину. Другая их часть располагается в виртуальном мире, который отнюдь не является вакуумом. Базовые волновые ячейки – единственные материальные объекты, которые существуют в данном виртуальном мире и способны перемещаться с невероятной скоростью, достигающей 200 световых скоростей [1, с. 115, 126]. Этим и объясняется способность практически мгновенного распространения информации во Вселенной и возможность ее получения некоторыми людьми (коммутаторами). Все эти представления, с одной стороны, заслуживают самого серьезного внимания, а с другой, ввиду невозможности их эмпирической верификации, должны быть проверены теоретическими, научными, логическими методами. И особое значение имеют здесь фундаментальные философские и общенаучные принципы, законы и категории, с которыми необходимо соотнести новые гипотезы и представления.

С. Победоносцев переосмысливает и уточняет действие механизма телепортации. Поскольку «вся материя существует в виртуальном «поле», постольку для телепортации объекта необходимо сохранить о нем всю информацию. Достигнув заданного места, эта информация «мгновенно материализуется с исключительной точностью». Столь удивительный механизм позволяет успешно перемещать любые объекты, в том числе и человека, на огромные космические расстояния и при необходимости возвращать их назад [1, с. 93]. Отчасти все это напоминает процесс

архивации и разархивации информации при работе с компьютером. Но процесс телепортации, в изложении автора, предполагает «архивацию» и «разархивацию» уже не идеальных, а материальных объектов. Что же получается: материальное при каких-то условиях может переходить в идеальное (или почти в идеальное!), и, напротив, почти идеальное (аватар, предельно свернутая структура и т.п.) способно превращаться в материальное? Если подобный механизм в природе действительно существует, он нуждается в весьма обстоятельном теоретическом, научном и практическом изучении. Пока же остается непроясненным вопрос о том, как в описываемом процессе работает фундаментальный закон сохранения материи и энергии.

Автор категорически отменяет какие-либо аналогии «программы» с божественной энергией. Тем не менее, в его воззрениях материализм порой эклектически сочетается с идеализмом, а диалектика с антидиалектикой, что говорит о необходимости логической и смысловой доработки новых гипотез и воззрений. В самом деле, можно ли, стоя на позициях последовательного материализма и рационализма, из «виртуального Ничто» логически вывести материальное нечто, из небытия бытие? И как возможно постулировать некое «Абсолютное время», отрывая его от материи и пространства и при этом называть такое время «диалектической единицей»? [1, с. 86-87]. В текстах книги порой встречаются и элементы агностицизма (там, где автор ведет речь о будущем, возникновение которого человечеству понять «не под силу, как и уником Сознания» или «природу Ничто»» [1, с. 127, 130]).

#### **Литература**

1. Победоносцев С. Гипотетический цикл. Мысли, навеянные Вселенной. Тамбов, 2013. 160 с.
2. Булычёв И.И. Философские вопросы гендеристики (гендерологии). Иваново: ИГАСУ, 2011. 262 с.
3. Электронная библиотека по философии // URL: <http://filosof.historic.ru> (12.02.13).

### **Единица бытия в контексте онтологии различия**

***Н.Л. Варова***

*Омский государственный педагогический университет (ОмГПУ), Омск*

Различие как категория имеет долгую традицию философского осмысления. В паре с категорией тождество, она входит в ряд важнейших онтологических категорий. Разные трактовки бытия и возможностей его осмысления меняют значение категории различия и представления о базовой онтологической единице.

Бытие, которое открывается сознанию на уровне мышления, обусловлено типом мышления, в отношении которого мы может выделить исторические и субъективные особенности. Так, например, для греческого мифологического сознания, на фоне которого формируется философия, характерны представления о мире как о сложном организованном целом, которое имеет границы, а элементы этого целого характеризуются мерой. Соответственно то, что мыслится как фундамент, лежащий в основе существования совокупности вещей многообразного мира, должно быть единственным, тождественным, неделимым и неизменным. Парменид утверждает, что бытие и тождество есть, а небытие и тождество не-есть. Т.е. онтология рождается как учение о качественно определенном бытии, а именно целостном, неподвижном и неизменном. Категория «сущего», обозначающая переход между бытием и множеством конкретных вещей, определяется идеальным характером бытия: сущее доступно только умозрению, существует само по себе, не содержит ни становления, ни различия. Подлинность или истинность сущего Парменид объясняет через самотождественность.

Парменид утверждает единство бытия как первичной стихии, из которой возникло все сущее. Причина, лежащая в основе мышления – это бытие, и бытие – это единственный объект мышления. Таким образом, объект всякой философской рефлексии – то, что есть, а «в том, что есть, проявляется событие бытия» [1, с.12]. Мышление и говорение оправданы тем, что выражают то, что есть. Всякая философская рефлексия становится возможной благодаря факту или событию бытия.

В философии Аристотеля категория различия рассматривается в логическом контексте и подчинена категории тождества: операция различения может быть произведена только в отношении тех объектов, которые априорно являются тождественными в каком-то смысле. Следовательно, качество первичного состояния бытия может быть описано терминами тождество, целостность, гомогенность. Вместе с тем, Аристотель уделяет большое внимание различению того, что существует, и того, что лежит в основе существующего.

Относительно времени: Перводвигатель – это уже осуществленное бытие, земное – это бытие, находящееся в становлении. Относительно человека: то, что присутствует перед нами, присутствие сущности, и то, что фундирует присутствующее. Пред-лежащее и под-лежащее разделяет философское знание на знание о бытии, и знание о становлении. Ясно просматриваются два смысла бытия: бытие как сущность и бытие как присутствие сущности. В присутствии сущее дано в его непосредственно-чувственной данности, а сущность есть эйдетическая данность сущего, недоступная непосредственному восприятию. Сущность существующего раскрывается в будущем. Так, о сущности человека, мы можем говорить только тогда, когда он уже прошел весь свой путь жизни, когда уже состоялась и проявилась полная форма его жизни, т.е. после смерти человека.

Сущностью сущего занимается наука, т.е. наука исследует уже состоявшиеся формы, следовательно, наука о становлении невозможна.

В философии Г.В.Ф. Гегеля содержится различие между бытием непосредственно данным и бытием опосредованным нашим мышлением. В рефлексии нам дается тождество, но не в готовом виде, а как результат мысли. Значение категории «тождество» объединяет два разнонаправленных и равнозначимых мыслительных процесса: 1) возвращение в себя, на основе которого сущность есть абсолютное тождество, и 2) отталкивание от себя, благодаря которому сущность саморазличается и полагает в себе снятую непосредственность бытия. Существенное тождество это не абстрактное тождество, а различие. При таком подходе, «различие есть различие, «соотносящееся с собой»; отличие не от иного, а себя от самого себя; оно есть не оно само, а свое иное; оно есть не непосредственное, а рефлексированное различие» [1, с.69].

Одинаковость и неодинаковость – это характеристики конкретных вещей, в которых выражается бытие как единое, целостность, как тождество. Неодинаковости, данные в непосредственном восприятии, в рефлексии открываются как одинаковость. Для истинного понимания одинаковости и неодинаковости необходимо мыслить их как целое, которое содержит в себе и свой противоположный момент. В предельно абстрактном виде мысль выглядит как отношение бытия со своим небытием, есть лишь рефлексия момента над самим собой.

Крайняя степень различия это противоположность. Если движение мысли идет рефлексированием одинаковости через установление неодинаковости, мы имеем дело с положительной стороной противоположности. Если движение мысли идет рефлексированием неодинаковости, содержащей в самой себе соотношение с одинаковостью (со своим небытием), то открывается отрицательная сторона положенности. Следовательно, категория противоположности обозначает дифференциацию положенности.

«Различие вообще есть уже противоречие *в себе*... . Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные моменты становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности... При более тщательном различении реальности различие ее превращается из разности в противоположность и тем самым а противоречие, а совокупность всех реальностей вообще – в абсолютное внутреннее противоречие» [2, с.390].

Различие, рассматриваемое без противоречия, только констатирует то, уже есть, показывает противоположности в статике. Противоречие дает основу двусложному процессу отождествления и различения в целом противоречия. Тождество оказывается неразрывно связанным с различием. Логика исключенного третьего, постулирующая абстрактное разделение «или – или», уступает место спекулятивной логике, которая мыслит сущее в

его множественности. Положение о не-противоречии становится положением о противоречии. Классическая онтология и традиционная логика репрезентации к противоречию относятся как к случайности, отклонению от нормы, переходящему и в действительности и в мышлении. Различие в предикатах не затрагивает сущности конкретных субъектов, которая определяется только на уровне рода (Аристотель), поэтому различию нет места в логике сущности и в логике качественных определений. Совсем другую точку зрения предлагает спекулятивная логика: она показывает, в какой степени тождество субстанции дифференцировано, она рассматривает различие как единственную эксплицированную сущность тождества. «Тождество» оказывается определением простого непосредственного, безжизненного бытия, а противоречие – есть корень всякого движения и жизненности. «...лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно» [2, с.398]. Совокупность всех реальностей становится в спекулятивной логике абсолютным внутренним противоречием. Для не-спекулятивного мышления противоречие разрешается в ничто, для спекулятивного открывается положительная сторона противоречия, с которой противоречие становится абсолютной деятельностью и абсолютным основанием. Противоречие – это не изъян, а «имманентная пульсация самодвижения и жизненности» [2, с.400].

Рассудок принимает истину как данность, истину свершившейся формы, строго отличает ее от не-истины. Спекулятивное мышление принимает истину как отношение между истиной и не-истиной. Для разума не-истина входит в истину как отрицание единичной субстанцией самой себя. Логика разума конституирует процессуальный характер истины. «...сама идея представляет собой диалектику, которая вечно отделяет и отличает тождественное с собой от различенного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела, и лишь постольку идея есть вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух» [2, с.403].

В онтологии М. Хайдеггера бытие как сущее или сверхсущее уступает место бытию, которое раскрывается как смысл жизни. Бытие дано постольку, поскольку оно не является ни эмпирической субстанцией, ни идеальной сущностью. Отсутствие бытия в этих качественных формах, не означает отсутствие присутствия в других. Вопрос «Что есть бытие?» теряет актуальность, и сменяется вопросом «Как дается бытие?», ответ на который: бытие дается как событие. Бытию присуща непотаенность и человек обнаруживает его присутствие. Событие лишено «чтойности», и отказ в мысли от субстанциальной сущности бытия открывает дорогу мысли о сущности бытия как чистом событии, сущности бытия как становлении, как происхождении.

Различие дано уже в исходном событии становления бытия. «Различие удерживает бытие и сущее не только порознь как основание и основанное, но и в некоем взаимном согласии, так что бытие основывает сущее, но и само сущее со своей стороны основывает бытие» [1, с.95-96]. Сущность бытия

заключается в его быть. Или, по-другому: в становлении вещи как вещи, в веществовании вещи. «Бытие открывается как событие всякого сущего: не как «здесь» и «теперь» конкретной вещи, но как неочевидное, виртуальное ее становление или даже исхождение. Не конкретные «здесь» и «теперь», указывающие на уже овеществленные пространство и время, а само открытие пространства и времени. Ибо всякая вещь, в ее «здесь» и «теперь», всегда уже является кристаллизацией двусложности опространствования-овременения» [1, с.133].

Бытие дается в качестве дара в событии. Для того, чтобы событие случилось, бытие уже должно быть. А открытие бытия в событии дает субъекту точку отсчета, относительно которой строятся перспективы будущего и прошлого. Бытие формируется как сложная система отношений между бытием как основанием, субъектом, которому дается бытие, бытием как явленным. Объективируется событие в языке с его метафизической грамматикой. В этом отношении бытие – уникальное и сингулярное событие, событие всех событий.

Рефлексия над отношением язык – бытие выявляет, что форма языка задает форму бытия. Традиционное высказывание «бытие есть...» задает форму ожидания характеристики, свойства бытия. Само существование бытия сомнению не подвергается, а наоборот, присутствует уверенность в том, что бытие должно открыться либо как действительность (присутствие), либо как сущность, бытие какой-то вещи. Значит, для бытия как события необходима новая языковая форма. Хайдеггер преобразует бытие из субстанции в процесс – «быть». «Быть – это становиться, момент становления или событие становления» [1, с.140]. «Быть» – это событие всех событий. Глагол в форме инфинитива обозначает чистое событие, то, что происходит или имеет место, но не на основе чего-то еще, а именно как чистое событие само по себе. Т.е. онтологическое начало сводится к «инстанции становления-события, сама субстанция является в качестве события, происшествия или даже случая, за которым нет более никакой более глубокой или первичной субстанциональности» [1, с.141].

Событие не может быть приписано какому-то однозначно определенному сущему, событие имеет дело с открытой множественностью сущего. В событии определенное *что* не имеет места, событие само - случающееся именование-места.

Новая онтология меняет взгляд на вещь: если вещь рассматривать в инстанции становления (т.е. не как результат, а как событие), а событие – как опространствование-овременение, вещь предстает как «кусочек пространства-времени». Теперь понятия описывают не некую основу непосредственно данного бытия (как в античности), не вещь в возможности, но вещь в становлении, вводятся как обозначение вещи в качестве различия. Онтологическое различие между бытием и сущим переформулируется в «различие-становление бытия (и) сущего. Как различие-становление индивидуального и индивидуального, виртуального и актуального» [1, с.145].

Для понимания трансформации значений категорий «различие», «повторение» и «тождество» в контексте идей становления и события большую роль играет идея вечного возвращения Ф. Ницше, которая выражается в образе тождественных возвращений в различные моменты времени, в повторении одного и того же акта бытия-мысли в разной форме. Ж. Делез в работе «Различие и повторение» [3] показывает расширение понятий: «различия» до включения одинакового, «тождества» до исключения одинакового, при переходе к рассмотрению исходного смыслополагающего события.

Трансформация статуса и смысла онтологического различия бытия (как «быть») и сущего влечет за собой трансформацию понятия становление. Становление понимается именно как различие, между, актуализирующее виртуальные различия в той мере, в какой отделяет или разделяет их. Виртуальное «быть» сопутствует процессу актуализации, способно как растворить или разрушить актуальности, так и их создать [1, с.149]. Объект определяется двумя сторонами: виртуальной и актуальной, между которыми не опосредование, а переход, движение. Отношение между виртуальной и актуальной сторонами не есть отношения подобия и тождества, оригинала и образа, модели и копии. Если актуальное повторяет виртуальное, то это повторение-в-различии. Если виртуальное повторяется в актуальном, то это повторение посредством различия, в результате которого мы имеем разнородность между повторением и повторяемым. Не все повторения миметичны. Повторение – это повторение не тождества, а различия, структуры дифференциальных отношений, в которой повторяется всегда различие. Процесс актуализации – это производство новых различий, благодаря которым виртуальная множественность актуализируется [1, с.150].

Подлинное созидание всегда есть созидание из ничто, если иметь в виду, что различия не являются простыми актуализациями возможностей, которым они соответствуют или должны соответствовать. Различия между виртуальным и актуальным не столько даются, сколько порождаются. Событие разворачивается «между» раскрытием и сокрытием, присутствием и отсутствием. Это «между» – не столько момент во времени или место в пространстве, сколько время-пространство, предшествующее всякой объективации пространства и времени – пространства и времени как форм представления [1, с.151].

Событие дано как то, что предшествует действию и причине. Данность тогда должна пониматься как объединение двух антагонистических тенденций: к присутствию и отсутствию. «Присутствие – это действие, понятое в значении про- и из-ведения (независимо от того, выводит сущее к присутствию само себя или про-изведение совершается внешней силой» [1, с.152]. Присутствие – это действие (про- и из-ведение), в соответствии с которым сущее выходит в присутствие. Само это действие возможно потому, что есть некоторое полагание, предшествующее любой причине, любому началу, любому основанию. Это не сверх-причина или мета-основание, но



нечто порождающее, зовущее, призывающее, ускользящее от любой формализации, от восприятия и идеации. Чувствительность к событию позволяет родиться смыслу, открывает перспективу времени в будущее и прошлое, выводит прошлое в настоящее, обеспечивая понимание. В событии дается не единая субстанция основы, а бесконечные модификации единства бытия и сущего, составляющие план жизни, которые стремятся ускользнуть в не-данность и могут быть только «схвачены» в мысли-понимании.

Философская мысль оказывается неразрывно связанной с даром бытия в событии. Замкнутый круг бытие-событие-мысль-бытие (четвертое звено – это культура как совокупность объективаций понимания) обладает действительностью, обозначает имманентную среду мышления, которая проявляется в актуальности, но несводима к ней (виртуальна). Мыслить имманентно «означает сделать мышление имманентным самой действительности в ее хаотическом становлении, изменениях и колебаниях. Такой «образ» мышления не строится заранее, независимо от действительности, а рождается самой действительностью» [1, 196].

В контексте онтологии различия мы можем выстроить очень ясную модель базовой единицы бытия как чистого события. Базовая единица бытия включает бытие как предшествующее сущему, пространство и время как характеристики сущего, мысль как форму понимания события бытия и язык как форму объективации понимания. Для экспликации дара предлагаем четыре взаимосвязанных и взаимообусловленных категории: бытие-событие-мысль-бытие (культура как совокупность символов-объективаций понимания). Описание события может начинаться с любой из этих категорий, но в обязательном порядке должны быть рассмотрены каждая из них во взаимосвязи с остальными.

### Литература

1. Керимов, Т.Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т.Х. Керимов. – М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2011. – 256 с.
2. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1975. – 501 с.
3. Делез Ж. Различие и повторение. С-Пб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.

## Категории бытия и ничто в трактовке Киотоской школы философии

*М.Н. Волкова*

*Казанский национальный исследовательский технический университет  
им. А.Н. Туполева (КНИТУ-КАИ), Казань*

Главной фигурой и основателем Киотоской школы философии является Нисида Китаро (англ. Nishida Kitaro, 1870-1945), группа последователей которого и образует данную школу. В конце XIX века Япония стала открытой страной, и западная философская литература стала доступна японскому читателю [1, с. 112]. В результате, была создана школа, явившая собой слияние философских построений Запада (М. Хайдеггер, Г.В.Ф. Гегель, Ф. Ницше и др.) и восточных религиозных течений (дзен, син-буддизм, даосизм), в особенности – учения Хайдеггера о Бытии, Ничто и существовании и идеи Пустоты буддизма [2, с. 191-192].

В данной статье рассматриваются идеи трех наиболее авторитетных представителей Киотоской школы [3, с. 5] с точки зрения их понимания категорий бытия и ничто. Это – Нисида Китаро, его ученик и критик – Танабэ Хадзимэ (англ. Tanabe Hajime, 1885-1962) и Ниситани Кэйдзи (англ. Nishitani Keiji, 1900-1990).

Следует начать с категории бытия. Прежде всего, понимание бытия у философов школы схоже. Обратив внимание на то, что в культуре Японии важное место занимал буддизм, пришедший сюда из Китая (то есть с элементами даосизма), мы поймем, почему категория бытия не была столь интересна и емка в сравнении с культурой Запада. Итак, для буддизма бытие – все существующее и воспринимающееся эмпирически – не есть истинная реальность. Все есть лишь «поток» дхарм, жесткая причинно-следственная связь, разворачивающаяся в личном «сознании» [4, с. 92]. Даже если учесть даосское вкрапление в индийский буддизм в виде признания существования некоего единого принципа реальности, все же он не есть предметная эмпирическая данность [2, с. 188].

Следовательно, бытие – это не истинная реальность, а иллюзорная реальность-для-сознания. То, что сознание продуцирует и воспринимает затем в качестве реального. Если говорить о существующем, то здесь важнее обратить внимание на сознание, Я, нежели на категорию бытия.

Важным моментом, могущим прояснить такое «неуважительное», с точки зрения западного ума, отношение к категории бытия, является обращение к термину через призму разницы языков. Важнейшее место категории бытия, значит, и онтологии, в западной философии может быть объяснено спецификой индоевропейских языков, а именно – еще Аристотелем замеченной двусмысленности глагола «быть» [5, с. 75-76]. Современный японский мыслитель Томонобу Имамичи пишет о том, что в японском языке не может возникнуть такой многозначности и

многозначительности термина бытие, так как в нем есть разные слова со значением «быть» по отношению к неодушевленным предметам и живым существам, а также особенное слово – для особо важных особ (Бог, император) [5, с.75-76].

Подытожив вышесказанное о бытии, можно сделать вывод, что для культуры буддизма, что касается и представителей Киотоской школы философии, категория «бытие» не играет в философских построениях той значительной (даже ведущей) роли, в отличие от философии Запада. Бытие здесь, скорее, простое наличие, совокупность предметов и явлений [2, с. 186], что в рамках буддизма воспринимается как иллюзия сознания. Причины – специфика религии, культуры и языка.

Однако нельзя думать, что тот ракурс философского мировидения, который выражается понятием бытия (в качестве «скрепы», основы, дарующей миру единство и порядок), недоступен восточному мыслителю. Некое единство обеспечивается другой категорией, а именно – категорией «ничто».

Ведя речь о представителях Киотоской школы философии, отметим общее в их понимании Ничто. Ничто является истоком всего, Ничто – действительная реальность, именно потому, что бытие западного образца – лишь иллюзия. Западную философию о первоначалах всего сущего, в этой связи, принято рассматривать как онтологию – учение о бытии, а философию Востока – как меонтологию, то есть учение о небытии и ничто [6]. (Некоторые авторы используют иные термины для обозначения философии небытия: Т. Имамичи – «нигилология» [5, с. 74], В.А. Кутырев – «нигитология») [7, с. 329].

Сразу следует отметить: «бытие» в западных трактовках не соответствует восточным аналогам, то же относится и к категории «ничто». Прежде всего, «буддийское Ничто не есть начало трагическое (каким только и могло оно быть для европейского мыслителя), но наоборот, полное благих свойств, доступных лишь на высокой ступени совершенствования» [2, с. 186]. В отличие от термина «не-бытие» (англ. non-being), который используется в западной традиции как простое отрицание бытия и понимается как его часть, нечто несамостоятельное, побочное, в рамках Киотоской школы (как и на Востоке вообще) в ходу термин «ничто» (англ. nothingness) как первоначало мира.

Нисида Китаро использует понятие «Абсолютное ничто» (англ. «Absolute Nothingness») в качестве метафизического порождающего начала. Данное понятие соотносится с понятиями «сознание» (англ. consciousness), «самосознание» (англ. self-awareness), «чистый опыт» (англ. pure experience). Бросается в глаза тот факт, что наряду с метафизическим смыслом, Ничто явно связано с процессом познания. Это вяжется с буддийской практикой выхода из колеса сансары путем познания иллюзорности бытия. «Сознание» (понимаемое отлично от западного сознания) и есть тот «центр», который некоторым образом воспроизводит бытие, далее воспринимая себя его

частью. Бытие не есть истинная реальность, хотя может детерминировать сознание. Цель Я – познать истинное положение вещей, тем самым прекратить «вновь-рождение».

В этом же ключе Ниситани Кэйдзи использует понятие Пустоты (англ. Emptiness), предпочитая его Абсолютному Ничто Нисиды Китаро. Пустота указывает на без-субстанциональность бытия, его пустотность. Бытие есть тотальная взаимообусловленность явлений, оно лишь «мелькает». Термин «пустота» сообщает о ложности нашей привычки видеть предметы и явления как реально существующие [6]. Пустота здесь – отрицание бытия, его аннуляция. Но Ничто Нисиды Китаро не тождественно простому отрицанию бытия, наоборот, оно ничему не противопоставляется. Нисида Китаро называет Абсолютное Ничто «истинным отрицанием – отрицанием отрицания» [3, с. 63]. Можно понимать это так: если остановиться на простом отрицании бытия, то останется сама эта пустота, отрицающая бытие, что сделает ее не абсолютной, а соотносящейся с чем-то иным, то есть Ничто рискует стать относительным.

Сознание, благодаря правильному видению, приходит к полному Ничто, так как бытие теперь – пустота. Сознание тоже есть пустота, так как ничего более не продуцирует. Таким образом, сознание как бы «возвращается» к источнику, который является его сущность. Понятия «чистого опыта» и «чистого сознания», очевидно, можно трактовать по аналогии с даосской идеей ничто как пустоты ума, когда, освободившись от страстей и волнений, сознание постигает Дао [6]. Продолжая гносеологическую линию понимания Абсолютного Ничто, следует упомянуть о том, что Нисида Китаро описывал Абсолют как «созерцание без созерцающего» (англ. «seeing without seer») и «познание без познающего» (англ. «knowing without knower») [6]. Возможно, он хотел подчеркнуть отсутствие каких-либо отношений между субъектом и объектом познания, иначе сложилось бы противоречие. Однако, Абсолют вне противоположности, тем более что в буддизме даже субъект познания как самостоятельная эмпирическая данность не существует. Ведь Самосознание – это и есть Абсолютное Ничто. И тем самым личность становится свободной, так как в мышлении своем нивелирует бытие до ее реального статуса несуществования, то есть выходит из детерминированного порядка бытия. Не просто выходит за пределы, а «гасит» его.

Танабэ Хадзимэ критикует трактовку Абсолюта учителем. С его точки зрения, она тяготеет к концепции эманации Плотина [6]. Отчасти мне это кажется оправданным. Действительно, Ничто, трактуемое в рамках концепции Нисиды Китаро, для западного ума может быть понято по аналогии с Божественным Ничто мистиков. Но следует помнить, что в буддизме нет бога. Трактовка Абсолютного Ничто в качестве «места» (англ. place) также подвергается критике: по форме такая система представляется «перевернутой» метафизикой все того же абсолютного бытия западного образца. Абсолютное Ничто, по Танабэ Хадзимэ, лучше трактовать как само

«абсолютное отрицание», то есть сам процесс великого отрицания бытия, толкуемое им в терминах «absolute mediation» и «absolute dialectic» [6].

Принципом, который должен заменить отождествление Ничто и сознания у Нисиды Китаро, у Танабэ Хадзимэ становится «сила другого» (англ. «other-power»). Это принцип tariki, разработанный в син-буддизме, означающий спасение не собственными силами (коих недостаточно), а силами будды Амитабхи, который обещал выполнить завет спасения любого, кто обратится к нему [6]. В данном ключе Абсолют лишается «привязки» к сознанию, личности.

Возврат к сознанию происходит в философии Ниситани Кэйдзи, который раскрывает тему ничто в ракурсе экзистенциализма. К разговору о ничто (отрицании и пустоты) философ приходит через осмысление темы нигилизма. Он осознает ситуацию кризиса современной культуры и приходит к констатации факта, что нигилизм характерен и для Японии XX века, хотя и отличен от Запада. Решение для Ниситани Кэйдзи кроется в обращении к религии (буддизму) [3, с. 215-218]. Выход к Ничто (Абсолютной Пустоте) в его философии может произойти на индивидуальном уровне, когда подвергнутая сомнению реальность образует «трещину», через которую начинает просматриваться Ничто. Для человека здесь важно не поддаться своему страху и не отвернуться, а взглядеться в Ничто. (Здесь явно прослеживаются идеи М. Хайдеггера). Встреча сознания с Ничто – «реализация отрицания» (англ. «realization of nihility»), происходит это через отрицание, опустошение сознания, то есть через «аннулирование» самого бытия (в рамках буддизма). Далее данное «опустошение», отрицание становится более реальным, нежели бытие, которое теперь относительно. Завершающий этап – отрицание доходит до своей полноты (как и отрицание себя), действительной реальностью становится Абсолютная Пустота [3, с. 221-222].

После того, как вкратце были рассмотрены категории бытия и ничто (отрицания, пустоты) в трактовке Киотоской школы философии (трех ее представителей), можно сделать обобщение. Итак, Западная и Восточная традиции философствования по-разному рассматривают вопрос о бытии и ничто, их соотношении, роли и функциях в рамках философских построений. Бытие в трактовке Киотоской школы становится относительным, наряду с абсолютным ничто, теряет качество истинного существования. Это объясняется основными положениями буддизма, играющими важнейшую роль в системах представителей школы. Так, для буддизма материальная действительность не существует реально, а лишь в сознании. Таким образом, Ничто (Пустота) и есть реальность, в выходе к которой и заключается задача философии.

### Литература

1. Безруков, И.В. Особенности японского экзистенциализма Киотоской школы / Иван Безруков // ХОРА. – 2010. – №1/2 (11/12). – С. 112-123.

2. Солонин, К.Ю. Хайдеггер и японская философия / К.Ю. Солонин // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. – СПб, 2001. С.183-194.
3. Heisig, J. W. Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School / James W. Heisig. – Honolulu: University of Hawai'i Press. 2001. – 380 p.
4. Розенберг, О.О. Труды по буддизму / Оттон Оттонович Розенберг. – М.: Главная редакция восточной литературы. 1991. – 295 с.
5. Имамичи, Т. Кризис морали и проблемы метатехники / Томонобу Имамичи // Вопросы философии. – 1995. – №3. – С.73-82.
6. The Kyoto School // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/#AbsNotGivPhiForFor> (дата обращения: 5.02.1014).
7. Кутырев, В.А. Бытие или ничто / Владимир Александрович Кутырев. — СПб: Алетейя. 2009. — 496 с.
8. Shizuteru, U. Contributions to Dialogue with the Kyoto School / Ueda Shizuteru // Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School / B.W. Davis, B. Schroeder, J.M. Wirth. – Bloomington, 2011. P. 19-33.
9. Jodo Shinshu // New World Encyclopedia. URL: [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Jodo\\_Shinshu](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Jodo_Shinshu) (дата обращения: 8.02.2013).

**О формализованном представлении лексических значений:  
аспект автоматического понимания речи**

***В.И. Глумов***

*Нижегородский филиал Московского государственного университета экономики,  
статистики и информатики (МЭСИ), Нижний Новгород*

Чтобы сформулировать наш подход к строительству некоего виртуального анализатора письменной речи, сопоставим три класса языков – язык интеллектуальных картографических систем (ГИС), язык программирования и естественный язык. Нечто общее в них позволяет назвать их одним и тем же словом. Можно сказать, что эти системы реализуют следующее методологическое положение: весь мир содержит лишь вещи и их качества. Вещь и ее качества взаимообусловлены, но приоритет существования оставлен за вещью. «Вещь – это система качеств. Качество, свойство, признак при таком подходе есть отношение предмета к другому предмету.» [5,с.21]. Согласимся с таким взглядом В. Даля: «Всякая наука, каков бы ни был ее предмет, изучает вещи, их свойства и отношения» [5,с.3]. Также В. Даль отмечал, что в широком смысле вещь – это все то, что доступно чувствам [5,с.5].

Линейную последовательность словоформ можно рассматривать как последовательность имен вещей и их признаков. Расположение словоформ определяется как законами языка, так и целью речи.

Вооружившись таким подходом, посмотрим на мир картографических предметов и межпредметных отношений. В ГИС формализованное отношение вида «мост–вода» позволяет системе правильно вычислять, скажем, площадь всей реки, прерываемой многочисленными мостами. Модель или «картина мира» содержит факт о том, что вода в реке присутствует и под мостом. Такого знания системе достаточно, чтобы она, вычисляя водное зеркало реки, не обращала внимания на мосты. Человек же тоже под рубашкой предполагает существование тела. Если в такой ГИС более детально описать лексические значения знаков, тогда система становится способной распознавать разнообразные сбои в своей «картине мира» – например, распознавать ошибочно поставленный в болоте условный знак корабля. Система толкует или понимает абсурдность отношения «корабль-болото»<sup>1</sup>. Такое понимание возможно на основе предварительно построенного искусственного языка (ИЯ), в терминах которого были описаны отношения вида «корабль-вода», «корабль-глубина моря» и другие многочисленные отношения, характеризующие данную предметную область.

Сведения о необходимой глубине моря для конкретного предмета оформляются в виде умозаключений-предложений. Такие предложения считаются фактами, описывающими «картину мира». В [1,с.146-48] мы назвали их примитивами. Опираясь на примитивы, система распознает неистинность утверждения вида «бомбардировщик сел на корабль», «Иван съел быка», «Иван съел еще тарелочку»<sup>2</sup> и т.п. Отношение между кораблем и минимально достаточной глубиной моря для плавания корабля в принципе ничем принципиальным не отличается от описания отношения между, скажем, человеком и его способностью «съесть быка».

В языках программирования мы усматриваем такую же логику распознавания предметов и отношений: ЭВМ толкует одну цепочку символов как программную команду, а другую цепочку как данные; машина также опознает синтаксические и логические ошибки в программном тексте, а также «понимает» синтаксическую структуру предложения.

Огрубляя картину, можно утверждать, что и система естественного языка (ЕЯ) работает на основе все тех же принятых соглашениях о соответствии смысла и выражающих его знаков. Конкретным грамматическим значениям и лексическим значениям поставлены в соответствие конкретные формы их внешних выражений. И в этой системе картина мира представлена предметами и межпредметными отношениями. В сообщенном факте вида «Иван перешагнул реку Волгу у Нижнего» картина микромира прозрачна:

<sup>1</sup> Напомним совет Л.В. Щербы подставлять слова в словосочетание и смотреть, когда порождается новое истинное или ложное словосочетание. Так совершается «эксперимент».

<sup>2</sup> Чтобы система поняла истинность утверждения, здесь нужно много предусмотреть: объяснить явление метонимии, а также жестко описать отношение «человек-кушать-тарелка» и т.п. Иными словами, возникает задача автоматического «понимания» идиоматических выражений, пословиц и т.п. единиц речи.

некий предмет (именованный «Иваном») выполнил действие над другим предметом (река Волга) недалеко от предмета «Нижний Новгород». По своей сложности грамматический образ, вызванный этим текстом, ничем принципиальным не отличается от образа, вызванного предложением Л. В. Щербы – «Глокая куздра куздранула букренка ...».

Вслед за грамматикой возникает вполне естественный вопрос: А что это за предметы: «Иван», «перешагивать», «Волга», «Нижний»? Иными словами, нам следует очертить область лексического значения каждого слова и формально описать эти значения в терминах некоего искусственного языка (метаязыка).

В нашем сознании этот длинный лингвистический знак вызвал сложный образ или идею. Этот образ можно считать откликом или реакцией системы сознания на словесное раздражение. Какими признаками можно описать этот образ? Среди этих признаков должны быть и такие, с помощью которых можно было бы распознать истинность или ложность факта. Эти многочисленные признаки составляют область лексического значения слова?

Сколько признаков присутствует в образе, вызванном в нашем сознании словом «Волга»? Их может быть бездонное количество<sup>1</sup>. Среди них есть и признак «ширина Волги у Нижнего» – вернее, признак «ширина», получивший значение «ширина Волги у Нижнего»<sup>2</sup>. О таких признаках школьник узнает из объяснений учителя, из дефиниции отраслевого термина, а также из мирового фонда документов и других многочисленных источников знаний.

Многозначный термин рождает и многогранную «картину мира», но этот образ все равно понятен профессионалу – на основе анализа ближайшего контекста, а, может быть, и контекста дальнего. Укажем семантическую размытость (fuzziness) термина вида *air cooling* (воздушное охлаждение). Он вызывает в нашем сознании три образа: 1) охлаждение воздухом [семантическая «формула»] <действие+инструмент><sup>3</sup>; 2) охлаждение воздуха (формула <действие +объект>); 3) «воздух, охлаждающий»

<sup>1</sup> О бездонности признаков и о многоаспектности взаимоотношений между предметами-вещами. Любой предмет бесконечен, понятию, описывающему данный предмет, порой посвящаются толстые книги. Предметы взаимодействуют между собой: одни прилегают к другим, другие отталкиваются. Вспомним красивую теорию математиков о том, что «трепыхание бабочки» взаимосвязано с судьбами нашего мира. Здесь уместно вспомнить и утверждение, что «слово – это весь мир». В наших описаниях отраслевого мира мы строим грубую отраслевую действительность, прибегая к намеренному примитивизму.

<sup>2</sup> Любую сущность можно попытаться описать четверкой параметров: «слово-предмет» + «имя признака» + «конкретное значение признака» + «единица измерения признака».

<sup>3</sup> Лингвистический термин «формула» предложен А.И. Смирницким. В этой формуле производителя действия мы будем называть «деятелем» или «действователем» (А.А. Потебня). Термин «агент» (от популярного *англ.* agent) мы не будем использовать – он вызывает в нашем сознании побочные образы. Хотя его толкование нам очень нравится: «agent (grammar) = the person or thing that does an action (expressed as the subject of an active verb, or in a “by” phrase with a passive verb) – compare patient. [7, с. 29] (Агенса = человек или вещь, выполняющий некоторое действие (выраженное в виде подлежащего активного глагола (т.е. глагола в действительном залоге) или словосочетанием с глаголом страдательного залога и предлогом “by” – ср. пациент/пациент/”страдалец” (А.А. Потебня)), т.е. «пациент (patient) (в грамматике) – это человек или вещь, принявших на себя воздействие со стороны глагола. В предложении «Я завел машину» страдальцем является машина. [7, с. 1110] (перевод – мой - В.Г.).



(<действие+действие>). Контекстом синтаксическую многозначность здесь снять можно. Ломаются ли сами вещественные значения слов *air* и *cooling* при их многократной эксплуатации? Об их сохранности читаем у Б.Н. Головина [2]: «Дискретность знаков языка, как одно из фундаментальных их свойств, связана и с дискретностью семантики этих знаков, с дискретностью их значений. Именно поэтому значения знаков языка воспроизводимы, как и сами знаки в целом, и хотя эти воспроизводимые значения получают некоторое варьирование в речи, такое *варьирование не устраняет устойчивых инвариантов каждого из значений* (курсив – мой – В.Г.), чем и обеспечивается возможность взаимопонимания. *Значения знаков языка (их семантика)* не актуальны в текущих ситуациях общения, т.е. *не подвергаются сиюминутным воздействиям этих ситуаций* (курсив – мой – В.Г.)». Эту устойчивость вещественных значений в речи мы применим при формировании (нижеследующих) рядов «родственных» слов.

Как язык с помощью своих грамматических и лексических значений справляется со своими коммуникационными задачами? Иными словами, мы хотим ответить на принципиальный вопрос Р.И. Павилёниса «... что знает человек, когда он понимает выражение» языка? [4,с.9]. В нашем случае, проектируя анализатор, мы спрашиваем себя: что в него надо встроить, чтобы он «понимал» текст – хотя бы на уровне начинающего школьника, т.е. примитивно и огрубленно? Хватит ли анализатору абстрактности лингвистических значений?

Будем рассуждать так: если считается, что «чистых мыслей» не существует, и что любая возникшая мысль мгновенно «отягощается» словом, а слово – это уже представитель системы языка, то следует признать некое господство лингвистических значений – единственных инструментов, с помощью которых язык выражает весь мир и обеспечивает бесконечность речи. Складывается ощущение, что мы недооцениваем описательную мощь лексических значений, хотя часто говорим, что «слово – это весь мир».

Высокую абстрактность и описательную силу лингвистических инструментов отмечали еще классики. Вот как академик А.А. Шахматов определял, например, содержание категории дательного падежа: «*дательный падеж означает признак, направляющийся к зависимой субстанции, но не достигшей ее*». А академик В.В. Виноградов очень красивым считал определение значения винительного падежа, предложенное немецким лингвистом Я. Гримом: «*Accusativus обозначает самое полное, самое бесповоротное овладение предметом со стороны понятия, заключенного в глаголе ...*».

*О структурировании значений.* Чтобы запомнить слова человеку свойственно классифицировать слова на том или ином основании. Происходит разбиение мира на группы или кластеры. Основанием разбиения могут быть родовидовые отношения, отношение «часть-целое», идея «инструментальности», «лошадность» (Платон), «русскость» и т.п. Проблема структурирования значений стала актуальной в связи с

автоматизацией понимания научно-технической речи на основе искусственных Систем Знания, способных производить автоматический вывод (inference).

В нашем случае мы строим особые классы, а именно, логико-семантические ряды – каждый ряд содержит лишь тематически близкие или гомогенные предметы. Идея «стулости», скажем, объединяет слова-предметы *стул, диван, кушетка, детский стул* (в значении «мебель»). Будем считать, что предмет «стул» излучает некую «стулость» и эта же «стулость» излучается предметами «диван», «кушетка» и другими членами ряда. Здесь логичен интересный вопрос: а что нужно отнять у стула, чтобы стул перестал называться стулом? Вопрос принципиально важен для теории распознавания: *мед.* «какие признаки нужно распознать, чтобы данную болезнь не считать «раком»?» или «какие признаки нужно потерять, чтобы «русскость» перестала быть «русскостью»? Иными словами, некую идею или образ мы описываем ее признаками, а затем пытаемся найти текстовые цепочки, где этот образ реализован. Цепочки, при этом, могут лексически совсем отличаться друг от друга. В качестве примера попытаемся найти общую идею, объединяющую, казалось бы, необъединяемое – попытаемся объединить понятия «лазерное программирование» и «полив хлопка».

Примитивно и грубо опишем идею «лазерного программирования»: «Человек с помощью лазерного луча ломает стенки между отсеками некоторой камеры, создавая новую конфигурацию отсеков. Некая сущность теперь может перемещаться в камере по другому пути. (Подобно тому, как вы изменяете конфигурацию лабиринта для испытания интеллекта мышей. Теперь мышь бежит по иному пути.) Таким же образом выполняется распределение воды из арыка по участку, где выращивается хлопок. Человек ломает земляную запруду у растения и пропускает воду к данному растению, а вход к другому растению закрывает земляной дамбой. Этим он создает новую конфигурацию, по которой вода сегодня транспортируется к одному набору растений, а завтра к другому. Сегодняшние запруды он завтра разрушит, а к сегодняшним растениям завтра поставит дамбы. Можно сказать, что такое сходство процессов позволяет создать ряд под условным названием «лазерное программирование»<sup>1</sup>.

При строительстве рядов мы заимствуем идею Платона о *лошадности*<sup>2</sup>. Распознается своеобразный инвариант, реализованный в, казалось бы, лексически далеких друг от друга словах. Создается возможность формировать образ *шелковости пути* (шелковый путь, \*ситцевый путь, \*пшеничный путь и т.п.), образ *двоичности* или *десятичности* (для вычислительных терминов), образ *инструментальности*, образ *времени*, образ *пространственности* и др. многочисленные ряды. Укажем

<sup>1</sup> Также детская игра «тяни-толкай» по своей философии похожа на процесс разгона частиц в синхротроне, где подбегающую частицу вначале с большой скоростью притягивают, а потом с большой скоростью толкают дальше по маршруту. Возможен ряд «тяни-толкай».

<sup>2</sup> В [3] читаем слова Платона: «Лошадь увидеть всякий сумеет, а вот увидеть лошадиность!» (То есть способность делать обобщения, видеть связь явлений, а не их изолированность.)

лексическое наполнение некоторых рядов: 1) *ряд двоичности*: двоичная арифметика, десятичная арифметика, восьмеричная арифметика, двоичная ЭВМ, \*десятичная ЭВМ и т.д.; 2) *ряд родства*: теща, тесть, зять, сестра, отец, золовка и т.д.; 3) *ряд сообщения информации*: говорить, сообщать, информировать, кричать, базарить, горланить, хрипеть и т.п.; 4) *ряд написания*: write (писать), scrawl (царапать), print (печатать) и т.д. (Ч. Филлмор) [6]; 5) *ряд шелковости/шелковитости*: шелковый путь, \*ситцевый путь, \*пшеничный путь.

ПРИМЕЧАНИЕ: Звездой обозначены лишь мнимые (т.е. воображаемые лексические единицы (imaginary lexical units), т.е. которые могут быть – при необходимости – построены на основании семантической структуры единиц данного ряда. Ряд, возглавляемый знаком «*шелковый путь*», реализует следующую логико-семантическую формулу: «Если предмет, названный *путь*, обладает признаками «местоположение», «продольная и поперечная ось», «протяженность» и по этому предмету перемещают другой предмет, имеющий признак «материал или быть материалом», тогда данный предмет-перевозчик может быть назван *шелковым путем*, \**шелковой ой дорогой/тропой/маршрутом/магистралью*. Ср. также мнимые лексические единицы \**сахарный путь*, \**наркотная тропа* и т.п. При строительстве таких лексических единиц мы должны быть готовы к разнообразным степеням метафоричности.

Ряды можно толковать как результат сцепления лексических значений, как действие закона наименьших усилий. Чтобы познать мир человек интуитивно прибегает к классифицированию, группируя лексические единицы на основе их тяготения друг к другу – притягивающим или сцепляющим моментом (аттрактором) при этом является лексическое значение этих единиц, а точнее, центральная часть или ядро лексического значения слов данного ряда (инвариант ряда). Ряды помогают запоминать слова, ибо человек интуитивно чувствует родство компонентов ряда. Количество рядов в системе языка значительно меньше всего количества лексических единиц, ибо лексические единицы разбежались по своим рядам.

*О формализованном представлении лексического значения ряда.*

Ч. Филлмором предложено понятие «прототипного значения» глагола [6], т.е. способность глагола описывать некую деятельность – скажем, представлять процесс write (писать) в виде сцены, как некто водит заостренным инструментом по какой-то поверхности, оставляя следы. Иными словами, описывается «сцена-прототип», связанная с данным глаголом. Такая сцена «... более или менее полно описывает то основное содержание, которое вкладывается в глагол, если при этом отсутствует какая-либо добавочная информация.» [6]. В нашем случае члены ряда «родство» были организованы в виде семантической сети. Гомогенность или однородность участников сети позволяет ей производить автоматическое умозаключение вида «если ..., то ...». Если в текстах у одного из участников обнаружен новый признак, тогда признак могут наследовать и другие члены ряда. Семантическая сеть как бы обучается, наращивая свои знания о мире.

Заключая, скажем, что более углубленное моделирование лексических значений может помочь нам приблизиться к изучению вопроса о том, как «сказывается» (А.А.Потебня) научно-техническая мысль.

### Литература

- 1) Глузов В.И. Роль триады и метонимии в семантической организации

- составного термина. (с. 134-160). В: Сборник трудов участников Пятой Международной конференции «Горизонты прикладной лингвистики и лингвистических технологий» (MegaLing'2009. Horizons of applied linguistics and linguistic technologies). Украина, Киев, 21-26 сентября 2009 года. Киев, Изд-во ДОВИРА, 2009. –528с. (Сайт конференции: [info@megaling.org.ua](mailto:info@megaling.org.ua)). [См. сайт [rsuhnn.ru](http://rsuhnn.ru)]
- 2) Головин Б.Н. Проблемы семантики языковых знаков и ее типологии. (с. 3-7) В: Межвуз. сборник «Термин и слово». Горький, 1978, вып. 1(7). – 165с.
  - 3) Келер В.Р. СЕРГЕЙ ВАВИЛОВ. – М.:Молодая гвардия, 1975. –320с.
  - 4) Павилёнис Р.И. Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка. – М.:Мысль, 1983. – 286с.
  - 5) Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. – М.:изд-во АН СССР, 1963.
  - 6) Fillmore, Charles. J. Topics in lexical semantics. – In: “Current issues in linguistic theory” (ed. by Roger W. Cole). 1977, pp. 76-138. Indiana Univ. Press, 1977.
  - 7) Oxford advanced learner’s dictionary. A.S. Hornby. 7<sup>th</sup> edition. Oxford University Press, 2005. 1780p.

## **Мартин Хайдеггер и его время**

*А.С. Горбунова, Е.В. Сигарева*

*Кемеровский институт (филиал) РГТЭУ, Кемерово*

Философское учение Мартина Хайдеггера (1889-1976) оказало большое влияние на развитие философии XX в. В России Хайдеггер до сих пор остается культовой фигурой [1]. Философия Хайдеггера ускорила развитие феноменологии и герменевтики. Он соединил развитие современной философии с традицией, с метафизикой.

Будучи сторонником нацизма он получил должность ректора Фрейбургского университета в 1933 г., хотя оставался на этой должности непродолжительное время. Изначально он приехал в Фрейбургский университет как ассистент Э. Гуссерля. Будучи учеником Э. Гуссерля, ученый написал знаменитую фундаментальную работу «Бытие и время», посвятив ее своему учителю. В этой своей работе Хайдеггер заявляет о феноменологическом методе исследования, но уже очевидна существенная разница между двумя философскими позициями. В книге «Бытие и время» он перерабатывает метафизику и создает свою онтологию для прояснения смысла бытия. Хайдеггер пришел к необходимости экзистенциального исследования человека, поскольку абстрактный научный подход к человеку оказался бесполезным перед проблемами жизненного мира человека. В тридцатые годы М. Хайдеггер приступил к исследованию новой проблемы – самораскрытия бытия. История бытия детерминирует любую человеческую ситуацию [2, с. 387].

Феноменология и герменевтика – это два главных направления в современной философии XX в. помимо аналитической философии и постмодернизма. Феноменология и герменевтика получили развитие в Германии, опираясь на мощные философские традиции. Целью феноменологии является изучение сознания. Ученым, создавшим феноменологию, был Эдмунд Гуссерль. По сути феноменологи поставили перед собой задачу спасти человечество от проблем конфликтного сознания, которое приводит к развязыванию войн, международных конфликтов. Феноменологи не избавили человечество от кризисных явлений, социальных, экологических и иных потрясений, зато они успешно справились с решением второй задачи.

Они разработали метод познания, который назвали феноменологическим. К основным правилам этого метода относится следующее: 1. Все, что находится за пределами жизненного мира, необходимо заключить в скобки. Это правило интенциональности, направленности сознания на предметы, явления для обретения их смысла. 2. Правило созерцания. Обозначить эйдосы в высказывании.. 3. Правило идентификации: интуиция есть как цепь идентичностей, в переживании ухватывается смысл. Переживание же для науки – это как «ядерные реакции внутри звезд» по мнению В.А. Канке [3, с. 282]. Феноменологический метод играет важную роль в теории познания. Незнание феноменологического метода затрудняет понимание учеными жизненной, экзистенциальной силы науки [3, с. 282].

Если в феноменологии важнейшим понятием стал смысл, то в герменевтике пониманию придали значение принципа философии. В герменевтике получили признание две главные школы: герменевтика сознания и герменевтика бытия. Однако, герменевтика сознания, эффективно переосмысленная Э. Гуссерлем, не смогла вдохновить М. Хайдеггера на исследование тех проблем бытия, которые были напрямую связаны с решением любых человеческих ситуаций в их повседневности.

Понимание должно быть по-настоящему жизненно. Понимание раскрывается во встрече с сущим. Человек находится в мире сущего, вещи этого мира закрыты для него, так как у них есть свои границы. Истина будет достигнута, если наступит понимание, если границы вещи и границы человека совпадут. Совпадение этих границ в «Бытие и время» возможно с помощью категории времени как минувшего, суетного настоящего и грядущего. Темпоральность времени как изначальная внеположенность в себе и для себя. Экзистенциальное понимание времени М. Хайдеггера – это забота об успехе и страхе смерти, а настоящее-это только миг, когда человек отрицает неподлинность окружающего мира.

После второй Мировой войны в 1949 г. в работе «Проселок» понимание – это возвращение к самому себе. Сущее – дорога, не магистраль и не взлетная полоса, она огибает поля, дуб, дойдя до Энрида, она поворачивает назад и упирается в городскую стену, к башне церкви Св.

Мартина. Слышатся удары старинного колокола... «С последним ударом колокола еще тише тишина. Она достигает до тех, кто безвременно принесен в жертву в двух мировых войнах. Простое теперь еще проще прежнего. Извечно тоже самое настораживает и погружает в покой...И все говорит об отказе...Отказ одаривает» [4, с. 241]. От чего же отказывался Хайдеггер? От нацистских идей, которые привели к гибели многих и многих. Или это отказ от поражения в первой мировой и от условий мирного договора, так тяжело отразившихся на экономике и на всей жизни Германии? Личность ученого растворяется в содержании автобиографического повествования. Философия позднего Хайдеггера – это философия проселка. Что раскрывает ее сущность? Сохраняется ли главенство времени над пространством? А.В. Михайлов в своем переводе избранных трудов М. Хайдеггера пишет о том, что «дорога ставшая», что она «носит с собой» «гармоническое звучание всего целого», «есть середина человеческого пространства». В связи с чем возникают вопросы: 1. Сохраняется ли главенствующая позиция времени в творчестве ученого? 2. Применение герменевтического метода привело ли к отказу от времени для понимания жизненного пространства человека?

Бросова Н.З. пишет со ссылкой на В. И. Молчанова («Возможен ли пространственный поворот в феноменологической философии? Случай Хайдеггера»): «Все, претендующее на статус времени, оказывается модификацией соответствующих векторных пространств человеческой жизни, что, в свою очередь, заставляет задуматься над подлинной основой историчности Dasein, в качестве которой может явиться подвижная пространственность мира» [1]. Михайлов же настаивает на Прокловой триаде – пребывание, исхождение, возвращение, внутри хайдеггеровского человеческого пространства: «Сущность человеческого отпечаталась даже пространственно и ландшафтно, нашла себе природное соответствие в самой местности и соединилась с ней в нерасторжимую сопряженность» [4, с. xix]. Употребление термина пространство вряд ли может привести к цепочке: феноменологический метод-главенствующая роль времени, герменевтический метод приводит к главенству пространства. По Хайдеггере «следует обращать внимание на что сказать, как сказать и следует ли говорить» [5, с. 68].

В феноменологической философии возможна направленность сознания на смысл человеческого существования в ценностях. В.А. Канке напоминает, что согласно Хайдеггеру, ценности не относятся к фундаментальным структурам Dasein. Смысл Dasein – временность. Будущее имеет приоритет перед прошлым и настоящим [5, с. 65].

Уместно ли здесь говорить о векторных пространствах, если речь идет о глубоких состояниях человека, связанных с ценностью жизненного мира человека, но не озабоченного бытия с проблемами карьерного роста, военными успехами и пр. Сознание Человека не в состоянии принять жертвы, погубленные человеческие жизни. Проселок проходит по самой

середине жизненного пространства, сохраняясь в душе человека, являясь гарантом целостности человека и сознания.

### Литература

1. Бросова, Н.З. На пути к философии. Казус Хайдеггер [Электронный ресурс]. / Н.З. Бросова // Вопросы философии. – 2014. - № 1. – Режим доступа: <http://vphil.ru/index.php?option> (25.01.2013).
2. Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. Т.4. [Текст] / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: Петрополис, 1997. – 888 с.
3. Канке, В.А. Общая философия науки [Текст] / В.А. Канке. – М.: Омега-Л, 2009. – 354 с.
4. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. [Текст] / М. Хайдеггер. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
5. Канке, В.А. Этика ответственности. Теория морали будущего [Текст]. / В.А. Канке. – М.: Логос, 2003. – 352 с.

## Демографическая ситуация в Социалистическом городе Горьковского автозавода в 1930-е годы<sup>1</sup>

*А.А. Гордин*

*Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет,  
Нижний Новгород*

Демографическое развитие России (СССР) в XX веке является одной из актуальных научных и общественных проблем. В современной отечественной историографии вопросы демографии, социальной истории России (СССР) XX века получили освещение в ряде работ исследователей [1]. Задача статьи – выявить основные тенденции в демографическом развитии новой урбанистической микросистемы - Социалистическом городе Горьковского автозавода (Автозаводском районе г. Горького) в 1930-х годах. Автозаводский район благодаря его значению и размерам называют «городом в городе» [2, с.15].

В 1929 году советским правительством было принято решение построить недалеко от г. Нижнего Новгорода в районе деревни Монастырки крупный автомобилестроительный завод. В 1932 году Нижегородский (Горьковский) автозавод, выросший буквально в «чистом поле», наладил массовое поточное производство автомобилей [3, с.10-12; 4, с.12-22]. Рядом с заводскими корпусами был возведен Соцгород с прилегающими к нему поселками, образовавшими Автозаводский район г. Горького. В 1932 году население промышленного района насчитывало 41,8 тыс. чел (в том числе работающих – 19 619) [5, с. 90]. Как отмечает исследователь О. П.

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение №14.В37.21.0492 «Социалистический город как историко-культурный феномен советской эпохи (на материалах соцгорода Горьковского автозавода. 1930 – сер. 1960-х гг.)».

Герасименко, на Автозаводе «формирование населения происходило за счет притока из сел и деревень Горьковской области, а также других областей СССР» [2, с. 21]. Показательна яркая характеристика трудового коллектива ГАЗа в начале его работы, данная автозаводцем Г.М. Зельбергом: «Приходилось считаться..., что большая часть рабочих пришла из деревни и ни профессионально, ни психологически не была должным образом подготовлена к условиям заводского труда... Ярко врезалась в память картина... в механосборочном цехе. Широкий проход был заполнен молодыми рабочими и работницами, которые, оставив рабочие места, парочками, как по деревенской улице, прохаживались взад и вперед» [5, с. 22-23]. Именно эти люди и составляли значительную часть жителей Автозавода. В начале 1930-х годов население промышленного района было представлено главным образом взрослыми бесхозяйными людьми и весьма небольшим количеством детей [7].

Темпы роста населения промышленного района, обусловленные увеличением производственных мощностей автогиганта, были высокими. Так, на 1 января 1933 года население Автозаводского района составляло уже 48 880 чел., на 1 января 1934 года – 65 882 чел., а на 1 сентября 1934 г. – 80 553 чел. [2, с.22].

На 6 января 1937 года на Автозаводе проживало 117 031 чел. (из них старше 18 лет – 79 505 (примерно 70%)). В отношении половой принадлежности население имело равную пропорцию – мужчин – 60 826 и женщин – 56 205. При этом показатели естественного движения населения Автозаводского района (за весь 1937 г.) были следующие: родилось 6 723 чел.; умерло 2 458 чел. (в т.ч. до 1 года – 1149 чел.); естественный прирост – 4 265 чел. Механическое движение населения Автозаводского района (за весь 1937 год): прибыло 28 339 чел., убыло 25 722 чел., прирост составил 2 617 чел. [8]. Отметим, что статистические показатели за 1937 год разнятся. В частности, в «Конъюнктурном обзоре о ходе выполнения планов хозяйственного и культурного строительства по Автозаводскому району за 1937 г.» приводятся другие данные, отражающие лозунг «жить стало лучше, жить стало веселее». В документе отмечалось, что общее число рождений в 1936 г. – 4039, в 1937 г. – 6630; умерло в 1936 г. – 2115, в 1937 – 1409., т.е. меньше на 706 чел. [9]. Возможно, что эти расхождения каким-то образом связаны со стремлением придать демографической картине в районе необходимый ракурс после «извращения действительной цифры численности населения» страны по «непризнанной» переписи 1937 года [10, с.4]. Во второй половине 1930-х годов на Автозавод ежегодно прибывали тысячи людей из других районов [11].

За три года население района (1936 – 1938 г.) выросло на 41,3 тыс. и достигло на 1 янв. 1939 г. 128 000 чел. За 1938 г. прирост населения составил 3 210 человек [12]. Однако, ситуация с рождаемостью и детской смертностью оставалась острой. Интересный факт приводится в стенограмме пленума райсовета Автозаводского района (от 21 августа 1938 г.), отразившем острую



критику состояния системы здравоохранения в районе. Так, Жичин (Облздравотдел) заявил, что «если автозавод имеет 65% рождаемости по отношению к 36 году, это на органы здравоохранения накладывает серьезную задачу сохранения детского населения» [13]. В 1937 году в городских поселениях РСФСР коэффициент смертности детей в возрасте до 1 года повысился по сравнению с 1936 годом. Дальнейшее увеличение было зафиксировано в 1938 году, а в 1939 году произошло снижение [14, с.93].

В 1940 году в Автозаводском районе проживало 135,0 тыс. чел. [5, с.90]. Заметим, что по проектному плану 1935 года население Автозавода должно было составлять 202,7 тыс. чел. [15].

Итак, демографическая ситуация в Социалистическом городе ГАЗа (Автозаводском районе г. Горького) была типичной для всей страны и, прежде всего, новостроек первых пятилеток.

#### **Примечание**

[1] В частности, общетеоретический аспект изучения вопросов социальной истории отражен: Соколов, А. К. Социальная история России новейшего времени: проблемы методологии и источниковедения / А. К. Соколов // Социальная история. Ежегодник, 1998-1999. – М., 1999. – С. 39-76. Об общих тенденциях развитии современной отечественной историографии см.: Сахаров, А. Н. Россия: Народ. Правители. Цивилизация / А. Н. Сахаров. – М. : ИРИ РАН, 2004. – С.674 – 718. Конкретно-исторические работы, посвященные вопросам демографии России (СССР) XX века, например: Всесоюзная перепись населения 1939 года : Основные итоги / под ред. Ю. А. Полякова. – М. : Наука, 1992. – 256 с.; Сахаров, А. Н. Россия: Народ. Правители. Цивилизация / А. Н. Сахаров. – М. : ИРИ РАН, 2004. – 956 с.; Араловец, Н. А. Городская семья в России, 1927-1959 гг. / Н. А. Араловец. – Тула: Гриф и К, 2009 – 304 с.; Араловец, Н. А. Брак и семья в РСФСР в послевоенные годы / Н. А. Араловец // Российская история. – 2010. – № 4. – С. 55-62.; Жиромская В.Б. Отношение населения к религии: по материалам переписи 1937 года //Труды Института Российской истории РАН. Вып. 2. – М.: ИРИ РАН, 2000 – С. 329 – 330.; Жиромская, В. Б. Война и старение российского населения / В. Б. Жиромская // Российская история. – 2010. – № 4. – С. 46-55. Социальные аспекты развития Нижегородского (Горьковского) края (области) в 1930-е годы отражены: Общество и власть. Российская провинция : 1917 – середина 30-х годов. Т. 1 / сост. А. А. Кулаков, В. В. Смирнов. – М. : ИРИ РАН, 2002. – 640 с.; Общество и власть. Российская провинция : 1917-1980-е г. : (по материалам нижегор. архивов). Т. 2 : 1930 г. - июнь 1941 г. / Ин-т рос. истории РАН и др. ; сост. А. А. Кулаков, В. В. Смирнов, Л. П. Колодникова. – М. ; Н. Новгород : ИРИ РАН, 2005. – 1150 с.; Серебрянская, Г. В. Промышленность и кадры Волго-Вятского региона Российской Федерации в конце 30-х – первой половине 40-х годов XX века : монография / Г. В. Серебрянская ; Нижегород. гос. архитектур.-строит. ун-т, Акад. воен.-ист. наук. – Н. Новгород : ННГАСУ, 2003. – 476 с. и др.

[2] Герасименко, О. П. Автозаводский район города Горького // Ученые записки ГГПИ им М. Горького. Серия географических наук. – Горький, 1971. – Вып. 136. – С. 15-25.

[3] Горьковский автомобильный / редкол. И. И. Киселев, В. Я. Доброхотов, А. В. Новиков [и др.]. – М. : Мысль, 1981. – 303 с.

[4] Гордин, А. А. Горьковский автомобильный завод. История и современность / А. А. Гордин. – Н. Новгород : Кварц, 2012. – 320 с.

[5] Гордин А. А. Промышленные рабочие: условия жизни и общественные настроения (на материалах Горьковского автозавода) / А. А. Гордин // Общество и власть. Российская провинция : 1917-1980-е г. : (по материалам нижегор. архивов). Т. 4. Ч. II. : 1953 г. - 1965 г. / Ин-т рос. истории РАН и др. ; сост. А. А. Кулаков, В. В. Смирнов, Л. П. Колодникова. – М. ; Н. Новгород : ИРИ РАН, 2007. – 664 с.

[6] Зельберг, Г. М. Дела и люди Автостроя: Воспоминания о начале строительства автозавода / Г. М. Зельберг // Записки краеведов. – Горький, 1981. – С. 16-28.

[7] Государственное казенное учреждение Центральный архив Нижегородской области (ГКУ ЦАНО). Ф.2561. Оп. 2. Д.7. Л.29.

[8] ГКУ ЦАНО. Ф.6191. Оп.1. Д.3. Л.2 –4.

[9] ГКУ ЦАНО. Ф.2561. Оп.2. Д.11. Л.2.

[10] Всесоюзная перепись населения 1939 года : Основные итоги / под ред. Ю. А. Полякова. – М. : Наука, 1992. – 256 с.

[11] ГКУ ЦАНО. Ф.2561. Оп.2. Д.11. Л.3.

[12] ГУ ЦАНО. Ф.2561. Оп. 2. Д. 3. Л.2, 3 об.

[13] ГКУ ЦАНО. Ф. 2561. Оп. 1. Д.82. Л.49.

[14] Араловец, Н. А. Городская семья в России, 1927-1959 гг. / Н. А. Араловец – Тула: Гриф и К, 2009 – 304 с.;

[15] ГКУ ЦАНО. Ф.2561. Оп. 2. Д.9. Л.5 об.

### **«Издательский бум» как средство популяризации советского исторического романа в 1930-е годы**

*Е.Д. Гордина*

*Нижегородский государственный технический университет  
(НГТУ), Нижний Новгород*

Интенсивная просветительская политика советской власти в 1920-30-е годы, следствием которой стало расширение круга читателей, сопровождалась активизацией издательской деятельности. С 1928 г. в целях повышения эффективности книгоиздания началась реорганизация и централизация всей издательской системы, в том числе – литературно-художественных издательств. На базе нескольких издательств (литературно-художественных отделов Госиздата, издательств «Московский рабочий», ЗИФ («Земля и фабрика») и Теакинопечатъ) [1] было создано крупнейшее государственное издательство «Художественная литература» (ГИХЛ),

принят пятилетний план выпуска классической литературы (1928-32 гг.). В 1934 году в состав нового издательства влились также издательства «Советская литература», «Мир» и др., в 1938 г. – издательство «Academia».

Огромными тиражами выпускались разнообразные серии маленьких книжек, которые стоили дешевле буханки хлеба, по содержанию – классика мировой и российской литературы. Так, в серии «Библиотечка журнала «Красноармеец» были опубликованы новеллы Киплинга, сказы Бажова, рассказы Брет-Гарта, Станюковича, новеллы О'Генри, главы из «Швейка» Я. Гашека, рассказы А.П. Чехова [2].

Кардинальное изменение политики государства в отношении истории, призывы изучать прошлое народов СССР, прежде всего – героические страницы российской истории, заставляли издательства увеличивать количество наименований и тиражи историко-художественной литературы. Жесткая критика в адрес недостаточно эффективно работающих издательств нередко появлялась на страницах центральных газет и требовала незамедлительной реакции. Например, на страницах газеты «Комсомольская правда» причиной «книжного голода» в отношении художественной литературы назывались, во-первых, крайне малые (5-10 тыс. экз.) тиражи и, во-вторых, слишком высокие для деревни цены. Для исправления ситуации предлагалось срочно скорректировать издательские планы, и в ближайшие 5-6 месяцев выпустить «в массовом тираже, специально оформленные и по доступной цене» [3] лучшие произведения советской, русской классической и, в меньшей степени, – переводной зарубежной литературы (всего – около 40 наименований) с целью ее дальнейшего распространения исключительно по деревенским каналам книгосети.

Количество переизданий исторических романов известных советских авторов в 30-е годы в связи с проводившейся в стране массовой историко-патриотической кампанией было исключительно велико. Данные по максимальным тиражам произведений советских писателей за период с 1929 по 1933 год [4], приведенные в «Правде» [5], иллюстрируют, что мастера исторического жанра находятся в числе лидеров, в первой «десятке» рейтинга. Эти данные представлены в таблице 5 (*авторы исторических романов выделены нами – Е.Г.*).

Таблица 5. Максимальные тиражи произведений советских писателей (1929-1933 гг.)

<i>№ в рейтинге</i>	<i>Писатель</i>	<i>Общий тираж произведений</i>
1	М. Горький	18 млн. 963 тыс.
2	М. А. Шолохов	2 млн. 106 тыс.
3	<b>А.С. Новиков-Прибой</b>	1 млн. 977 тыс.
4	Ю. Гладков	≈ 1 млн. 300 тыс.
5	Ф. Панферов	≈ 1 млн. 200 тыс.
6	<b>А.Н. Толстой</b>	902 тыс.
7	А. Фадеев	753 тыс.

8	А. Серафимович	710 тыс.
9	Вс. Иванов	521 тыс.

Эти тиражи по тем временам были колоссально велики, учитывая, что разовый средний тираж одной книги составлял от 5 до 15-20 тыс. экз. [6].

Среди произведений, считающихся классикой советской исторической романистики и удостоенных в начале 40-х годов Государственных премий, лидируют по числу переизданий и тиражам «Петр Первый» А.Н. Толстого и «Цусима» А.С. Новикова-Прибоя.

В целях популяризации этих объемных произведений нередко издавались в виде небольших брошюр (обычно 20-60 с.) отдельные главы, отрывки из них, при этом тираж был выше, чем тиражи полных текстов или иллюстрированных изданий в суперобложках. В 30-е годы было несколько серий подобных популярных брошюр – «Библиотека “Огонек”», «Библиотека начинающего читателя», «Книга-гривенник», «Библиотека красноармейца» (в 40-е гг.) и др.

Несомненными лидерами являлась по общему совокупному тиражу и среднему тиражу «Цусима» А.С. Новикова-Прибоя, по количеству переизданий – «Петр Первый» А.Н. Толстого.

«Цусима» на протяжении 30-х годов переиздавалась, по нашим подсчетам, не менее 25 раз, из них 5 – брошюры, 2 – переработанные автором версии для детей и подростков, 1 – объяснительный текст к серии учебных диапозитивов по роману. Остальные издания (17) – полная версия романа, одной из двух или обеих сразу его частей.

Средний тираж романа, полученный путем деления суммы тиражей всех изданий (1 687 790 экз.) на их количество [7], составил 67 512 экз. Без версий для детей и популярных брошюр он составил 63 069 экз. [8] Очевидно, что оба показателя более чем в три раза выше средней нормы того времени (примерно 20 тыс. экз. [9]). Поразителен невероятный для того времени тираж – 500 000 тыс. экз. – самой маленькой по объему (32 с.) брошюры «Цусима. (Отрывки из романа)» из серии «Книга-гривенник», изданной в 1933 году. Этот факт объясняется стремлением максимально популяризировать книгу, имеющую большое значение в контексте политической кампании по формированию патриотизма, привлечь к ней внимание широких читательских кругов, прежде всего – рабоче-крестьянскую аудиторию.

Примечательно и издание объяснений к серии диапозитивов по роману Новикова-Прибоя. Само существование этих диафильмов и слайдов, созданных на основе материала «Цусимы» и применяемых в учебно-воспитательном процессе в целях иллюстрирования событий русско-японской войны, формирования определенного отношения к Японии и т.д. говорит, с одной стороны, о высочайшей степени доверия к изложенной писателем информации – книга фактически выступает в качестве исторического источника, с другой – о ее крайней идеологической актуальности и востребованности.

«Петр Первый» А.Н. Толстого переиздавался в течение 30-х гг. 32 раза, из которых 26 – переиздания собственно романа (в том числе 4 издания переработанных автором версий для детей), 4 – пьес по роману, 2 – издания киносценария, 1 – брошюра, содержащая главу «Битва под Нарвой». Общая тиражность произведения составила 1 067 435 экз., средний тираж – 36 808. Общий тираж романа без пьес, глав и киносценариев составил 953 735 экз., средний тираж – 43 351. В данном случае, несмотря на большее, чем в случае с «Цусимой», количество переизданий, средний тираж получается примерно на треть меньше, хотя тоже, несомненно, намного (примерно вдвое) превосходит стандартный средний тираж.

Конечно, такие масштабные тиражи характерны в 30-е годы далеко не для всех художественно-исторических произведений советских авторов, а только для некоторых, точно соответствующих политической конъюнктуре, способствующих в силу своей тематики и художественного стиля формированию четко определенных властью ценностных ориентиров в сознании граждан.

#### **Примечания**

- [1] Печать СССР за 50 лет. М., 1967. С. 98.
- [2] Василенко В. Г-н Медведев не верит, что у него советский диплом? //Правда. 2009. № 115. С. 5.
- [3] Там же.
- [4] «Счастье литературы». Государство и писатели. 1925-1938. – М., 1997. С. 8.
- [5] Багров А. Литература Советского Союза. //Правда. 1934. 7 июня.
- [6] «Счастье литературы». Государство и писатели. 1925-1938. – М., 1997. С. 8.
- [7] 1687790 делили на 22, а не на 25 (всего переизданий), поскольку тиражи трех изданий узнать не удалось. При подсчете общего тиража эти три издания тоже, соответственно, не учитывались за их неимением.
- [8] 946040 делили на 15, а не на 17 (общее число переизданий романа в 30-е гг. без версий для детей и брошюр), поскольку два издания за неизвестностью тиражей тоже не учитывались. Поэтому конечная сумма в обоих случаях несколько меньше, чем была бы в случае полного учета всех переизданий.
- [9] Печать СССР за 50 лет. Статистические очерки. М., 1967. С. 100.

### **Виртуальное: возможности медиа пространств социального**

*Л.Ю. Григорьева*

*Дальневосточный федеральный университет, Владивосток*

Диалектическое мышление и принцип диалектического рассуждения за долгое предшествующее историческое время сформировали устойчивую

парадигму восприятия мира, способ его познания, сформировали интеллектуальные процедуры конструирования внешнего окружения человека, так называемой, реальности. Эта реальность отражает общие возможности инструментального интеллекта, использует возможности достаточно ограниченного рационального мышления – и, таким образом, достигает конвенционального статуса. Так Г. Бехманн, акцентирует: «виртуальные реальности становятся в один ряд с эмпирическими подтверждаемыми действительностями, самые различные модусы подтверждения реальности и контроля истинности приходят на смену наивной вере в изображение и слово» [1, с.131].

Новое время, в характеристиках – исторического и социального времени обнаруживает некое «виртуальное» пространство, или иначе, «виртуальную» реальность. Ряд положений работ современных социологов, экономистов, социальных философов, изученных нами, свидетельствуют, что содержание понятия «виртуальность» интенсивно заполняется, формируя некое социальное содержание. Следовательно, становится необходимой и философское освоение виртуальной реальности: обнаружение парадигм и методологических принципов понимания.

Наиболее ярко феномен виртуальности наблюдается, и затем рефлексивируется, в сферах массовых коммуникаций (СМИ, СМК, массмедиа), сетевых коммуникаций (в которых социальные взаимодействия опосредованные цифровыми технологиями). Наиболее оригинальные и обладающие эвристичностью содержательные характеристики «второй реальности» (или виртуальной реальности) в хронологической последовательности формулируются в рассуждениях Ж. Бодрийяра, Н. Лумана, М. Кастельса, А. Горца, Г. Бехманна и далее получают самостоятельное развитие в публикациях отечественных социальных философов Д. Иванова, В. Савчука.

Цель данной статьи (весьма ограниченной по объёму) обеспечить логическую преемственность концепта «виртуальность» в работах указанных авторов и показать устойчивую связь формирования феномена виртуальная реальность со значимыми социальными трансформациями и новообразованиями.

Виртуализация материальных предметов и жизненно важных ценностей, а также возрастание доминирования нематериальных активов свидетельствует о восходящей динамике символического, эстетического, социального, а значит и этического ряда ценностей. Французский социолог А.Горц в книге «Нематериальное. Знание, стоимость и капитал» рассуждает о капитализме знаний и разнообразных позитивных и негативных последствиях современных технологий: «нематериальная сторона продукта получает намного большее значение, чем его материальная реальность, и их символическая, эстетическая или социальная стоимость превосходит потребительскую стоимость и затушёвывает меновую стоимость» [4, с.54]. Он констатирует, что ближайшим «предметом дискуссии окажется вся

социальная этика современного капитализма». К похожему выводу о восходящих тенденциях развития виртуализации в сферу экзистенциальных ценностей констатирует и Г. Бехманн: «возможность непосредственного взаимодействия с символическими структурами описывает термин виртуализация» [1, с.123].

Обратим внимание на более ранние размышления о динамике ценностей в системе общественных отношений. В парадоксальном способе выявления противоречий французского теоретика Ж. Бодрийера пытается преодолеть диалектические процедуры познания общества. В книге «Символический обмен и смерть» (1976), наряду с популярным понятием «симулякр», он обращается к понятию «гиперреальность». Будучи чрезвычайно ангажированным, Ж. Бодрийер, заявляет: «гиперреальность представляет собой гораздо более высокую стадию, поскольку в ней стирается <...> противоречие реального и воображаемого» [3, с.149], это «составная часть кодированной реальности», «всецело заключается в симуляции» [там же, с.151] в условиях технической воспроизводимости. В работах 80-90-х годов Ж. Бодрийер уже не столь радикально критикует возможности диалектического разрешения социальных институций и разнообразных видов социальных коммуникаций. Он справедливо замечает неоднозначность влияния СМИ и массового сознания. Он одним из первых отметил зависимость деятельности СМИ от массовых настроений: «Всегда считалось, что массы находятся под влиянием средств массовой информации – на этом построена вся идеология последних. <...> при таком, весьма упрощённом, понимании процесса коммуникации упускается из виду, что масса – медиум гораздо более мощный, чем все средства массовой информации, вместе взятые» [2, с.51]. Сравнивая состояние массовое сознания с имплозией, рассеиванием любого смысла, сопротивление зондированию, режиму тестирования, – Бодрийер акцентирует внимание на деятельности СМИ в функции формировании смыслов, с одной стороны, и трансформации социальных отношений внутри современных медиатизированных сообществ, с другой стороны. «Социальность всё же существовала и существует, более того, она постоянно нарастает заполнивший собой всё, ставший универсальным и получивший статус реальности остаток рассеивания символического порядка – это и есть социальное» [там же, с.79]. Таким образом, резюмируем рассуждение Бодрийера: есть некоторая реальность, отличная от традиционных представлений о воспроизводстве и репрезентации социальных отношений, характеризующая большую степень социализации (или неизвестный аспект социальности), которая вбирает в себя «остаток рассеивания символического порядка».

Принципы сложной амбивалентной природы взаимодействия системы массовых коммуникации и массового сознания, примененные французским теоретиком, впервые сформулированы в работах В. Беньямина и

М. Маклюэна. Принцип «medium is message» в настоящее время имеет развитие в концепции медиафилософии В. Савчука: «По существу дела, природа медиа (вариант медиальности) и медиума едина. Вспомним, голос трансцендентного говорит медиумом тем лучше, чем меньше присутствия индивидуума в медиуме; чем менее говорит он от своего имени, тем более он не есть личность в момент трансляции превосходящего его» [8, с.338]. Другой аспект медиатизации – экономический – разрабатывает российский социолог Д. Иванов. «В результате, базовые элементы современной экономики перестают быть привычной повседневностью, и все в больших масштабах создаются *виртуальные товары, виртуальные организации, виртуальные деньги*» [6, с.252].

Н. Луман, аргументируя системные закономерности деятельности массмедиа, формулирует понятие реальности массмедиа в двух значениях. Первая реальность представляет собой систему МК и её «дифференциацию с внешним миром» [7, с.13]. Вторая реальность – для тех, кто вне системы МК, – «для других выглядит как реальность», или иначе, «массмедиа производят трансцендентальную иллюзию». Социальная сущность массмедиа не только воспроизводит реальность, но и «массмедиа усиливают восприимчивость общества к раздражениям, а тем самым – и его способность перерабатывать информацию» [там же, с.144].

Интенсивное развитие информационных и коммуникативных технологий кардинально меняют и основания для рефлексии развития социальных систем общества, не отменяя найденных ранее. Становится актуальным нахождение новых связей. По этому поводу, повторяя лучшие традиции русской философии, В. Савчук пишет: «...в стремительно меняющемся мире <...> функцию обретения **новых** оснований часто берет на себя художник, а уж затем на интеллектуальном рынке появляется производитель новых концептов – философ. Последний не может не видеть, что поиск новых форм восприятия и рыночно успешного реагирования обнаруживает типичную ситуацию: выбор необходимо делать, решение принимать при недостатке времени, в ситуации, еще не развернувшейся в своих следствиях картины случившегося, в ситуации, в ситуации, когда реальность подменяется медиареальностью» [8, с.130].

Сфокусируем внимание на антропологических причинах актуализации феномена виртуальности. Во-первых, виртуальность есть промежуточный результат развития информационных технологий в сфере массовых коммуникаций. Эволюция технологий массовых коммуникаций связана с трансформацией массового сознания и психической реальности индивидов. Индивидуальная психическая реальность всё в меньшей мере подчиняется типовому образу воспроизводимой, согласованной и сконструированной картины мира. «Если исходить из перспективы общества, то преимущество структурного сопряжения посредством схем состоит в ускорении структурных изменений, а именно в ускорении, в которое – в случае успеха – не позволяет разорвать структурную связь массмедиа и индивидов, но лишь



переводит её в другие схемы. <...> они освобождают от бремени чрезмерной конкретности и предлагают некий слайд, на котором могут распознаваться отклонения, диспозиции к действию и ограничения» [7, с.191]. Во-вторых, феномен виртуализации становится реальностью в смысле доминирования многообразных образов реальности: отображенных, воображаемых, «трансцендентальных иллюзий». В-третьих, виртуальное пространство (гиперреальность по Ж. Бодрийяру, вторая реальность массмедиа по Н. Луману, медиареальность по В. Савчуку) – «реальность всех, <...> она – функция жить вместе, на этом этапе взаимоотношения человека и природы. Именно в этом статусе она становится онтологическим условием существования человека» [8, с.390]. Упоминание концепта «схема» у Н. Лумана отличается от ожидаемого или общепринятого: «схемы не принуждают к повторениям, они также не детерминируют к действиям; их функция состоит именно в порождении **игрового** пространства для свободно выбираемого поведения в системе...» [7, с.186]. Неожиданное звучание результативности «схем» как функциональных механизмов массмедиа поддерживается российским социологом Д. Ивановым: «...совершенно не замечают, что об экономике, основанной на знании, рассуждают в мире, где производимое знание очевидно менее доходно, чем производимое впечатление. Эта экономика больше «красивая», чем «умная», она **больше «игровая»**, чем «информационная» [6, с.249].

Таким образом, виртуализация, порождает отнюдь не безликую универсальность, а необходимое условие «перевода» социального на более сложный уровень ценностей. Пространство виртуальных коммуникаций разворачивает и актуализирует возможные и, казалось бы, невозможные стратегии, наиболее органично сопрягая уровни социального и индивидуального – в игровых и художественных проявлениях участвующих коммуникантов.

### Литература

1. Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний. – М.: Логос, 2012. – 248 с.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 96 с.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
4. Горц, А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал. – М.: Изд. дом Гос.ун-та Высшей школы экономики, 2010. – 208 с.
5. Зенкин С. Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с. – С.5 – с.40.
6. Иванов, Д.В. Время Че: альтер-капитализм в XXI веке.- СПб: Петербургское Востоковедение, 2012. – 352 с.
7. Луман Н. Реальность массмедиа. – М: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 240 с.

8. Савчук, В. В. Топологическая рефлексия. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 416 с.

## **Русское почвенничество: забота о бытии**

***В.В. Гришин***

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

Философские истоки почвенничества следует искать и в учениях славянофилов, и у немецких романтиков. А значит, и во взглядах Шеллинга: «Высшее значение формулы Шеллинга, – пишет о немецком философе Ап. Григорьев, – заключается в том, что всему: и народам, и лицам, возвращается их цельное самоответственное значение... Развиваются народные организмы, нося в себе следы более или менее отдаленной принадлежности к первоначальному единству рода человеческого»<sup>1</sup>. Несомненно, эта гуманистическая установка всеединства и равноправия становится одной из доминирующих в учении почвенников.

С одной стороны, почвенничество подрывало снобизм идеологии русского православия, с другой, снимало комплекс неполноценности с русского народа, приобретенный в результате поражения в Крымской войне. Подобный «подрыв» усиливался проникновением в верхи общества идей западников, апеллировавших к философии Гегеля, в которой объективно выведено деление народов на культурных (где Мировой Дух находит свое воплощение) и некультурных (неисторических). Оппозиционность прогрессу, который подрывает самобытность, тем самым губит народную культуру, «душу человеческую», выводится из постулата самодостаточности народной жизни, «никакому развитию не подлежащей»<sup>2</sup>. Отсюда почвенничество согласуется с теорией Н.Я. Данилевского о культурно-замкнутых цивилизациях<sup>3</sup>. В наше время эта концепция трансформируется в теорию многополярности мира.

Слабость позиции Шеллинга-Григорьева заключается, на наш взгляд, в соотношении общечеловеческого и национального. С одной стороны, признается единство происхождения человечества, с другой, отвергается его общая история, его сближение и слияние в будущем, прогнозируется и оправдывается изоляционизм народов: «Каждый таковой организм сам в себе замкнут, сам по себе необходим, сам по себе имеет полномочие жить по законам ему свойственным, а не обязан служить переходной формой для

---

<sup>1</sup> История русской литературы XIX в./ Под ред. Д.Н. Овсяннико-Куликовского. – Т.2. – М.: Мир, 1915. – С. 272.

<sup>2</sup> Там же. С. 272.

<sup>3</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 576 с.

другого»<sup>1</sup>. Единственное что объединяет народы – «правда души человеческой», критерий, как видим, неопределенный, так как познание этой души – процесс чисто интуитивный. Здесь круг замыкается: каждый народ с помощью созданных законов может довести себя до самоистребления, а ценности, созданные одной нацией, могут быть по разным причинам неприемлемы для другой. И если это еще терпимо для стран, в которых проживает один народ (в наше время такие страны почти не встречаются), то в многонациональных странах это, несомненно, выльется в конфликт, что регулярно и происходит. Кроме этого, есть и классовые, и культурные, и религиозные различия в одном народе, а значит, пользуясь терминологией почвенников, в душе народа.

В своих трудах Ап. Григорьев продолжает развивать концепцию Шеллинга об искусстве как самодостаточном феномене, придающем смысл человеческой жизни, отданной культуре: «Искусство смотрит на жизнь с точки зрения вечного идеала, а не преходящих явлений самой же жизни, и отношение искусства к жизни бывает положительное или отрицательное, смотря по самой движущейся жизни к незыблемому идеалу»<sup>2</sup>. Приравнивая искусство к жизни, идеологи почвенничества непоследовательны: им дорог созерцательный образ литератора, нейтрального к политической системе, литератора-стойка, живущего до последнего дыхания своим творчеством, понимающего неостребованность собственных произведений по цензурным (в недавнем прошлом) и финансовым (в настоящем) соображениям, но с чувством внутреннего удовлетворения, выполненного долга перед собой и перед человечеством. Так, в рассказе В. Личутина «Сукин сын», эта мысль подтверждается следующим лирическим отступлением автора: «Нам было трудно от своего одиночества и вместе с тем хорошо, душевно, вольно, и в таком вот состоянии, мне думается, живут множество русских людей. Погрузившись в себя, ушедших в себя, как в свою церковь»<sup>3</sup>.

С другой стороны, в искусстве сосредоточен народный дух, требующий реализации в действительности или в культуре, в духовной деятельности, становящейся достоянием всех. Это противоречие раздирало и раздирает всех писателей, культурных деятелей, всю интеллигенцию. Г. Померанц подчеркивает, что «парадокс почвенничества в том, что современное всемирно-историческое содержание выступает в нем в локальной и архаичной форме, что против всемирного дьявола прогресса почвенники взывают каждый к своему старому местному богу»<sup>4</sup>. Отсюда метания В. Белова, В. Распутина и многих других: то они активно принимают участие в политической деятельности (В. Белов становится депутатом Верховного Совета СССР, В. Распутин – советником президента М.С. Горбачева), то уходят в уединение к «своим богам».

<sup>1</sup> История русской литературы XIX в. / Под ред. Д.Н. Овсяннико-Куликовского. – Т.2. – М.: Мир, 1915. – С. 272.

<sup>2</sup> Православно-догматическое Богословие. – Т.2. – СПб, 1857. – С. 274.

<sup>3</sup> Русская проза второй половины XX века. // В 2т. – Т. 2. – М.: Дрофа, 2003. – С. 323.

<sup>4</sup> Померанц Г. Выход из транс. М.: Юрист, 1995. – С. 253.

К писателям почвенникам применима формула А. Кожева: «Бытие осуществляется как Природа, и как Человек...это значит, что сам Человек по существу отличающийся от Природы лишь в той мере, в какой он представляет собой Разум (Логос) или связанную, осмысленную, раскрывающую Бытие Речь, является не налично-данном-Бытием, но созидательным (= отрицающим налично-данное) Действованием»<sup>1</sup>. Природа и человек не противопоставляются почвенниками, а составляют диалектическое единство, но единство, нарушенное социальной действительностью. Творчество через речь есть шаг к восстановлению утерянной гармонии. Поэтому и задача писателей почвенников в этом контексте – не столько ознакомить читателей с проблемой, сколько втянуть их на утраченную почву.

Забота почвенников о родной земле раздражала прогрессивно настроенного общества, прогресс требовал жертв ради урбанизации. Страх потерять опору в земле держал всю историю России в напряжении – отсюда у светской знати Российской империи были имения в деревни, мещане выезжали на дачу, в советское время – горожане приобретали дачи. Таким образом, российский человек одной ногой да стоял на земле. В неравной борьбе город победил, поглотил деревню. Забота о земле сменилась заботами о предметах в одном случае или полной отрешенностью от всего в другом. В коттеджной застройке в сельской местности есть элементы города, которые не сохраняют природу, а, наоборот, уничтожают.

Проблема почвенничества не есть специфическая русская проблема ушедшего времени, она актуальна и в наше время, но сегодня это уже не сохранение собственных корней, земли, отечества, а прежде всего проблема выживания цивилизации. Человечество, сосредоточившись на ежедневных проблемах, прослушало, проигнорировало крик А. Камю по погибшим на глазах современного человека цивилизациях. В повести «Посторонний» и особенно «Первом человеке» раскрываются глубинные процессы, происходившие в обществе на окраинах Французской империи – в Алжире. В «Постороннем» доминирует экзистенциальная проблема одиночества: герой – француз – так и не вписался в социальную жизнь французской колонии, в работу. тотальная отчужденность проникла в родственные отношения между сыном и матерью. На этом фоне виден культурный разрыв между людьми, между французом и французом, французом и алжирцем, христианином и мусульманином, верующим и атеистом, мужчиной и женщиной. В «Первом человеке» краски сгущаются, но фон становится эмоционально теплым. Глазами ребенка рассматривается единый дружный мир, в котором личные проблемы затмевают общественные, напротив, глазами взрослого показана «индивидуальная» своеобразная, особенная жизнь франко-алжирского народа от кровавых стычек первых поселенцев с арабам за землю до их мирного сосуществования. Жизнь в Алжире для огромного числа людей началась с нуля. **История заставила** полностью окунуться в новую жизнь,

<sup>1</sup> Кожев, А. Введение в чтение Гегеля А. Кожев. – Санкт-Петербург: «Наука», 2003. – С. 662.

пустить свои корни в Алжирскую пустыню, сделать ее своей Родиной, добиться если и не процветания, то предельно нормального существования, не будучи активными религиозными фанатиками, сохранить нравственность и самоуважение. И тем не менее жить без истории тяжело – взрослый сын по крупицам собирает информацию об отце, его профессии, образе жизни, труде. Отец – это символ рода, человечества. Мать – символ безропотной, трудовой, повседневной жизни, беззаветной любви, экзистенции в целом. Но история безжалостна, пущенные корни вырываются: французский фермер на тракторе сутками уничтожает виноградник, франко-алжирский этнос не сложился, вернее, ему не дали шанс. Поэтому и пишет Камю: «Алжир. Не знаю, достаточно ли понятно я изъясняюсь. Но для меня вернуться в Алжир – все равно что взглянуть в глаза ребенка. А между тем я знаю, что все не так уж безоблачно»<sup>1</sup>. Франция предала французов, Алжир не нуждается в «посторонних». Абсурд как фактор личной жизни принял всеобщую форму – форму общественного сознания. Герой романа выживает, поиск истории предстает как поиск смысла жизни, любовь матери, воспоминания детства придают герою силу и веру. Поэтому человек, который ищет смысл жизни, преодолевает абсурд и на плечах Сизифа доносит свою ношу до конца. Он и есть первый человек.

Роман Камю не только о погибающем французском Алжире, французской цивилизации в Африке, он и о будущей гибели русской цивилизации в Средней Азии, а затем и гибели русской цивилизации в самой России. Погибающий Рим был распахан плугом варвара, но на руинах древней цивилизации стала возникать новая цивилизация, постепенно вбирающая достижения античности. Французская цивилизация в Алжире, ее виноградники и колодцы, заносятся песками Сахары, как ранее оказались под пустыней римские города и сады, в одном из которых воровал груши Августин. Русская Средняя Азия также уходит бесследно и безвозвратно со своими не востребуемыми культурными достижениями.

Процесс гибели империи очень хорошо описан Д. Кутзее в его знаменитом романе «Ожидание варваров». В некотором смысле это подведение итога произведению А. Камю. Согласно Д. Кутзее, разрушителями империй являются несведущие, но тщеславные люди, имеющие властные полномочия, презирающие местное население и их традиции. Цивилизованный оазис в пустыне предают центральная власть – символ деспотизма и высокомерия, оставляя людей на произвол судьбы, в том числе и местных рыбаков, приспособившихся к колонистам. Не созвучно ли это распаду Советского Союза, когда руководство страны бросило на произвол миллионы своих сограждан. Роман написан в начале 70-х гг. прошлого века, тогда ни одному политику не пришлось в голову воспринять его как предупреждение. Но и сейчас, имея колоссальную информацию, исторический опыт, положение не изменилось.

<sup>1</sup> Камю А. Записки бунтаря. – М.: АСТ, 2011. – С. 130.

Таким образом, русские почвенники оказались не одинокими в своем стремлении сохранить связь человека с природой, землей, цивилизацией. В. Белова, В. Распутина и других русских писателей можно поставить в один ряд с А. Камю и Д. Кутзее, но их совместная тревога, выраженная столь различно, не доходит до общественного сознания...

### **«Информационная картина мира» в мировоззрении информационного общества**

*Е.В. Грязнова*

*Евразийский открытый институт, Москва*

Становление информационного общества неизбежно приводит к формированию нового образа жизни человека. Это связано, прежде всего, с тем, что основой этого общества, становится не традиционная культура, а культура информационная, формирующая и новую картину мира – информационную.

Как известно, человек осваивает Универсум духовно и практически. Результатом практического освоения Универсума человеком становится «Среда». Примером может служить техника, бытие которой формирует особый вид реальности – одну из составляющих данной «Среды». Результат духовного освоения универсума отражает понятие «Мир»<sup>1</sup>. В структуре Универсума мы выделяем пять уровней: 1) абиотический уровень (неживые системы, тела); 2) биотический уровень (живые системы, организмы); 3) психологический уровень (нейродинамические системы, психика); 4) технический уровень (технические системы, артефакты); 5) социальные уровни (общественные системы, люди). Здесь следует понимать, что данное деление условно и выделение «психического» и «технического» из «социального» необходимо только в целях исследования всей полноты информационной картины мира.

Что касается определения картины мира, то в самом общем виде, она предстает как познавательный образ. При чем, речь идет не о чисто эмпирическом взгляде на мир. Картина мира – это не только ощущения, восприятие и осмысление окружающей действительности, но и изображение ее, схематизация, создание зримых знаний и мыслей о ней. Иначе говоря, образ мира всегда основан на определенных методах его познания и освоения. Причем, строится картина мира на базе комплекса научных и вненаучных форм знания (ненаучное, религиозное, художественное и т.д.), т.е. представляет собой целостный образ мира.

Следовательно, информационная картина мира также должна строиться на всем комплексе человеческого знания. Начнем с первой и самой важной составляющей современного общества – «научной картины мира».

<sup>1</sup> Зеленов, Л.А. Система философии / Л.А. Зеленов. – Н. Новгород: ННГУ, 1991. – С.68-98;99-124.

Для начала соотнесем между собой понятия «картина мира», «научная картина мира» и «научная картина реальности».

«Научная картина реальности» – образ реальности, который является предметом изучения отдельно взятой науки или комплекса дисциплин, рассматривающих эту реальность в разных аспектах. Реальность является точкой пересечения иногда разнокачественных форм человеческого знания и служит основой для создания междисциплинарных комплексов: научная картина абиотической, биотической, психологической, технической и социальной реальностей.

«Научная картина мира» – образ мира, создаваемый всем комплексом научного знания (в нашем случае пять уровней). «Картина мира» – образ мира, создаваемый всей совокупностью человеческого знания (научного и вненаучного).

Связующим звеном между картиной мира и культурой является мировоззрение. Категории «мировоззрение» и «картина мира» находятся в определенном соотношении. Мировоззрение в самом общем виде понимается как система принципов, взглядов, ценностей, идеалов, убеждений, оценок, определяющих как отношение к действительности, общее понимание мира, так и жизненные позиции, программы деятельности людей. «Картина мира» является элементом мировоззрения и выполняет функцию систематизации совокупности знаний и оценок.

Понимая под картиной мира целостный образ мира в культуре определенной эпохи, можно выстроить следующую типологию картин мира: античная, средневековая, возрожденческая, индустриальная, информационная и т.д. Как можно видеть, в данной типологии информационная картина мира занимает вполне законное место. Она появится в типологии картин мира, если в ее основание положить не культуру, а технологию: архаическая, аграрная, индустриальная, информационная. Взяв за основу типологии субстанциональные феномены мироздания: вещество, энергия, информация, получим: вещественную, энергетическую, информационную картины мира.

Если вещественная и энергетическая составляющие мира на протяжении тысячелетней истории человечества подвергались исследованию, то информационная составляющая начинает осваиваться только лишь с середины XX века. Сегодня это одна из молодых отраслей не только духовного, но и практического освоения Универсума.

Таким образом, можно говорить об изучении информационной реальности, создающей научную картину информационной реальности, а, следовательно, и об информационной картине мира, которая является составляющей нового информационного мировоззрения, соответствующего информационному этапу освоения Человеком Универсума.

Построение информационной картины мира стало возможным после выведения понятия «информация» из обыденного употребления, как сведений, и создания условий для его научного осмысления. Возникновение

и развитие кибернетики привело к тому, что информацию начали рассматривать как самостоятельную общенаучную категорию, имеющую непосредственное отношение к процессам управления и развития. Именно тогда она встала в один ряд с такими категориями, как «вещество» и «энергия».

Выделяясь как фундаментальная составляющая мира, как мера упорядоченности структур и их взаимодействия, информация стала выступать атрибутом материи. Такой подход сформировал атрибутивную концепцию информации, сторонники которой утверждают, что информация и информационные процессы свойственны всем видам и формам движения материи, в том числе и в неорганической природе. Наиболее интересные результаты в этой области, полученные И.М. Гуревичем, раскрывают широкие возможности информационного подхода и законов информатики при исследовании физических систем и Вселенной в целом<sup>1</sup>.

Противники данной концепции считают, что информация свойственна только кибернетическим системам, а физические системы неживой природы хорошо обходятся фундаментальными законами физики и химии, в том числе физическим понятием энтропии, и не требуют для своего объяснения понятия информации<sup>2</sup>. Эту позицию называют функциональной концепцией информации.

Благодаря развитию многочисленных концепций информации было выявлено ее качественное многообразие и исключительная функциональная важность для управления не только в технических средствах связи, но и в системах живой природы, общества и познания. Понятие информации, получившее развитие в сфере частных наук, стало приобретать черты общенаучности (В.С. Готт, Э.Л. Семенюк, А.Д. Урсул). Оно вышло за рамки отдельной специальной дисциплины. Проблема информации заняла особое место в науке, возник целый ряд важных вопросов методологического и социального характера, требующих философского осмысления.

Кибернетика и информатика обратили внимание философов на активный, производительный (функциональный) характер информации. Интерес к природе информации и возможностям машинного мышления, привели к формированию нового, нетрадиционного раздела информационной эпистемологии. Она исследует знания с позиции информационных процессов, т.е. анализирует способы и механизмы превращения информации в ее высшую форму – знания<sup>3</sup>. Таким образом, информационная эпистемология становится самостоятельным разделом философии познания.

На базе фундаментальной информатики возникают как новые отдельные научные подходы, так и целые научные дисциплины, изучающие информационные взаимодействия. Так, в общей теории систем, процесс

<sup>1</sup> См.: Гуревич И.М. Законы информатики – основа строения и познания сложных систем. 2-ое изд. М., 2007; он же. Информационные характеристики физических систем. М.-Севастополь, 2009.

<sup>2</sup> Марков, Ю.Г. Функциональный подход в современном научном познании / Ю.Г. Марков. – Новосибирск: «Наука», 1982. – 255 с.

<sup>3</sup> Ракитов, А.И. Философия компьютерной революции / А.И. Ракитов. – М.: Политиздат, 1991. – С.149.



самоорганизации связывался с возрастанием упорядоченности системы и энергоинформационным взаимодействием со средой. Идеи синергетики, как новой концепции самоорганизации, развивают и обогащают принципы и методы, которые были разработаны по вопросам организации, управления и самоорганизации в рамках кибернетики и системного подхода. Синергетический подход оказывается объединяющим звеном между понятийным аппаратом атрибутивного и функционального подходов к понятию информация<sup>1</sup>.

В середине 70-х годов XX столетия получило развитие особое направление учения об информации, ее свойствах и законах движения в различных сферах действительности – информология<sup>2</sup>. Наиболее общими закономерностями в процессах передачи, превращения, обработки и хранения информации (или её связанного вида: негэнтропии) занимается новая наука – инфодинамика<sup>3</sup>. Теория информации, кибернетика, информатика, информология и т.д. – это далеко не полный, перечень научных комплексов, изучающих информационную реальность и создающие тем самым научную базу информационной картины мира.

Как мы уже отмечали, «картина мира» складывается не только на базе научного знания. Ее дополняют и другие виды духовного освоения Универсума, такие как мифология, религия, искусство, философия, народный опыт, а так же эзотеризм, мистика и т.д. Вненаучное знание производится в определенных интеллектуальных сообществах, в соответствии с другими (отличными от рационалистических) нормами, эталонами, имеет собственные источники и средства познания. Многие формы вненаучного знания старше знания, признаваемого в качестве научного, например, астрология старше астрономии, алхимия старше химии. Сегодня широко исследуется не только взаимосвязь науки с философией, религией, эзотеризмом, но и с мистифицизмом<sup>4</sup>.

Вненаучные формы знания описывают такие явления, которые не может объяснить официальная наука. Известные в физике четыре фундаментальных взаимодействия: гравитационные, электромагнитные, сильные и слабые – не позволили пока объяснить никаких информационно-энергетических феноменов сознания и аномальных явлений. Поэтому существует предположение, что структура тонких миров в аспекте современного естествознания должна быть связана с неким пятым фундаментальным физическим взаимодействием информационного типа.

<sup>1</sup> См., напр., Чернавский Д.С. Синергетика и информация. – М.: Знание, 1990; Вяткин, В.Б. Введение в синергетическую теорию информации /В.Б. Вяткин // Пятые Кедровские научные чтения: Материалы Всероссийской научной конференции. Екатеринбург: УрО РАН, 2003 и др.

<sup>2</sup> Сифоров, В.И. Методологические вопросы науки об информации // В.И. Сифоров // Вопросы философии. – 1974. - №4.

<sup>3</sup> Лийв, Э.Х. Инфодинамика. Обобщенная энтропия и негэнтропия. - Таллинн, 1998. - 200 с.

<sup>4</sup> Поликарпов, В.С. Наука и мистицизм в XX веке / В.С. Поликарпов. – М.: «Мысль», 1990.

Сегодня выходят в свет монографии и статьи, посвященные изучению эниологии – науки об энергоинформационных процессах<sup>1</sup>.

Итак, мы приходим к выводу о том, что ядром современной информационной картины мира является совокупность научного и вненаучного знания об информационной реальности. Необходимость такой двойственности позволяет нам использовать концепции и подходы, которые находятся на стадии разработки, но уже являются достаточно достоверными для использования их в философском анализе. Речь идет непосредственно об энергоинформационной концепции и информационном подходе, которые постепенно включаются буквально во все сферы научного знания.

Перечислим основные характеристики и функции информационной картины мира:

1. Информационная картина мира может быть представлена в типологии картин мира по следующим основаниям: а) по фундаментальной составляющей мира, являющейся доминирующим предметом изучения человеческого знания (вещество, энергия, информация); б) по типу культурного и цивилизационного развития общества (архаическая, аграрная, индустриальная, информационная и т.д.).

2. Информационная картина мира складывается из всей совокупности научного и вненаучного знания. Комплекс научного знания – научная картина мира может приобретать специфическую окраску при ориентации всех научных дисциплин на изучение информационного аспекта Универсума. Иными словами, научная картина мира, формируемая научным знанием об информации и информационных системах получает специализацию – научная информационная картина мира, в основе которой оказываются научные дисциплины, изучающие информационную реальность и создающие, тем самым, «научную картину информационной реальности».

3. Информационная картина мира не противопоставляется вещественно-энергетической картине мира, а достраивает и дополняет ее.

4. Место философии в информационной картине мира – основа синтеза научного и вненаучного знания об информационной составляющей Универсума, создание философского мироосвоения, включающего теоретическую и практическую составляющие освоения Универсума: гносеологическую и аксеологическую, методологическую и праксиологическую.

5. Информационная картина мира оказывается составляющей современного мировоззрения.

Исходя из выше сказанного, сущность информационной картины мира можно определить как репрезентативную целостность знания об информационной реальности.

<sup>1</sup> Рогожкин, В.Ю. Эниология. – М.: Пантори, 2000. – 521 с.; Волченко, В.Н. Неизбежность, реальность и постижимость тонкого // Сознание и физическая реальность. Т.1. – 1996. - №1-2; Аблеев, С. Р. Многомерная онтология космической реальности. Вещество, энергия, информация и структура космического пространства в контексте информационно-энергетической концепции // Сознание и физическая реальность. – 2003. - №3. и др.

## Проблема определения понятия вещь

*А.С. Демичева*

*Башкирский государственный университет, Уфа*

Исторически сложилось, что смысл, вкладываемый в различные понятия, зачастую зависит от того, каких философских взглядов придерживается человек, употребляющий эти понятия. Наиболее ярким примером подобных различий можно считать понятие, или категорию, сущности. К этому понятию подходили и идеалистических позиций, и с материалистических, вводили разграничения единичных и общих сущностей, в поисках его определения обращались к значимым свойствам и к именам. Не таково понятие вещи. Большею частью под ним подразумевают нечто материальное, целостное и обособленное от других вещей. Конечно, были и разногласия, но в целом, понятие вещи всегда было интуитивно ясным и редко вызывало сложности. Но с развитием физики и химии, системного подхода и синергетики, понятие вещи постепенно размывается. Теперь это уже не просто «предмет» - материальный объект, чьи границы можно потрогать и измерить, и чья целостность очевидна. Теперь в понятие вещи включены такие сложные явления как физические поля, вакуум, молекулы и атомы, и еще более мелкие частицы. Встают вопросы о минимальных и максимальных пределах вещи, о смысловых границах данного понятия и множество других.

Соответственно, требуется переосмысление многих укоренившихся представлений, в том числе и в отношении понятия вещи.

На наш взгляд, обращаясь к понятию вещь, следует начинать не с воззрений отдельных мыслителей или философских школ, но с наиболее абстрактных, обобщенных представлений. Таковыми нам видятся словари философских терминов. В них содержатся самые общие представления о содержании понятий. Более того, опираясь на энциклопедические толкования, можно выявить полезные для понимания нюансы, например, синонимы и антонимы понятия. Анализируя пересекающиеся или противопоставленные смысловые поля понятий, представляется возможным углубить понимание исходного термина.

Встречаются следующие определения понятия вещь: «Вещь – отдельный предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования»<sup>1</sup>, «Вещь – это отдельный объект материального мира, обладающий относительной независимостью, объективностью и устойчивостью существования»<sup>2</sup>. Как видно из приведенных определений, вещь понимается через предмет и через объект – это уже говорит о возможной связи между понятием вещи и

<sup>1</sup> Энциклопедия «История философии».

<sup>2</sup> Современный философский словарь (под общ. ред. В.Е. Кемерова) (2-ое издание, испр. и доп.). – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Изд-во «Панпринт», 1998.

данными понятиями. Однако определимся сначала с самой вещью. И в том, и в другом словарях вещь предстает частью некоего материального мира, то есть материальна. Однако в философском энциклопедическом словаре дается следующее определение материального: «Материальный – 1) вещественный, подчеркивающий в данности момент содержания; 2) телесный, вещественный»<sup>1</sup>. Налицо некий круг в определении, то есть понятия вещи и материального настолько близки, что определяются друг через друга. Вещь в таком случае выступает некой единицей материального мира, его составным элементом, а материальный мир в свою очередь – неким набором, суммой или системой вещей. Возвращаясь к определениям вещи, обратим внимание на то, что позволяет выделить ее из всего массива материального мира: «относительная независимость и устойчивость существования». Условно можно сказать, что независимость существования в данных определениях указывает на пространственные характеристики вещи – ее отделенность от других вещей, а устойчивость существования – на временные: вещь продолжена во времени. Объективность существования, упоминаемая в определении современного философского словаря, на наш взгляд только усиливает его формулировку, так как материальное всегда в истории философии понимается как объективное, а следовательно вещь сразу понимается как объективная.

Итак, мы имеем следующее понимание вещи: единица материального мира, обладающая пространственными характеристиками и продолженная во времени.

Рассмотрим определения уже упомянутых понятий «объект» и «предмет» в философских словарях. Современная философская энциклопедия так толкует понятие предмета: «вещь, объект в самом широком смысле, всякое сущее, которое благодаря наглядному образу или внутреннему смысловому единству выступает как органическое и в себе завершенное. В качестве основных видов предметов можно различать: 1) вещь – физический, принадлежащий внешнему миру предмет; 2) понятие – логически мыслимый предмет; 3) состояние как предмет – общие состояния чувств, или духовная направленность, например «дух» времени»<sup>2</sup>. Из сказанного видно, что в первую очередь предмет отождествляется с вещью, однако затем делается оговорка на некое «сущее», которое нам пока не встречалось, а далее выделяются виды предметов, в которые включаются и нематериальные составляющие, то есть не-вещи. В словаре русского языка находим следующие толкования предмета: «1. Всякое конкретное, материальное явление, воспринимаемое органами чувств и мышлением как нечто существующее особо, Вещь (преимущественно бытового обихода, трудовой деятельности и т. п.), потребность, продукт. 2. Явление действительности, факт. 3. Тема, то, что служит содержанием мысли, речи, на что направлена познавательная или творческая деятельность. 4. То, что

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. – М: ИНФРА-М, 2004. – С. 260.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. – М: ИНФРА-М, 2004. – С. 360.

служит объектом, источником какой-либо деятельности, какого-либо состояния или отношения. 5. Чей. Разговорное устаревшее: Человек, внушающий другому любовь, влечение к себе. 6. Круг знаний, образующий особую дисциплину преподавания»<sup>1</sup>. Из приведенных толкований для нашей темы наиболее важны первое, второе и отчасти третье и четвертое. По нашему мнению, наиболее точное и понятное определение предмета дается в логике: «все, что может стать объектом рассуждения и что в формализованном языке представляется переменной»<sup>2</sup>. При таком понимании сразу становится ясно, почему предметом могут быть не только вещи, но и нематериальные явления (например, состояния). Это подтверждается и определением другого философского словаря: «категория, обозначающая некоторую целостность, выделенную из мира объектов в процессе человеческой деятельности и познания. Понятие предмет часто употребляют в менее строгом смысле, отождествляя его с понятием объекта или вещи»<sup>3</sup>. Прежде чем делать выводы о соотношении понятий вещи и предмета, посмотрим, как трактуется объект, и обобщим знания по всем трем терминам.

«Объект – вещь, предмет»<sup>4</sup>, «философская категория, выражающая то, что противостоит субъекту в его предметно практической и познавательной деятельности»<sup>5</sup>, «то, что противостоит субъекту в его предметно-практической и познавательной деятельности. Объектом становятся те существующие независимо от человека и его сознания вещи, которые включаются в человеческую деятельность»<sup>6</sup>. Из приведенных определений видно, что понятие объекта весьма близко к понятию предмета, скорее именно они между собой являются синонимами, чем с категорией вещи, однако слишком часто и объект, и предмет определяют через вещь, чтобы это было простым совпадением. Следует полагать, что понятия предмет и объект, являясь преимущественно гносеологическими или методологическими, несут дополнительную смысловую нагрузку, в то время как взятые только в онтологической плоскости, безотносительно к субъекту познания, они дают полное совпадение с категорией вещи. Следовательно, мы и будем их употреблять в основном в этом ракурсе.

Еще одно понятие, к которому иногда приравнивают вещь, является понятие тела: «Тело – 1) название материальной протяженной вещи как чего-то объективно физического; 2) неточное название материального носителя жизни организма, в частности организма человека; 3) название трехмерной фигуры в стереометрии»<sup>7</sup>, «понятие философского дискурса,

<sup>1</sup> Словарь русского языка: В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А.П. Евгеньевой. – 4-е изд., стер. – М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999.

<sup>2</sup> Философия: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики. Под ред. А.А. Ивина. 2004.

<sup>3</sup> Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л.Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов. 1983.

<sup>4</sup> Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 313-314.

<sup>5</sup> Большой Энциклопедический словарь.

<sup>6</sup> Большая советская энциклопедия (гл. ред. А.М. Прохоров). – М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1971.

<sup>7</sup> Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 450.

характеризующее 1) физически ограниченную часть вещественной материи, устойчивый комплекс качеств, сил и энергий, 2) живой организм в его соотнесенности или сопряженности с душой»<sup>1</sup>. Как видно, тело тоже определяется через вещь, причем вторые пункты обоих определений являются, строго говоря, частными случаями первого пункта, в котором оба определения практически совпадают (пункт 3 из первого определения не попадает в сферу нашего рассмотрения). На первый взгляд понятие тела совпадает с определением вещи как единицы материального мира, обладающей пространственными характеристиками и продолженной во времени. Правда, в первом определении ничего не говорится об устойчивости, то есть временной продолженности, да еще встает вопрос о физической объективности и физической ограниченности. Физический – это «природный, телесный, в противоположность психическому – духовному»<sup>2</sup>. То есть, обращаясь к определению тела, мы получаем свою пару понятий – телесное и психическое, которая явно связана с материальным (вероятно, в связке с идеальным), но несет какой-то иной смысловой оттенок. Однако существенных отличий в понятиях нет, следовательно, пока можно принять вещь и тело как синонимы. К сформулированному ранее определению вещи можно теперь добавить, что она не только единица материального мира, но и существующая физически (то есть телесно). Хотя, например, А.И. Уемов по этому вопросу не торопился принимать однозначного решения: «Эти определения (*тела – Д.А.*) не дают очевидного ответа на вопрос о соотношении понятий материальной вещи и тела». Поэтому указанные дополнения к определению вещи будем считать временными, до прояснения проблемы.

Еще два понятия, часто используемые при разговоре о вещи, это явление и феномен. Эти два слова, по сути, обозначают одно и то же: «Явление – непосредственная данность предмета в чувственном восприятии, в опыте воспринимающего сознания»<sup>3</sup>, «философская категория, отражающая внешние свойства и отношения предмета; форма обнаружения (выражения) сущности предмета»<sup>4</sup>, «Феномен – философское понятие, означающее явление, данное нам в опыте, чувственном познании (в противоположность ноумену, постигаемому разумом и составляющему основу, сущность феномена)»<sup>5</sup>, «философское понятие, означающее явление, постигаемое в чувственном опыте»<sup>6</sup>. Феномен определяется через явление, а оно в свою очередь через предмет. Таким образом, в понятиях явления и феномена происходит сужение понятия предмета практически до того ракурса, в котором мы предлагали его рассматривать. То есть явление и феномен предстают именно синонимами понятия вещь. Вполне очевидно,

<sup>1</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль. Под ред. В.С. Стёпина, 2001.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 479.

<sup>3</sup> Энциклопедический словарь. 2009.

<sup>4</sup> Большая советская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия. 1969-1978.

<sup>5</sup> Энциклопедический словарь. 2009.

<sup>6</sup> Большая советская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия. 1969-1978.

что эта пара понятий напрямую отсылает нас к еще двум – сущность и ноумен, однако прежде чем перейти к ним, еще один момент.

Любопытным в связи с рассмотренным понятием явления представляется вопрос о соотношении понятий вещь и процесс. «Процесс – 1) последовательная смена явлений, состояний в развитии чего-нибудь. 2) Совокупность последовательных действий для достижения какого-либо результата»<sup>1</sup>. То же определение приведено в Энциклопедии социологии и в Энциклопедическом словаре естествознания. Из данного определения следует, что процесс – это протекающий во времени переход одного явления в другое явление (то есть предмета, то есть вещи), однако очевидно, что имеется в виду не изменение одной вещи в другую (хотя возможно и так, например, куколка и бабочка или семя и росток), а именно изменение в одной вещи, «протяженной во времени». Таким образом, процесс – это временное измерение вещи, тогда как «тело» - пространственное. В итоге, вещь – это единица материального мира, обладающая пространственными физическими характеристиками (то есть телом) и продолженная во времени (что выражается в процессе изменений).

Очевидно, что данная дефиниция недостаточна для полного раскрытия понятия вещи. Она не учитывает ни новых данных науки, о которых говорилось в начале, ни особенностей существования, ни, тем более, не касается внутренних, сущностных аспектов понятия вещи. Безусловно, требуются дополнительные исследования, чтобы решить поставленные вопросы, что в свою очередь позволит, с одной стороны, повысить уровень философского осмысления научных достижений, а с другой, выработать единое, удовлетворяющее и научным, и философским запросам понятие вещи.

## **Время как условие «хранения» бытия**

***Н.В. Довгаленко***

*Саратовский государственный технический университет  
им. Ю.А. Гагарина (СГТУ), Саратов*

Существование современного человека непосредственно связано с историей, точнее историческим сознанием. Его качественным «приобретением» еще в период зарождения философии и мировых религий стало: погружение в идею (со-знание), рефлексия (о-сознание), предметность (сознание о). Этот способ отношения к бытию задевает и время, которое в историческом процессе раскрывает и показывает себя скорее феноменологически. Однако его связь с существом бытия не

---

<sup>1</sup> Большая советская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия. 1969-1978.

утрачивается. Более того, именно время выступает той категорией, которая в современности обращает нас к истинной природе бытия, по-новому обнаруживая его насущное присутствие. Размышления и интуиции М. Хайдеггера оказываются, отнюдь, не исчерпанными.

Онтологическое распознавание времени связано с принадлежностью его всякому существу. Идея времени погружена в со-путствие, в смысле следования за вещью от начала и до конца, но не внешне, а внутренне, фиксируя способность к «самовытягиванию» ею собственных проявлений и модификаций. «Обывательское сознание всегда думает, что вещи либо существуют, либо, не существуют. На самом деле вещи настолько непрерывно текут, что иной раз становится трудным даже просто замечать их раздельное существование» [1, с. 80]. Именно время демонстрирует или выказывает эту «текучесть», распознавая однопорядковое присутствие континуальности и дискретности. Это соприкосновение «тождественного» и «иноного» еще в онтологии Платона является одной из важнейших и таинственных сторон времени, но только оно делает реальным само показывание, выставляя к наличию само сущее.

С другой стороны, самовыявление времени через «текучесть» демонстрирует его непосредственное отношение к ее началу и существу. М. Хайдеггер именует данное существо «оттягиванием». «Когда мы попадаем в этот тяг оттягивания, мы – подобно перелетным птицам [«дающим тягу»] от наступающей зимы на юг, т.е. тянущимся], но несколько иначе – пребываем в этом тяге к притягивающему при том, что оно само оттягивается» [2, с. 40]. В мире центральным является само наличие «оттягивания», выступающее как событие, через него всегда пребывают вещи и человек. Его субстанцией и выступает показывание. Но важнейшим в событийном процессе является и всегда ускользающее, притягивающее, именуемое бытием (Богом). «Религиозное никогда не разрушается логикой, но всегда только тем, что бог сам ускользает (оттягивается)» [2, с. 42]. Таким образом, именно время, раскрывая в показывании само присутствие сущего, вместе с тем, обнаруживает не только его событие, но и само бытие.

Указание в событие «самооттягивания» и есть время, причем на нем незримо всегда присутствует ярлык лишь «указателя», вторичного образа вечности. При этом время показывая, оберегает и охраняет не только пределы раз-вития, но и собирания («свития») событий. «Удобнее были бы термины «volutio», «plicatio», «витие» или «витье». Но они уж очень необычны» [3, с. 34], – справедливо отмечает Л.П. Карсавин. Век – как горизонт всевременности, указывает, прежде всего, в с-витие, сохранение и охранение начала жизни, как неиссякаемой силы дара бытия. Время – в раз-витие, расположенность бытия к исходу через модусы будущего, настоящего, прошлого.

В этой рефлексии времени о себе проясняется не только указание на протягивание и его горизонты, сила и роль знака времени. В ней присутствует «ускользающее», само по себе заявленное апофатически, не



расположенное к открытому действию или связи, тем более, причинности, однако дарующее присутствие и событие. Таково бытие. Время, таким образом, позволяет приоткрыть «завесу», указать на тайное. Само существо его принципиально иное по отношению к бытию, не порождающее, но охраняющее «вход» в бытие и собирающее все его «исходы», не показывающее, а намекающее на событие «протягивания» вещей. Время – удел «поверхности», но, безусловно, «поверхность» его онтологическая, а не мнимая.

В вопрошании человека о собственной тайне время играет не последнюю роль. Расположенность во времени и отношение к нему раскрывает или скрывает онтологические возможности жизни. Выработанная греко-римской философией особенность, например, состояла в культивировании бережного отношения к прошлому, практикам его удержания, воспоминания. «Как известно, основная задача греческих философских школ состояла не в разработке, преподавании теории. Целью греческих философских школ было преобразование индивида» [4, с. 73]. Жизнь понималась как «образование» человечности через устремление к истине, которая становилась условием всякого различия: человечности-нечеловечности, правды-лжи, добра-зла и пр. Удержание в памяти всего, что может быть помыслено, «припоминание» как процедура собирания времени раскрывали возможность «узнавания» истины. Время в данном отношении определялось наполненным содержанием души, охраняемым от всякой потери, забвения, доведенным до подлинного человеческого образа. Обретение образа, а так же его удержание, сохранение требовало от человека совершения эпимелии – «заботы о себе».

В христианской философской традиции особый статус приобретает будущее как горизонт исхода и претворения всех возможностей человеческого бытия. Смерть определяется как предел их выражения и как перспектива человечности, о которой сам человек осведомлен только в единственном роде – она есть. Будущее располагает человечность в данности (дарении) свободы (осознании всех возможностей собственного бытия) и установлении (выбора) себя в их отношении. Это уже иной путь. Путь обличения человеческой сущности. «Под лицом – Его откровение и обнаружение Себя посредством действий, так и наше лицо служит нашим выражением» [5]. В нем мало удерживать образ. Необходимо ввести в соответствие с ним весь горизонт возможностей проявления человечности: цели, решения, действия, поступки. «Внемли себе: будь трезвен, рассудителен, храни настоящее, промышляй о будущем» [6, с. 249]. Человек должен стать не только «образом», но и «подобием» истине. Это путь грехопадения и воскресения, преодоления смерти, искупления, покаяния. Но именно правильное расположение и отношение ко времени на нем, так же как и в греко-римской традиции, предоставляет человеку неиссякаемый дар бытия.

Пройдя через новоевропейскую революцию, человеческое сознание меняет отношение к собственной сущности и, соответственно, ко времени. «Макс Вебер поставил вопрос: если кто-то хочет действовать рационально и строить свои действия в соответствии с истинными принципами, от какой части себя он должен отречься?» [7, с.99]. Выявляется горизонт объектной близости к себе или принцип «Я». С одной стороны, «Я» открывает новый мир – ясности, строгости, предметности. С другой, скрывает или отсекает все, что не входит в границы *ratio*. Время остается важнейшим знаком, определяющим введение в реальность, но само его существо формализуется, представ «абстрактной линейкой» рядоположенности, последовательной связи, причинной зависимости, направленного движения к будущему и пр. «Я» сознательно располагает себя в ней, измеряя собственную и всякую иную событийность как объектно положенную данность, не требующую возделывания самого времени и заботы о нем. «Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, то есть созерцание нас самих и нашего внутреннего состояния» [8, с. 138] – отмечает И. Кант. Время есть метка или мера истории, определяющая фактичность. Оно приобретает предметное ограничение. Предметность же, как осознанность собственных пределов, выражается через установленный порядок уже формальных модификаций прошлого, настоящего и будущего. Их важнейшими свойствами связи и отношений выступают однородность, изотропность, направленность – признаки офизичивания и отехнологичивания духовного пространства личности, которая воспроизводится в соответствии с ритмом, замедлением и ускорением, «экономией мышления» и усилий.

Стремление к удержанию границ «Я» является гарантией сохранения человечности. Она возникает и сохраняется посредством включения предметности в границы форм, в том числе, и времени. Вопрос о подлинности и истоках «Я» уже не стоит. В нем обличение, считается, достигло полного самораскрытия. Насущно стоит вопрос о сохранении «Я», направляемом плане его реализации через различные трансформации. «Сложность в том, что мы планируем слишком мало; мы также планируем слишком бедно» [9, с. 366] – отмечает А. Тоффлер. Время позволяет состояться организации и системе «ожидания», оградить от ненужных вторжений, стабилизировать личное (внутреннее) пространство. Оно, прежде всего, охраняет порядок и последовательность, но теряет напряженность, насыщенность. К практикам «заботы» о времени относятся: «музейное» попечение о прошлом (стремление к статичности), рациональное прогнозирование будущего, изъятие из настоящего рисков и создание условий тотального контроля и подчинения. Это практики воспроизводства духа, его технологизации или выхолащивания, а так же постоянного «охраняющего» стремления к новизне, но не онтологической, а повседневно-насушной, бегущей от бытия как абсолютной открытости апофатического.

Поиск онтологических истоков времени, с одной стороны, замыкается на субъекте, с другой, обнаруживает в нем скрытые горизонты, отрицающие

однозначную рациональность мира. Реальность начинает истолковываться через сферы иррационального (А. Бергсон), феноменологического (Э. Гуссерль). «Точка – источник, начиная с которой начинается "производство" длящегося объекта, есть первичное впечатление. Это сознание схватывается в постоянном изменении: постоянно изменяется живое тональное Теперь... в (ничто) бывшее, все новое тональное Теперь постоянно сменяет (Теперь), перешедшее в модификацию» [10, с. 41-42]. Точка Теперь, отражая нередуцируемую к *ratio* жизнь сознания, является подлинным источником самой жизни и времени. В ней сосредоточено и стремление к собиранию актуализаций «Я», и открытость, организующая протенцию (прошлое) и ретенцию (будущее). Но, вместе с тем, она является началом бесконечного «производства» и воспроизводства дления. Потому, выраженные в феноменологии идеи трансгрессии или освобождения от принуждающего контроля «Я» отнюдь не являются полной отменой его присутствия. Тем не менее, и в границах субъектности прорывается онтологическая основа: «С другой стороны, поднимается одновременно из живого источника бытия, из Теперь все новое первичное бытие, по отношению к которому постоянно увеличивается расстояние принадлежащей процессу временной точки от соответствующего Теперь» [10, с. 73].

Говоря о современности, можно отметить, что в ней рациональное, контролируемое повторение определяет внешнее и внутренне пространство личности и реальности в целом. Вместе с тем, особая роль в обосновании реальности отводится иррациональному, необъективируемому. Потому, отнюдь не случайно, «сегодня» в его открытости и незавершенности определяют через соскальзывание к мифу. Здесь можно наблюдать синкретизм естественного и искусственного (тела и механизма, интеллекта и виртуальности), взаимовлияние и взаимопроникновение субъекта и объекта (научные принципы неклассической и постнеклассической рациональности, в частности, принцип дополнительности Н. Бора), что тоже выражает не крайний синкретизм. «Боги» или ценности постоянно меняются, и в их отношении формируется новая реальность, которая уже давно стала относительной и гетерогенной. Время как способ, форма раскрытия жизненных начал становится онтологически фрагментарным, разноинтенсивным, субъектным, но, вместе с тем, формально-подручным, прирученным. Возрастающее присутствие техники и технологии, рационально обеспечивает данный процесс и в равной степени внедряется в сферы телесного и духовного.

Но постмодерн идет еще дальше. С «уничтожением» субъекта, мы оказываемся в ситуации сознательного гносеологического самоизъятия, в котором не остается места ни бытию, ни времени. Время сегодня превращается в ту категорию, которая через давящую мирность и повседневность, мельтешение и суету демонстрирует нарастающую фрагментарность духа, его плоскость, предсказуемость и линейность. Насаждаемый контроль за пределами «Я», требующий, вместе с тем,

бесконечной смены его «одеяний» или образов выстраивают странную организацию технологического производства и воспроизводства смыслов, концептов, языка. Однако данные практики имеют общую стратегию: добиться возможности полного ухода от собственного «Я» (практики трансгрессии), научиться совершать подмены, допуская «другое». Личность характеризуется далеко не цельностью и глубиной, а высоким ритмом изменений, приспособляемостью, коммуникативностью, мобильностью, инверсией сознательного и бессознательного. У нее исчезает стремление к осуществлению подлинной со-бытийности, связанной с «сбором» времени или приобщением к «смыслу» бытия.

Может ли время показать себя иначе? Видимо сама «духовная ситуация» не позволяет состояться иному. Игнорировать это невозможно, как невозможно игнорировать пустые языковые заигрывания со временем: «убить время», «у меня нет времени», «время – деньги» и пр. Однако в его онтологическом присутствии просматриваются и совершенно другие моменты: онтология размыкающее-открытой «заботы», без которой завтра попросту не состоится, «скука» сущего, нацеленная на «интересненькое» настоящего, не стоящего жизненных усилий, «ужас» бытия, связанный с глобальным ожиданием и пр. (М. Хайдеггер). Потому человеку не отвернуться от проблемы «попечения» о собственной сущности, духовной работы по восполнению жизни, в существе которых такими важными предстают отношения времени и бытия.

#### Литература

1. Лосев А.Ф. История античной философии. М., «Мысль». 1989. 204 с.
2. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., Академический проект. 2007. 351 с.
3. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., АО Комплект. 1993. 350 с.
4. Фуко М. О начале герменевтики себя / Логос. 2008. № 2. С. 65-95.
5. Св. Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры / URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000787/st000.shtml> (дата обращения: 15.08.2013)
6. Святитель Василий Великий Избранные творения. М., Изд-во Сретенского монастыря. 2010. 816 с.
7. Фуко М. Технологии себя / Логос. 2008. № 2. С. 96-122.
8. Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. М.: Издательство социально-экономической литературы; Мысль, 1964. 799 с.
9. А. Тоффлер Футурошок. СПб., Лань. 1997. 464 с.
10. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М., «Гнозис». 1994. 192 с.

## **К вопросу о законодательном регулировании миграционно-демографических отношений**

*Ж.К. Досумов*

*Алматинский технологический университет, г. Алматы, Казахстан*

Фундаментальное значение правоохранительной системы для национальной безопасности в целом выражает вместе с тем место и роль Закона в закреплении статуса правоохранительных органов. Формирование правового государства, укрепление законности и правопорядка требуют повышения эффективности работы всех правоохранительных органов, в том числе и органов внутренних дел [1, с.3]. Наблюдаемый в деятельности миграционной полиции прогрессирующий процесс освобождения иммиграционной сферы от ведомственного правотворчества – это одновременно и правовой прогресс. В этом смысле можно сказать, что демократическое развитие права представляет собой прогрессирующее движение к законодательному урегулированию статуса ОВД. «Конституционное регулирование статуса органов внутренних дел включает основные принципы их организации и деятельности, – справедливо отмечает Н.Л. Гранат, – постановку задач, которые они должны решать, и установление границ (пределов) их компетенции» [2, с.501]. С правовой же точки зрения этот процесс означает, что деятельность ОВД в сфере демографии необходимо регламентировать законодательными актами.

Демократическое развитие права в демографических отношениях представляет собой, таким образом, прогресс детального правового урегулирования. «Мысль о том, что государственность вообще возможна лишь там, где господствуют справедливые законы, последовательно отстаивали Сократ, Платон и Аристотель», – подчеркивает В.С. Нерсисянц [3, с.94]. Законодательное урегулирование демографических отношений в деятельности правоохранительных органов «состоит в конституционном закреплении и обеспечении государственной независимости республики [4, с.12]. Кроме того, определение роли правоохранительных органов в системе рыночной экономики – важнейший вопрос реформы концепции безопасности» [5, с.471].

Закон РК «О национальной безопасности Республики Казахстан» установил, что государство принимает все необходимые меры по недопущению незаконной иммиграции (п/п 3 п.3 ст.24) [6, с.3]. В то же время этот акт не устанавливает механизм пресечения неконтролируемой внешней миграции.

Как известно, в демократических государствах поиском решения демографических проблем занимаются, прежде всего, законодательные органы. «Знание положительных и отрицательных сторон тех или иных конституционно-правовых институтов, применяемых в зарубежных странах, – пишет В.Е. Чиркин, – позволяет правильно и всесторонне оценивать

предлагаемые меры, применять такие способы правового регулирования, которые доказали свою полезность в сходных условиях, и, напротив, отвергнуть институты, оказавшиеся непродуктивными» [7,с.29]. Переосмысление роли демографического права в нашей стране во многом связано со становлением института иммиграционного надзора. В настоящее время стало ясно, что миграционную полицию необходимо наделить полномочиями надзорного органа за внешней миграцией с целью обеспечения безопасности государства. Прав С.З. Зиманов, утверждая, что в борьбе с преступностью и правонарушениями возможности этих органов пока используются явно недостаточно [8, с.25].

Важным условием для развития демографического права является конституционное закрепление ее основ, о чем иногда прямо указывается в тексте Конституции. Например, в п/п 17 п.1 ст.10<sup>2</sup> Конституции Австрийской Республики (Федеральный конституционный закон от 10 ноября 1920 года) говорится, что к ведению Федерации относятся законодательство и исполнительная власть по вопросам демографической политики [9, с.15]. В этом конституционном положении проявляются два различных, но взаимосвязанных момента – правовой и организационный.

Первый момент состоит в том, что в Австрии на федеральном законодательном уровне урегулированы демографические отношения. С этой точки зрения очевидно, что демографическое право является важнейшим институтом конституционного права. «Действие конституционного права складывается из реализации его подотраслей, – справедливо отмечает Б.С. Эбзеев, – институтов и конкретных норм конституции как основного источника этой отрасли права и норм конституционно-правового содержания других источников данной отрасли» [10,с.94]. Кроме того, в этом положении наглядно проявляются признаки правовой государственности. В этой связи В.Н. Хропанюк пишет: «Правовое государство создает необходимые материальные, политические, социальные и другие предпосылки для предотвращения и пресечения правонарушений» [11, с.348]. Смысл этой точки зрения состоит не только в том, что правовая государственность необходима демократическому обществу, но и в том, что должное правовое урегулирование необходимо для пресечения правонарушений.

Второй момент состоит в том, что органы исполнительной власти Австрии исполняют законодательство по вопросам демографической политики. Такой подход ограничивает возможность ведомственного правотворчества, поскольку исполнительные органы, как правило, на практике занимаются решением организационных вопросов. В отношении исполнительной власти используются ограничения ведомственного нормотворчества и делегированного законодательства, а также запреты на принятие его ведомственных актов, затрагивающие такие отношения, которые должны быть урегулированы только законом [12, с.8]. Это означает, что принцип верховенства закона носит основополагающий характер для становления правовой государственности.

С правовой точки зрения наиболее интересная формулировка зафиксирована в ст. 92 Конституции Украины. В ней определено, что исключительно законами страны определяются основы регулирования демографических и миграционных процессов [12, с.173]. В принципе это говорит о том, что правовое регулирование миграции и демографии, следует за развивающейся демократической правовой системой. Для решения демографических проблем страны правоприменительные органы в своей деятельности, на наш взгляд должны руководствоваться, прежде всего, нормами действующего законодательства, в частности в вопросах иммиграции. Однако, вслед за этим законодательство, как нам представляется, должно более детально закрепить четкое разграничение полномочий правоохранительных органов в сфере пресечения незаконной иммиграции. В этой связи А.П. Герасимов резюмирует: «Обеспечение безопасности государства основывается на четком разграничении полномочий между органами» [12, с.474].

Мировой опыт позволяет судить о том, что регулирование демографических отношений невозможно без принятия детально разработанных законов о демографической безопасности и преимущественного развития института миграционного надзора. Без этого не может быть правовой основы для сближения институтов конституционного и международного права в сфере пресечения неконтролируемой внешней миграции. В подтверждение сказанного следует привести мнение С.И. Сушинской: «Как видим, на примере ЕС отмечается неуклонное сближение международно-правовых и национально-правовых институтов, особенно в области правового статуса иностранцев и лиц без гражданства» [13, с.38]. Говоря об урегулировании вопросов демографии, С.И. Сушинская подчеркивает, что отличительной чертой немецкого законодательства является четкое, детальное, конкретное, дифференцированное определение и регулирование правового статуса иностранцев и лиц без гражданства [13, с.38]. Кроме того, §1 Закона об имперской и гражданской принадлежности от 22 июля 1913 года закрепил понятие «этнические немцы». В этом параграфе закреплено, что Закон признает этнических немцев «истинными немцами» [13, с.35]. В этой связи было бы целесообразным закрепить в Законе РК «О миграции населения» понятие «этнические казахстанцы».

В Основном законе ФРГ учитываются особенности правового статуса этнических немцев. «Согласно ст.116 Основного закона ФРГ этнические немцы автоматически становятся гражданами ФРГ. Кроме того, - пишет С.И. Сушинская, - немецкое гражданство закреплено за ними ст.16 Основного закона ФРГ, которая гласит, что никого нельзя лишить немецкого гражданства» [13, с.35]. Это означает, что в ФРГ придают весьма важное значение к проблеме обеспечения безопасности в области миграции.

За рубежом отношение к иммиграции также серьезное. Так, в п/п «а» п.1 ст.3 Конституции Грузии от 24 августа 1995 года закреплено, что к исключительному ведению высших органов Грузии относится

законодательство о иммиграции [12,с.105-106]. Как видно, и в этом конституционном положении основой правового урегулирования иммиграции является законодательное закрепление полномочий высших органов власти в сфере внешней миграции. А это дополнительная правовая гарантия детального урегулирования иммиграционных отношений. При этом происходит укрепление национальной безопасности Грузии в области демографии.

Аналогичный подход прослеживается в п.3 ст.73 Основного закона ФРГ от 23 мая 1949 года: Федерация обладает исключительной компетенцией по вопросам иммиграции [9, с.201]. Нельзя не отметить, что в ФРГ проводится эффективная иммиграционная политика, направленная на создание «централизованной системы учета и контроля за передвижением беженцев, на укрепление польско-германской границы и иммиграционных служб» [14, с.43]. Так, на сегодняшний день в ФРГ проживают и работают более 7 миллионов иностранцев [14, с.34]. Соответственно, там придают огромное значение иммиграции, поскольку мир переживает небывалый рост международной миграции населения [14, с.37].

Не менее значимой, с правовой точки зрения, звучит формулировка в п/п 2 п.1 ст.149 Конституции Испании от 29 декабря 1987 года. В ней сказано, что к исключительному ведению государства относятся миграция, положение иностранцев и право на убежище [9, с.404]. Аналогичное положение закреплено в п.2 ст. 97 Конституции Республики Беларусь от 24 ноября 1996 года. В ней говорится, что Палата представителей рассматривает проекты законов о статусе иностранцев и лиц без гражданства и правах национальных меньшинств [12, с.91]. В зарубежной практике право на иммиграцию вытекает из правосубъектности иностранцев.

Наши попытки обосновать особую миграционно-надзорную функцию правоохранительных органов, исходя из конституционной роли полиции в сфере обеспечения национальной безопасности, представляются убедительными. Ведь такое положение имеется в п/п 3 п.1 ст.10<sup>2</sup> Конституции Австрийской Республики (Федеральный конституционный закон от 10 ноября 1920 года). В ней говорится, что к ведению Федерации относится деятельность по вопросам регулирования и надзора в отношении въезда на территорию Австрии и выезда из нее, а также иммиграция и эмиграция [9, с.13]. Соответствующая норма закреплена в п.II.ст.7 «Общего закона о населении» Мексики от 11 декабря 1973 г. В ней закреплено, что в вопросах, относящихся к порядку миграции, МВД вменяется надзор за выездом и въездом иностранцев и проверка их документов [14, с.400]. Следовательно, идея о конституционном закреплении миграционно-надзорной функции полиции имеет право на существование.

Annotation: Imperfection of illegal legislation of Kazakhstan is a serious problem of legal regulation of migrational demographic relations. As a rule, immigrational procedures are regulated by bureaucratic instructions and not by legal acts.



Аннотация: Необходимо совершенствовать иммиграционное законодательство Казахстана с целью повышения эффективности правового регулирования демографических отношений.

### Литература

1. Административная деятельность органов внутренних дел. Часть Общая: Учебник. – М.: Щит-М, 1997.- 335с.
2. Конституционное право: Учебник. //Отв. ред. В.В. Лазарев. – М.: Юристъ, 1999.- 592с.
3. Нерсесянц В.С. Философия права: Учебник для вузов. – М.: Изд группа ИНФРА-М-НОРМА, 1997.- 652с
4. М. Баймаханов. Конституционная реформа: поиски и находки. // Мысль, 1992, №6, 95 с.
5. Общая теория права и государства: Учебник. / Под ред. В.В. Лазарева. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Юристъ, 2001.- 520с
6. Закон Республики Казахстан «О национальной безопасности Республики Казахстан» от 26 июня 1998 года. //Казахстанская правда, 1998, 30 июня
7. Чиркин В.Е. Конституционное право зарубежных стран: Учебник. – 2-е изд., перераб и доп. – М.: Юристъ, 2001.- 600с
8. Зиманов С.З. О рождающейся новой Конституции. //Мысль, 1992, №5, 96с.
9. Конституции государств Европейского Союза /Под общ. ред. и со вступ. ст. Л.А. Окунькова. – М.: Изд.гр. ИНФРА – М – НОРМА, 1997 – 816 с.
10. Конституционное право: Учебник. //Отв. ред. В.В. Лазарев. – М.: Юристъ, 1999.- 592с.
- 11.Г. Сейтжанова. На пути утверждения правового государства. //Мысль, 2001, №9, 96 с.
12. Конституции стран СНГ. /Сост. Ю. Булуктаев. – Алматы: Жеті жарғы, 1999.- 416с.
- Общая теория права и государства: Учебник. / Под ред. В.В. Лазарева. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Юристъ, 2001.- 520с.
13. Сушинская С.И. Правовое положение иностранцев различных категорий в ФРГ. //Юрист, 2000, №1, с.32-38.
14. Цапенко И.П. Что делать с беженцами? // Международная экономика и международные отношения, 1997, №12, с.37-52.
14. Мексиканские Соединенные Штаты: Конституция и законодательные акты: Пер. с исп. /Сост., ред. и автор вступ. ст. О.А. Жидков. – М.: Прогресс, 1986.- 480с.

## Мистическая практика как способ личности

*Д.Б. Думаревский*

*Волжская государственная академия водного транспорта (ВГАВТ),  
Нижний Новгород*

1. Прежде всего следует заметить, что категория бытия немислима вне практического опыта. Бытие подразумевает определенную деятельность, предельная форма которой – это общение. Общение как таковое совершается исключительно между личностями. Процесс общения выстраивается так, что участвующие в нем личности не утрачивают свою самость, сохраняют собственное «Я».

2. Мистический опыт во всем его многообразии может быть разделен на опыт внеличного «контакта» и собственно общение, включая его предельный вид – **Богообщение**. Общение, в отличие от взаимодействия, суть отношение личностей. Мистический опыт – метафизичен, т.е. предполагает «выход в мир причин», это опыт обретения смысла. Всякий смысл находится за пределами физического пространства и времени.

3. В парменидовском утверждении «Одно и то же мыслить и быть» мы находим не понятийное единство (тождество) мысли и бытия, но интуицию их слитности, непосредственного единства. Данный синкретизм следует толковать в рамках *соответствия* мысли и бытия, их телесно-чувственного единства. Философия античности выразила данное соответствие, сохраняемое, прежде всего, в практике мистерий – языческих священнодействий. Опыт жреческой теургии, ритуала, который устанавливал (и восстанавливал) миропорядок, отражен и в майевтике Сократа, и в диалогах Платона [1, с.306-307] Эйдология Платона, «в принципе выросла из попытки, взглянув на ритуал со стороны, вывести его правило» [Там же].

4. Масштабные исследования по античности А.Ф. Лосева результируются важным выводом об «общеантичном пластически внеличном мироощущении». Русский мыслитель характеризует античную культуру следующими понятиями: объективизм, космологизм, фатализм, пантеизм. Все перечисленные признаки означают отсутствие свободы, внеличное бытие [2, с.153-170] Такова же и философия древних греков, содержащая, в концептуальных своих формах, «безличность, внеличную холодность» [3, с.64].

Мифологема судьбы у древних греков суть архетип несвободы, фатальной зависимости всех вещей в космосе. Логос античного мышления всегда оставался связанным необходимостью и сочетался, в целом, с фаталистическим умонастроением. Тем самым, возможности деятельности оставались в нем ограниченными, не содержащими полноты свободы воли.

5. В новоевропейской философии, начиная с cogito Декарта, существование определяется в качестве производной от мышления. Вершина

новоевропейского рационализма – система абсолютного идеализма Гегеля, где сама «истина обладает стихией своего существования» в **понятии**.

Представителями немецкой классической философии был разработан **принцип** тождества мысли и бытия. У Гегеля бытие суть непосредственность, которая подлжит отрицанию, преодолению в сущности. Соответственно, истина имеет целостный, завершённый характер, «простираясь» от категории бытия и до категории субстанции. Гегель выразил субстанциальный характер движения сущности – процесс *развития*.

В гегелевской логике сущность рассмотрена диалектически – в соотношении с бытием. В структуре диалектической логики понятия бытия и сущности играют роль исходной пары. Диалектическая логика строится, начиная с понятия чистого бытия и до понятия субстанции: здесь содержится концентрат проблематики бытия. Проблематика бытия обязательно включает в себя вопрос о логике форм. Наибольших результатов в исследовании так называемых чистых рефлексивных форм достигает Гегель в учении о формах сущности.

Бытие сущностно, т.е. детерминировано, каузально. Сущность служит активным началом, обеспечивающим определенность вещи как таковой. Самое важное в гегелевском учении о сущности – это раскрытие её действительного, энергийного характера. Перед нами своего рода «закон» сущности – «сущность должна *являться*» [6, с.295]. В сфере бытия происходит раскрытие сущности, её осуществление через соединение необходимости и случайности. Случайность представляет собой форму выражения, реализации закономерности: сущность стала бытием, единичностью. Раскрытие сущности на поверхности бытия отражает порядок превращения единого во множество. Количественная определенность сущности раскрывается на поверхности бытия, отражается в его качественном многообразии. Иначе говоря, сущность может быть названа субъектом, «формулирующим» материал бытия. Сущность энергийно реализует, проявляет себя в бытии – в этом состоит её абсолютный творческий принцип.

Данную диалектику сущности и бытия, необходимости и случайности исследовал нижегородский философ В.П. Соколов, проследив её в логике Гегеля и Маркса [4, с.11- 16], [5, с. 96 - 148].

Сущность энергийна, деятельна: ею обосновано существование вещи. В процессе развития исходное бытийное тождество разделяется, дифференцируется внутри себя и, опосредуясь различиями, входит в новое – обоснованное – существование. Сущность выступает в качестве **основания** существования. Существование действительно в силу структурирования его сущностью.

Сущность как категория выражает собой процесс опосредования – переход от непосредственности бытия к понятию. Само понятие служит основанием системы абсолютного идеализма. Данное основание, в котором понятие выступает субъектом, является продуктом умозрения – сугубо теоретической, профессионально ограниченной деятельности.

6. Гегелевская онтология – теория умозрительного бытия, «чистого» предмета. Абсолютный идеализм создается Идеей умственного труда, т.е. профессионально обособленной, специализированной деятельности. Идея труда – предметной деятельности во всем её многообразии – составляет сердцевину марксистской онтологии.

Марксизм «принял эстафету» изучения трудовой деятельности. Достижение марксизма – исследование форм разделения труда, вплоть до предельно абстрактных, экономически атомизированных. Труд остается внешней формой деятельности по отношению к бытию личности. Тезис «уничтожения труда» выдвинул сам Маркс ещё в «Немецкой идеологии» [7, с.62].

В диалектическом материализме субстанция определена как «тотальность». Что это значит? Именно то, что вне субстанции нет ничего, никакой энергии, никакой деятельности. Но в этом случае нет и полноценного субъективного действия, нет собственной воли и стремлений. В субстанциалистской «парадигме» реальность духа невозможна. Кроме того, данная онтология лишена безусловного ценного содержания, что убедительно продемонстрировал Г.С. Батищев [8, с. 453-454].

В материалистической философии бытие природы предпосылается бытию личности. Личностная реальность редуцируется к природному, либо социальному бытию, лишаясь, таким образом, абсолютно ценностного содержания. Наш вывод: в структуру каузальных отношений принципиально не встраивается возможность свободного самоопределения личности. Иначе говоря, в систему причинно-следственных связей не вписывается свободная воля человека, которая неразрывна с внутренним исканием, с духовностью как таковой.

7. Идея личности – в центре внимания богословия христианской Церкви. Сама Церковь мыслится как образ божественного бытия. С позиции Восточной Церкви идеалом общения, образцом жизни самой Церкви является общение Божественных Лиц (Отца, Сына и Святого Духа).

В библейском толковании предпосылкой свободы человека является абсолютная свобода Творца. Свободная воля человека – подобие Бога. По своей любви к человеку Бог не принуждает его, но ждет ответной любви. И только будучи свободным, человек может уподобиться Творцу через ответную любовь к нему.

8. Мистический опыт, развиваемый в духовной практике христианства определяется поиском высшего смысла – соединением с Творцом. Этот опыт обожения (теозиса) получил наиболее полное воплощение в исихастской традиции, которая нацелена на единение с «Богом живым» через уподобление Христу. Последовательность форм самой сущности выражает внутреннюю природу бытия, его каузальный, причинно-следственный порядок. Напротив, определение единосущия Бога в христианском богословии служит обоснованию принципа свободы, личностной – ипостасной – сущности. Опираясь на догматическое богословие,

православная триадология рассматривает бытие Бога в непосредственной связи с формой самого бытия. Единосущие в православном – подлинно христианском – богословии означает личностное начало бытия. Божественное бытие, начинающееся ипостасностью Отца, суть бытие личностное, т.е. совершенно свободное и благодатное.

Православное понимание общения подразумевает взаимное, синэргийное взаимодействие личности человека и абсолютной личности Творца. Православное богословие включает в себя богословие мистического опыта, описывающее реальное Богообщение (Боговидение). Как отмечал патролог Вл. Лосский, в трудах каппадокийских Отцов Церкви (в первую очередь – у Василия Великого) «богословие троическое становится богословием преимущественным...В Духе Святом мы видим образ Сына, а через Сына – Первообраз – Отца. Всякое видение Бога – троично: в Духе Святом, через Сына, к Отцу» [9, с.55-56.].

В православном богословии разработано положение о единоначалии(монархии) Отца, обладающее глубочайшим онтологическим смыслом. Начиная с данного положения, разработанного в рамках триадологии, утверждается первенство личностного начала бытия, его превосходство над природным. «Поворот» в области онтологии, совершенный Отцами Восточной Церкви в сжатом виде может быть выражен так: «Без личности или ипостаси, т.е. формы бытия, сущности или природы не существует. Существование личности, в свою очередь, также не может быть несубстанциальным, или неприродным. Однако онтологическое «начало» или «причина» бытия, т.е. то, благодаря чему все существует, не есть ни сущность, ни природа, а только личность или ипостась. Поэтому бытие имеет своим источником не субстанцию, а лицо» [10, с.37]. Эта диалектическая формула – формула соотношения ипостасного и природного начала. Её можно определить ещё как принцип ипостасного «бывания», посредством которого Бог раскрывается как абсолютно сущее: божественное бытие абсолютно действенно.

Положение о монархии Бога-Отца, представляется совершенно обоснованным. По сути своей, это монистический подход, на основе которого может быть построена соответствующая философия. Учение о единстве Божественной сущности и ипостасном различии напрямую связано с пониманием личности человека и его свободы. Истина общения Божественных Лиц, представленная в триадологии, означает свободу человеческой воли, раскрывающуюся в Духе Святом.

9. Человеческое бытие мыслится в православном богословии как деятельное вхождение в совершенную жизнь, как обретение ипостасного начала – обожение. Ипостасный принцип в православной аскетике определяет реальную возможность обретения свободы. В православной аскетической литературе XX-го века обожение именуется ещё воипостазированием – обретением человеком ипостасного начала [11, с.21-39].

10. Таинства христианской Церкви совершенно отличаются от жреческих ритуалов. Магизм Древнего Мира здесь полностью преодолен. Все Таинства Церкви составляют общий порядок жизни христианина, организующий его телесное, душевное и духовное бытие. Опыт так называемого обожения (теозиса) начинается с христиански понимаемой перемены ума (метанойи). Суть христианской метанойи – покаяние. Именно оно ведет к подлинному освобождению.

Итак, православное богословие и философия [12] раскрывают первенство личностного начала, связанного с определенностью совершенной свободы. Для нас очевидно превосходство подлинно христианской – личностной – онтологии над субстанциалистской, в которой господствует безличный причинно-следственный порядок.

### Литература

1. Энциклопедия мистицизма: - СПб.: Изд-во «Литера», 1996. – 480с.
2. Двенадцать тезисов об античности/Дерзание духа – М., ИПЛ, 1989 г.
3. Лосев А.Ф. «История античной эстетики» - М., «Высшая школа», 1963г. - 583с.
4. Соколов В.П. Виды отражения/ Тезисы докладов ко 2-й региональной сессии, Горький, 1965г.
5. Соколов В.П. Случайность и необходимость/ Труды Горьковского сельскохозяйственного института, Т.10, Горький, 1958г.
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. Т.1: Наука Логике. – М.: Мысль, 1975 г.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3т. Т.1.- М.: Политиздат, 1983. - 635с.
8. Шердаков В.Н. Г.С Батищев: в поиске истины, пути и жизни/ Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества СПб, Изд-во РХГИ, 1991.
9. Лосский Вл. Боговидение. Изд-во Свято-Владим. Братства, - М., 1995г. – 121с.
10. Митр. И. Зизиулас Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280.
11. Архим. Захария (Захару) Христос как путь нашей жизни. Изд. 2-е.- Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. – 403с.
12. Зизиулас Иоанн Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. – М.: Издательство ББИ, 2012. – 407с.

## Сущее и вещь в аналитике присутствия М. Хайдеггера

*О.И. Елхова*

*Башкирский государственный университет, Уфа*

Целью данной статьи мы ставим сопоставление категорий «сущее» и «вещь» в рамках философского учения М. Хайдеггера. Взгляды этого немецкого мыслителя до сих пор продолжают анализировать, поскольку широко распространено мнение о весьма существенной обусловленности ими современного состояния философской мысли.

В свою очередь, в интересующем нас вопросе М. Хайдеггер находился под значительным влиянием идей Г.В.Ф. Гегеля и Э. Гуссерля. У Г.В.Ф. Гегеля мы находим, что вещь – это «существующее нечто», «вещь и существующее – непосредственно одно и то же...»<sup>1</sup>. Вместе с тем, Г.В.Ф. Гегель под вещью понимает всеобщность, суть, основание и существование определений, которые и образуют реальность. Каждая вещь есть наличное сущее, т.е. нечто, обладающее автономным бытием. После своего возникновения вещь как бы обречена на бытие в соответствующих пределах. В границах своего бытия вещь (нечто) является самотождественной, самостоятельной реальностью и ее бытие не может быть ни заимствовано, ни передано другим вещам. Подобно тому, что человек может жить лишь своей жизнью и невозможно взять хотя бы мгновение бытия другого человека и передать другому и за счет продлить его жизнь, так и любая вещь существует в границах своего бытия, невозможно взять бытие одной вещи и продлить за счет этого бытие другой вещи. Очерчивая круг сущего, которое попадает под категорию «вещь», удивительно в унисон Г.В.Ф. Гегелю высказывается М. Хайдеггер. Он так определяет все, к чему применимо наименование «вещь»: «Вещи в себе и вещи являющиеся, все сущее, что вообще есть, на языке философии называется вещью ... Если брать в целом, то словом «вещь» именуется все, что только не есть вообще ничто»<sup>2</sup>.

Своеобразие хайдеггеровской формулировки онтологической темы состоит в особой аналитике бытия, которая преодолевает сложившееся в классической философской традиции отношение к вещи через ее «чтойность», предметность. По мысли М. Хайдеггера категории как «наиболее общие определения предмета» должны стать предметом философского анализа лишь с учетом существенной роли субъекта: «Предмет и предметность имеют смысл только для субъекта»<sup>3</sup>. Субъективность в свою очередь характеризуется своей направленностью на предмет, здесь М. Хайдеггер находится под влиянием феноменологии Э.

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1997. С.116-117.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет: сост. А.В. Михайлова. М., 1993. С.55.

<sup>3</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd.1. Frankfurt / M., 1994. S.403.; Figal G. Heidegger. Zur Einfuehrung. Frankfurt / M., 1992. S.13.

Гуссерля, в которой он обосновывает представление об интенциональной структуре актов сознания. Для Э. Гуссерля и М. Хайдеггера феноменология – это, прежде всего, метод исследования, но если Э. Гуссерль применяет феноменологический метод к области психических феноменов, то М.Хайдеггер применяет его к онтологии. Согласно хайдеггеровскому подходу субъект интенциональных актов не должен пониматься исключительно как познавательный субъект, так как познание вещей окружающего мира не просто интеллектуальная функция, но и осмысленное жизненное свершение<sup>1</sup>. В «Логических исследованиях» Э. Гуссерль обосновывает учение о «категориальном созерцании», тем самым, доводя позицию имманентности до предела. «Категориальное созерцание» непосредственно дает сознанию образ вещи как целого, определяет целостные образы как имманентные структуры сознания, полученные в результате феноменологической редукции<sup>232</sup>.

Принципиальное расхождение позиций Э. Гуссерля и М. Хайдеггера заключается в том, что для М. Хайдеггера целостные образы вещей являются не имманентными структурами сознания (феноменами сознания), а онтологическими феноменами. М. Хайдеггер отдалается от установки Э. Гуссерля на имманентность, но не отказывается от идеи интенциональности. Вещи являются интенционально данными сознанию не как редуцированные формы, а как «сами вещи», существующие в целостности всех своих реалий. Стоит отметить, что под «вещами» М. Хайдеггер понимает значения, совокупность которых образует всю целостность «мира». Для М. Хайдеггера «феномен» есть нечто «очевидное», «себя в себе самом показывающее». «Вещи» изначально не являясь феноменами, но, обладая особой «раскрывающей силой», становятся ими, когда раскрывают, показывают себя Dasein. В этой связи задача фундаментальной онтологии состоит в том, чтобы раскрыть вещь в ее феноменальности, т.е. так, как она показывает себя, исходя из самой себя. И лишь феноменологический метод, по мнению М.Хайдеггера, позволяет рассмотреть за наличным бытием вещи ее самораскрывающуюся феноменальную природу. При этом М. Хайдеггер замечает, что раскрывающий себя феномен всегда связан с изрекающим «Логосом»<sup>4</sup>.

Важнейшим пунктом расхождения позиций М. Хайдеггера и Э. Гуссерля является вопрос о способе бытия, онтологическом статусе самого «Я». Для Э. Гуссерля представляется вполне возможным и корректным «заклЮчить в скобки» способ существования самого «Я». М. Хайдеггер замечает, и с ним нельзя не согласиться, что при таком подходе, по крайней мере, существует одно сущее недоступное такому способу анализа – это само «Я». Следует ли мыслить «Я» как такую же вещь среди других вещей? Э. Гуссерль рассматривает «Я» как предметность среди других предметностей

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С.406.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С.12-13.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С.28.



сознания, переходя от индивидуального «Я» к его универсальной общезначимой сущности. При таком подходе «Я» представляется как предмет, сущность которого определяется в абстрагировании от его существования.

Такой подход для М. Хайдеггера неприемлем, он подчеркивает, что в рамках гуссерлевской феноменологии в ее пределе стирается всякое сущностное различие между способом бытия «Я» и способом бытия вещей. Избежать затруднения, по мнению М. Хайдеггера, возможно только, если исходным пунктом феноменологии будет экзистенциальная аналитика присутствия *Dasein*. Для М. Хайдеггера «Я» не является предметом, в отношении которого вопрос о его свойствах независим от вопроса его существования и *Dasein* представляется идентичным человеческому существованию. М. Хайдеггер замечает, что определенные предметные свойства, присущие «Я», не могут быть рассмотрены отдельно от способа его существования. «Я» может обладать свойствами лишь тогда, когда экзистирует, т.е. соотносится с *Dasein*. Феноменологическое исследование должно последовательно решать две основных задачи. В первую очередь выявлять основные черты, которыми обладают всякие вещи. Во-вторых, определить отношения между вещами и сознанием. Другими словами, нужно описать, какие акты сознания необходимы для того, чтобы вещи были познаваемы. То есть это приводит к вопросу: как различные вещи проявляются для сознания, показывают себя ему.

Для М. Хайдеггера «*Dasein*» – это непрерывное присутствие бытия в конкретных ситуациях человеческой жизни. Через человеческое существование осуществляется актуализация бытия в мире сущего. «*Dasein*» определяется М. Хайдеггером как такое сущее, которое само определяет себя, способ существования которого заключается в непрерывном отношении к самому себе, то есть в экзистенции<sup>1</sup>. *Dasein* может находить себя, то есть обнаруживать свою собственную сущность, но также может и терять себя. *Dasein* обладает приоритетом перед всем остальным сущим, так как оно существует, понимая себя из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой. При таком подходе понимание становится не способом познания, а «способом бытия, такого бытия, которое существует, понимая», тем, что конституирует *Dasein*, и представляет собой «основной модус бытия присутствия». Таким образом, «*Dasein*» как экзистирующее сущее отличается присущим ему пониманием бытия, под которым полагается непосредственное знание о собственном бытии. М. Хайдеггер указывает на открытость «*Dasein*», оно существует в открытости, т.е. в определенном «экзистентном» окружении, в окружающих его возможностях. Через эти возможности, примеряя их, отрицая или утверждая их, «*Dasein*» понимает себя. Одной из основных черт «*Dasein*» является то, что «*Dasein*» всегда существует «в» чем-то, а именно в «мире». Существует

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления: сост. и пер. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С.12.

сращенность «Dasein» и окружающего его «мира» сущего в виде целостности «бытия в мире». «Dasein» существует всегда как «бытие в мире» и никогда не существует свободным от мира. Человек, рождаясь, обнаруживает себя «заброшенным» в мир, поэтому «бытие в мире» – это основа и изначальное условие человеческого существования<sup>1</sup>.

М. Хайдеггер отмечает, что толкование бытия берет ближайшим образом свой ориентир на «внутримирное сущее». И в первую очередь, сущее осмысливается как наличная взаимосвязь вещей (res). Основою определенности бытия становится субстанциальность, и бытие получает смысл реальности. Понятие реальности имеет в онтологической проблематике своеобразный приоритет, который заслоняет путь экзистенциальной аналитике присутствия, М.Хайдеггер отмечает, что рассматривать реальность как единственный бытийный род сущего было бы ошибкой, что необходимо показать, что реальность стоит в определенной взаимосвязи с присутствием. Чтобы это показать, нужно, считает М.Хайдеггер, разобрать проблемы реальности, ее условия и границы и отмечает, что в ряду бесчисленных вопросов о реальности, вопрос, о том, что вообще должна значить реальность, идет первым. А этот онтологический вопрос: «Что вообще должна значить реальность?» неизбежно переплетается с выяснением «проблемы внешнего мира». М. Хайдеггер указывает на то, что фактически «проблема внешнего мира» в истории философии постоянно ориентирована на внутримирное сущее (вещи и объекты), а подобные подходы загоняют вопрос о «реальности» в «онтологически почти нерасплетаемую проблематику»<sup>2</sup>.

Так, отсутствие убедительного и сокрушающего всякий скепсис доказательства «присутствия вещей вне нас» И. Кант называет «скандалом философии и общечеловеческого разума». М. Хайдеггер же считает, что «скандал в философии» состоит не в том, что такого доказательства до сих пор нет, а в том, что такие доказательства снова и снова ожидаются и предпринимаются. Вопрос о «реальности» внешнего мира ставят без предшествующего прояснения феномена мира как такового: «верно, понятие присутствие противится таким доказательствам, потому что в своем бытии оно всегда уже есть то, что запоздалые доказательства почитают за необходимость ему впервые продемонстрировать». В свете сказанного М. Хайдеггер резюмирует, что подобные попытки доказательства реальности «внешнего мира» изначально предполагают «безмирный, соответственно, неуверенный в своем мире субъект, который должен, по сути, сначала в мире удостовериться». Проблема доказуемости реальности «внешнего мира» обличает себя как невозможная: «не потому что она в порядке следствия

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время: пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С.118.

<sup>2</sup> Елхова О.И. Онтологические аспекты визуализации виртуальной реальности: : автореф. дисс. ...канд. филос. наук. Уфа, 2006. С.12.

ведет к неразрешимым апориям, но потому что само сущее, стоящее в этой проблеме темой, подобную постановку вопроса как бы отклоняет»<sup>1</sup>.

В Dasein наблюдается приоритет *existentia* перед *essentia*. М. Хайдеггер высказывает мысль, что предшествующий философский язык, определяющий и описывающий сущее, совсем не пригоден для выражения бытийной проблематики. М. Хайдеггер отказывается от субъект-объектного отношения: вещи «окружающего мира» у него не являются объектами деятельности некоторого субъекта. Для вещей «окружающего мира» М. Хайдеггер вводит понятия «средства». Человек познает мир, действуя в нем, используя сущее как средство. «Средство» – это то сущее, которое обнаруживает себя через ситуацию непосредственного употребления. Вещи, наделенные предметной объективностью, М. Хайдеггер называет «наличными» вещами. «Наличное» сущее, свободное от практического интереса, является предметом сугубо созерцательного отношения. «Средства» же всегда указывают на целое, средствами выявления которого они и являются.

Когда главный вопрос к сущему: «что это?», то формируется столь критикуемый М. Хайдеггером субъект-объектный подход к сущему. М. Хайдеггер определяет «вещность» вещи не через ее «чтойность», а через ее пригодность «для чего-либо» как «средства». Поэтому главная и определяющая характеристика «средства» содержится в вопрошании «для чего это?». Оно указывает на целое и уже изнутри этого обнаруживаемого целого каждое «средство» получает свое значение. Можно сказать, что всякое «средство» получает свое значение, исходя из функции своего употребления, то есть из той функции, которую оно выполняет внутри целого, «окружающего мира». Сущее, будучи понято как инструмент, теряет свое единственное значение и приобретает возможность иметь множество значений, которые зависят от контекста «для чего?»<sup>2</sup>. Стоит отметить, что в таком толковании вещь имеет динамическую природу. В хайдеггеровской интерпретации вещи представляются как процессы и ситуации, они уже не мертвые объекты, воспринимаемые или не воспринимаемые субъектом, а целостность перводанного миропорядка, предшествующая субъект - объектной дихотомии.

Подытоживая сказанное, заметим, что видимо такой тип философствования, который предлагает М. Хайдеггер и наиболее пригоден в исследовании категории «вещь». Иными словами, к категории «вещь» применяется не «вещный» статичный подход, а событийный динамичный и дальнейшее исследование данной категории с этих позиций, на наш взгляд, является наиболее перспективным.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время: пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С.201-212.

<sup>2</sup> Елхова О.И. Онтология виртуальной реальности: Монография. Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. С.119.

## **Роль демонстративного потребления в социальном бытии современного индивида**

***Е.Е. Ершов***

*Нижегородский институт управления Российской академии народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте Российской Федерации  
(НИУ РАНХиГС), Нижний Новгород*

Социальное бытие представляет собой сложную систему, образованную и трансформируемую непрерывно историческим процессом. Оно пронизано многими актуальными проблемами современности. Одна из таких проблем – феномен демонстративного потребления, присутствие которого возможно проследить, вероятно, во все времена существования человеческой цивилизации. Выдающееся место, занимаемое им сегодня, формы выражения, факторы, влияющие на него, играют особенно заметную роль в исследовании современного общества. Социальное бытие рассматривается как многослойная объективная общественная реальность, первичная по отношению к сознанию отдельного индивида, а также общества в целом. Каждый индивид, вступая в это бытие, застаёт определённую динамическую ситуацию, сложившуюся в предшествующие эпохи. Понятно, что за этой комплексной совокупностью стоят материальные и духовные возможности предыдущего поколения. Факторы социального бытия не зависят от воли вступающего в жизнь индивида, но очевидно, что уровень развития общества, способ производства, культура потребления и многое другое определяют его сознание. Социальное бытие воздействует на общественное сознание через государственный строй, хозяйственные и правовые нормы, политические приоритеты. Поэтому можно говорить, что тезис, – бытие определяет сознание, – является верным.

Термин «демонстративное потребление» ввел в научный оборот экономист и социолог Торстейн Веблен в своей книге «Теория праздного класса». Согласно Веблену, «основа, на которой, в конечном счете, покоится хорошая репутация в любом высокоорганизованном обществе, — денежная сила. И средствами демонстрации денежной силы, а тем самым и средствами приобретения или сохранения доброго имени являются праздность и демонстративное материальное потребление» [1]. Определение Веблена отражало феномен престижного потребления его современности — характерного поведения нового класса нуворишей индустриальной Америки начала XX века. Им был проделан первый значительный анализ американского общества так называемого «позолоченного века» (от англ. gilded age). Термин «демонстративное потребление» пережил с тех пор много изменений; тема была практически забыта на периоды первой и второй мировых войн, но затем вновь получила активное развитие и обсуждение в среде западного академического общества. Изначально, по определению Веблена, демонстративное потребление включало в себя действительно

яркие примеры роскошного образа жизни, трату дорогих материальных ценностей, что по Веблену, являлось средством достижения уважения; пиры, подарки, множество слуг и огромные особняки, можно сказать, использовались в качестве хвастовства. Традиционно считается, что реальное распространение престижного потребления произошло после индустриальной революции, когда у широких масс людей появилась возможность выбора товаров, вскоре после этого само потребление подверглось серьёзным изменениям ввиду растущего производства и перепроизводства товаров. Согласно социологу и философу Жан Бодрийяру, во второй половине XX века, благодаря взрывному росту производства и технологий, можно говорить о формировании «общества потребления». В анализе, проделанном Бодрийяром, – реклама, упаковка, мода, демонстрация, выставка, эмансипированная сексуальность, СМИ и культура, а также изобилие товаров потребления создали мнимое изобилие и общество, где у товаров имеется отчуждённая знаковая ценность, которая является их престижностью. Он доказывает, что потребление стало функцией не нужды и наслаждения, а функцией производства. Феномен современного потребления по Бодрийяру, это «система, которая обеспечивает порядок знаков и интеграцию группы» [2, с.108]. Общество потребления, таким образом, представляет собой особый тип общества, в котором товары не только есть и их желают купить, но где само потребление используется в форме мифа, другими словами — оно «представляет собой систему знаний, как язык или как система родства в примитивном обществе» [2, с.108,242]. Таким образом, подобно тому, как слова приобретают смысл в соответствии со своим положением в системе языка, так же товары и услуги имеют собственный смысл в языке престижа и статуса. С этой точки зрения Бодрийяр утверждает, что описанное Вебленом демонстративное потребление в определенной степени распространилось на всех участников общества потребления. По его мнению, общество оказалось фактически организованным вокруг потребления и демонстрации товаров, с помощью чего люди утверждают свой авторитет, идентичность и статус. Изменяющийся состав элит меняет их этос. Появляются новые не денежные критерии престижного потребления, такие как стиль и манера потребления [2, с.77].

Современная российская элита, в большинстве своём, отличается высоким уровнем образования (хотя и существуют исключения). Это накладывает отпечаток на потребительские практики в субкультуре новой элиты, которые отличаются от тех, что были характерны для формирующейся буржуазии конца XIX– начала XX веков, когда основную её часть составляли выходцы низших сословий с низким образовательным уровнем – купцы и промышленники. С развитием новых средних классов и элит, ростом уровня образования и интеллектуальности в них, демонстративное потребление естественно перемещается из безрассудных материальных трат в более спокойную рационализированную область

культурного потребления. Классические формы престижного потребления остаются, но со временем всё больше теряют в своей популярности, одним из устойчивых примеров может служить существование учебных заведений (находящихся за границей в том числе), высокая плата обучения в которых, придаёт им особый социальный статус, а полученный диплом сохраняет роль статусного символа, даже если будущая деятельность специалиста не будет требовать его наличия [3]. Практика демонстративного потребления новых элит распространяется на всё экономически активное общество и является наиболее привлекательным по причинам массовости, высоких уровней доходов, быстрой смены вкусов и предпочтений. Сегодня становится всё больше образованных профессионалов и специалистов умеющих ценить информацию и заинтересованных в аккумулировании собственного культурного капитала. Развитие коммуникационных технологий, в первую очередь широкое распространение Интернета и освоение его крупнейшими СМИ вызывает необходимость подвергнуть анализу такой совсем недавно появившийся институт, как социальные сети. Социальные сети оказывают значительное влияние на практику демонстративного потребления, позволяя мгновенно обмениваться информацией со всеми желающими, создавая при этом социальный образ каждого индивида, общающегося таким способом. Выдающимся примером может служить сервис *instagram*, работающий по принципу потока из фотографий. Данный сервис насчитывает 75 миллионов посетителей каждый день, среди которых известные личности политики и индустрии развлечений, а так же онлайн-филиалы брендов, активность которых поддерживаются людьми или группами людей, ответственных за образ представляемого бренда в социальных сетях [4]. На фотографиях загружаемыми пользователями не составляет труда обнаружить все формы престижного потребления, начиная от классических – дорогих машин, яхт, частных самолётов, еды в ресторанах, походов в бутик и крупных сумм на чеках, заканчивая новыми практиками потребления информационного общества: фотографии отдыха с курортов и художественных экскурсий, книги, картины, фильмы и другие культурные ценности, оценочные суждения по отношению к которым, формируют и дополняют социальную идентичность участвующего индивида. Социальные сети становятся передовым инструментом маркетологов. Разрабатывая новые рекламные кампании, они принимают во внимание то, что набрало популярность в социальных сетях среди установленной целевой аудитории. Реклама, направленная на образованных современных людей, зачастую содержит лишь минимум бытовых описательных характеристик товара, но вместо этого помещается в некий философский контекст, который призван улучшить продажи товара, прививая ему неосязаемые дополнительные качества, такие как стиль и атмосфера, социальные принципы компании-производителя или её программы заботы об окружающей среде. Используются цитаты из книг и песен, музыкальные композиции и репродукции картин, выбор которых был частично основан на активности в

социальных сетях для большей эффективности конечного объявления. Выбирая такой товар или услугу, потребитель отдаёт деньги за символизм товара и его престижность, за ассоциацию с той социальной группой или слоем, которую он представляет.

На протяжении человеческой истории менялась культура потребления, но она существовала вместе с потреблением на показ. Невыгодная и на первый взгляд, неразумная трата ресурсов и сил на обмен символами, которые создают видимость статуса, всегда была свойственна людям. В динамике социального бытия устанавливается новый порядок демонстративного потребления, анализ которого позволяет понять общественные процессы на более глубоком уровне.

### **Литература**

1. Веблен Т. Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006.
3. Курс лекций «Социология потребления» // Проект В. И. Ильина URL: <http://www.consumers.narod.ru/lections/socsec.html> (дата обращения: 03.02.2014).
4. Press Page // Instagram.com URL: <http://instagram.com/press/> (дата обращения: 03.02.2014).

## **Исходно неизвестная объективность как предмет исследовательской практики и проблемы второго осевого времени**

***Ю.В. Желтов***

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

Вызывает серьезные сомнения фундаментальность представлений современной гносеонтологии об объективности как независимой от субъекта и при этом, в принципе, ему известной. Известно, что такие представления инициированы постулатами Парменида о том, что *бытие есть* (сейчас приобрело смысл *имеющегося в наличии*), а также: «Мысль и то, что она мыслит одно и то же». Можно показать на актуальном примере наличного бытия – наличных денег, – что базирующееся на постулатах Парменида мировоззрение субъектов востребует лишь их весьма ограниченные умственные способности и при этом их мировоззрению сообщается субстанциальное качество. В самом деле, наличные деньги отличаются от тех денег, в которых мы нуждаемся, тем, что позволяют временно забывать о них, но если мы о них вспомним, достоверно выяснится, что они у нас *есть, имеются в наличии*, не нуждаясь ни в чем ином для своего существования. Если встать на марксистские позиции, можно полагать, что такое представление об объективности восходит к пониманию

человека-раба как вещи (по-латыни *res*). А в историко-философском плане такая ситуация соответствует факту, что первые, античные, философы были мудрецами, которые разрабатывали объективные мысли для самообоснования философии. Современные философы видят слабость философов-мудрецов в отрыве их мировоззрения от практики<sup>1</sup> (цит. по<sup>2</sup>). Одним из актуальных аспектов такого отрыва служит отвлечение современной гносеонтологии от рассмотрения *существенно неизвестной, таинственной*, объективности (термин 'тайна' отсутствует в философских словарях).

Между тем еще Гераклит отметил, что «природа любит таиться», а Лаплас констатировал: «То, что мы знаем, немного, то, что мы не знаем, – огромно». И действительно, мы не знаем, строго говоря, даже того, что происходит у нас за спиной, и тем более, – что думает о нас ближайший субъект. И это – не говоря о незнании тайн природы, а также социальных (бюрократических, коммерческих и других) тайн, для охраны которых созданы специальные органы. В связи с этим оказываются неизвестными необходимые для выживания человечества природные и социальные ресурсы. И когда современные мыслители обоснованно ставят современности трагические диагнозы типа прогноза А.А. Зиновьев: «Наиболее вероятный конец человечества – воинствующая глупость. Человечество погибнет от собственной глупости»<sup>3</sup> – здесь термин 'глупый', можно понимать не как оскорбление, а по Далю, как 'недальний, ограниченного ума', видя в прогнозе Зиновьева призыв к поумнению, к преодолению ограниченности человеческого ума, в первую очередь, на практике исследований таинственной объективности.

Однако, что (и как) говорить о тайне, если это сама неизвестность? По этому поводу известно, что еще в глубокой древности уважалась профессия охотников-следопытов, которые специально занимались проявлениями исходно неизвестной объективности (ИНО) в виде нужных зверей, а в Новое время историческими наследниками *следопытов* стали исследователи. В связи с этими обстоятельствами привлекают особенное внимание «объекты»-*следы* (по Далю, 'остатки, признаки'), смысловую сопряженность которых с практикой *следопытов* и исследователей фиксирует ряд языков.

Характер гносеонтологических параметров следов (и следопытно – исследовательской практики), в отличие от практики обращения с наличными вещами, позволяет выяснить простейший общедоступный пример *заячьих* следов (остатков и признаков зайцев) в зимнем лесу. Среди критериальных параметров следов обращает на себя внимание, в первую очередь, их *тайно-суперсубъектная* способность, поскольку они, неявно для следопыта, управляют его *заинтересованной* деятельностью. Важно

<sup>1</sup> Фестюжьер Андре-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. – СПб, 2009. – С. 20.

<sup>2</sup> Прохоров М.М. История и бытие. Исследование философских оснований: монография. – Н.Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2013. – С. 6.

<sup>3</sup> Зиновьев А.А. Фактор понимания. – М.: Алгоритм, 2006. – С. 521.



отметить, что уже при вдумчивом разглядывании следов следопыт выводит объективность (зайца) в своем восприятии за пределы чувственного (ощущающего) опыта, т.е. входит в область *трансцендентной*<sup>1</sup> объективности. Для того, чтобы «увидеть» в следах – исходно неизвестную объективность, практика следопыта активно подключает к чувственности – *умозрение*. Причем для этой практики характерны действия субъекта не в области мистических тайн, которые люди постигают в состояниях исступленно-восторженного экстаза, а в области актуальных деловых тайн. Постигая их, в простейшем «заячьем» случае, способом движения по следам, следопыт, при *удаче рискованного поиска, опосредует* своей деятельностью становление исходно неизвестной объективности – *явной объективностью*. Таким образом, специфику следов конкретно характеризуют два попарно сопряженных, параметра, имеющие деловой смысл: *таинственная суперсубъектность* и *явная объективность*. В свою очередь, собственно практику следопыта характеризует ряд основных параметров: *интерес, поиск, посредничество, риск, трансценденция* (лат. *transcendensio* – ‘переступать’), *удача* и *умозрение*. Суммируя сказанное, важно (для дальнейшего) заметить, что, принимая на себя риск неудачи, следопыт реализуется как субъект, ответственный перед собой за свои дела, т.е. как *самоответственный субъект*.

На «заячьем» примере можно также показать, что следы-остатки (исходно неизвестной объективности) имеют для следопыта базисное качество, которое принципиально отлично от субстанциальности и востребует для своей реализации более сложную интеллектуальную активность субъекта, чем обращение с наличными вещами. В самом деле, как уже было показано, практика следопыта состоит, в первую очередь, в трансцендентном «переступании» его умозрения за пределы чисто чувственного опыта. Именно такой выход выполняет субъект, когда начинает подозревать (умозрением) в характерных *углублениях* на снегу – *следы* зайца, выполняя, таким образом, акт трансценденции. Далее, когда он убедится в том, что наблюдаются именно *заячьи* следы, он выполняет *интенциональный* акт – стремится выйти на явную объективность (наблюдаемого зайца). Этот акт завершается *наблюдением* искомой субъектом объективности, которая *синтезируется* в сознании субъекта с изначальным, подозревающим исходно неизвестную объективность, актом трансценденции. Таким образом, при обращении следопыта со следами реализуется опосредуемой этим субъектом комплекс *трансценденции-интенции-синтеза тайно-суперсубъектного и явно-объективного* аспектов (сводная аббревиатура ТСЯО) ИНО. Указанный *трансцендентно-интенционально-синтетической* комплекс обозначается в работах автора докладом неологизмом «*трансинтенция*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Трансцендентный / Философский энциклопедический словарь. – М.: СЭ, – С. 694.

<sup>2</sup> Желтов Ю.В. Инобытие и понимание. (Философия интеллигентности). –Н. Новгород: ВГИПУ, 2006. – С. 86, 96-106, 125, 129, 157, 180-183.

### *Характер следов иницируемых работ*

С учетом выше сказанного можно показать, что своеобразными следопытами являются *инициативные* субъекты, базисные для деятельности которых *следы* ИНО имеют характер *умозримых признаков перспектив* иницируемой работы. Тем субъектам, которые имеют обдуманную практику инициирования работ, должен быть знаком трехстадийный процесс. На его первичной стадии субъект-инициатор, руководствуясь (с долей незаметности для самого себя) следами-признаками подразумеваемой в качестве перспективной работы и выходя за границы чувственного опыта, осуществляет – посредством своего умозрения – акт трансценденции, в виде *осмысленной активации перспектив* работы. На этой стадии своего инициирования работа представляется субъекту перспективной, но еще практически не сопряженной с реализацией своих перспектив. По этой причине выполняется интенциональный акт – стремление субъекта мысленно приблизить представляющуюся перспективную работу к ее реализации. Далее следует акт синтеза (как бы «сшивки») перспективности работы с реализацией ее перспектив. А в итоге, если синтез-«сшивки» активированных умозрением субъекта перспектив работы и перспектив ее реализации (т.е. своеобразная «примерка» иницируемой работы на ее реализацию) удалась, создается аргумент для начала выполнения инициативной работы.

### *Акты понимания как поверхностные исследования*

Наиболее просто исследования исходно неизвестной объективности выполняются в практике *понимания* субъектами окружающего мира, ИНО-сторона которого приближена к принципиальной известности. Легко показать, что понимание исходно неизвестной объективности отличается от ее исследований – использованием в качестве следов – *впечатлений* субъекта от ИНО, т.е. *следов в сознании* от объективности (русский термин ‘впечатление’ переводится на английский как *impression – effect on mind*<sup>1</sup>). В самом деле, согласитесь, что мы понимаем что-либо в окружающем лучше всего, если отключим ощущения, в частности, *закроем глаза* и сосредоточим умозрение на впечатлениях, которые получили от окружающего. Сравнительно неглубокий уровень тайн доступной пониманию объективности фиксирует русский глагол ‘притаивать’ (его смысл иллюстрируют далевские примеры: «У него есть деньги, но он их притаил» и «Зайчик прыгнул в куст и притаился»). Нетрудно видеть, что в обоих примерах объекты лишены, строго говоря, аспекта наличности бытия, так что при простом воспоминании о них достоверно еще неизвестно, есть ли они (деньги в чужом кармане) в наличии. Вместе с тем, руководствуясь впечатлениями от ИНО, *понимающий* ее субъект с очевидностью выходит за границы чувственного опыта и на этой основе опосредует создание комплекса «трансинтенции» *тайно-суперсубъектно-явной объективности*.

<sup>1</sup> Impression / Harrap's Pocket English Dictionary. (ed. P.H. Collin) – London, 1984. P. 243.

По причине незначительной таинственности *понимаемых* уровней ИНО ее доступные пониманию формы типа *одно* (часто наблюдаемое) *есть иное* (обычно умоозримое) имеют *практически обратимый* смысл – идентичности друг другу форм видов: А есть В и В есть А. Такая идентичность признается правилами современной арифметики. Однако древнеримские математики даже равенство  $2+2 = 4$  читали как *dua et dua sumt quattor* с русским переводом «два и два *суть* четыре», где глагол-связка *sumt* (суть) характеризовала заслуживающие уважения дела высокой сложности. В частности, именно эту связку содержала римская правовая норма: *Noli me tangere – civil romanus sumt* («Не прикасайся ко мне – я римский гражданин») <sup>1</sup> Таким образом, даже грамматически реализовался исторический прецедент уважения к исследователям исходно неизвестной объективности. А в современности это уважение Маяковский выразил так: «Математик – это человек, который создает, дополняет и развивает математические правила ... . Человек, впервые формулировавший, что «два и два четыре»» – великий математик, если даже он получил эту истину из складывания двух окурков с двумя окурками».

*Становление самоответственных субъектов – иноответственными – базисная тенденция второго осевого времени*

Цитата из Маяковского была приведена для иллюстрации того факта, что когда субъект создает ранее неизвестные полезные *правила* (особенно обращения с ИНО), он реализуется не только как самоответственный, но и *иноответственный*, ответственный перед собой за других людей, субъект (созданные им правилам в дальнейшем использует все человечество). А ко второму осевому времени сказанное имеет то отношение, что, как можно показать, именно поумнение человечества в иноответственном направлении востребует второе осевое время. Если говорить о первом осевом времени, концепцию которого выдвинул К. Ясперс <sup>2</sup> и развивают другие исследователи <sup>3</sup>, как было показано ранее <sup>4</sup>, в его процессе произошел мировоззренческий переход от «людей гневных» к «людям убежденным», способным верить друг другу. Однако довольно быстро выяснилась фундаментальная слабость этого верящего мировоззрения. Как констатировали еще *древнекитайские* рукописи, чем дальше цивилизуются люди, тем больше развиваются в них ложь и обман <sup>5</sup>. Известно, что сейчас феномены лжи и обмана достигли уровня манипуляции сознанием людей, которая индустриально эксплуатирует ресурсы ИНО (!). Той манипуляции, которая сейчас рассматривается как всепроникающее оружие и которая сама основана на отождествлении

<sup>1</sup> Джованьоли Р. Спартак. – М.: Художественная литература, 1986. – С. 8.

<sup>2</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. С. 50.

<sup>3</sup> Прохоров М.М. Бытие, гуманизм и второе осевое время. – М.: Росс. Гуманист. о-во, 2008. С. 141.

<sup>4</sup> Желтов Ю.В. Акты становления становления в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» людей убежденных – самоответственными как инкубационные проявления второго осевого времени. Мировоззренческая парадигма в философии: Современность и история: монография/ Под ред проф. М.М. Прохорова. – Н. Новгород: НГПУ, 2012. –С. 124-141

<sup>5</sup> Зенгер Х. Стратегемы. О китайском искусстве жить и выживать. – М.: Прогресс, 1995.

людьми своих *впечатлений от сообщаемых им СМИ знаков* – наличному бытию вещей. Более того, известно, что манипуляции сознанием приобретают межгосударственный уровень в форме, например, доктрины А. Даллеса по отношению к СССР (1945 г.). Доктрина предусматривает долговременную скрытую разработку ресурсов отечественной (т.е. преимущественно русской) *подлости*<sup>1</sup>.

Поскольку, в принципиальном плане, лжецы и обманщики являются людьми, хотя и ответственными перед самими собой за свою деятельность, но безответственными за других людей, это качество уподобляет их «людям гневным» первого осевого времени. Один из принципиальных способов адекватного обращения с современными аналогами «людям гневным» первого осевого времени описал в романе «Бесы» Ф.М. Достоевский, который действовал здесь как автор-хронист. Отвечая самому себе за умственные способности одной из героинь романа, которую «бес» эксплуатировал в качестве легкомысленно-доверчивого человека, он поставил «бесу» диагноз: «Это ты все устроил, негодяй!», – *как своднику*. Метод получения диагноза охарактеризовал контекст: «Я до сих пор... *сам дивлюсь*, как это я тогда ему крикнул. Но я совершенно угадал... Главное, слишком заметен был тот очевидно *фальшивый* прием, с которым он сообщил известие. Он не сейчас рассказал ... как первую и чрезвычайную новость, а *сделал вид, что мы будто уже знаем и без него, — что невозможно было в такой короткий срок*»<sup>2</sup>[курсив мой. – Ю.Ж.]. Нетрудно заметить, что хронист романа действовал здесь как исследователь ИНО, для которого ее следы имели вид чужой умозримой фальши.

## **Постмодернизм как феномен культуры и мировоззренческая концепция восприятия эпохи**

***С.В. Зеленко***

*Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь*

В научном дискурсе высокочастотны категории постмодернистской парадигмы: «эпоха постмодернизма», «философия постмодерна», «постмодерн», «постмодернизм», «постмодернистская манера письма», «пост-постмодернизм», «постмодернистский (метод) анализ(а)», «постмодернистский мир», «постмодернистский текст», «культура постмодерна», «постмодернистская чувствительность», «постмодернистское общество», «постмодернистская литература», «постмодернистская социология» и др.

<sup>1</sup> Иоанн митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Одоление смуты. Слово к русскому народу. – СПб.: Царское дело, 1995. – С. 72-73.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Бесы: Роман. – Л.: Худ. лит., 1989. С. 463.

Историко-культурное положение, в котором оказалось человечество в последней трети XX в., характеризуется исследователями различных научных течений как «современность для самой себя» (З. Бауман), которая находится в «состоянии радикальной плюральности» (В. Вельш) и «имманентного тождества космоса и хаоса» (Ж. Делез, Ф. Гваттари), «второй революции» (Ж. Бодрийяр) и «перехода к посттрадиционному порядку» (Э. Гидденс, Ю. Хабермас), где царит «идеология беспорядка» (Б. Сартр), а «предчувствие будущего, катастрофического или спасительного, замещается ощущением конца» (Ф. Джэймисон).

Первый пример использования термина «постмодерн», как отмечают американские исследователи Д. Диккенс и А. Фонтана, зафиксирован в работе С. Беста и Д. Келнера «Теория постмодернизма», в которой внимание акцентируется на том, что примерно в 1870 г. английский художник Дж. Чапман назвал постмодернистской живопись, появившуюся после французского импрессионизма. В 1917 г. Р. Панвиц в монографии «Кризис европейской культуры» впервые в XX в. использовал термин «постмодернизм». В 1934 г. Ф. де Аниз обозначил этим термином авангардистские тенденции, появившиеся в поэзии в начале века, отличительной чертой которых было отторжения предыдущих литературных традиций. И. Гасан отмечает, что к концепту «постмодерн» обратились снова в 1942 г. для описания и характеристики новаций в испанской поэзии [11, с. 1].

Английский историк А. Тойнби в 1947 г. в монографии «Исследование истории» постмодерном называл современную (начиная от Первой мировой войны) фазу развития западноевропейской культуры, которая радикально отличалась от эпохи модерна. Характерной приметой этого исторического периода считался переход к политике, учитывающей глобальный характер международных отношений. Также понятие использовалось для номинации всего декадентского, анархического, иррационального.

В 1960-е гг. И. Гасан термином «постмодернизм» обозначил новые веяния, возникшие в это время в американской литературе. В конце 1960-1970-х понятие «постмодерн» использовалась для фиксации новых тенденций в таких сферах, как архитектура (Ч. Дженкс) и искусства (прежде всего, вербальные его формы), и было перенесено на экономико-технологическую и социально-историческую сферы жизнедеятельности человека [7, с. 601].

Работа Ж.-Ф. Лиотара «Состояние Постмодерна» (1979) положила начало использованию понятий «постмодерн» и «постмодернизм» в качестве философских категорий. В итоге – «постмодернизм стал претендовать на роль концепции, выражавшей неповторимость культурной ситуации последних десятилетий XX в.» [9, с. 4].

Ситуация, сложившаяся к концу 60-х годов XX в., стала результатом пересмотра традиционной европейской идеи самоценности личности и безграничных возможностей разума, получила номинацию «эры

постмодерна». Характерная для эпохи модернизма вера в культ науки, в социальный и научно-технический прогресс была разрушена во время двух мировых и гражданских войн, революций XX в. Критика возможностей познания проявляется в радикальном отрицании науки, в распространении мистицизма в этот период, откуда интерес ко всему околонучному. В это время происходит переход от европоцентризма к полицентризму, результатом чего стала многополярность мира; усиление национально-освободительных тенденции в бывших колониях; актуализация экологические проблемы. В. Берков подчеркивает: «Порядок вещей мстит попыткам его переделать» [2, с. 38]. Человечество убедилась в том, что при помощи науки можно не только создавать, но и уничтожать.

В искусстве второй половины XX в. происходила радикальная переоценка ценностей эпохи модерна. Э. Усовская отмечает: «Постмодернизм ищет точку опоры в современности и «досовременности», потому что сам построен на оценке, рефлексии прошлого и самого себя через прошлое. Поэтому абсолютное отрицание своего предшественника, модерна, лишает постмодерн собственного бытия» [9, с. 26]. Таким образом, на смену утопической направленности авангардизма пришел художественно-игровой самокритицизм, а война с традициями, через их высмеивание, превратилась в сосуществование с ними в рамках глобального художественно-стилевого плюрализма.

Информационное общество примерно с последней трети XX в. получила возможность тиражировать художественные произведения для их дальнейшей реализации, последние перестали существовать как результат человеческого гения. В. Мириманов отмечает: «Современное искусство объективно свидетельствует о том, что существующая система представлений больше не видит в человеке индивидуального творца высших ценностей <...> Идеальное не выдерживает испытания реальностью, «духовное» становится частью материального комфорта, «душа» проигрывает сексу» [6, с. 47]. Производство эрзац-искусства усиливает его развлекательно-игровую функцию, при этом другие функции искусства (фатическая, эстетическая, эмоционально-экспрессивная и др.) отходят на второй план, вообще не актуализируются.

Ориентация общества на информатизацию, освоение новых технологий отличают этот исторический этап от предыдущих: «Современный научно-технический прогресс, особенно компьютерные технологии, радикально изменили как окружающую человека действительность, так и способ существования в ней» [3, с. 19]. Превратив информацию в продукт, который можно продавать и покупать, человек стал искать для этого любые возможности. Л. Саенкова подчеркивает, что «массовая культура никогда не ориентируется на «духовный продукт». Целью массовой культуры является не духовность, а доходность. Но есть другой тип культуры, который предусматривает сохранение яркой авторской индивидуальности, обеспечения художественной целостности произведения» [8, с. 42]. Таким

образом, можно отметить, что в этот историко-культурный период, благодаря достижениям науки, искусство стало превращаться с одной стороны в искусство для избранных, элиты, с другой – в открытое для массовой публики, «поп-арт».

Ученые приходят к выводу, что постмодерн (как историческое явление) принципиально нельзя рассматривать как системный феномен, организованный и структурированный: Знаково-смысловая и категориальная пестрота постмодернистского дискурса определяется идеей децентрализации и направленности на глобальную плюральность и ризоматичность парадигмального поля постмодерна. Если экстраполировать этот тезис на литературный дискурс, то он потерял центр, при этом «авторитеты – остались без авторитетности, литература перестала иметь смысл, а интерпретация отказалась от своей традиционной миссии его искать» [10, с. 444].

В эпоху постмодерна в литературе господствует насмешливое, ироническое, карнавальное отношение личности к действительности. Объяснение этому Э. Усовская видит в завуалированном бунте «против одномерной многомерности человека, против абсолютизации его предопределенности, против тотального омащования культуры и сознания личности» [9, с.15]. Через использование интертекстуальных единиц постмодернистский автор пытается противостоять подобному положению вещей. Использование «чужого слова» для реализации авторских интенций – характерная особенность постмодернистского литературного дискурса. «Для того чтобы говорить, – подчеркивает Ж. Деррида, – нужен больше, чем один собеседник, для этого необходимы несколько голосов» [5, с.205].

О диалогической связи, которая существует между текстом и текстом, текстом и читателем, автором и читателем, автором и текстом (собственным и чужим) упоминал еще в начале прошлого века М. Бахтин: «Событие жизни текста, т.е. его настоящая сущность, всегда разыгрывается на границе двух сознаний, двух субъектов» [1, с.303]. Таким образом, в авторском тексте можно отметить присутствие как минимум двух лиц (автора и читателя), проследить взаимодействие и взаимовлияние их сознание, и как результат, констатировать появление «нового», подлинного текста, образующегося на пересечении ментальных структур участников творческого диалога.

Авторы второй половины XX – начала XXI вв. обращаются к широкому цитированию, когда модным, особенно в литературе, стал постмодернистский дискурс, характерным признаком которого было создание «нового» при определенной компоновке чужих текстов. Расцвет всеобщей интертекстуальности как диалога произведений мировой культуры стал отличительной чертой этого исторического периода.

С точки зрения теоретиков постмодернизма, текст не создается впервые, поскольку «культура не может существовать без восстановления найденных ранее разнообразных образцов» [4, с.300]. Авторская организация текста зависит в определенной мере от комбинации чужих текстов, их частей,

ссылки на литературные, исторические, культурные дискурсы: «Основополагающей в понимании постмодерна остается проблема диалога между сонмом культур прошлого, будущего и настоящего в ризоматическом пространстве постмодернистской культуры» [9, с.26]. Ученым приходится согласиться с фактом: все, что можно было сказать, – сказано, все, что можно было написать, – написано. Имеем в виду формальное оформление речевого акта.

Таким образом, можно отметить, что в эпоху постмодернизма освоение культурного пространства считается завершенным, а новое создается путем определенной, иногда творческой, компиляции (интертекстуализации дискурсов), которая в свою очередь рассматривается как одна из основных признаков современности.

### Литература

1. Бахтин, М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук / М.М. Бахтин. – СПб. : Азбука, 2000. – 336 с.
2. Берков В.Ф. Философия и методология науки / В.Ф. Берков. – М. : Новое знание, 2004. – 336 с.
3. Головницкая, Г.Е. Произведение искусства как условие формирования субъекта высказывания // Г.Е. Головницкая // Текст в лингвистической теории и в методике преподавания филологических дисциплин : материалы III Междунар. науч. конф., Мозырь, 12-13 мая 2005 г.: в 2 ч. / Мозыр. гос. пед. ун-т.; редкол.: С.Б. Кураш [и др.]. – Мозырь: Изд-во УО МГПУ, 2005. – Ч. 1. – С. 19–20.
4. Гришаева, Л.И. Арминий, Барбаросса, ведьмы с Брокена и другие: немецкий язык и культура через призму немецких прецедентных текстов / Л.И. Гришаева. – Воронеж : Воронеж. гос. ун-т, 1998. – 147 с.
5. Деррида, Ж. Оставь это имя / Ж. Деррида // Деконструкция : тексты и интерпретация / Е. Гурко, Ж. Деррида. – Минск : Экономпресс, 2001. – С. 205–256.
6. Мириманов, В.Б. Изображение и стиль: Специфика постмодерна. Стилистика 1950–1990-х. / В.Б. Мириманов. – М. : Изд-во РГГУ, 1998. – 80 с.
7. Можейко, М.А. Постмодернизм / М.А. Можейко // Постмодернизм: энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис : Книжный дом, 2001. – С. 601–605.
8. Саенкова, Л.П. Массовая культура: Эволюция зрелищных форм / Л.П. Саенкова. – Минск : Изд-во БГУ, 2003. – 123 с.
9. Усовская, Э.А. Постмодернизм / Э.А. Усовская. – Минск : ТетраСистемс, 2006. – 256 с.
10. Burzynska, A. Dekonstrukcja i interpretacja / A. Burzynska. – Krakow : Universitas, 2001. – 542 s.
11. Dickens, D. Postmodernism and social inquiry / D. Dickens, A. Fontana. – New York : The Guilford Press, 1994. – 260 p.



## Мотивация как форма проявления общественного бытия

*И.Н. Зимонин*

*Иркутский государственный университет путей сообщения, Иркутск*

Термин мотивация, примененный А. Шопенгауэром в его докторской диссертации при изучении законов каузальности, прочно вошел в научную терминологию. Как феномен человеческой жизни мотивация стала актуальной в области многих прикладных исследований: социологических, психолого-педагогических, социально-экономических, биологических. В каждом конкретно-научном исследовании для изучения этого явления формулируются собственные специфические цели и задачи. При этом, накапливается значительный объем данных, что приводит к образованию множества толкований сущности мотивации. К разночтению понятия мотивации приводит дефицит методологического осмысления самой проблемы и получаемых результатов. Становится очевидным, что накопленная информация требует глубокого теоретического обобщения: философский анализ мотивации полнее раскроет ее сущность, т.к. предполагает скоординированные усилия философского и конкретно-научного знания. Такой подход не позволяет считать мотивацию как принадлежность одной из наук и предоставляет возможность избежать разноплановости в обосновании сущности феномена мотивации.

В научном исследовании все начинается с определения понятия. Именно дефиниция исключает тот факт, который метафорично описан в ветхозаветном писании как смешение языков при строительстве вавилонской башни, когда один не понимает речи другого.

К примеру, в современной отечественной психологии термином мотивация обозначена совокупность причин психологического характера, объясняющая поведение человека (его начало, направленность, активность). В иных конкретно-научных исследованиях мотивация представляется как совокупность побуждений, вызывающих активность индивида; как процесс формирования мотивов, стимулирующий активность человека в деятельности; как система факторов, детерминирующих поведение человека. Даже в этих обобщенных представлениях прослеживается некая разноаспектность содержания мотивации.

Существенный вклад в понимание мотивации был внесен отечественным философом и психологом С.Л. Рубинштейном. По мнению ученого, специфика существования человека заключается в том, что он «во всеобщую детерминацию бытия включается...как осознающее мир существо» [3, с.95]. Сознание у человека предполагает и обособление себя от окружающего мира, и одновременное соотношение себя с ним и связь с миром, как в познании, так и в бытии. При этом, человек не просто существует, он включен в мир, способен повлиять на себя, на других и мир в целом, он познает и собственное бытие, и бытие как таковое, и бытие

другого. Помимо сознания важным звеном в бытии человека становится действие, направленное на изменение и развитие бытия. По мнению С.Л. Рубинштейна, происходит преломление мира и собственного действия через сознание, а это то основное, что необходимо для понимания проблемы детерминации бытия. Важной идеей ученого было то, что внешние причины действуют через внутренние условия и тогда «мотивация выступает как соотношение внутренних условий с внешними (соотношение потребности с ее объектом)» [3, с.106].

Из всего многообразия свойств человека выделяются те, которые обуславливают поведение или деятельность человека, т.е. свойства, делающие его годным к выполнению исторически сложившихся форм деятельности. Основное место при этом занимают потребности и мотивы, имманентно включенные в систему мотиваций. Появление новых мотиваций представляет собой появление новых целей и потребностей личности. Сформированные на некоторый момент времени мотивации определяют основные цели поведения и деятельности человека. Таким образом, по мнению С.Л. Рубинштейна «мотивация человеческого поведения – это опосредствованная процессом отражения субъективная детерминация поведения человека миром. Через эту мотивацию человек вплетен в контекст действительности» [3, с.106]. Эта мысль ученого сведена к объяснению проблемы детерминации, связанной с природой психических явлений и их включенности в явления материального мира.

Человек как личность выступает носителем общественно-исторических сил, благодаря которым он осуществляет реальную деятельность, деятельность, посредством которой он познает мир и изменяет его. Человек в таком случае, по выражению К. Маркса всё, что делает, делает для самого себя и другого человека, т.к. всё, что является продуктом деятельности индивида, оказывается собственным бытием для другого, вместе с тем, бытие другого так же является частью собственного: «Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме коллективного, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – является проявлением и утверждением общественной жизни» [1, с.119].

Так, К. Маркс выводит представление о понятии общественного бытия, являющего собой объективную реальность и не исключающего наличие личностного (индивидуального). Бытие, как исходное, отражает существующие отношения в обществе. Общественные отношения являются непременным условием и социальной формой бытия человека, а исходной точкой бытия является деятельность человека. Значит, сложившиеся общественные отношения порождены деятельностью реальных людей и существуют как форма этой деятельности. И тогда в процессе реальной деятельности посредством включения в систему общественных отношений, человек обретает всю полноту своего бытия. Таким образом, общественное бытие являет собой объективную реальность, отражающуюся в сознании

человека, которая обуславливает направление развития общественных отношений.

Множественность форм бытия, а именно: бытия природы, человека, общества – определяет и их многогранное проявление. Допустим, такие формы бытия природы как вещи, состояния, процессы могут существовать и независимо от человека. Что же касается форм бытия человека, который включен в процесс всеобщей эволюции, то здесь следует выделить социальную реальность, включающую в себя вещи, произведенные человеком в совместной деятельности с другими для удовлетворения потребностей. Человек в системе общественных отношений способен преобразовывать не только бытие окружающего мира, но и собственное с помощью осуществляемой им деятельности. При этом, в процессе преобразующей деятельности раскрывается потенциал человека. Следует отметить, что в любой деятельности выделяются такие элементы как цель, мотивы, действия. Но смысл бытия человека не может сводиться к синтезу указанных элементов. Здесь выделяется творческий процесс использования средств и предметов для достижения цели. Раскрытие творческого потенциала в деятельности предполагает наличие *мотивации как формы детерминации деятельности человека, определяющей выбор того или иного поведения в данном общественном строе.*

Таким образом, основываясь на идеи С.Л. Рубинштейна о том, что учение о мотивации следует рассматривать как конкретизацию учения о детерминации бытия, а также научном взгляде К. Маркса об общественном бытии, раскрывающего деятельностьную сущность человека, нами осуществлен философский анализ мотивации. При этом, важным обстоятельством при исследовании этого феномена является то, что детерминизм как атрибут научного познания принимает форму диалектического синтеза классического и индетерминистического проявления, т.е. мы ведем речь о нелинейном характере проявления мотивации деятельности [2]. Гибкий и подвижный мир, в котором живет человек, невозможно адекватно описать с помощью жестко детерминированных законов. Человек, как субъект исторического процесса, постоянно находится в состоянии единства определенности и неопределенности бытия, и нарушение или гармония этого единства как нелинейный процесс определяет наше поведение, наши действия, поступки, потребности и мотивы, наше самочувствие и состояние в целом.

### Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50-ти т., Т.42. 2-е изд. М., 1972.
2. Осипов В.Е., Зимонин И.Н. Мотивация образовательной деятельности как нелинейный системный процесс/В.Е. Осипов, И.Н. Зимонин// Актуальные вопросы общественных наук: материалы XXV международной научно-практической конференции, 17.06.2013г. – Новосибирск: Изд-во СибАК, 2013. – 140с. – С.67-75.
3. Рубинштейн С.Л. Человек и мир. – СПб.: Питер, 2012. – 224с.

## Онтология бытия в процессе брендизации капитализма

*И.В. Ильин*

*Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина (ХНУ), Харьков, Украина*

В «Немецкой идеологии» Карл Маркс и Фридрих Энгельс определили фундаментальное положение материалистического понимания истории – материальное производство жизни, жизненный процесс людей или, одним словом, их бытие определяет сознание, содержание их идей и представлений [1, III, с. 26-27]. Однако в «Капитале» Маркс вводит в эту диаду третий элемент – пространство. Он пишет, что заработная плата *кажется* оплатой всего труда рабочего именно из-за того, что в пространстве капиталистической фабрики производство прибавочной стоимости скрыто (*verbirgt*), поскольку в нем также происходит воспроизводство стоимости жизненных средств рабочего, что отличает эту ситуацию от феодальной барщины [1, XXIII, с. 550]. Гармоничный эквивалентный обмен между буржуазией и пролетариатом является видимостью, создаваемым особым пространством производства. Эта видимость скрывает подлинную бытийную противоречивость капитализма – отношение полезности к природе, эксплуатацию рабочей силы, овещнение лиц (человек как рабочая сила) и персонификацию вещей (стоимость как субъект). Пространство, таким образом, является существенной стороной бытия, которая парадоксальным путем выражает бытие и скрывает его. И наоборот, бытие всегда пространственно, а значит, если задача заключается в мышлении бытия, то необходимо подвергнуть анализу совокупность пространственных практик, что и делает Маркс в «Капитале», устраивая одиссею по пространству капиталистического производства – от товара, к производственным формам, банкам и пр.

Любопытно, что проблемные места, указывающие на эксплуататорский характер капитализма, на которые обратил свое внимание Маркс, стали источниками пространственной экспансии капитала во второй половине XIX века, то есть они были организованы так, чтобы скрыть за собой всякое социально-историческое содержание, представляя вещный, вечным атрибутом человеческого бытия, общественных отношений. Речь пойдет об инверсии жилищного вопроса, фальсификации товаров и политической активности рабочих из пределов капитализма в формы легитимации последнего. Подобно тому, как в концепции «стадии зеркала» Жака Лакана [2, с. 78], ребенок идентифицируется со своим/подобным отражением, обретая отчужденную целостную идентичность вместо собственной недоразвитости, капитал производит социальное пространство, уже не ограниченной только пространством производства, где идеальный, беспротиворечивый, целостный образ-эвтопия (благоместие) капитализма служит зеркалом всему обществу, создавая из него своего зеркального двойника, а также скрывая свою имманентную противоречивость. Пространство-зеркало, пространство

зеркал, зеркальное пространство, по сути, удваивает общественное бытие капитализма, создавая из любого бытия своим отражением-эвтопией своего рода зеркального двойника капитала. Этот процесс социально-пространственной революции мы обозначаем авторским концептом – брендизацией капитализма [3]. Существуют, по крайней мере, три формы этого процесса, возникшие во второй половине XIX века: бренд-товар, бренд-город и универмаг. Анализ этих форм выявит существенные характеристики онтологии бытия в процессе брендизации капитализма.

Если товар отражает людям их овещненное бытие, то есть общественные отношения, в которых главную роль играют товары, а люди-вещи способствуют их циркуляции, то бренд-товар [4] инвертирует это отражение как в камере-обскуре, – будто бы персонификации товаров – бренды вступают в отношения с людьми и наоборот. Личная обращенность и адресованность социально-человеческой предметности обретает превращенную форму в бренд-товаре, в котором скрыт не только смысл обращения, но и воля отправителя. Важной составляющей этой единичной формы социально-пространственной революции является то, что капиталисты посредством производства бренд-товаров доказывают жизнеспособность капитализма в целом, распространяя не только нормы здоровья, идеалы буржуазного счастья и респектабельности, но и указывают на заботливое отношение к рабочим, условиям труда и качеству товаров. Демократизация потребления, оказавшаяся возможной благодаря распространению машинной промышленности, сделала доступной для широкой рабочей публики те группы товаров, которые считались частью привилегий буржуазии. Таким образом, буржуазия посредством брендизации товаров сделала возможным, по видимости, обуржуазивание потребления рабочих, отождествив обыденные товары и предметы роскоши. Биополитическая направленность бренд-товаров, устремленность к политико-экономической легитимации своего господства – эти содержательные характеристики проявились в пространственном оформлении товара, в особом визуальном ряде, подчеркивающим его воображаемую (образную) доступность, а также буржуазность и респектабельность будущих его обладателей. Товарный фетишизм удваивается в процессе брендизации капитализма, означая теперь вещную форму личных отношений (личную форму вещных отношений), опосредованную или идеально представленную в форме товара, а также в процессе потребления через распредмечивание исконно буржуазного «смысла» бренд-товара. В зеркале бренд-товара, как и в зеркале в концепции Лакана, рабочий-потребитель отражается с точки зрения того, чье желание «опредмечено» в его отражении. Если в случае ребенка, это желание матери, то в случае с визуальным рядом бренд-товара это желание капиталиста. Не случайно, впрочем, Лакан писал о том, что его «стадия зеркала» имела своего предшественника в марксовом анализе особенной формы стоимости в «Капитале» [5, с. 81]. В зеркале бренд-товара жизнь рабочего инвертируется

и критикуется, для того, чтобы затем нарратив «спасения в последнюю минуту» [6, с. 75] появился в форме «чудодейственной» силы продукта. Этот сюжет становится архетипическим в рекламе: «до» использования продукта жизнь была недостойной быть прожитой, а «после» она обретает смысл и значение. Этот *rite de passage* обращает рабочего в буржуазного, уважаемого потребителя. И наоборот, трансформативное значение, подчеркнутое особым визуальным рядом, сообщало аутентичность предметному миру, взамен царившим в то время фальсификациям, показывая *rite de passage* товара в бренд-товар.

Особенной социально-пространственной формой, представившей производство рабочего в качестве зеркального двойника буржуа в процессе реализации особого, жертвенно-буржуазного проекта жизни, стал бренд-город. Примерами этих пространств служат Бурнвилль (1878) братьев Кэдбюри и Порт Санлайт (1888) братьев Левер. Эти города представляли собой инобытие современных тогда городов, наполненных бедными трущобами, болезнями, безнравственностью и пр. Эффективно разыгранная и воплощенная эвтопия (гетеротопия, по мысли Мишеля Фуко [7]) капитализма, где были выстроены дома для рабочих, целая инфраструктура буржуазного публичного пространства, от больницы и церкви к спортивным клубам и галереям. Эта жертва частью прибавочной стоимости капиталистов должна была привести, по их мнению, к еще большей отдаче (еще большей прибавочной стоимостью!), жертве со стороны рабочих, и в сфере производительности, и политической лояльности. Буржуа впервые в истории производит рабочих в качестве своих зеркальных двойников посредством рациональной дисциплины – гигиены, питания, воспитания, образования, веры, а также аффективного управленчества [8, с. 54] – буржуазного габитуса, спорта, одним словом, досуга. Благодаря производству пространства буржуа скрывает классовый антагонизм, приобщая, подтягивая рабочих к собственному миропониманию, уважительности, образу жизни. Жертвенность рабочего проявляется не только в забвении собственного классового статуса, отрицании своей «рабочести», но и самопроизводства себя в качестве буржуазного предприятия посредством соответствующих средств субъективации – морализации, эстетизации и экономизации. Жизненный процесс, бытие рабочих удваивается, отражаясь в зеркале жертвенно-буржуазного проекта жизни, позволяя буржуа использовать героизм самоэксплуатации рабочего для еще большего возрастания прибавочной стоимости. Символическое насилие превращенной формы даровых отношений, по видимости, восстанавливает личные отношения между людьми, и эта видимость закрепляется на уровне социального пространства, но, по сути, бытийная определенность жертвенно-буржуазного проекта жизни означает включение рабочего класса в качестве главного защитника капитализма, как главного пособника брендизации капитализма. Впрочем, этот проект жизни всегда остается лишь проектом, поскольку вмещает в себя противоположные стороны бытия рабочего, с одной стороны,

как рабочей силы, а значит, эксплуатируемой в экономическом смысле, и подавляемой и уничтожаемой в политическом смысле (здесь сходство с понятием «голая жизнь» Джорджио Агамбена [9, с. 13]), а с другой, как представителя буржуа («форма-жизни», по Агамбену [10, с. 2]), как самомотивированное предприятие (в духе «общества предприятий» Фуко [11, с. 147-148]) в мире других предприятий, борющееся за свое место под солнцем капитализма; жизнь как жертва жизни, в одном случае, и жертвенная жизнь (уже в положительном смысле!) как жертва ради всеобщего капиталистического блага, в другом. Тогда труд рабочего производится, мыслится, видится им как радостное о(т)даривание другому, жертвоприношение ради сохранения целостности символического порядка буржуазии, а значит, соответствующего подавления своей классовой позиции как угрозы этой целостности. Переход из одной стороны бытия в другую (из жизни как жертвы жизни к жертвенной жизни и *vice versa*) составляет существенную характеристику бытия рабочего в процессе брендизации капитализма, а также бытийную возможность революционной практики.

В универмаге сходятся бренд-товар и жертвенно-буржуазный проект жизни, поэтому можно считать эту форму всеобщей и по степени содержательности и по масштабу влияния. Универмаг как «огромное скопление товаров» не только представлял собой городской театр потребления, маскарад товарного фетишизма, но и наличное свидетельство дисциплины капитала относительно производства из рабочего своего собственного зеркального двойника. Продавец как «Вергилий» рабочего класса на пути к превращению его в буржуазного субъекта, «навязывал новые потребности» рабочим, обращал их внимание к «привлекательным» товарам. Продавец-рабочий должен был играть в субъекта, представляя собой воплощение буржуазного вкуса к форме предметов, к особой зауми пространства и замысла автора, в то же время, подчиняясь дисциплине производительности, не только соблазняя, но и воспитывая вкус, дистанцию по отношению к выставленным напоказ товарам, а также по отношению к собственному классовому положению. Игра в субъекта является эстетическим процессом уподобления рабочего буржуазному субъекту, незаинтересованному «глядению», рациональной логики «предприятия» и дистанции по отношению к миру необходимости. В эстетической республике буржуазного габитуса классовые различия стираются благодаря всеобщей игре в субъекта; ведь если единственным субъектом капитализма является стоимость, то не только рабочий играет в субъекта, то есть, пытается стать выгодно циркулируемым бренд-товаром, несущим в себе субстанцию буржуазной респектабельности и эстетико-этического кодекса буржуа, но и сам буржуа также играет в субъекта, никогда не становясь беспрепятственно обмениваемой и абсолютно самовозрастающей прибавочной стоимостью. Таким образом, в универмаге производится пространство для игры в субъекта, а также непосредственный носитель и переносчик этого перформативного процесса – продавец. Использование зеркал в универмаге

делало удвоение общественного бытия в процессе брендизации капитализма налично-пространственным феноменом, одновременно показывающим смысл этой фундаментальной трансформации, а также эффективно скрывая его значение за овещенной личиной чувственно-воспринимаемого зеркала. Чувственная доступность товаров, отражающихся в бесконечных рефлексах, помещающих в идеальное пространство зеркала потребителя-рабочего вместе с возможностью трансформации себя в идеальную форму, представляя собой нечто другое, чем он был исходя из своего бытийного положения, обмен взглядами, театр переодеваний и примерок, – все это создавало атмосферу *rite de passage*, переход от конфликтного, антагонистического общественного бытия капитализма в – по видимости – идеально организованное, беспротиворечивое, бесклассовое пространство бытия капитализма, брендизацию капитализма, эдакое пространство без капитализма внутри капитализма или капитализм *cum grano communismus* [со щепоткой коммунизма]. Этот грезоподобный, мечтательный образ капитализма поддерживался, что парадоксально, игрой в субъекта со стороны рабочего, то ли благодаря дисциплине (продавец), то ли благодаря пространству (потребитель) капитала. И если ночью все кошки серы, то в универмаге все являются чуть-чуть буржуа, как если бы они являлись буржуа, а значит, в этом «обществе предприятий» не может быть противоречий, поскольку все стремятся к одному. Это обстоятельство спасает от неминуемой проблематизации собственного бытийного положения рабочего, а также дает ему возможность бесконечно обращаться в кругу эстетизации себя и других. Впрочем, переход от бытийного статуса рабочей силы к игре в субъекта и *vice versa*, это темпоральный, а зачастую, и пространственный интервал между «переодеваниями» составляют ту возможность революционирования общественного бытия, которую процесс брендизации капитализма заменяет над-бытием, сверх-бытием пространственных трансформаций, то есть буржуазным способом решения бытийных противоречий.

Таким образом, онтология бытия в процессе брендизации капитализма характеризуется сокрытием в пространстве бытийных противоречий капитализма благодаря зеркальному удвоению бытия и превращению рабочего в зеркального двойника буржуа посредством 1) включения его в жертвенно-буржуазный проект жизни, 2) игры в субъекта.

### Литература

1. Marx K. Marx-Engels-Werke [Текст] / K. Marx, F. Engels. – Berlin : Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – 1956-1990.
2. Lacan J. *Écrits: The first complete edition in English* [Текст] / J. Lacan. – New York, London : WW Norton & Co, 2006. – 878 с.
3. Ильин И. Брендизация капитализма [Текст] / И. Ильин // Сборник научных трудов SWorld. – Выпуск 3. – Иваново: МАРКОВА АД, 2013. Электронный ресурс: <http://www.sworld.com.ua/konfer32/1052.pdf> (дата обращения: 10.02.2014).



4. Ильин И. Фальсификация товаров и возникновение капитализма бренда [Текст] / И. Ильин // IV Международная научно-практическая конференция «Молодые ученые в решении актуальных проблем науки». Сборник работ молодых ученых. Часть II. Владикавказ, 2013. с. 245-248.
5. Lacan J. Les formations de l'inconscient (S V), 1957-1958 [Текст] / J. Lacan. – Paris: Le Seuil, 1998. – 519 с.
6. Петров В. Ранний кинематограф: социальное пространство и феномен «деполитизированного взгляда». Э. Виллермо и Д. У. Гриффит [Текст] / В. Петров // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», 2013. – № 1064. – с. 70-77.
7. Ильин И. Бренд-город как гетеротопия [Текст] / И. Ильин // Сборник научных трудов SWorld. – Выпуск 2. – Одесса: КУПРИЕНКО, 2013. Электронный ресурс: <http://www.sworld.com.ua/konfer31/341.pdf> (дата обращения: 10.02.2014).
8. Ильин И. Бренд как форма отчуждения [Текст] / И. Ильин // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», 2013. – № 1064. – с. 50-63.
9. Агамбен Д. Суверенная власть и голая жизнь [Текст] / Д. Агамбен; научный редактор Дмитрий Новиков, перевод с итальянского. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 256 с.
10. Agamben G. Means without end. Notes on Politics [Текст] / G. Agamben; translated by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. – University of Minnesota Press, 2000. – 154 p.
11. Foucault M. The Birth of Biopolitics [Текст] / M. Foucault; ed. by Michel Senellart; translated by Graham Burchell. – New York: Palgrave Macmillan, 2008. – 346 p.

## Теории существования в аналитической философии

*А.Р. Каримов*

*Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань*

### 1. Метафизика в современной аналитической философии

Как отмечает Л. Ламберов, распространено мнение, что аналитическая философия является видом позитивизма и отрицает какие-либо метафизические изыскания [1]. Правильнее говорить, что в истории мейнстрима аналитической философии было три этапа, характеризовавшихся особым отношением к метафизике: (а) принятие метафизики, (б) отрицание метафизики как бессмыслицы, (с) возрождение метафизической проблематики. Среди философов, которые принимали метафизику, можно назвать Г. Фреге и Б. Рассела. Философы «Венского кружка» (М. Шлик, Р. Карнап и др.), напротив, занимали непримиримую позицию в отношении

метафизики. Действительно, в своей известной статье «Преодоление метафизики логическим анализом языка» Р. Карнап обрушивается с резкой критикой на своего современника М. Хайдеггера. Разбирая отрывок из работы М. Хайдеггера «Что такое метафизика?», он показывает, что если попытаться понять его текст с точки зрения тех значений, которые мы приписываем словам в обычном и в научном языке, то получаем бессмыслицу [2].

Возрождение интереса к метафизике в АФ связывают, в частности, с именем Д. Армстронга, который вновь поднял в современной АФ проблему универсалий. В целом, метафизическая проблематика в современной АФ широко распространена.

Х. Прайс в статье «Метафизика после Карнапа: ходячее привидение?» не без юмора отмечает, что если бы Карнап был заморожен в конце 40-х и его разморозили в США в 2000-ные, то самое удивительное для него было бы то, что метафизика еще жива: «Везде есть философ, который придерживается какой-то метафизической позиции – один объявляет себя реалистом, другой – антиреалистом... В университетских городах Нью-Джерси и Новой Англии больше онтологических позиций, чем сортов кофе, а метафизиков больше, чем бездомных [перевод мой – А.К.]» [3]. И виновна в этом в т.ч. критика Карнапа со стороны Куайна, который тоже не был другом традиционной метафизики. Но именно после его статьи «О том, что есть», опубликованной в 1948 г., в аналитической философии вновь возник всплеск интереса к онтологической проблематике. Как отмечает Х. Патнэм, Куайн единолично сделал онтологию вновь уважаемой дисциплиной. Хотя вопрос о том, можно ли считать аналитическую метафизику наследницей классической метафизики, является спорным. Ряд течений в современной АФ откровенно анти-метафизичны, например, стремительно набирающий популярность дефляционизм.

Ламберов также отмечает неправомерность отождествления АФ с логическим позитивизмом. После статьи Куайна о «Двух догмах эмпиризма» ему можно поставить в заслугу то, что аналитическая философия преодолела логический позитивизм. В целом, после позднего Витгенштейна, Куайна, У. Селларса аналитическая философия уже «не равно» позитивизм.

Современные теории, во многом, продолжают классическую линию, которую аналитические философы задали в ранний период (Рассел) и в середине XX-го века (Куайн), о чем свидетельствуют современные учебники по аналитической метафизике [4]. Во-первых, необходимо отметить, что в английском языке не существует разницы между глаголами to be и to exist с философской точки зрения, поэтому быть = существовать. С этим связан заголовок статьи. В целом, аналитические философы не склонны придавать бытию какой-то трансцендентный статус или выделять одни типы бытия преимущественно перед другими (как у Хайдеггера). Во-вторых, хотелось бы отметить, что решение проблемы существования в аналитической философии решается, преимущественно, логическими средствами. В-третьих, для

аналитических философов, проблема существования – это прежде всего проблема языка: то, как мы говорим о существовании. Соответственно, распутать проблему означает распутать, вскрыть неясности, которые ставит перед нами язык.

## 2. Несуществование.

Обсуждение проблемы существования начнем с проблемы несуществования. Это неслучайно. Именно решение проблемы небытия подтолкнуло аналитических философов выработать адекватную теорию существования. Сформулируем суть проблемы, по Куайну [5].

Допустим,  $x$  утверждает, что существует нечто, чего, как я утверждаю, нет. Как сформулировать наши разногласия?

1) Я отказываюсь признать некоторые сущности.

Но я этого не утверждаю, поскольку для меня нет вообще таких сущностей (о каких идет речь), которые следует признать или не признать.

2) Существуют некоторые вещи, которые  $x$  допускает, а я нет.

Но принимая, что такие вещи вообще есть, я противоречил бы их собственному отрицанию. Эту проблему Куайн называет проблемой «бороды Платона». • Возьмем Пегаса (крылатого коня из греческой мифологии). • Если бы Пегаса не было, мы, когда используем данное слово, не могли бы говорить о чем бы то ни было; следовательно, бессмысленно было бы говорить даже то, что Пегаса нет. Поскольку последовательно отрицать Пегаса нельзя, нужно сделать вывод, что Пегас есть. • В каком смысле Пегас есть?

Выдвигаются две точки зрения: **Реализм** – вымышленные объекты являются в каком-то смысле реальными. Две версии: 1) Они являются реальными, но не актуальными (модальный реализм); 2) Они являются актуальными, но абстрактными. **Анти-реализм** – никаких устойчивых объектов, являющихся референтами вымышленных имен, не существует. Проблема несуществующих объектов решается с помощью анализа языка.

Пример на основе рассуждений Б. Рассела: «Средняя семья в России имеет 1,3 ребенка». То, что подлежащим этого предложения является «средняя семья в России» не означает, что существует такой объект, как «средняя семья в России», и он обладает свойством «иметь 1,3 ребенка». На самом деле, это предложение означает, что количество детей, поделенное на количество семей = 1,3. Таким образом, «средняя семья в России», хотя и является подлежащим, но не имеет никакого референта.

## 3. Существование.

Итак, традиционная теория утверждает, что существование есть свойство. Существование есть свойство. Логическая форма «Иван существует» -  $P(a)$ , где  $a$  – обозначает Ивана,  $P$ - свойство «существовать». Т.о. существование есть свойство наряду с другими свойствами, напр., масса, цвет, форма и т.д. Есть объекты, которые обладают этим свойством, и те, которые не обладают, напр., «Пегас» ( $\sim P(b)$ , где  $b$  – Пегас). Но согласно правилу экзистенциального обобщения: из  $\sim P(b)$  следует  $\exists x(\sim P(x))$ .

Следовательно, из того, что Пегас не существует, следует, что существует нечто, что не существует.

Теория существования как свойства была подвергнута критике уже Кантом, но он определял существование как акт полагания. Аналитические философы предложили кванторную теорию существования. На первый план выдвигается различие между поверхностной и глубинной грамматикой:

Логическая форма «Иван существует»:

$E(x)(x - \text{Иван})$ , т.е. существует такой  $x$ , который тождественен Ивану.

Другими словами, Иван является значением переменной  $x$ .  
 Определение: *существовать* - *быть значением квантифицированной переменной* (Куайн). Таким образом, «Некоторые собаки белые» не обязывает нас признавать существование ни собак, ни белизны. Мы утверждаем только то, что некоторые вещи, являющиеся собаками, суть белые.

Какое значение это имеет для проблемы объяснения несуществования?

• Когда мы говорим «Пегас не существует», то на самом деле мы говорим нечто иное: • Не существует такого  $x$ , который обладает свойством «быть крылатым» и «быть конем». • Другими словами, конъюнкция (соединение) свойств «быть крылатым» и «быть конем» не выполняется ни для одного объекта. Таким образом, в результате анализа мы избавляемся от единичных обозначающих терминов ( $x$  не имя, а переменная). Следовательно, мы избавляемся от необходимости предполагать существующими референты единичных обозначающих терминов, в том случае, если мы отрицаем их существование.

Возьмем предложение: «Теперешний король Франции лыс» (1). Является ли оно истинным или ложным? • Если оно ложно, то его отрицание должно быть истинным: • Теперешний король Франции не лысый (2). В чем здесь проблема? • В этих предложениях скрыто утверждение о существовании: • 1) и 2) подразумевают, что во Франции есть король

Пример 2: Когда вы перестали пить за рулем?

Возьмем еще раз предложение: 2) «Теперешний король Франции не лыс». Поскольку теперешнего короля Франции не существует, то выражение «Теперешний король Франции» не имеет референции. Следовательно, 2) не истинно, ни ложно, а бессмысленно.

Альтернативное объяснение Б. Рассела: если интерпретировать существование с т.з. кванторной теории, то на самом деле 2) имеет истинностное значение, поскольку содержит две разных пропозиции.

1) «Существует какая-то сущность, которая является королем Франции и не является лысой», т.е.

$\exists x (x \text{ король Франции} \wedge \forall y (y \text{ король Франции} \rightarrow y = x) \wedge \neg(x \text{ лысый}))$ .  
 Ложно.

2) «Ложно, что существует какая-то сущность, которая является нынешним королем Франции и является лысой», т.е.

$\neg \exists x (x \text{ король Франции} \wedge \forall y (y \text{ король Франции} \rightarrow y = x) \wedge (x \text{ is лысый}))$ ). Истинно.

Дополним рассуждение о теориях существования теорией Р.Карнапа. Карнап призывает различать внешние и внутренние вопросы существования.

Возьмем в качестве примера два предложения:

- 1) «Существует ли простое число больше ста?»
- 2) «Существуют ли числа?»

На первый вопрос есть четкий ответ, который может быть дан в рамках теории арифметики. На второй вопрос четкого ответа нет. Он зависит от того концептуального каркаса, который принимает философ.

- Внутренние вопросы задаются и решаются в рамках определенного языкового каркаса (например, миф, или теория чисел).

- Внешние вопросы задаются вне каркаса и касаются существования всей системы объектов, признаваемых в языковом каркасе.

- Проблема: как получить ответы на внешние вопросы?

Карнап полагает, что внутри языка выбор истинности того или иного предложения жестко задан правилами этого языка, т.е. оправдан теоретически. Но выбор между самими языками обусловлен прагматическими соображениями. Выбор языка – это выбор правил игры. Если мы выбрали правила игры, то тогда мы можем апеллировать к ним, но если мы выбираем между правилами, то нам не к чему апеллировать. Это как выбор между покером и бриджем.

Итак, еще раз выделим основные теории существования в рамках аналитической философии. 1) Кванторная теория: существовать – значит быть значением квантифицированной переменной (Куайн). 2) Теория внешних и внутренних каркасов Карнапа: существовать – значит быть входить в концептуальный каркас теории.

### Литература

1. Ламберов Л. О мифах и проблемах определения термина аналитическая философия//Analytica, №2, 2010. Электронный ресурс: <http://www.analytica-journal.org/pdf/2010-04-03.pdf?attredirects=0>

2. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. Электронный ресурс: <http://philosophy.ru/library/carnap/01.html>

3. Price H. Metaphysics after Carnap: the ghost who walks?//Metametaphysics. New essays on foundations of ontology. Clarendon Press, Oxford, 2009. P.320-346

4. Garret B. What is this thing called metaphysics. Routledge, Ney-York, 2006. 193 p.

5. Куайн У.В.О. О том, что есть//С точки зрения логики. М.: Канон, 2010. С. 21-45.

**Взаимоотношения необходимосущего и возможносущего  
в онтологических концепциях Фараби и Беруни, эманационная  
концепция глобального эволюционизма и синергетическая акмеология**

***Б.Р. Каримов***

*Национальный университет Узбекистана, Ташкент*

В онтологическом учении Абу Насра аль-Фараби при раскрытии взаимоотношения необходимосущего и возможносущего используется принцип эманации. Согласно этому учению бытие возникло из единого духовного первоначала в процессе поэтапной эманации. Поэтому бытие возникло поэтапно и развивается от единого к множественному, от однообразия к многообразию. Концепция эманации принята Фараби в систему его онтологического учения на основе онтологической концепции изложенной в книге «Теология», авторство которой приписывалось в то время Аристотелю, хотя позже выяснилось, что на самом деле это сочинение является частью «Эннеад» Плотина. Поэтому Ибн Рушд правильно отметил отсутствие концепции эманации у Аристотеля. Принятие Фараби в свою онтологию концепции эманации придает специфику его онтологическому учению по отношению к учению Аристотеля. Причем именно эта концепция эманации позволяет онтологической концепции Фараби быть более адекватной современной концепции глобального эволюционизма, чем онтологические концепции Аристотеля и Ибн Рушда.

Абу Наср аль-Фараби стремился к сближению философских концепций Платона и Аристотеля посредством «примирения», «устранения их противоречий» [1, с.25]. В этом аспекте Фараби, посредством использования концепции эманации, смог в определенной мере приблизиться к достижению поставленной цели.

Наряду с этим Абу Наср аль-Фараби стремился «устранить противоречия между исламским мировоззрением и взглядами древнегреческой философии» [1, с.25]. В связи с этими тенденциями Фараби также внес ряд специфических аспектов в свою онтологию, которые требуют отдельного исследования.

Концепция эманации является одним из древних философских учений. Специфические формы этого учения возникли в философии Древнего Китая, Индии, Греции. Достаточно развитую форму эта концепция получила в учении основоположника неоплатонизма Плотина. Большой вклад в дальнейшее развитие теории эманации в средние века внесли философы и мыслители Центральной Азии, и в особенности Абу Наср аль-Фараби.

Концепция эманации Фараби созвучна современной концепции глобального эволюционизма, основополагающее место в которой занимает теория «Большого взрыва» современной космологии. Принципиальное отличие последнего учения от учения Фараби заключается в интерпретации

первоначала, как некоторого особого, пока недостаточно исследованного состояния материи.

В основе онтологии Абу Райхана Беруни лежит атомистическое учение Демокрита. Беруни развил это учение тем, что отрицал существование пустоты признаваемой в онтологическом учении Демокрита. Демокрит считал, что атомы движутся в пустоте и прикрепляются друг к другу посредством некоторых крючков, в отличие от этого Беруни считал, что между атомами действуют силы притяжения. То есть Беруни приближался к идее гравитационного поля, и в целом к общей идее поля сил действующих между атомами и телами, составленными из них. Идея единства и многообразия полей и взаимодействий посредством полей лежит в фундаменте современной физической картины мира и в целом современной научной картины мира.

При рассмотрении природы лучей Беруни приходит к идее о том, что эти лучи являются телами, то есть Беруни приближается к корпускулярной теории световых и других лучей. Современная теория квантованных полей, лежащая в основе современной физической теории микро-, макро- и мегамиров, доказывает, что лучи являются квантами определенных полей обеспечивающих определенные типы взаимодействий. Эти кванты имеют двойственную корпускулярно-волновую природу.

Беруни отрицает основную идею онтологии Аристотеля о существовании для тел «естественных мест», к которым стремятся соответствующие тела и достигают покоя в них. То есть Беруни старается отвергнуть телеологический компонент онтологической концепции Аристотеля. Для этого Беруни приводит фундаментальные критические аргументы, показывающие противоречивость онтологической концепции Аристотеля о покое и единственности мира, её несоответствие наблюдаемым фактам. Посредством этой критики учения Аристотеля Беруни удается приблизиться к обоснованию идеи всеобщности движения и к идее множественности миров, даже если они составлены из сходных материальных атомов, взаимодействующих посредством притяжения. Эти идеи близки не только к высказанным через столетия идеям Джордано Бруно, но и к выдвинутым через тысячелетие идеям синергетики и современных космологических теорий о множественности вселенных.

Современная наука не имеет точных данных о том, что было до «Большого взрыва» и на его наиболее ранних этапах. Мы попытаемся выразить посредством ряда гипотез ту форму движения, которая существовала до физической формы движения материи.

Предварительно кратко изложим следующее основание наших гипотез.

Мы полагаем, что в процессе познания имеет место восхождение от абстрактного к конкретному, отображающее и имеющее своим онтологическим основанием процесс восходящего многоуровневого развития от простейшего к сложному, от низшего к высшему в ходе которого и формируется иерархия структурных уровней материальных систем и форм их

движения [2; 3; 4]. На основе этой концепции выдвигаем следующие гипотезы:

Первая гипотеза. До физической формы движения материи существовала математическая форма движения материи. Существование этой формы движения проявляется в существовании иерархии математических структур, их универсальности и фундаментальности. Топологическая, геометрическая и алгебраическая фундаментальные математические структуры являются основными типами математических структур. Уместно предположить существование таких типов взаимодействия. Существование иерархии математических структур свидетельствует о существовании на начальном этапе «Большого взрыва» иерархии таких взаимодействий [5;6;7;8;9].

Вторая гипотеза. До математической формы движения материи существовала логическая форма движения материи. Существование этой формы движения материи проявляется в универсальности и фундаментальности логических структур и в существовании иерархии логических структур, что выражает существование на начальных этапах «Большого взрыва» иерархии соответствующих логических форм взаимодействия [5; 6; 7; 8; 9].

Согласно теории "Суперобъединения" существующие в настоящее время четыре фундаментальных типа взаимодействия: сильное, слабое, электромагнитное и гравитационное взаимодействия являются современными формами проявления существовавшего на начальных этапах расширения Вселенной единого фундаментального физического взаимодействия. По нашему мнению, в эпоху предшествовавшую тому времени существовал еще ряд единых, фундаментальных взаимодействий. Они тоже существовали в реальном бытии, начиная с некоторого момента от момента начала «Большого взрыва» до какого-то другого момента. После того как ситуация изменилась до такой степени, что могли возникнуть и возникли бифуркации и уже нельзя было вернуться к прежнему состоянию, они уступили свое место, имеющих ведущее, доминирующее положение более сложным типам взаимодействий, однако они сохранили свое параллельное существование. Именно поэтому, сегодня всё бытие подчиняется закономерностям, выраженным в математических и логических структурах. Универсальность, эффективность и эвристический потенциал логики, математики и метода восхождения от абстрактного к конкретному имеют это своим основанием [5; 6; 7; 8; 9].

Концепция эманации Фараби способствовала отрицанию принципа креационизма и формированию современной глобальной эманационной эволюционистской синергетической концепции развития форм бытия, форм движения, пространства и времени.

В процессе глобализации и модернизации всех сторон социальной жизни велика роль концепции глобального эволюционизма в формировании современного мировоззрения и эволюционно-



синергетической парадигмы мышления [10, с.30]. Синергетика выявляет бифуркационный многовариантный характер развития, обуславливающий необратимость процесса развития, его связь с развитием неравновесных систем, с неравновесными фазовыми переходами, формированием колебаний, пространственных структур и хаоса, с когерентностью, турбулентностью, динамическим хаосом, диссипативными структурами, крупномасштабными спонтанными флуктуациями, аттракторами и многими другими феноменами. Синергетика показывает, что существуют пределы структурной устойчивости любых систем, достигаемые при соответствующих возмущающих воздействиях, после которых формируются нововведения, новые системы. Синергетика выявляет неразрывную взаимосвязь макро-, мезо- и микроуровней процесса развития [11]. На каждом из этих уровней есть доминирующее взаимодействие, которое определяет его специфику, и соответственно имеет место специфика геометрии, специфика искривления пространства и времени. В предлагаемой нами эманационной концепции глобального эволюционизма имеет место специфика математики, логики и диалектики в соответствии со спецификой количественного различия масштабов пространства и времени [10, с.30]. Физическая форма движения материи определяется как многообразие проявлений Суперсилы и обосновывается мысль, что после начала «Большого взрыва», но до возникновения физической формы движения существовали диалектическая, логическая и математическая формы движения материи [8; 9].

Великий математик Ал-Хорезми показал универсальность и эффективность методов арифметики, алгебры и алгоритмизации.

Универсальность, эффективность и эвристический потенциал диалектики, логики, математики и метода восхождения от абстрактного к конкретному имеют своим онтологическим основанием этот многоуровневый процесс восхождения от древнейших форм взаимодействий, сил и движений до современных их форм. Закономерности, выявляемые в рамках эманационной концепции глобального эволюционизма, позиция о множественности вселенных и онтологий важна для формирования, как постмодернистского мировоззрения личности [10, с.30], так и для формирования её постпостмодернистского мировоззрения и акмеологических потенций.

В синергетической акмеологии сформулированы три принципа: 1) принцип самоорганизации; 2) принцип интегративности; 3) принцип идеологизации [12]. Принцип восхождения от абстрактного к конкретному позволяет объединить, синтезировать два первых принципа синергетической акмеологии следующим образом: самоорганизация объектов идет в форме восхождения от абстрактного, от зародышевой целостности к конкретному, к развитой целостности и поэтому представляет собой процесс интеграции, синтеза конкретного

из абстрактных, отчлененных, относительно обособленных компонентов.

Принцип интеграции и дифференциации идеалов, на универсальности которого строится концепция синергетической акмеологии С.Д. Пожарского [12], не может быть назван универсальным, философским принципом, если он не применим одновременно и к сфере природы и к сфере сознания, к сфере духовного. Поэтому необходимо нахождение онтологических оснований принципа интеграции и дифференциации идеалов. В концепции С.Д. Пожарского этот принцип выступает как «принципиально новый принцип, позволяющий рассматривать эволюцию человечества через призму смены идеалов и идеологий» [12, с. 61]. «Этот принцип выражен в законе дифференциации и интеграции идеалов» [12, с. 58] и он «объясняет, почему именно периодическая смена идеалов и обуславливаемая ею переоценка ценностей является исторически необходимым процессом» [12, с. 59]. Принцип восхождения от абстрактного к конкретному в процессе глобального эволюционного развития охватывает принцип идеологизации в качестве одного из своих аспектов осуществляющихся в процессе социального развития и формирования социальных и личностных идеалов и потребностей. Таким образом, все три принципа синергетической акмеологии охватываются единым принципом восхождения от абстрактного к конкретному в процессе глобального эволюционного развития. Спиралеобразность этого восхождения [2; 3; 4] приводит к единству акме и катаболы, к наличию у последовательности простых и странных локальных аттракторов глобального аттрактора, который выступает как суператтрактор [12, с.35]. Единство объективного и субъективного в этом восхождении от абстрактного к конкретному обеспечивает единство диалектики, логики и гносеологии [2; 3; 4], а также единство диалектического, логического и гносеологического аспектов в синергетической акмеологии.

### Литература

1. Алтаев Ж.А., Фролов А.А. Аль-Фараби и его попытка примирить религию с философией // Аль-Фараби, №4 (40), 2012.
2. Каримов Б.Р. Диалектика абстрактного и конкретного в концепции развития материального мира // «Общественные науки в Узбекистане», № 4, 1982.
3. Каримов Б.Р. Единство диалектики, логики и теории познания в аспекте восхождения от абстрактного к конкретному. Ташкент: Фан, 1982.
4. Каримов Б.Р. Диалектика объективного и субъективного в методе восхождения от абстрактного к конкретному. Ташкент: Фан, 1988.
5. Каримов Б.Р. Универсальность и эффективность математических и логических структур в свете космологической концепции «Великого взрыва» и теории эманации // Человек, общество, культура. Нерюнгри, 1998.
6. Каримов Б.Р. Универсальность метода восхождения от

абстрактного к конкретному, математических и логических методов в свете концепции «Великого взрыва» и теории эманации // Науковедение: теоретические и организационные проблемы развития. Материалы международного симпозиума. Красноярск, 1999.

7. Каримов Б.Р. Эманация концепцияси ва ҳозирги замон илмий дунёқараши. Тошкент, 2000.

8. Каримов Б.Р. Концепция эманации и проблемы развития современной научной картины мира // Фалсафа ва ҳуқуқ, 2009, № 1, с.110-111.

9. Karimov B.R. Seven hypotheses about “The big bang” and the world // “Фалсафа ва фанлар методологияси муаммолари” илмий-назарий конференция материаллари. 1-китоб. Ташкент, 2010, с.61-63.

10. Каримов Б.Р. Концепция глобального эволюционизма и мировоззрение // VI Российский философский конгресс «Философия в современном мире: диалог мировоззрений». Том 1. Нижний Новгород, 2012.

11. Каримов Б.Р. Проблема развития и синергетика. Часть I. Противоречивость движения и синергетика. Ташкент, 1995.

12. Пожарский С.Д. Предмет, принципы и методы синергетической акмеологии. М., 2002.

## **Российская городская повседневность как онтологическая категория <sup>1</sup>**

***С.С. Касаткина***

*Череповецкий государственный университет (ЧГУ), г. Череповец Вологодской области*

Городская повседневность представляет собой уникальное пространство бытия социума, проживающего в искусственных условиях города. Реализация потребностей в городской среде – основа повседневного мира горожан. Восприятие окружающего пространства, процесс бытования в условиях городской квартиры, рабочее время в офисе, на производстве, отдых, досуг, вероятность развития личности в городе – все составляет многокомпонентную онтологическую картину городской повседневности.

Пространство города структурировано, включает в себя центр, районы, кварталы, улицы, дома, квартиры, характеризующие особенную выразительность города. Изучение социокультурной среды городского пространства предусматривает исследование её истории, социальной структуры, инфраструктуры, информационной системы, связь с окружающими территориями, состояние системы образования, здравоохранения, просвещения. Изучением категорий российской городской повседневности занимаются многие отечественные исследователи в области

<sup>1</sup> Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 13-31-01242.

истории, урбанистики, философии, социологии, антропологии. Представим комплекс теоретических подходов разных авторов к заявленной проблеме в онтологическом ключе.

Сайко Э.В. замечает, что “город с самого своего возникновения формируется как социокультурное (интегрирующее социальные связи и аккумулирующее культурный и интеллектуальный потенциал общества, человека) явление процесса – процесса урбанизации как постоянной составной становления и развития и исторически определённой социальности”, а также является его феноменом [4, с. 20]. Идея неразрывной связи развития городской повседневности с цивилизацией, культурой, в рамках которых она существует, проходит красной нитью в целом ряде исследований. Ахиезер А.С. определяет сущность городского бытия на основе развития всего общества в целом, а так же строит дуалистический подход противопоставления города обществу [2, с. 21-28]. Сванидзе А.А. полагает, что город – активное начало исторического процесса из-за своей концентрированности, гетерогенности и разнообразной коммуникативности [11, с. 29-38]. Городской мир – это самодостаточный организм, основная функция которого дать людям обеспеченное жизненное пространство, рассматривает Е. А. Мельник [9, с. 18]. Город – это территориальная концентрация людей, средств производства, предметов и продуктов труда, концентрация многих поселений в одно целостное образование, не сводимое к множеству отдельных поселений, обладающее интенсивностью социальных связей. Данное понятие о городе, как социокультурном образовании, сформулировано Е. Ю. Агеевой [1, с. 9]. Горнова Г. В. определяет город результатом и объектом творческой и любой другой деятельности человека, называет его «квинтэссенцией социальности» [3, с. 3]. Город как исторически и культурно освоенный локус, постоянно продуцирующий собственную культурную информацию предлагает рассматривать С. А. Смирнов [12]. Теория города как социума в эпоху всеобщей информатизации принадлежит Ю. В. Зацепину [5]. Город как идею, культурный замысел, воплощающийся в определенном социокультурном пространстве и времени, развивает М. Л. Паламарчук [10], определяя так же его как мир субъективного опыта и как произведение искусства, оказывающее воздействие на зрителя. Город как поселение, являющееся продуктом истории данной страны, местом высокой концентрации материальных и духовных свидетельств прошлого объясняет В.Р. Крогиус [6, с. 76]. Таким образом, авторы поднимают вопрос об онтологическом значении города, городского бытия в развитии цивилизации: город – детерминанта бытия или его определенная ступень? Город – сплочение материального или духовного её начала? Предполагается, что городской мир – определенная стадия развития общества, представляющая его социальный срез и идентифицирующая его возможности, аккумулирующая материальные и духовные ценности социума.

Проанализируем город по пространственным векторам городских территорий, включающих в себя мега-, макро- и микро- уровни. Мегауровень определяет ту фундаментальную роль городов, которую они сыграли в становлении цивилизации, мировой культуры. Макроуровень приближает исследователя к социальным процессам городской жизни, элементам жизнеустройства городов, к их повседневности. Макроуровень городского пространства закономерно изучать в статике и динамике, как с взгляда обывателя, так и с объективной точки зрения. Микроуровень является предметом исследования антропологической урбанистики (городской антропологии), онтологии. В спектре данной тематики лежат исследования повседневности, частной жизни горожан. Тема личности в социокультурном пространстве города актуальна и своевременна всегда. Мегауровень городского пространства имеет идентичную функциональную нагрузку. «Город – модель общества, его породившего. У него удивительная способность отражать особенности района, в котором он находится, этноса, живущего в этой части Земли, отрасли, представленной в его производственной структуре» [7, с. 11]. С одной стороны, любой город – это мегасистема, включающая в себя урбанистическую концентрацию, многофункциональность, динамизм, историческую многослойность, проблемность и противоречивость. С другой стороны, значимое влияние на процессы образования и развития городов оказывают глобальные изменения, происходящие в конкретное историческое время. В формате мегауровня города любого региона играют свою фундаментальную миссию – воплощают уровень развития той или иной цивилизации во всей своей неповторимости, уникальности и специфичности. Так, в России города отражали позицию правительства в разных сферах жизни общества, а в Европе – мировоззрение горожан.

Макроуровень городского пространства включает в себя многочисленные характеристики городских социальных процессов, особенности планировочной структуры городов, традиции и элементы повседневности горожан. «Город – воплощение возможностей человеческого рода. Город в пространстве социокультурной ситуации является символом для человека, своеобразным «домом бытия», моделью мира» [8, с. 159].

Резюмируя определение городской повседневности как онтологической категории следует сказать, что городской мир – обширная онтологическая категория, наполненная смыслами и текстами явного и скрытого характера. Городская повседневность России уникальна в своей специфике социума. Социально-экономические и социально-экологические вопросы в российских городах определяют приоритеты на микро-, макро- и мега- уровнях городского пространства, выявляют степень благоприятных факторов проживания в отечественных городах. Стереотипы бытового поведения россиян тесно связаны с целью получения доходов и возможностями расходов, что в городе проявляется особенно ярко. Материальная сторона бытия городской повседневности преобладает над духовной, причем, чем

крупнее город – тем ярче заметна эта особенность. Городское пространство является уникальной средой – комплексом условий, процессов, отношений и явлений материального, правового и духовного значения, определяющих частную и публичную жизнь человека.

### Литература

1. Агеева Е. Ю. Город как социокультурное образование. – Н. Новгород: Изд-во Нижегород. Госуд. Ун-та им. Н. И. Лобачевского, 2004. – 213 с.
2. Ахиезер А.С. Город – фокус урбанизационного процесса // Город как социокультурное явление исторического процесса. – М.: Наука, 1995. – С. 21 – 28
3. Горнова Г. В. Феномен города в духовном мире человека. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2005. – 148 с.
4. Город как социокультурное явление исторического процесса. / Отв. ред. Э. В. Сайко. – М.: Наука, 1995. – 351 с.
5. Зацепин Ю. В. Город как социум в эпоху всеобщей информатизации. – Челябинск: НП «Институт развития города», 2006. – 135 с.
6. Крогиус В. Р. Исторические города как феномен ее культурного наследия. – М.: Прогресс- Традиция, 2009. – 312 с.
7. Лаппо Г. М. География городов. – М.: ВЛАДОС, 1997. – 480 с.
8. Липатова О. А. Город в пространстве социокультурной ситуации // Социокультурное пространство современного города: Сб-к науч. ст./ Под ред. Л. В. Карцевой. – Казань: Изд-во Казанского гос. ун-та культуры и искусств, 2009. – С. 155-161
9. Мельник Е. А. Города России: основные идеи современного городского развития // Малые города России. Проблемы истории и возрождения: Материалы Международной научно-методологической конференции . 16-17 окт. 1998 г. Переяславле-Залесском / Под редю А. А. Черемина. – М.: Изд. Центр «Москвоведение», 1998. – С. 18-22
10. Паламарчук М. Л. Город как социокультурный феномен. Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук.- Архангельск, 2009. – 134 с.
11. Сванидзе А. А. Город в цивилизации: к вопросу определения // Город как социокультурное явление исторического процесса. – М.: Наука, 1995. – С. 29 – 38.
12. Смирнов С. А. Антропология города или о судьбах философии урбанизма (Текст) // С. А. Смирнов // <http://www//antropolog.ru/doc/persons/smirnov/smirnovgorod> (дата обращения 11.02 2014)

## Историчность как онтологическая категория

**П.Н. Кондрашов**

*Уральский федеральный университет, Екатеринбург*

Идея *тотальной историчности социального бытия* является основной мыслью К. Маркса, проходящей красной нитью через все его творчество, будь то философия, политическая экономия или социально-политическое учение. Хотя это признают все исследователи Маркса, однако, тем не менее, на наш взгляд, самое центральное понятие всей теории Маркса – само понятие *историчности* – так и не было исследовано в сколько-нибудь серьезной форме, в результате чего мы могли бы получить четкое и логически ясное определение данной категории классического марксизма.

В предлагаемой работе мы попытаемся в самом ближайшем приближении восполнить этот серьезный пробел. Но прежде чем приступить к анализу феномена историчности в философии Маркса, хотелось бы сделать несколько *важных* замечаний, проясняющих логику нашего разыскания.

Во-первых, сам Маркс не употреблял гегелевский термин *историчность* (*Geschichtlichkeit, Historizität*), предпочитая описывать социальное развитие и его феномены такими словами и конструкциями, как «*история*», «*исторический процесс*», «*историческое развитие*», «[свойство чего-либо] *иметь свою историю*», «*исторически преходящие формы [общения, собственности, сознания]*», «*исторические коллизии*», а проблему истории – посредством таких методологических принципов, как историзм, антиисторизм, соотношение логического и исторического. Вообще надо сказать, что «для XIX в. этот термин [историчность. – ПК] был крайне редким и о его смысле во многом приходится судить по умолчанию» [1, с. 79]. То есть, понятие *историчность* в работах Маркса присутствует в *имплицитной* форме. Но если мы под *историчностью* понимаем *свойство явлений иметь свою историю*, то *вся философия Маркса* будет представлять собой *философию радикальной историчности*, ибо, как выражается сам Маркс, «мы знаем только одну единственную науку, науку истории» [2, с. 16].

Однако введение в марксистский философский лексикон понятия *историчности* обусловлено тем, что мы в этом понятии схватываем не саму историю как темпоральный процесс развития, а *свойство чего-либо иметь эту историю, быть историчным, развертываться в истории* (а не «соответствовать историческим фактам»). Из *такого* понимания историчности вытекает необходимость *критики* (в кантовском смысле) историчности, а именно – необходимость *выявления онтологических условий возможности историчности бытия*.

Поэтому, во-вторых, в предлагаемой статье нами как раз-то анализируется *онтология историчности*, т.е. осуществляется попытка вскрыть то, *что лежит в основе* самого социально-исторического процесса.

И этим *то-что-лежит-в-основании* (*sub-stantia*), с точки зрения Маркса, является *праксис*, т.е. сознательная (целеполагающая) совместно-раздельная предметная преобразующая активность людей, представляющая собой процесс преобразования объекта субъектом с помощью орудий труда в целях удовлетворения своих потребностей.

Праксис, являясь одновременно и *сущностью* человека, и способом его бытия в мире, представляет собой диалектическое единство *материальной* и *духовной* деятельности, посредством которой люди *преобразуют* мир, *изменяют* его, созидая то, чего ранее в нем не существовало – *предметность* (материальную и духовную культуру, социальные отношения и институты, символический мир и т.д.). Именно в *преобразующей предметной сущности* праксиса онтологически фундируется историчность: изменяя мир природы и предметов в целях удовлетворения потребностей, люди перманентно не только производят и воспроизводят свое собственное наличное бытие, но и постоянно созидают *новые* предметы, идеи, отношения, институты, т.е. *качественно преобразуют* мир.

Отсюда Маркс делает вывод, что деятельность представляет собой не простую реакцию на внешний раздражитель и не просто «делание» в смысле орудования субъекта над объектом, а что она есть сущностный «переход субъекта в объект», процесс, в котором «деятельность и предмет взаимно проникают друг в друга» [4, с. 11]. Труд «переходит из формы деятельности в форму предмета, покоя, фиксируется в предмете, материализуется; совершая изменения в предмете, труд изменяет свой собственный вид и превращается из деятельности в бытие» [4, с. 252].

В этом смысле основной конституирующей характеристикой человеческой деятельности является ее *предметность* [*Gegenständlichkeit*], т.е. свойство праксиса всегда иметь свой материальный или идеальный объект, на который интенционально направлена деятельность, и который создается человеком в целях удовлетворения тех или иных потребностей либо путем опредмечивания своих представлений, либо путем вовлечения природных элементов в сферу своей субъект-объектной активности. Предметность непосредственно обнаруживает себя как в форме самого процесса преобразования объекта субъектом (предметная деятельность), так и в форме самих предметных результатов этой деятельности, т.е. в форме предметной (материальной и духовной) культуры.

Предметность возникает в результате процесса *опредмечивания*: некоторая *потребность*, детерминированная наличными условиями конкретного наличного бытия, порождает в сознании образ, идею предмета, необходимого для удовлетворения *этой* потребности; затем идея, порожденная потребностью, через преобразующую деятельность воплощается некотором материале в виде *формы*. Значит, форма репрезентирует в себе идею, и, соответственно, потребность. Эта идея (идеальное), закрепленная в формальной структуре предмета, обнаруживает себя только тогда, когда, как говорит Маркс, «покоящееся свойство» [*ruhende*



Eigenschaft] из предмета обратно переходит в форму деятельности [Unruhe]. Этот переход идеального, воплощенного и застывшего в предмете, снова к человеку осуществляется только в процессе непосредственного использования предмета (ложки) Другим в своей деятельности, т.е. в процессе *распредмечивания*. Алгоритм, т.е. порядок действий и способы оперирования предметом, определяются в первую очередь формой предмета, которая при своем непосредственном использовании обнаруживается в функции предмета. Форма задает то-каким-образом можно предмет использовать (иначе это называется *орудийной логикой вещи*): другие индивиды, используя предмет в своей практике, *распредмечивают* опредмеченный ранее в нем смысл (идею, проект). А это значит, что в структуре предмета имеет место идеальное, которое *не существует* вне этого субъект-объектного взаимодействия, т.е. предмет оказывается своеобразным «переносчиком» сознания, идеального от одного индивида к другому.

Именно в процессе опредмечивания и распредмечивания формируется *интерсубъективность*, т.е. идентичная значимость предметности в рамках нашей материальной и мыслительной деятельности с этой предметностью. Именно в феномене интерсубъективности схватывается то, что предметная деятельность оказывается деятельностью сущностно совместной, ибо она связывает между собой не только сознания, не только человека с внешним миром, но в первую очередь человека с другим человеком. Это означает, что в форме предмета человек имеет дело с другим человеком, ибо «предмет, являющийся непосредственным продуктом деятельности его [человека] индивидуальности, вместе с тем оказывается его собственным бытием для другого человека, бытием этого другого человека и бытием последнего для первого» [5, с. 117].

Это означает, что предметность [Gegenständlichkeit], созидаемая в процессе развертывания праксиса, является подлинным базисом социальной связи между индивидами, является основой, ибо только через совместную предметную деятельность индивиды только и вступают в отношения друг с другом: «обработанный человеком предмет есть, таким образом, узел отношений индивидуального и социального» [6, с. 269]. Предмет оказывается посредником между людьми, т.е. в предметности оказывается фундированной общность, социальность человеческих индивидов: «предмет [Gegenstand], как бытие [Sein] для человека как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие [Dasein] человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку» [7, с. 47].

Только во взаимодействии с предметами, воплощающими потребности, человек вступает в отношения-с-другими, отношения, которых сущностно лишены животные, – *общественные отношения*. А коль скоро субъект-субъектные и субъект-объектные предметные связи конституируют человеческую субъективность, то это означает, что каждый конкретный человек представляет собой тотальность своих предметно-практических

взаимоотношений со всеми объектами окружающего мира, которые оказываются втянутыми в его деятельность. Или, как выражается Маркс, «сущность человека... есть совокупность [ensemble] всех общественных отношений» [8, с. 3].

Таким образом, когда Маркс говорит об «общественных отношениях» как сущности человека, то он имеет в виду то, что некоторый общественный субъект вступает в связь со всем миром как объектом его жизненной практики. *Mir* [*die Welt*] здесь оказывается не только *окружающим миром* [*die Umwelt*], не только *совместным человеческим миром* [*die Mitwelt*], но и *внутренним, экзистенциальным миром человека* [*die Eigenwelt*]. Поэтому моя конкретная сущность формируется не только моей связью с другими людьми, но и тем, среди каких предметов и вещей я живу, какой природный универсум меня окружает и т.д. «*Общественная связь*» – это *экзистенциальная* связь человека с его миром. Это свойство предметной деятельности людей порождает intersубъективную сцепленность индивидов во взаимосвязанную целостность живого общественного организма называется *социальностью* [*Gesellschaftlichkeit*].

Существеннейшей характеристикой праксиса является ее *преобразующий* характер. *Преобразование* представляет собой такое изменение наличной предметности, при котором её фактическое состояние под воздействием праксиса приобретает *новое* состояние, *качественно* отличающееся от всех её предшествующих состояний. Но при этом в структурах *нового* сохраняются функциональные, сущностные и структурные моменты *прошлого*. То есть, при всей важности фиксации момента изменчивости, в этом процессе имеет место и *преемственность* (*постоянство*) между последовательными состояниями преобразования предметности. Диалектика этих двух моментов как раз-то и составляет основу того, что мы именуем *историчностью*.

Момент изменчивости схватывает *процессуальность* бытия, а момент устойчивости – его *преемственность*: предметность под влиянием определенных факторов изменяется людьми в сторону ее соответствия вновь возникающим условиям, но при этом новая, уже-измененная, уже-преобразованная в своей форме, она несет в себе и формальный, и функциональный *след* предшествующей ей предметности. Диалектическое *единство* изменчивости и устойчивости, в которой фундируется преемственность формально-функциональных структур предметности, т.е. ее (предметности) *развитие*.

Далее, это означает, что в праксисе развертывается еще один сугубо человеческий аспект бытия, а именно – его *темпоральность*. Хотя все тела, а значит и процессы, происходящие с ними, *существуют-во-времени*, тем не менее, только человек схватывает в своем сознании и экзистенциально переживает самое темпоральную длительность. То есть он не просто существует во времени безотносительно к нему самому как чему-то внешнему и равнодушному, напротив, человек сущностно положен в своем

присутствии как *темпоральное бытие*: камень и кошка только существуют во времени, но не знают об этом, а потому для них исключена всякая возможность какого бы то ни было *его переживания*.

На наш взгляд, сама по себе возможность такого схватывания и переживания времени фундируется в двух моментах, непосредственно связанных с деятельностью. Во-первых, целеполагание, являющееся одним из основных сущностных черт человеческой активности, предполагает необходимость конструирования в сознании-сейчас будущего результата, т.е. его предвосхищение и постоянное удержание перед-взором в состоянии актуализированной цели действия в процессе его реализации и достижения способствует сначала конституированию некоторой захваченности будущим, т.е. конституированию заинтересованного (видимо, функционально-утилитарного) отношения-к-будущему, а затем и конституированию его экзистенциального переживания. Будущее дано только как необходимый момент человеческой деятельности и только, исходя из этой посылки, можно понять сам процесс конституирования темпоральности.

Во-вторых, предметно-орудийная сторона деятельности (в первом случае мы имели дело с идеально-продуцирующей стороной) предполагает не просто изготовление и использование орудий труда, но и их хранение и последующее многократное использование, т.е. предполагается, что нечто уже ставшее, ранее опредмеченное в орудийном материале, прошлое, вновь и вновь входит в сферу настоящего и используется для достижения будущих целей. Модус прошлого сущностно связан именно с предметной стороной деятельности, т.е. с той стороной, в которой фиксируется, оформляется и застывает бывшее будущее (реализованная цель).

Трансляция индивидуального опыта создателей орудий труда или способов орудования ними, способность всего коллектива усваивать (интериоризировать) и транслировать этот индивидуальный опыт, делать его общим достоянием, сохранять и передавать будущим поколениям – *традиция* – это важнейший фактор становления и развития общества. Более того, историчность социального бытия фундируется именно в способности людей к многократному использованию орудий труда и тех новых предметностей, которые были созданы предшествующими поколениями с помощью этих орудий.

Таким образом, 1) бывшее, прошлое в момент преобразования переходит в настоящее, отпечатывается и застывает в нем; 2) в целеполагающей установке в настоящий момент схватывается модус будущего как образ результата, которого мы желаем достичь; 3) в изменяющейся предметности находит свое материальное воплощение и обнаружение настоящее. Следовательно, темпоральность оказывается имманентным атрибутом предметной деятельности. Более того, сама по себе темпоральность как осознанность человеком временности своего бытия оказывается фундированной именно в практике в том смысле, что праксис не просто погружен-во-время, разворачивается-во-времени, а в том, что он сам

только и *конституирует* временность человеческого присутствия. Следовательно, происходит диалектическое переливание друг в друга прошлого и будущего в рамках настоящего. Именно в этом диалектическом высвечивании друг в друге темпоральных модусов и конституируется феномен временности.

Когда прошлое дано в настоящем для будущего (орудия деятельности, созданные в прошлом, используются сейчас для достижения целей), когда будущее с необходимостью отсылает нас к прошлому, тянет нас к нему (цель, как будущий результат, требует для своей реализации орудийно-практического преобразования мира), – только тогда возникает сама по себе возможность и необходимость схватывания внутренне взаимосвязанной длительности между всеми этими тремя модусами.

Но коль скоро деятельность всегда интенционально-предметна (ибо не существует вне- и беспредметной деятельности), то оказывается, что сам праксис в своем содержании зависит от своего конкретного предметного наполнения и от того контекста, в котором он разворачивается. Поэтому изменения в социальном контексте с необходимостью вызывают соответствующие изменения в предметной сфере, а те, в свою очередь, детерминируют *изменения* в самой деятельности.

Однако *измененный* мир с необходимостью порождает новые *потребности* которые толкают людей к последующему преобразованию мира, например, к изобретению все новых и новых средств для удовлетворения постоянно возникающих новых потребностей. Потребности возникают, существуют и удовлетворяются во всех структурных сферах социального универсума. Их удовлетворение, как в цепной реакции, перманентно порождает все большее и большее количество новых, ранее неизвестных потребностей, которые тоже, в свою очередь, требуют удовлетворения, но уже *новыми* орудиями и способами и т.д.

Таким образом, мы видим, что самое простое развертывание человеческой деятельности с необходимостью содержит в себе *имманентную историчность*:

- всякая новая потребность *отсылает* нас к той деятельности, которая ее породила, следовательно, имеется генетическая и функциональная взаимосвязь между прошлым и будущим, где будущее уже существенно отличается от прошлого, т.е. имеет место не простое повторение, а *развитие*;

- момент инициации изменений детерминируется *противоречиями* между новыми потребностями и старыми способами и средствами их удовлетворения, характерных для структур прежнего социального универсума;

- отсюда следует, что индивиды, бытийствующие в условиях новой социальной тотальности, осуществляют *новую* по содержанию деятельность, но которая генетически фундируется в деятельности *прежней*, так как вырастает из нее и базируется на структурах, созданных в рамках всех предшествующих социальных универсумов.

Именно поэтому Маркс говорит, что «история – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [7, с. 102] и что «люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого» [9, с. 119]. Наконец, еще в одном месте: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности» [2, с. 44-45].

Из всего этого комплекса процессов и модусов праксиса конституируется феномен историчности, под которым мы понимаем следующие моменты: *социальная историчность* – это *единый темпоральный когерентный процесс, в ходе которого человек посредством праксиса преобразует наличный социально-предметный мир (настоящее), созидает нечто новое, в котором сохраняются «следы» предшествующих ему состояний бытия (прошлое), и через практическое включение его в систему референций фундированности наличного мира, порождает ранее не существовавшие отношения, структуры, предметы, свойства, формы деятельности, мысли, потребности, ситуации (будущее).*

В отличие от *естественной историчности* (эволюции), имеющей каузальную природу, историчность *социального* типа с самого начала носит целеполагающий (телеологический) характер. Причем предметная и социальная историчность частью включена структуры природной каузальности, частью же выходит за их рамки и имеет относительно автономное существование.

Постольку же, поскольку социальная историчность представляет собой результат развертывания социального праксиса, диалектически синтезирующего и физический акт труда, и духовный процесс (целеполагание, установка, эмоциональное отношение к труду, условиям труда, продукту труда и т.д.), то эксплицированная выше социально-предметная историчность всегда репрезентируется в историчности *экзистенциальной*.

### Литература

[1] Сундуков Р.В. Значение термина «историчность» в немецкой философии XIX века // Логос: философско-литературный журнал. 2000. № 5-6 (26). М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 78-88.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. М. : Политиздат, 1955. Т. 3. С. 9–544.

[3] Рубинштейн С.Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Вопросы психологии. 1983. № 2. С. 9-25.

[4] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1968. Т. 46, ч. 1. С. 3–508.

[5] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. М. Политиздат, 1974. Т. 42. С. 41–174.

[6] *Можеева А.К.* Проблема человеческой субъективности в свете марксовой теории исторического процесса // *Человек и его бытие как проблема современной философии.* М. : Наука, 1978. С. 252–277.

[7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1955. Т. 2. С. 3–230.

[8] *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1955. Т. 3. С. 1–4.

[9] *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1957. Т. 8. С. 115-217.

## **Проблема смысла бытия в контексте культурно-цивилизационного процесса**

***А.И. Костяев***

*Московский областной колледж искусств, г. Химки Московской области*

В современной гуманитаристике активно разрабатывается направление, в котором смыслы бытия выступают как культурно-цивилизационный код нации. Наблюдается теоретический и практический интерес к теме бытия. Культура предзадана каждому независимо от происхождения, социального статуса. Отношение к культуре есть проблема определения бытия человека. При этом культура остается общей по природе своего бытия, но различной – по способам воплощения [2, с.264-265]. Бытие в культуре, как правило, не осознается человеком. Однако, переживается им как принадлежность к общему миру культуры [1, с.3-4]. Бытие человека представляет собой отправную точку в системе координат мира культуры, в силу его активности и возможности изменения сущего [3, с.100-102]. Смысл бытия – одно из наиболее известных понятий, которое начинает разрабатываться еще в эпоху античности. Бытие смысла сконструировано как понятие в гуманитарных исследованиях конца XX века. Для его описания используется модель смысловой реальности. Ее нельзя отождествлять с физической реальностью и с социальной средой. Смысловая реальность XXI века: сущность человека теряет свою целостность. Его бытие приобретает фрагментизированный вид. Усиливается зависимость человека от машин, предметов потребления. Стратегия владения приводит к тому, что предметы приходят к человеку раньше, чем смыслы. Сознание не справляется с растущим потоком информации. Наблюдается расхождение между формальным освоением

знания и смыслами. Инверсионность отечественной культуры отображает трагизм бытия. Смыслы расходятся по полюсам. Сознание переживает бессмысленность бытия и осмысленность небытия. Медиативное (среднее) звено смысловой цепочки часто оказывается недоразвитым. Свобода выбора смысла бытия ограничивается, контролируется государством. Упрощение смысла бытия связано с распространением массовой культуры в России в конце XIX века.

Смысл есть средство, с помощью которого можно проникнуть внутрь сознания современного российского общества. Многие проблемы культурно-цивилизационного развития России отображаются на уровне смыслов бытия, которые по форме своеобразны, а по содержанию – закономерны. Изучение феномена бытия позволяет соотнести внешние структуры российской цивилизации с их глубинной сущностью. Проблема взаимосвязи бытия, культуры, цивилизации есть междисциплинарная проблема, ее решение возможно только усилиями разных наук – истории, философии, социологии, культурологии. Бытие генетически, функционально и структурно связан с культурой, цивилизацией. Разграничение между культурой и цивилизацией в отношении смыслов бытия провести трудно, но возможно.

Первое. Обретение смыслов бытия относится к сфере культуры. Использование этих смыслов – это сфера цивилизации.

Второе. В культуре содержатся только истинные смыслы бытия. Цивилизация вмещает в себя все смыслы бытия, исключая ложные.

Третье. Когда человек рассматривает смыслы бытия вне принципа прямой целесообразности, он выступает как субъект культуры. Придание смыслам бытия прагматического характера типично для субъекта цивилизации.

Четвертое. Если смыслы бытия сохраняют связь с сакральными смыслами, то они принадлежат культуре. Связь смыслов бытия с секулярными смыслами свидетельствует об их цивилизационной природе.

Пятое. Смыслы бытия, способствующие сохранению неравенства и индивидуальной неповторимости личности, имеют отношение к культуре. Смыслы бытия, «обеспечивающие» равенство и единство общества, цивилизационны по своему содержанию.

Шестое. Цивилизационно ориентированные смыслы бытия могут сравнительно легко находить материальную объективизацию. Культурно ориентированные смыслы бытия имеют объективизацию иного рода, в жизненно важных для человека идеалах.

Проведенное разграничение носит условный, неокончательный характер, учитывая, что уровень развития культуры и динамика цивилизационных процессов в России не совпадают.

Потребность в разделении культуры и цивилизации возникла сравнительно недавно. В период Средневековья существовало их единое смысловое пространство. В этом пространстве не было четких границ, но уже существовали силовые линии. Впервые соотношение культуры и

цивилизациологии было обозначено в эпоху Возрождения. Понимание культуры как самодеятельности человека позволило осуществить ее рефлексивное различие с цивилизацией только в Новое время.

Обособление нескольких смысловых пространств привело к усложнению смысла бытия. Несовпадение культуры и цивилизации наиболее резко проявляется на переломных этапах общественного развития. Ядро культуры меняется медленнее, чем цивилизационная система. Подвижность смысла бытия в цивилизационном контексте оборачивается его неустойчивостью в культурном тексте. Смыслы вообще относятся к сравнительно хрупким образованиям в сознании. Поэтому любая попытка выражения смысла бытия приводит к потере каких-то оттенков. Обращение к смыслу бытия диктуется необходимостью: на протяжении всей российской истории они выступают как индикаторы культурного развития, цивилизационного процесса.

Взаимосвязь между бытием и цивилизационным процессом в России может быть осмыслена следующим образом: бытие является составной частью русской культуры; идеологизация смыслов бытия – основной инструмент, посредством которого человек идентифицирует себя с определенной цивилизацией. Между государством и цивилизацией находится человек – структурный элемент бытия и носитель культуры. Распад советской цивилизации в конце XX в. привел к: снижению ценности бытия в общественном мнении; внедрению в общественное сознание либеральных смыслов комфортной жизни.

Современный этап цивилизационного развития России еще не вполне понятен по содержанию и направленности, но отдельные его черты проявились вполне определенно: усилился интерес к традиционным смыслам бытия; произошло отторжение либеральных стандартов качества жизни. Тем самым подтверждаются положения о том, что: бытие является непреходящей ценностью в русской культуре; в кризисные периоды отечественной истории чувство бытия становится действенной силой; воплощение традиционных смыслов бытия есть цивилизационная задача.

Основными задачами цивилизационных исследований в области смысла бытия являются: определение предмета, методологии и понятийного аппарата; выявление места тематики смысла бытия среди разных научных направлений.

Для того, чтобы составить целостное представление о бытии, необходимо исследовать его культурно-цивилизационные предпосылки. Методологические подходы разных наук, в рамках которых исследуется проблема бытия, ограничены предметно. Они направлены на рассмотрение конкретных сторон бытия общества. Проблемы бытия в цивилизационном контексте имеют перспективы не только в качестве предмета научного исследования, но и в качестве самостоятельного междисциплинарного направления.



Введем дополнительно разграничения культуры и цивилизации, чтобы с их помощью уточнить границы смыслов бытия.

Первое. Культура связывается с созданием деталей, а цивилизация - с целостностью. Утверждается, что цивилизация обладает силой внешнего принуждения, а культура начинается с внутреннего личностного побуждения. Культура – это напряжение, усилие, тягость. Цивилизация – облегчение, видимая легкость. Следуя логике данных рассуждений, «давление» на сознание в виде утверждений о приоритете бытия над другими жизненными смыслами можно отнести к цивилизационным феноменам. Смысл бытия, с особой силой проявляющийся в трудные для России времена, находит осмысление, прежде всего в культурном аспекте.

Второе. Под цивилизацией понимаются все результаты деятельности людей, а культура – через достижения человечества. Язык – составляющее цивилизации, но в своих высших результатах он относится к культуре. Цивилизация – общедоступна, тогда как культура не доступна всем. Из этого следует, что бытие на уровне здравого смысла – это цивилизационное образование. Высшие, духовные смыслы бытия хранит в себе культура. Границы осмысления бытия зависят и от других факторов: конкретной ситуации, масштаба рассмотрения и др.

Раскрывая неизвестные смыслы бытия, человек делает открытым для себя, реальным – мир родной культуры и цивилизации. Неосознанные смыслы инициируют разнонаправленное движение мыслей. Современная цивилизация делает смыслообразование регулируемым процессом. Место смыслов бытия в духовном ядре цивилизации определяется их преимуществом перед значениями бытия.

Можно предположить, что становление первого элемента смыслообразования бытия – отношение к другим людям – относится уже к архаической культуре. Другие элементы смыслообразования бытия формируются на этапе возникновения цивилизации. В условиях современной цивилизации архаические смыслы бытия остаются на уровне культурно-бессознательного. С повышением культурного уровня субъекта «фрагментарное» понимание бытия превращается в структурно-целостный акт. Происходит некоторое снижение ассоциативной активности сознания, что объяснимо, возможно, сокращением фазы «угадывания» смысла бытия.

Создаются предпосылки смыслового перевода ценностей, причем из разных культур, на язык переживаний и сюжетных схем индивида. По мере осмысления ценностей, включая бытие, формируется субъект цивилизации. В каком отношении? Смысл определяется не только тем, что дает человеку бытие, но, прежде всего, тем, что он обретает вместе с бытием. Для России это особенно важно как для страны с развитой культурой и с цивилизацией, чья самобытность и уровень развития до сих пор вызывают споры.

Консервативная революция В.В. Путина представляет собой попытку восстановить некоторые сакральные смыслы бытия, укрепить культурные фильтры, предохраняющие общество от чуждых случайных смыслов – тем. К

ним относятся, например, темы ухода России с Кавказа и сдача позиций России на Украине. Все более востребованными оказываются смыслы, объединяющие индивидуальное бытие человека: историческая память, семья, поколение. Цивилизационные угрозы для России являются дополнительным мотивом для поиска и воплощения таких смыслов.

### **Литература**

1. *Быстрицкий Е.К.* Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). – Киев, 1991. – 260 с.
2. *Владимирова Е.К.* Культура как способ социального бытия // Социальная жизнь в свете философской рефлексии. Сборник научных трудов. – Ульяновск: УлГТУ, 2012. – С. 263-265.
3. Психология личности / Под ред. П.Н. Ермакова, В.А. Лабунской. – М.: Эксмо, 2007. – 653 с.

## **Идея права на достойное человеческое существование в условиях деидеологизации и пересмотра ценностно-смысловых координат бытия<sup>1</sup>**

***Е.М. Кропанева***

*Уральский государственный медицинский университет (УГМУ), Екатеринбург*

***М.Р. Москаленко***

*Уральский федеральный университет (УрФУ), Екатеринбург*

Современная социально-политическая ситуация все более характеризуется деидеологизацией сознания и бытия человека, которая достаточно непривычна и может нарушить сложившуюся систему морально-нравственных и оценочных координат, исторически сформировавшуюся в современной цивилизации.

Со времен появления легендарной статьи Ф. Фукуямы «Конец истории?» в 1989 г. в общественно-политической мысли все большую силу набирает критика западной либеральной демократии, высказываются сомнения относительно ее оценки как единственной прогрессивной модели общественного развития. Все большую популярность приобретают мультикультуралистская точка зрения, что можно выделить несколько основных моделей развития цивилизации (у разных авторов, начиная

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Правительства Свердловской области в рамках проекта проведения научных исследований «Концепция достойного человеческого существования и развитие индустриальной цивилизации (на примере Уральского региона)», проект № 14-13-66001.

с М.Я Данилевского, различная классификация этих вариантов), каждый из которых даёт свой тип общества, государства, гражданского сознания, представлений о человеческом достоинстве. «Для примера различий точек зрения скажем, что в Азии, говоря о конституционной демократии, предпочитают подчеркивать приоритет социального порядка над индивидуальными правами» [1, с.16].

В связи с этим необходимо заметить, что на систему морально-нравственных и оценочных координат бытия в XX в., несмотря на значительное множество философских концепций, особо повлияли два философских направления XIX в. – во-первых, марксизм, во-вторых, ряд учений ницшеанского толка, ревизовавших ценности традиционного гуманизма. Оба эти направления мысли, базирующиеся на мировоззрениях, во многом противоположных друг другу, представляли весьма сходный философский инструментарий для создания авторитарных политических режимов, ограничивающих свободу личности (в либеральном понимании) и в то же время предоставлявших социальные гарантии гражданам своих государств. Они попытались создать духовную основу незападной, альтернативной цивилизационной и политической модели государства и культурно-мировоззренческой системы ценностей человека. Этими режимами были достигнуты бесспорные успехи во внешней, формальной модернизации общества (индустриализация, урбанизация, массовое образование и др.).

В III Рейхе господствовал «расовый миф» о превосходстве титульной нации или «арийской расы» над «недочеловеками». Восстановление статуса великой державы после поражения в I Мировой войне быстро переросло в тотальную экспансионистскую войну за господство над всей Евразией, а идеология патриотизма и возрождения национальной гордости после унижительного Версальского мира достаточно быстро перешла в идеологию крайнего национализма и имперской колониальной экспансии. Все это происходило, когда миф эпохи колониальных захватов о расовом превосходстве и «цивилизаторской миссии белого человека» стал уже историческим анахронизмом, да и экспансия происходила против народов Европы и СССР. Эти нации с XVII в. – Смутного времени и Вестфальского мира, – осознали свою историческую идентичность, а в СССР, жителей которого идеологи Гитлера записали в «недочеловеки», возникло общество, способное конкурировать в индустриальной и имперской гонке с Западом. Жестокость II Мировой войны, исчерпание мифа «превосходства арийской расы» (под ударами советских танков) и физическое уничтожение миллионов людей из провозглашенных Гитлером «неполноценными» народов во многом содействовали послевоенному декларативному закреплению гуманистических ценностей (например, в Декларации ООН о правах человека 1948 г.), а также появлению институтов, призванных следить за их соблюдением.

Ужас массовых кровопролитий XX в. возродил к жизни почти забытую в первую его половину идею естественного закона и естественных прав. Моральный императив суда над германскими нацистами с их проектами физического уничтожения целых наций, и их осуждения привели к повсеместному в Европе возрождению доктрины естественного права. К ней вернулись философы самых разных направлений от марксиста Э. Блоха до либерала Г. Райля [2]. Среди этих мыслителей были и те, кто главный акцент ставил на праве на достойное человеческое существование.

В марксизме провозглашался интернационализм и единство всех трудящихся вне зависимости от национальной принадлежности. Но, наряду с этим, была и идеология социальной нетерпимости к так называемым чуждым, эксплуататорским классам, которая стала обоснованием массового революционного террора в эпоху Гражданской войны в России.

Тоталитаризм был важным, но исторически преходящим этапом развития индустриальной цивилизации в большинстве государств планеты. Проблема перехода от тоталитарной политической модели к демократической (или псевдодемократической, как в России и странах СНГ) в литературе чаще всего обсуждается в связи с так называемыми процессами денацификации (Германия после 1945 г.) и десоветизации (страны СНГ в начале 1990-х гг.). Данные процессы показали остроту еще одной важной проблемы XX в. – сохранения национального достоинства и позитивной национальной идентичности как важных элементов идеи достойного человеческого существования. Например, побежденной Германии в 1919 г. навязали историческую ответственность за развязывание Первой мировой войны, к которой, в общем то, готовилась вся Европа. На унижение национального достоинства немцы ответили бунтом «арийского духа» и ударами танковых клиньев по Европе. В 1990-е миф «ответственности за преступления коммунизма перед человечеством» был навязан с высоких трибун (Б.Н. Ельцин часто говорил об этом) населению Российской Федерации. Население ответило разгулом преступности и бандитизма, небывалым распространением алкоголизма и наркомании, крахом традиционной морали и ценностей, массовым вымиранием – сокращением почти по полмиллиона в год. Как показала исторический опыт, представления о национальном достоинстве, самоуважении, исторической успешности или неуспешности своего государства являются важным элементом в системе морально-нравственных и оценочных координат бытия как отдельной личности, так и общества.

Тоталитарные режимы XX в. опирались не только на философские построения интеллектуалов, они реанимировали старые мифологемы, противопоставляющие «своих» (по классу, по крови) и «чужих», консолидируя массы «своих» против «чужих» вокруг «непогрешимого» и «всемогущего» «вождя», как бы объединяя в своём настоящем («действительном», «подлинном») прошлое («изначальное») и будущее («конечное», «свершающееся», «совершенное»). Но, естественно, свои

мифологемы, хотя и гораздо более мягкие, есть и у либерально-демократических режимов. Например, мессианская идея цивилизационного и культурного превосходства, лежащая в основе идеологии Запада и в особенности США и подталкивающая нести ценности «либеральной демократии» (естественно, там, где это выгодно американскому капиталу) в остальные регионы планеты. Идеологически все предельно просто – силы противника рисуются как реакционные, тоталитарные, враждебные прогрессу. Население страны-«жертвы» от них страдает, и долг армии – освободить его от неудобной политической элиты. Доходило до того, что перед вторжениями на Гаити публике показывали фильмы-ужасы о гаитянских колдунах – «вуду», а перед вторжением в Ирак сжигали чучела Хусейна.

С упадком мировых идеологий (которые нашли очень яркое выражение в тоталитарных режимах) и дальнейшими тенденциями секуляризации (ослабления влияния религии) в обществе все отчетливее встает проблема мировоззренческой идентичности человека и ценностно-смысловых ориентиров его бытия.

И здесь большую роль может сыграть идея права на достойное человеческое существование. Основным содержательным стержнем данной идеи является достоинство человека. Если обратиться к семантике слова «достоинство», то, например, в русском и английском языках «достоинство» включает в себя четыре основных значения: положительное качество, чувство собственного достоинства, стоимость (цена), звание (титул), – каждое из которых, рассмотренное в психоисторическом контексте, дает представление об эволюции этого феномена в сознании человека [3].

В русском языке в словаре В.И. Даля достойный человек определяется как уважаемый и ценимый за его жизненные достоинства. В толковых словарях специально выделяется нравственное значение термина «достоинство», под которым понимается «совокупность высоких моральных качеств, а также уважение этих качеств в самом себе» [4, с. 152]. В научно-юридическом конституционно-правовом смысле достоинство – это субъективная внутренняя оценка собственных духовных качеств, уважение определенных личностных качеств в самом себе, осознание своего общественного значения в социальной среде [5].

Достойное человеческое существование стало одной из основополагающих идей цивилизованного человечества XX–XXI вв., одним из важнейших ориентиров общественного развития и критерием оценки общественного состояния, государственного устройства, политики. В сер. XX в. концепция достойного человеческого существования оформилась как право в ряде весомых международных юридических документов: Всеобщей декларации прав человека (1948 г.), Международном пакте об экономических, социальных и культурных правах (1966 г.) и др. Это право было «развёрнуто» в обширный каталог политических, социально-экономических и социально-культурных прав. Если в конце XVIII в. все

провозглашаемые и законодательно закрепляемые права, относящиеся к категории «естественных и неотчуждаемых», концентрировались вокруг идеи свободы, признаваемой высшей ценностью, то в XX в. появились права «второго поколения», призванные гарантировать жизнь не только свободную, но и относительно обеспеченную. Затем появились и права «третьего поколения», относящиеся, прежде всего, к окружающей среде и доступу к культуре.

В современном обществе идея права на достойное человеческое существование выполняет важные функции ценностно-смысловой системы координат бытия:

1. Служит мировоззренческим и духовным ориентиром развития как личности, так и общества, выполняя в этом плане функцию социального идеала.

2. Позволяет формировать социальную реальность, задавая основополагающие смыслы, критерии развития, и модели восприятия, устраиваемые и принимаемые различными социальными группами и индивидами. Она содействует трансляции конструктивных культурных ценностей гуманизма и уважения к личности человека.

3. Даёт основание для консенсусного взаимодействия различных международных и национальных сил и социальных групп и индивидов, поскольку совмещает архаические и модернистские мировоззренческие ценности.

4. Работает в качестве критерия социально-политического, экономического и культурного развития общества.

### Литература

1. Brinkley D. Democratic Enlargement: The Clinton Doctrine // Foreign Policy. 106. Spring 1997.

2. Хеллер А. Свобода как высшая идея. URL: <http://zakon.rin.ru/cgi-bin/view.pl?id=496&midr=482>

3. Зайцева Ю.Е. Чувство собственного достоинства: к постановке проблемы. URL: <http://www.gazetaprotestant.ru/2007/05/chuvstvo-sobstvennogo-dostoinstva-k-postanovke-problemy>

4. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1984. 736 с.

5. Липатова С. Понятие чести и достоинства в российском праве. URL: [www.law-n-life.ru/arch/98\\_Lipatova.doc](http://www.law-n-life.ru/arch/98_Lipatova.doc)

## «Культурное» бытие

*Т.А. Лапшина*

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

*«Не сознание людей определяет их бытие,  
а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»  
Карл Маркс, «Капитал»*

В середине девяностых годов XX века для достаточно новой науки «культурологии» было введено новое определение, но вместе с тем возник вопрос «а что есть культурология?», конечно же, целью нашей статьи не является предельное разъяснение понятия «культурология», но проведя несколько сравнительных анализов и хорошо ознакомившись с культурологическим материалом, можно смело поставить довольно не культурологический вопрос, который прямо отсылает нас к соприкасающемуся и близкому к культурологии предмету – философии.

А что есть бытие в культурологии? Многие культурологи давали этому понятию собственную трактовку. Мы можем открыть любой словарь по культурологии, пролистать страницы до одноименной буквы и не найти ничего. Нам не удалось вынести не одного прямого культурологического понятия «бытия», которое рассматривалось бы в открытых энциклопедиях или входило бы в школьную программу. Отчего же культурологам сложно дать понятие, которое тесно связано с изучаемым ими предметом? Философы с античности создавали достаточно много трудов, изучив которые мы можем с уверенностью проследить развитие понятия бытия в той или иной философской школе или эпохе.

Но, как оказалось, вопрос решаем и довольно прост. Культурологическое бытие – всегда было и остается неким «особенным» понятием бытия.

Определение бытия, как бы не звучало и в какой форме и какой-либо наукой оно не было представлено, всегда будет означать примерно одинаковое, нести в себе один и тот же смысл. Бытие есть существование.

И вот, изучив несколько трактовок понятий культурология, можно предположить, что же есть бытие в культурологии. Самое глубокое, представляющее собой наиболее полное отражение понятия на наш взгляд звучит так.

В широком смысле культурология представляет собой комплекс отдельных наук, а также богословских и философских концепций культуры; другими словами, это все те учения о культуре, ее истории, сущности, закономерностях функционирования и развития, которые можно найти в трудах ученых, представляющих различные варианты осмысления феномена

культуры [1]. То есть культурология это наука о культуре, а бытие – часть любой жизненной структуры. Данное понятие может направить мысль на то, что бытие это существование разных слоев населения в разные периоды времени при различных условиях, которые живут и развиваются по своим законам характерным для данной эпохи. Бытие – это все что существует, культурология дает нам осознать, что бытие – есть часть разных культур, различных эпох, целый слой, залегающий среди переплетенных взаимоотношений культур людей, помогающий отделить фантазию от реальности.

Особенность культурологического бытия состоит в том, что оно неотделимо от человека, в отличие от вещей существующих независимо от человек, они также есть бытие. В философской концепции Маркса говорится: «быть – значит быть человеком» [2].

Отношение человека к бытию определяет его сознание, бытие – есть культурная жизнь человека. То, как люди взаимодействуют между собой на протяжении многих веков и складывает воедино культуру и бытие. Таким образом бытие есть предначало культуры, ведь культура наполняет бытие различными элементами для, если не цивилизованной, то более удобной жизни. Например, появление автомобилей значительно упростило передвижение людей и даже появление примитивных орудий труда у древних людей также будет являться свидетельством развития культурного бытия человека.

Человек в процессе своей жизни что-то создает, воспроизводит – это и есть культурное бытие человека. На наш взгляд, все, чего касается рука человека и есть культурное бытие, потому что все это существует благодаря человеку, а человек неотделим от культуры, значит все это есть культурное существование человека, что бы он не создал, в какой форме бы это ни было все это является культурой.

Связывая понятие «бытия» с культурой тех или иных народов, страх, эпох, нужно, в первую очередь, упомянуть одно из отличий феномена культуры от других феноменов. Культура имеет свойство заимствоваться, изменяться под влиянием внешних факторов, отторгаться и пересматриваться, однако культура в своем первоначальном варианте – личностной феномен того или иного рассматриваемого субъекта. Культура рождается и развивается вместе с деятельностью человека, тем самым, тесно переплетенное с этим понятие бытия так же можно отнести к понятию, присущему только той или иной культуре в ее первоначальном варианте. Рассматривая ту или иную культуру мы можем вынести довольно обобщающее, но, тем не менее, четкое понятие бытия – то, чем живет та или иная культура. Бытие «вокруг» человека или «человек» в целом.

Как известно, в мире всегда происходила незримая борьба двух блоков мощных и непохожих друг друга культур. Культура Восточная и культура западная. Углубляясь, собственно, в изучение аспектов двух этих культур, можно сделать нехитрый вывод о том, насколько культуры различны и



насколько друг от друга отличны и, тем самым, даже начинающий специалист или исследователь может твердо утверждать – бытие изменяется от культуры к культуре. Бытие восточного человека не похоже на бытие западного человека, и это не беря в счет историческое развитие культуры.

Ответы на вопросы просты – культура тесно связана с общей деятельностью человека, к продуктам его сознания, с тем, в чем он рождается и с чем умирает, в каком обществе мыслит и наряду с чем делает выводы. Например, понятие бытия по Ф. Ницше о «смерти Бога», его прямая отсылка к нигилизму, а так же исследования в этой части Хайдеггера (с точки зрения метафизического подхода, так как мы считаем достаточно справедливым заявление культуры, как бытия означает вполне определенный способ ее понимания, как ценности) могут быть осмысленны, и разобраны и в учетом того, что они основываются на понимании культуры, как бытия.

Даже на ранних стадия развития древнегреческой культуры философы пытались выявить понятие «первородности всех вещей», первоначальное архэ – обобщения существования к бытию. Истоки следует искать у представителей милетской школы, которые, кстати говоря, дали незаметный толчок к развитию метафизики на ее очень ранних стадиях. Фалес, Анаксимандр и Анаксимен прямо ставили перед собой проблему понимания природы (что неразрывно связана с культурой) с пониманием бытия.

Проводя анализ культурного начала бытия, стоит так же заметить, что бытие культуры – это не только начало искусственной природы. Здесь так же уместно понятие «человек в мире вещей, идей и людей». Бытие зависит напрямую от природных условий (на раннем этапе), на развитии социальной культуры, духовной культуры, от общественно-исторических условий. Бытие в системе культуры следует отслеживать с момента рождения этой культуры и до ее логического завершения. Культура – непостоянна, изменчива и поддается сторонним изменениям, волнениям. Перед нами не стоит цели проследить изменчивость культуры, но мы можем сделать вывод о том, что бытие, рассматриваемое в природных условиях естественных и создаваемых человеком на той или иной стадии существования культуры, как устоявшегося процесса (например, в эпохальных рамках античности, средневековья, возрождения, просвещения и нового времени), прямо зависит от рамок и определения характерных черт этой культуры.

### Литература

1. Культурология как наука – <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/kulturologiya.html>
2. Электронный журнал – [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_189.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_189.html)

## Проблемы познания исторической истины

*Н.С. Латыпова*

*Уфимский юридический институт МВД России, Уфа*

В современной эпистемологии распространены различающиеся определения истины и объективности в историческом знании, варьирующие в диапазоне, с одной стороны, признания полной схожести исторической истины с истиной в естественных науках и, с другой стороны, полного отрицания исторической истины и объективности в традициях постмодернизма, замены этих понятий понятием «новизна».

С древности и до недавнего времени важнейшей функцией исторического знания и, соответственно, задачей историков (независимо от того, какой конкретный смысл придавался слову “история”), считалось достижение “объективной истины”: историк должен “говорить правду”, т. е. писать о том, что “было на самом деле”. В последние десятилетия ситуация существенно изменилась. Конечно, упоминания о том, что исторические дискурсы должны быть истинными, до сих пор встречаются в литературе, хотя в основном в учебных и вводных изданиях для студентов младших курсов<sup>1</sup>.

Одной из актуальных проблем этого анализа является проблема истины и ее критериев в историографических оценках событий прошлого.

Во-первых, отражение социальной действительности происходит в различных формах в индивидуальном и общественном сознании. Одним из способов формирования общественного сознания является воздействие на него через письменные работы исторической направленности с целью формирования определенного общественного мнения. Общественное мнение отражает в себе скрытое или явное отношение различных групп населения к тому или иному общественному явлению, в том числе и историческому. В основе отношения к какому либо явлению лежит оценка события. Способ формирования оценки, которая становится общепринятой для членов общества, зависит от определенных факторов. Выявление причинно-следственных связей, способствующих формированию той или иной оценки исторического события, требует пристального изучения. Одной из форм изучения закономерностей проявления и формирования общественного сознания является анализ оценки исторических событий, отраженных в историографических документах.

Во-вторых, в переломные эпохи, в периоды крупных социальных преобразований интерес к прошлому и стремление найти в нем объяснение настоящему и основание для предвидения будущего становятся всеобщими. Именно такой феномен наблюдается сегодня в стране. Однако, очень часто, в угоду тех или иных политических амбиций отечественная история начинает

---

<sup>1</sup> Савельева И. Историческая истина и историческое знание. // Логос. 2001. №3. С.50.

пересматриваться, искажаться, дабы быть прямым подтверждением выдвигаемых политических тезисов конкретной социальной группы. Отдельные исторические факты вырываются из общего контекста, извращаются либо замалчиваются, скрываются истинные причины исторического события и роль определенных социальных групп или лиц в истории, тем самым историю превращают в придаток идеологии. Поэтому необходимо осмыслить, что есть истина в истории и какова степень истинности оценок исторических событий, нашедших свое отражение в историографии<sup>1</sup>.

Особую роль в понимании данной проблематике является определение понятия истины. Классическое определение истины влечёт за собой две сложные проблемы.

Во-первых, определение «соответствие мысли действительности» - это метафора. Мысль не получает ничего от того реального положения вещей, которого она касается. Это совершенно разные виды бытия. Каково сходство между смыслом высказывания «Вода кипит» и кипящей водой? Разве что структурное сходство и не более усматривается между ними. Б. Рассел считал, что соответствие мысли и действительности заключается в соответствии тех элементов, из которых состоит высказывание, тем элементам, которые образуют факт.

Во-вторых, на смену одним научным концепциям мира приходят новые концепции, в рамках которых старые оказываются ошибочными. Теория Дарвина обнаружила, что более ранние теории происхождения и развития видов Э. Кювье и Ж. Б. Ламарка ошибочны; общая теория относительности Альберта Эйнштейна опровергает учение Исаака Ньютона о природе времени и пространства; современная экономическая теория выявила ограниченность и в конечном счете неправильность рецептов Д.М. Кейнса по предотвращению экономических кризисов. В свете современных теорий старые идеи оказываются непрерывной чередой ошибок. Как на смену алхимии, относящейся к псевдонаукам, могла прийти опровергающая её химия? Каким образом ошибочная астрономия Птолемея, который считал, что Земля центр Вселенной, могла дать начало астрономии Николая Коперника? Ответы на такие вопросы требуют уточнения классического определения истины.

Один из возможных путей такого уточнения был предложен в эпоху средневековья. Он заключается в разграничении абсолютной и относительной истины. Абсолютная истина известна предвечному и всеведущему богу. Она является постоянной и непреходящей. Относительная истина находится в сознании человека, обладающего умеренными возможностями, но старающегося найти божественную истину, усвоить ее хотя бы в несовершенной и неполной форме. Люди никогда не достигнут абсолютно истинного знания, но будут постепенно, хотя и неограниченно

---

<sup>1</sup> Никоноров Г.А. Проблема истины отечественной историографической оценки деятельности советского правительства в 1939-1941 г.г. // дисс. канд. юр. наук. Москва. 2006. С.20.

долго («до конца веков», т.е. до прекращения хода времени) приближаться к абсолютному знанию. Если истина, которая доступна человеку, относительна, то относительной оказывается и ее противоположность – заблуждение. Оно почти всегда несёт в себе частицы истины. Однако человек способен различить верное и неверное только в ходе дальнейшего познания. И даже расставаясь с устаревшими, неправильными представлениями, он приходит не к абсолютной, а только к очередной относительной истине, в которой уже есть ошибочное содержание.

Понятие о различии между абсолютной и относительной истиной позволило отказаться от представления о познании как череде случайных и беспричинных переходов от ошибок к истине. Познание мира оказывается цепочкой взаимосвязанных переходов от одних относительных, или частичных, истин к другим, тоже относительным. Последние делаются все ближе и ближе к абсолютной истине, но никогда не смогут стать такими же полными, как она<sup>1</sup>.

Научное познание в истории предполагает анализ исторических источников, из которых письменные источники являются важнейшим объектом поиска истины. В основе описываемых историческими источниками событий лежат исторические факты. В содержании трактовки каждого факта тесно переплетаются объективные и субъективные моменты. Степень истинности отражения того или иного исторического факта в значительной степени зависит от учета соотношений субъективного и объективного. Качество исторического исследования в мировоззренческом и методологическом отношении зависит от научного понимания исследователем проблемы истины и ее критериев. При этом следует помнить, что наряду с главным критерием истины есть еще операциональные, которые необходимы при оценке исторических фактов, когда применение главного критерия невозможно. Сам гносеологический процесс включают в себя рефлексивный и аксиологический момент, учет которого является обязательным.

Человечество в процессе общественно-исторической практики не только создает ценности, но и осознанно оценивает их. Следовательно, понятие оценки неразрывно связано с понятием ценности. Ценность есть та основа, на которой возникает оценка. Правильность оценки состоит не в том, что она верно выражает интерес познающего субъекта, а в том, в какой степени в ней выражается объективная истина.

Надо сказать, что хотя попытки представить прошлое всегда сопровождалось сознательными искажениями, отношение к фальсификации, в античности и в современности, было негативным. Кодекс исторического цеха в общем предполагает стремление к “истине” и осуждает преднамеренное отклонение от. Но граница между преднамеренным и непреднамеренным созданием “неверной” картины

---

<sup>1</sup> Апевалов А.С. Особенности исторической истины. // Гуманитарный, социально-экономические и общественные науки. 2013. №2.С. 96.

реальности, увы, по сей день остается нечеткой в любой области знания, и история здесь не является исключением. Это то же самое, что доказывать намеренное лжесвидетельство в суде, где очень сложно доказать умысел. Поэтому сейчас попытки разделить “предумышленное” и “непредумышленное” нарушение правил конструирования исторических дискурсов становятся все более редкими<sup>1</sup>.

## **Стереотипы в системе «человек - природа»**

***Т.В. Майорова***

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

В XXI век человечество шагнуло со значительным багажом знаний и грузом проблем, многие из которых являются глобальными, а промедление в их решении по пессимистичным прогнозам грозит гибелью нашей цивилизации. Обеспокоенность сложившейся ситуацией привела к высокой степени востребованности информации по данным проблемам, причинам и вариантам решения. Также начали складываться связанные с ними стереотипы, позволяющие быстрее сориентироваться в новой обстановке, но приводящие к некоторой зашоренности взглядов.

В социальных науках термин «стереотип» (от греч. stereos – твердый и typos – отпечаток; изначально – копия печатной формы, набор и клише для печатания больших тиражей) появился и закрепился благодаря американскому журналисту У. Липпману. В опубликованной в 1922 году работе «Общественное мнение» [1] писатель использовал данное понятие для обозначения предвзятых образов, оценок, эталонов. Стереотип по книге Липпмана – это принятый в исторической общности образец восприятия, фильтрации, интерпретации информации при распознавании и узнавании окружающего мира, базирующийся на предшествующем социальном опыте. Другими словами, стереотипы основаны на некритическом, восприятии «на веру» окружающего мира и служат стандартом поведения для успешной (наименее затратной физически и психически) адаптации к этому миру. Становится очевидна связь культуры и стереотипов, которые являются, наряду с традициями, механизмом ее поддержания. К стереотипизации (усреднению) восприятия явлений и объектов приводит частота их встречаемости в жизни человека, который принаравливается к ним, неосознанно выстраивает схему по типу «раздражитель — реакция», которой следует при новой встрече. В исследованиях под стереотипом понимают часть прошлого опыта, сформированного бытовой и профессиональной

<sup>1</sup> Савельева И. Историческая истина и историческое знание. // Логос. 2001. №3. С.50.

деятельностью, который закрепился в мышлении и постоянно используется при решении задач, возникающих в сложившейся обычных ситуациях; также стереотипу часто присуща эмоциональная окраска [2]. Из такого постоянного типа отношений через какое-то время складывается стереотип. Устойчивость стереотипа может пошатнуться при возникновении конфликтных ситуаций, когда на стандартное действие в стандартной ситуации возникает неожиданный (парадоксальный) и непредвиденный эффект. Таким образом, стереотип может претерпеть некоторые изменения или вовсе стать отвергнутым, замененным другим, более «удобным» в складывающейся ситуации.

Стереотипы, которым люди находят дополнительные косвенные подтверждения, могут развиваться в миф. Миф в обыденном понимании ассоциируется с выдумкой, неправдой, искажением. Однако одной из выявленных исследователями функций мифа является упорядочивание представлений о реальности в определенную принимаемую членами общества систему, позволяющей установить субъективно непротиворечивые связи между событиями, «залатать дыры» незнания и связанного с ним страха перед будущим. Согласно А.Ф. Лосеву, «миф не выдумка, но — наиболее яркая и самая подлинная действительность» [3, с. 48]. Окружающая нас действительность изменчива, поэтому причиной устойчивости мифов служит стремление человека создать для себя непротиворечивую картину мира, через миф строится приемлемое объяснение непонятного явления, подчас пугающего. Миф, являясь порождением коллективного творчества, присущ массовому сознанию. Коллективное творчество здесь может проявляться в виде непроверенной информации (либо ее «приукрашивания»), распространении сплетен и слухов, при этом зачастую для придания значимости передаваемых сведений в качестве первоисточника информаторы ссылаются на «компетентных лиц». В качестве последних может выступать власть, наука, известные личности.

Все вышеперечисленное справедливо по отношению к любой сфере жизни общества, в том числе экологии, действиям и отношению человека к окружающей природной среде. На фоне многочисленных сообщений о надвигающемся экологическом кризисе, очевидных погодных аномалий (которые в силу своей частой встречаемости уже стали приниматься как норма), ощутимых повышений цен на ресурсы (их связывают с колебанием курса валют, а потом уже с неизбежной исчерпаемостью) и других схожих феноменов формируются стереотипы и развиваются мифы. Однако не стоит полагать, что все стереотипы и мифы носят исключительно негативный характер, поскольку дезинформируют людей и выводят их на ложный путь.

Поскольку в основе мифа лежат стереотипы, начнем с них. Самым известным стереотипом, характеризующим систему отношений «человек-природа» является утверждение «человек — царь природы». Стереотип, сложившийся в далеком Средневековье и подкрепленный последующими успехами в постижении тайн природы, развитием науки и техники,

использованием всего этого во благо человеческой цивилизации, оказался достаточно живучим и породил миф о всемогуществе Человека, которому когда-нибудь обязательно покорится Вселенная. Подкреплялось данное воззрение научными исследованиями, философскими изысканиями и разнообразными произведениями утопического и фантастического жанра. Хотя в XX веке осознание реально существующего экологического, медицинского, политического и неблагополучия в прочих сферах общественной жизни начали расшатывать этот миф о всевозможности и безнаказанности, приводя к осмысливанию того, что человек как существо разумное, высокоразвитый венец эволюции, должен не смиренно сносить последствия своего векового расточительства и насилия над природой, а активно их исправлять, пользуясь накопленными знаниями и технологиями.

Вторая фраза, успевшая стать стереотипной в отношении человека к природе – «мы в ответе за тех, кого приручили». Тут человечество рассматривается как покровитель прирученной (изученной, преобразованной) природы. Но и у столь гуманного и этичного стереотипа находятся свои крайности, когда за благими намерениями выстраивается дорога в никуда. Помимо безответственного отношения к судьбам выброшенных на улицу животных, столь очевидного в российских городах, владельцы домашних животных считают, что они не обязаны отвечать за действия своих любимцев. В результате единичные случаи нападения собак формируют у обывателей мнение об опасности и недопустимости всех собак как вида. Далее, человек, приручив для удовлетворения собственных потребностей животных, конечно, заботится о них, а также стремится путем селекции улучшать желаемые (полезные экономически, привлекательные эстетически) признаки. То, что селекция не всегда благоприятно сказывается на здоровье животных, наряду с дозволенностью проведения на них опытов является дискуссионным моментом биоэтики как науки об осмыслении и разрешении моральных проблем, связанных с использованием животных человеком. Впрочем, живы еще в людской памяти примеры, когда прирученные животные или окультуренные растения становились причинами экологических бедствий. Часто в пример этому приводится Австралия — континент с весьма своеобразной флорой и фауной; при акклиматизации завезенных на материк безобидных на первый взгляд кроликов и кошек сократилась численность эндемичных видов. Также в средней полосе России печально известен борщевик Сосновского, культивированный как силосное растение, но из-за некоторых характеристик прекративший таким быть и успешно занимающий экологическую нишу на пустырях [4].

Однако оценка приведенных примеров имеет экономический уклон, когда явления трактуются исходя из пользы или ущерба для сельского хозяйства, искусственно созданной человеком агросистемы. Тут мы вплотную подошли к следующему стереотипу – «о полезном и вредном в природе». Корни этого стереотипа уходят к первоначальному страху

человека перед другими животными, неприязни всего того, что является «чужим», посягающим на «свое» (другими словами, видов-хищников и конкурентов по отношению к человеку). Напротив, прирученные животные, становясь частью повседневных забот, делящие с человеком жилую территорию, переходили в разряд «своих, родных». Позднее эти представления распространились на всю известную флору и фауну, потребительский мотив стал главенствовать, камуфлируясь под «защиту ягнят от волков». Следуя данному стереотипу, мы считаем полезными животных, которых можем использовать в своих целях, а тех, кто создает нам неудобства человеку, мы наградили ярлыком «вредные».

Устойчивость данного стереотипа вполне объяснима и неискоренима. Парадоксы или плюрализм стандартов, как правило, его подтверждают, при этом возможен «перевес ярлыков», когда ранее «полезное» становилось «вредным» (примеры с заселением Австралии и одичавшими ранее селективируемыми растениями, устойчивыми к естественным лимитирующим факторам тому подтверждение). Впрочем, обвинять гораздо легче, чем признать право на неугнетаемое существование, т. е. ситуацию, когда «положительный ярлык» вешается на «вредное» животное. Так, возросшая мода держать в качестве домашнего питомца-компаньона экзотическое животное воспринимается весьма неоднозначно. Стереотипное мнение «грызун – враг хозяйства» соседствует с растущими спросом-предложением «хомячков как идеальных питомцев для занятых людей». Однако, имея домашнего грызуна, его владельцы вынуждены бороться с грызунами в доме – тут срабатывает система опознавания «свой-чужой». Стоит отметить, что «чужое» животное в этом и аналогичных примерах зачастую является синантропным (сопутствующем человеку), и космополитным видом (ставшим таким опять-таки «благодаря» соседству с человеком). Живя в искусственной, преобразованной человеком среде, где количество благоприятных факторов (легкодоступный корм, укромные места) несравнимо с негативными (малочисленность или отсутствие естественных хищников), синантропные виды активно размножаются. Поэтому в связи с малой степенью естественных ограничительных факторов численность популяций вынужден регулировать человек. Что, в конце концов, накладывает свой отпечаток на стереотипное восприятие представителей живой природы как обузы.

Возвращаясь к теме «своей» (прирученной, искусственной, измененной) и «чужой» (естественные экосистемы) природы, стоит отметить, что антропоцентризм оперирует оценочными суждениями, поэтому для правильной оценки ситуации и применения адекватного стереотипа необходимо учитывать ещё и позицию экоцентризма. Иначе говоря, каждый живой организм – составная часть экосистемы – имеет значение для более крупных формирований вплоть до биосферы, поскольку включен в сложную систему трофических и иных взаимосвязей, основанных на биологических закономерностях. Данная людьми оценка какому-либо природному явлению



выражает их представления о значимости для них же самих, природа – беспристрастна. Так, стихийные бедствия, причиняющие ощутимый материальный ущерб человеческой хозяйственной деятельности, в природе ведут лишь к смене сукцессий – естественному и закономерному изменению биоценоза под влиянием изменившихся условий среды. Экологический кризис, далеко не первый в истории Земли и человечества в частности, по сути своей, является той же сукцессией; негативная оценка его, страх перед ним – объясняются естественным страхом (в том числе за будущие поколения) и желанием устранить «отрицательный» элемент из привычной и комфортной картины мира.

Перестройка стереотипов мышления и действий проходит болезненно, особенно, когда предстоит отказаться от каких-либо благ. Возможно, поэтому внедрение экологической культуры (понимаемой здесь как гармоничное развитие человека без вреда природы) проходит столь тяжело. Наиболее часто встречающиеся стереотипы направлены именно на человеческую безопасность, защиту человека от «опасных» животных и растений, программируют «борьбу с конкурентами и вредителями», без учета действенности методов и их законодательного дозволения; значение их для поддержания гомеостаза экосистемы города стереотипным мышлением отфильтровывается. Поведенческие стереотипы защиты (заботы) о представителях окружающей природной среды тоже имеются, к ним можно отнести посадку деревьев у дома, подкормку птиц, собак и кошек, придомовые субботники и прочие мероприятия, пропагандируемые СМИ как проэкологические. Однако здесь опять можно наблюдать влияние «своего» – мы в первую очередь заботимся о своей территории, забывая о «не своей», «общественного пользования». Такая постановка проблемы может быть разрешена как развитием чувства уважения к «чужой» территории, так и расширением «своей». Крайность последнего варианта – стремление облагодетельствовать «свою» территорию, когда человек намеренно вмешивается в естественные экосистемы, меняя их. Выходом может стать знание законов природы и умение спрогнозировать возможные последствия, а также доступность достоверной и своевременной информации об окружающей среде (что является неотъемлемым аспектом надлежащего формирования экологической культуры). Таким образом, стереотипы могут быть использованы как мощный инструмент влияния на мнение и поступки людей, изменяя их в нужную сторону.

## Литература

1 Липпман, У. Общественное мнение / Пер. с англ. Т.В. Барчуновой  
Редакторы перевода К.А. Левинсон, К.В. Петренко. - М.: Институт Фонда  
«Общественное мнение», 2004. –384 с.

2 Трикула, Л. Н. Формирование социально-экологического стереотипа поведения школьников [Текст]: автореферат дис.... кандидата педагогических наук: 13.00.01 / Белгород, 2004. – 22 с.

3 Лосев, А. Ф. Диалектика мифа [Текст]. — М.: Правда, 1990.

4. Косолап, Н., Одарченко, Е. Сорняки. Борщевик Сосновского [электронный ресурс]: <http://www.zerno-ua.com/?p=11612>

## **Феномен человеческого бытия в искусстве реализма, романтизма и символизма**

*М.И. Михайлов, А.М. Железнов*

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

Бытие человека (человеческое существование) в сфере искусства представляет собой утверждение человека (героя) в процессе его взаимоотношения с миром (природой, социумом, Универсумом). Вместе с тем бытие человека в пределах искусства выглядит разнообразным и предстает в виде определенных модификаций. Специфика, характер утверждения человека в искусстве в значительной степени зависит, в частности, от художественного направления, в русле которого творит тот или иной художник. Поскольку, с нашей точки зрения, магистральными направлениями развития искусства являются *реализм*, *романтизм* и *символизм*, то мы намерены здесь раскрыть характерные особенности бытия человека в контексте данных направлений искусства.

**Реализм** (классический реализм) как художественное направление прежде всего 19-20 вв. представляет собой *мироприятие*. Это значит, что в искусстве реализма представлена здешняя (земная) жизнь, здешнее утверждение человека. Иначе говоря, в основании реалистического искусства, его содержания положена идея *горизонтальной* связи человека с миром. Н.А. Бердяев справедливо отмечал: «Реализм в искусстве – крайняя форма приспособления к «миру сему». Реализм... послушен действительности, мировой данности. Реализм наиболее удаляется от сущности всякого творческого акта, это наименее творческая форма искусства. Реализм как направление давит и угашает творческие порывы художника ... Творческий акт есть дерзновенный прорыв за пределы этого мира, к миру красоты. Художник верит, что красота реальнее уродства этого мира. Реалистическое направление верит в то, что уродство реальнее красоты, и зовет к послушанию этому уродству мира» [2, с.227-228]. Отсюда для искусства реализма становится существенным создание иллюзии человеческой, в основе своей социальной реальности.

Утверждение человека в рамках общего (общественного, общественно-исторического), основывающееся на приспособлении к миру как таковому, следует квалифицировать как *обыкновенное* бытие человека. Заметим при этом, что научный статус «обыкновенного», его значение в отношении изучения искусства признается не только нами, но и другими исследователями.

Наша характеристика бытия человека в искусстве реализма как *обыкновенного* бытия вовсе не противоречит тому, что в реалистическом искусстве немалое место принадлежит *героическому*, которое мы определим как борьбу человека за свободу людей и чаще всего гибель его в этой (неравной по внешним силам) борьбе. Дело в том, что в основе героического в реалистическом искусстве как раз и лежит обыкновенное бытие – обыкновенное в широком смысле: как нечто *социальное*, а не духовное или, точнее, душевно-духовное. Иначе говоря, героическое – это и есть «наибольшая степень включенности, нормативности, максимальная воплощенность общепринятого – короче, *образцовость*» [ 1, с.6 ].

Нетрудно понять, что бытие человека в искусстве реализма есть прежде всего бытие индивида как определенное проявление «совокупности общественных отношений», т.е. как некая проекция социальной жизни (общественного, классового, группового бытия). Основой раскрытия такого бытия человека в реализме являются *образы-типы* и *образы-идеалы*.

А теперь обратимся к **романтизму** (художественному направлению конца 18 - середины 19 вв.). С нашей точки зрения, суть, ядро романтизма заключается вовсе не в мечте о справедливом здешнем мире, о лучшей жизни на земле, как иногда утверждается в нашей литературе, а в *одиночестве, трагическом одиночестве*, представляющем собой метафизическую раздвоенность человека (героя), его внутреннего мира, души между «верхом» (Духом, небом) и «низом» (телом, землей). В соответствии с этим романтизм предстает как феномен безосновного, безпорного, иначе, бездомного, бездонного бытия человека, т.е. как средоточие *трагического*.

Нельзя не признать, что корни романтизма уходят в средневековые Западной Европы. По утверждению М. Бубера, средневековые можно смело назвать «эпохой бездомности», когда человек чувствует себя по настоящему «одиночкой». «... шарообразный единый мир Аристотеля, – пишет Бубер, – погиб. Он погиб, потому что расколовшаяся человеческая душа признала истинным лишь разделенный в себе мир» [ 4, с.212] – имеется в виду разделенный на горний и дольний. «Бездомный в этом мире,.. он (человек. – М.М.) остался бездомным и одиноким даже после того, как нашел спасение в христианстве» [4, с.212-213].

Можно без преувеличения сказать, что определяющей чертой романтизма, в особенности западного романтизма является идея *двоемирия* и *двойственности* бытия человека.

Важно подчеркнуть, что одиночество, одинокое «я» на уровне трагического бытия в искусстве романтизма не следует оценивать

отрицательно. По словам Н.А. Бердяева, одиночество «стоит... под знаком не только отрицательным. Оно может стоять и под знаком положительным, может означать более высокое состояние «Я», возвышающееся над общим, родовым, объективированным миром» [3, с. 268]. С нашей точки зрения, романтическое одиночество как раз и означает противостояние художника – противостояние по вертикали – всему обычному, повседневному, общему, родовому. Оно в своей глубокой сущности есть не что иное, как пробуждение души, а вместе с тем утверждение *индивидуального* бытия человека. И его нужно отнести к бытию человека со знаком плюс.

Подводя итог вышесказанному, можно заключить, что если реализм – это мироприятие, то романтизм – это *мироотрицание*. Если для реализма определяющим началом является «социология» человека, т.е. его социальное бытие, то для романтизма – прежде всего «психология» человека, т.е. его внутреннее, душевно-духовное бытие.

И, наконец, обратимся в интересующем нас аспекте к искусству **символизма**. Нельзя не признать правоту слов Н.А. Бердяева по поводу символизма как направления искусства конца 19 – начала 20 вв.: «Новый символизм характерен для новой души и для новой эпохи человеческого творчества. Символизм С. Маллармэ, Метерлинка, Ибсена, у нас В. Иванова и Белого и др. вносит в мир новые ценности, новую красоту, это уже не символизм Гете, не символизм прежних великих творцов. Новый человек рвется в творческом порыве за пределы искусства, устанавливаемые этим миром. Символисты от всякого приспособления к этому миру, от всякого послушания канонам этого мира, жертвуют благами устройства в этом мире, ниспосылаемыми в награду за приспособление и послушание ... Новый символизм отталкивается от всех берегов, ищет небывалого и неведомого. Новый символизм ищет последнего, конечного, предельного, выходит за пределы среднего, устроенного, канонического пути. В новом символизме творчество перерастает себя, творчество рвется не к ценностям культуры, а к новому бытию» [2, с. 230]. Отправляясь от этого высказывания Бердяева, можно утверждать, что бытие человека в искусстве символизма есть в основе своей *творческое* бытие. Через посредство звука, его музыкальности символисты, в первую очередь русские символисты стремились преодолеть трагическую раздвоенность души, характерную для романтиков, и ощутить в себе, через себя гармоничное бытие.

Таким образом, цент тяжести в поэтическом символизме падает на «снятии» трагического в пределах нового - возвышенно-прекрасного бытия. Суть этого нового бытия человека заключается в гармонизации, единстве земного с Небесным, тела с Духом.

Подводя итог, становится ясно, что главная цель искусства символизма состояла в *преображении* человеческой души, в творческом самоутверждении души как некой целостности и совершенства человека, его бытия.

### Литература

1. Баткин Л.М. Человек наедине с собой. М., 2000.
2. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т.1. М., 1994.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
4. Бубер М. Два образа веры. М., 1999.

### Русский космизм: онтологическое измерение

*Н.П. Моница*

*Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского (ОмГУ), Омск*

Русский космизм – это совокупность коренных черт национального самосознания, в разной мере проявляющихся в истории культуры. Доминирующим принципом космистского взгляда на мир являются представления о единстве Макрокосма – Вселенной и Микрокосма – человека. Созерцательное отношение и экстатически религиозное переживание единства человека и космоса уходят в глубокую древность и предполагают определенный путь исторического развития. Широкая трактовка русского космизма позволяет характеризовать эту черту русской культуры как ориентацию сознания на восприятие мира в качестве живого мироздания. У этого феномена имеются онтологические и гносеологические основания.

Идея космизма, космистского взгляда на мир присутствовала в русской культуре изначально. В своей работе «Поэтическая философия русского космизма» Э.А. Бальбуров приводит слова о тождественности мира и человека в древнеславянском миропредставлении: «Человек есть второй мир мал; есть бо небо и земля, и я же на небеси, и я же на земли, видимая и невидимая; от пупа до главы яко небо и паки от пупа дальняя его часть яко земля» [1, с. 35-36]. Мир в космистской философии представляется как некое целое, соразмерное, многоплановое, гармоничное, разумно устроенное, прекрасное, творчески-созидательное. Подобная идея высказывается уже на ранних этапах философского мировоззрения, будучи общим достоянием как западной, так и восточной мысли. Через византийскую православную культуру она вошло в мировоззрение русского народа. Но и до принятия христианства космический взгляд на мир был присущ славянам.

Ф.И. Гиренок в своих работах приходит к выводу о том, что возникновение русского космического миропонимания, вопреки широко распространенному мнению, не ограничивается исключительно двумя последними столетиями и списком хорошо известных имен, а уходит своими корнями в самые глубины народной культуры и имеет солидные литературно-художественные традиции. В своей работе «Русские космисты»

ученый отмечает: «С какой бы стороны мы ни рассматривали феномен русского космизма, его исторические корни ускользают от нас в своей целостности и прозрачности в мифологическом сознании, определяемом смесью христианства с язычеством» [2, с. 10].

Русская культура глубоко философична. Уже со времен язычества философский характер культуры проявлялся практически во всех ее сферах. Природа, по представлениям древних славян, живая, ее населяют множество духов. Понятие «Вселенная», которым наши предки обозначали природу на наиболее высоком уровне обобщений, подобно греческому понятию космоса, превращало холодный мир природной бесконечности в согретое, населенное, наполненное жизнью пространство. Отечественная культурная традиция предполагает, что космос взаимосоразмерен человеку, значит это – Вселенная – место, куда должно вселиться. Языческая культура древних славян – культура гармонии и лада с миром, природой, Вселенной. В этом – истоки народного космизма. Широкая трактовка русского космизма позволяет характеризовать эту черту русской культуры как ориентацию сознания на восприятие мира в качестве живого мироздания. Русский космизм, уходящий своими корнями в языческий период, есть результат тысячелетней отработки в российской культуре мировоззрения живого, нравственного Всеединства человека, человечества и Вселенной. Вселенское мироощущение впитывается русскими изначально. Мир земной и мир небесный – едины для языческого мировоззрения. С.А. Есенин в своем философском трактате «Ключи Марии» приводит по этому поводу слова Гермеса Трисмегиста: «Что вверху, то внизу, что внизу, то вверху. Звезды на небе и звезды на земле». Поэт говорит о «заставлении воздушного мира земною предметностью, о том, что «создать мир воздуха из предметов земных вещей или рассыпать его на вещи – тайна для нас не новая», .....небо – ...необъятное, неисчерпаемое море, в котором эти звезды живут, как многочисленные стаи рыб, а месяц для них все равно что запрокинутая рыбаком верша» [3, т.5, с. 182, 185]. Символом единства двух миров выступает крестьянская изба. Поэт даже использует такое выражение как «избяная литургия». Именно дом, изба были эпицентром природных начал. В «Ключах Марии» Сергей Есенин говорит о том, что изба – это не просто жилище, это «символ понятий и отношений к миру, выработанных еще ... отцами и предками, которые неосознанный и далекий мир подчинили себе уподоблениями вещам их кротких очагов»,.. «Красный угол, например, в избе есть уподобление заре, потолок – небесному своду, а матица – Млечному Пути» [та же, т.5, с. 174, 176]. Таким образом, можно отметить, что русской культуре издревле присущи космические взгляды на мир, соразмеримость макрокосма и микрокосма.

Мифологическая картина мира, основанная на воображении, языческое слияние с животворящей природой, свойственна восточным славянам. Природа – понятие однокоренное с жизнью, рождением. Более того, природа есть при-рода, при-рождение, экспансия живого. Рождение – такое же

атрибутивное свойство космоса, как пространство и время. С функцией рождения связаны отдельные природные силы, прежде всего, земля.

В целом, язычество как природная религия развивала и дополняла те характерные черты русской культуры, которые были заложены природой Руси. Именно данные обстоятельства позволили одному из русских философов-космистов Н.Ф. Федорову говорить о том, что ширь русской земли порождает ширь русской души, а российский простор служит естественным переходом к простору космического пространства, этого нового поприща для великого подвига русского народа.

Широкая трактовка космизма позволяет характеризовать эту черту русской культуры как ориентацию сознания на восприятие мира в качестве живого мироздания. Русский космизм, уходящий своими корнями в языческий период, есть результат тысячелетней отработки в российской культуре мировоззрения живого, нравственного Всеединства человека, человечества и Вселенной. Вселенское мироощущение впитывается русскими изначально.

Космос в представлении русских космистов предстает реальностью — светоносной, прекрасной, творчески созидательной. Русские философы-космисты обращают внимание на размерность, гармоничность, разумность устройства космоса.

Для них важна тема ответственности человека за природу, осмысление особой роли человека в этом мире, имеющей непосредственное отношение к судьбам природного бытия. Философы-космисты последовательно проводят мысль о неразрывной взаимосвязи человека и космоса, соразмерности природного и человеческого бытия. «Человек и природа, — замечает П. А. Флоренский, — взаимно подобны и внутренне едины. Человек и природа равноможны, при этом человек предстает как «сумма мира, сокращенный конспект его», а Мир как «раскрытие человека, проекция его» [цит. по 5, с.70]. Человеку предстоит познать самого себя, свою сущность, и это познание возможно через познание бесконечного космоса. Насилие над средой жизни, считает П. А. Флоренский, есть насилие человека над самим собой. Поэтому задача человека, его назначение на Земле — раскрыть и утвердить космичность природного бытия, освободить его от царящего в мире зла. Главная идея русского космизма заключается в том, что «Вселенная и человек соизмеримы, а душа и космос однопорядковые явления, ... космос естественен, а человек есть ни что иное, как органично связанная с ним частица» [6, с. 11].

Современный исследователь русской культуры О.Д. Куракина, В.Н. Демин и ряд других в качестве онтологического основания русского космизма называют, в первую очередь, концепцию всеединства, разработанную в трудах В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина. Напомним, что теория всеединства мыслится в онтологии как «положительное всеединство» — свободное объединение в Абсолюте всех

оживотворенных элементов бытия, как Божественный первообраз и искомое состояние мира. В.Н. Демин, в частности, отмечает: «...разработанная совокупными усилиями выдающихся отечественных мыслителей теория Софийного Космоса содержит в себе все необходимые элементы для формулировки философских принципов русского космизма в целом» [там же, с. 10].

Основателем концепции всеединства является В.С. Соловьев, а потому, его космология оказала непосредственное влияние на формирование онтологической концепции философского космизма. Вообще в философии В.С. Соловьева Космос понимается как творческое «мышление Бога», ибо именно божественная сила преобразует Хаос (беспорядочность) в Космос (Порядок). Суть космизма В.С. Соловьева состоит в утверждении абсолюта как последнего основания мира, как всеединства, «откровение» которого или «субъектом» которого является Мировая душа или София. Она – смыслообразующее начало Макрокосма и микрокосма, Вселенной и человека. Она же одновременно играет роль соединительного начала мирового всеединства. Главная задача Софии – привести порядок и гармонию в природную, общественную и умственную жизнь. Главная идея космизма – соотнесенности человека и Космоса, а София в данном случае является посредником между Богом и миром, тем самым объединяя Творца и творение. «Космичность Софии, начинаясь в ее собственной (пре)мудрости, естественным образом завершается в человеческом уме, реализуя и повторяя в нем как интеллектуальном Микрокосме, основные черты и закономерности Макрокосма» [там же, с. 10]. То есть, получается, что София В.С. Соловьева выполняет, говоря словами В.Н. Демина, макро- и микрокосмические функции: дотварное (абсолютной), тварно-нетварной (богочеловеческой), тварной космической и тварной общечеловеческой. В совокупности, приходит к выводу ученый, это можно подвести под традиционное понятие соборности как космоупорядочивающего и жизнестроительного принципа. Одновременно категория софийности неотделима в системе В.С. Соловьева от другой важнейшей его категории – всеединства. София как осуществленное космическое всеединство находит свое высшее выражение в совершенном человеке. А значит, «связь между Макрокосмом и Микрокосмом имеет софийную природу и реализуется через посредство Софии» [там же, с. 11].

Идея всеобщей связи, как верно подчеркивает Абрамова Т.В., переходит от В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому и С.Н. Булгакову. Именно от основателя русской софиологии эти мыслители воспринимают идею всеединства – космоса как единого целого, заключающего в себе образ Софии Премудрости Божией. Но в отличие от В.С. Соловьева и П.А. Флоренский, и С.Н. Булгаков, стремились «превратить ее в конкретную метафизику, наполнить эту схему жизненной проблематикой» [4, с. 5]. Именно поэтому этих философов и интересовали конкретные проблемы – единства макро- и микрокосма, человека и его хозяйственной деятельности,



очеловечивания природы, творческой активности человека во всех областях жизни, включая экономическую, научную, религиозную, художественную, то есть, та активность человека, без которой не может быть явлена полнота мироздания и грядущего преображения мира. Если более подробно остановиться на онтологии П.А. Флоренского, то можно отметить, что его модель Космоса подобна неоплатонической, состоящей из трех сфер, уровней: видимый, земной мир; невидимый, небесный мир; граница этих двух миров.

При этом, два мира – земной и небесный – статичные, тогда как все движение, вся динамика сосредоточена в «пограничной зоне», расположенной меж этих миров. София в философии П.А. Флоренского и есть эта «пограничная зона», ибо в своей работе «Столп и утверждение Истины», мыслитель, вводя понятие софийности космоса, отмечает, что София допускается в Абсолют, будучи четвертым ипостасным элементом (правда не равным другим, но все же), но так же она входит в мир, ибо она есть душа всецелого человечества. Таким образом, в Софии сливаются два мира, два уровня бытия.

Космос в представлении русских космистов предстает реальностью — светоносной, прекрасной, творчески созидательной. Русские философы-космисты обращают внимание на размерность, гармоничность, разумность устройства космоса. Для них важна тема ответственности человека за природу, осмысление особой роли человека в этом мире, имеющей непосредственное отношение к судьбам природного бытия. Философы-космисты последовательно проводят мысль о неразрывной взаимосвязи человека и космоса, соразмерности природного и человеческого бытия. «Человек и природа, — замечает П. А. Флоренский, — взаимно подобны и внутренне едины. Человек и природа равномоцны, при этом человек предстает как «сумма мира, сокращенный конспект его», а Мир как «раскрытие человека, проекция его» [5, с. 70]. Человеку предстоит познать самого себя, свою сущность, и это познание возможно через познание бесконечного космоса. Насилие над средой жизни, считает П. А. Флоренский, есть насилие человека над самим собой. Поэтому задача человека, его назначение на Земле — раскрыть и утвердить космичность природного бытия, освободить его от царящего в мире зла. Главная идея русского космизма заключается в том, что «Вселенная и человек соизмеримы, а душа и космос однопорядковые явления, ... космос естественен, а человек есть ни что иное, как органично связанная с ним частица» [6, с. 11].

В философии С.Н. Булгакова космистские идеи преломляются через призму онтологии. Мыслитель задается проблемой возникновения бытия вообще и тварной Софии в частности. В своей работе «Свет невечерний» С.Н. Булгаков говорит о том, что существуют два вида или два типа небытия, из которого, согласно Библии, творится мир. Это – укон, соответствующий полному отрицанию бытия, и меон – тоже отрицание, но в

значении скорее невыявленности и неопределенности, т.е. то, что относится к области бытия потенциального. Философ говорит о том, что «мир создан из ничего в смысле укона, и потому первым, основным и существенным актом творения было облачение его меоном. Это превращение укона в меон есть создание общей материи тварности, этой Великой Матери всего природного мира» [7, с. 290]. Таким образом, превращение укона в меон есть создание тварной Софии. Уже в самом акте творения по С.Н. Булгакову заложена двойственная природа Софии – небесная и тварная. «Акт творения мира осуществляется созданием в Начале неба и земли, образованием в Софии двух центров. Это есть один и тот же акт, ибо тем самым, что создается Земля, ей уже противостоит, являясь умопостигаемой основой творения, его «архетипом», Небо. Начало, т.е. Божественная София, в премирном своем существовании, пребывает трансцендентна миру с его неизбежным дуализмом неба и земли, идей и материи, но в тоже время небо и земля создаются именно в Начале, обосновываются в своем бытии в сверхбытийной Софии. Это противопоставление неба и земли есть основа творения, его изначальный исход...» [8, с. 374].

В целом, онтология С.Н. Булгакова неотделима от его софиологии и космологии, ибо мир в своей сущности есть тварная София. В общем виде образ мира можно представить следующим образом: «высшая» его часть примыкает к Софии, «низшая» – к ничто. Как чистая божественная идея, София есть «идеальный умопостигаемый мир», а как воплощение божественной идеи – мир и человек – она есть нижний онтологический центр... Мир для Булгакова есть живой организм, энтелехией которого в «космическом лике» выступает София – мировая душа. Она – образ бытия мира, как бы София становящаяся, ее непросветленный аспект. Главное ее назначение – связать, организовать мир, проявить Красоту его, поднять до небесной Софии» [4, с. 16]. По мнению С.Н. Булгакова, без Софии в мире возможен лишь акосмизм, то есть, восприятие мира как бессмысленного хаоса, зла и безобразия. Она представляет собой третий элемент, неотъемлемое связующее звено между материей и сознанием, природой и духом. Как верно отмечает в своих работах В.Н. Демин, в вышеприведенных высказываниях союз «и» не просто соединяет независимые понятия, а знаменует их необходимое внутреннее и нераздельное единство. «В слове «и» сокрыта вся тайна мироздания; понять и раскрыть это – значит достигнуть предела знания, ибо «и» есть принцип единства и цельности, смысла и разума, красоты и гармонии. Вселенское «и» как принцип всеобъемлющего единства и есть то, что в философии именуется Софией» [7, с. 11-12].

Таково бытие в рамках русского космизма. От философов представления о мире сознательно или бессознательно переходят и к представителям естественнонаучного направления. Например, для Н.Н. Страхова мир есть стройное целое, или гармоническое, органичное целое. Таким образом, исследователь говорит о том, что части и явления

мира не просто связаны, а соподчинены, представляют собой правильную лестницу, пирамиду, либо иерархию существ и явлений. Современный исследователь феномена русского космизма О.Д. Куракина, отмечает, что концепция мира как интегрального целого, содержащего высшие организующие принципы, разрабатывалась и физиологом Н.Я. Беловым в работе «Основы общей механики жизненного процесса», кристаллографом Е.С. Федоровым в работе «Перфекционизм», гистологом В. Карповым в труде «Основные черты органического истолкования природы», ботаником К. Старинкевичем в работе «Строение жизни» и рядом других исследователей.

В целом, онтологию русского космизма можно свести к следующему положению: макрокосм (Вселенная) и микрокосм (человек) едины.

### **Литература**

1. Бальбуров Э.А. Поэтическая философия русского космизма: Учение, эстетика, поэтика. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. – 242с.
2. Гиренок Ф.И. Русские космисты. М.: Знание, 1990. – 64с.
3. Есенин С. Собрание сочинений в 6 т. М., 1978
4. Абрамова Т.В. Космизм в русской религиозной философии: В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1994. – 18с.
5. Когай, Е. А. Социальная экология. Человек и природа в русском космизме / Е. А. Когай // Социально-гуманитарные знания. 1999. № 2. – с. 70
6. Овечкина И.С. Космизм и русское искусство первой трети XX века. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии. Краснодар, 1999. – 24с.
7. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. – 672 с.
8. Демин В.Н. Философские принципы русского космизма. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1996. –34с.

### **«Письмо о гуманизме» М. Хайдеггера как поворотная точка в интерпретации бытия**

***Е.А. Нагорнов***

*Нижегородская государственная медицинская академия (НГМА), Нижний Новгород*

Согласно М. Хайдеггеру, мысль – это «мышление бытия». «Она – мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, прислушивается к нему» [1, с.194]. При этом бытие выступает «тихой силой Возможного», «осуществляющей что-либо в его изначальности» [1, с.194]. Именно такой была мысль досократиков. Мысль была встроена в бытие и

исходила из него, вдумывалась в него. Современная же картина мира задает принципиально иное «техническое истолкование» мысли как «процесса обдумывания на службе у действия и делания»: «Бытие как стихия мысли приносится в жертву технической интерпретации мышления» [1, с.193]. По Хайдеггеру корни данного истолкования находятся уже в философии Платона и Аристотеля, которые способствовали появлению активистского «нововременного» / «новоевропейского» субъекта с особым *активистским* типом мышления, из-за которого «мир в каждый миг и в каждой точке подвержен овладению со стороны человека» [1, с.193].

Этот тип субъекта М. Хайдеггер имел в виду, когда говорил: «...человек, в соответствии с присущим новому времени представлением о нем, – это субъект, субъект же этот сопрягается с кругом объектов по мере того, как **обрабатывает** (курсив мой – Е.Н.) их. Он, так или иначе, изменяет мир, а такое изменение в свою очередь заявляет о себе в нем, в человеке...индустриальное общество – это доведенная до крайних пределов «яйность», т.е. субъективность» [2, с.447]. То есть субъект уже не вдумывается в бытие, но «обрабатывает» его. Данный тип субъекта начинает «исследовать природу как некую область своего представления», что означает, что он уже **захвачен** тем видом открытия потаенности, который заставляет его наступать на природу как на стоящий перед ним предмет исследования – до тех пор, пока и предмет тоже не исчезнет в беспредметности состоящего-в-наличии» [3, с.115]. Так по мысли М. Хайдеггера, человек становится главным субъектом потому, что всего лучше выполняет функцию субъекта, посвящая свое бытие деятельности опредмечивающе-учитывающего представления. Человеческое Я отныне поставлено на службу этого субъекта. Мыслитель отмечает: «Представление уже не раскрытие себя вещам, а схватывание и постижение. Не власть присутствующего, а господство хватки» [3, с.115]. Все пространство бытия отныне становится территорией проявляющего свою хватку активистского субъекта. Что наиболее видно в современной технологии.

В результате мыслитель констатирует «господство новоевропейской метафизики субъективности», выражающейся в *господстве над сущим*. По мнению М. Хайдеггера: «Отменить себя субъективность отныне уже не может. Ее невозможно даже достаточным образом осмыслить односторонне опосредующей мыслью. Повсюду человек, вытолкнутый из истины бытия, вращается вокруг самого себя как *animal rationale*» [1, с.208]. Активистский субъект не вдумывается в то, что *есть*, но ищет возможности его дальнейшего преобразования во имя нового более совершенного творения. Для него материя не является субстанцией, но лишь *материалом* для нового мира. Таков принцип тотально господствующего способа «за-ставляющего» представления активистского технологического субъекта. Он не видит бытия, но активистски «за-ставляет» его своим представлением. Технологический субъект хайдеггерианского дискурса «не мыслит», но практически изменяет действительность. «Нововременной» субъект не *мыслит* бытие, не

осуществляет длительного поиска истины: он сам «творит» истину и бытие. Этот субъект основывается на моментальной совершенной «сотворенной» природе истины в духе *техне*, в то время как в древнегреческой парадигме мышления истина выступала как «непотаенность», требовала особого медитативного мышления *Denken*, являясь чертой самого сущего в контексте концепции *эпистеме*.

В «Письме о гуманизме» М. Хайдеггер, на наш взгляд, вообще призывает отказаться от «делания/усовершенствования бытия», и от «технического истолкования» мысли, выступает за возвращение к «фюсису» досократиков. По мнению мыслителя, у досократиков стихией мысли является то, **что уже есть**, т.е. бытие. Отсюда задачей мышления должна быть возможность осуществления отношения бытия к человеку, а не его преобразование. Мысль вторична, она **не создает** и не разрабатывает это отношение, как мы это видим в современной технологической субъективности. Она просто относит к бытию то, что уже дано самим бытием без какого-либо преобразовательского технологического дополнения [1, с.192]. То есть мыслитель пытается вернуться к античному взгляду на природу вещей: встроить мысль в общий контекст бытия, лишить ее авторитарной гегемонии над бытием, активистского развития в рамках *техне*. Вернуться назад к бытию, уйти от бесконечного технологического вращения среди насущных проблем. Человек должен вновь начать *думать*, а не «заниматься» технологическими махинациями. Уйти от технологического способа решения онтологических задач, от поиска практической эффективности к познавательному, гносеологическому способу вхождения в мир для его познания.

Это отношение, в котором «мысль дает бытию слово» полностью элиминируется в мировоззренческой установке «нововременного» технологического субъекта, наполняющего современную картину мира, поскольку субъект данного дискурса рассматривает саму материальную действительность чисто *практически*. Данный тип субъекта не удовлетворяется законченным, завершенным, раз навсегда данным состоянием бытия, которое можно только мысленно и/или чувственно созерцать. Его онтологическим основанием является непрерывно совершающийся благодаря человеческой деятельности процесс становления, преобразования бытия. В.М. Межуев так характеризует данную картину мира: «Действительность, материя не просто существует, пребывает, наличествует безотносительно к человеку, а как бы постоянно трансформируется, «достраивается» им» [4, с.287]. В современной технологии, наиболее полно представляющей «нововременное» господство субъективности, мы имеем дело с «онтологией незаконченного, недостроенного, еще полностью незавершенного мира». М.М. Прохоров отмечает: «Ясно, что сознание/мышление «мира естественного», которым озабочены и от имени которого говорят «первые мыслители» античности, противостоит сознанию/мышлению «сверх-естественного», которое

оказывается уже на службе у конкурирующего с бытием *дела-действия...*» [5, с.21]. То есть понимание материальной действительности подчинено здесь не идее *бытия*, но идее *становления*. Это в корне отличает понимание техники, например, у греков и у современного технологического субъекта. У греков, по М. Хайдеггеру, «технэ» вовсе не означало ничего «практического», идущего от ремесла. Но именовало один из способов *ведения*. М. Хайдеггер говорит: «Художник не потому *техник*, что он вместе с тем ремесленник, но потому, что как составление творения, так и составление изделия совершается как про-изведение на свет, когда сущее, начиная с его вида, выгляда, выдвигается в его наличное пребывание. Но все это **совершается посреди** самобытно растущего сущего – *фюзис*» [6, с.177]. Так и труд крестьянина находится в рамках *фюзиса* поскольку «не использует землю до конца, как используется до конца вещество». Это значение *технэ*, характерное для субстанциалистского мироотношения, отсутствует в мировоззрении технологического активистского субъекта Нового времени и в его технологии, «субъективирующей сущее до голого объекта».

По М. Хайдеггеру, человек должен сам, исходя из своей бытийной *задачи*, соответствовать сущности техники, ее истоку, чтобы спрашивать, овладевает ли он техникой. Согласно философу сущность техники возникает из бытия сущего, которым человек ни в коем случае не овладевает, он может только *служить* ему, как мы это видим в античном субстанциалистском мировоззрении. Служба человека в том, что он осмысляет бытие сущего, принимая его во внимание, а не выражает повсеместно свою голую волю и активизм «ради господства над сущим». То есть внимает бытию, пытается открыть, **найти** его, а **не изобрести**. И уже из этого он приближается к сущности техники. «Техника есть в своем существе бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия. Она не только по своему названию восходит к «техне» греков, но и в истории своего разворачивания происходит из «техне» как определенного способа «истинствования», т.е. раскрытия сущего» [1, с.207].

Этого не принимает нововременной субъект в своем активизме, превращая природу в *материал* и желая практического господства над бытием, не отыскивая / открывая истину бытия, но сам творящий ее. Возникает положение, когда развитие вытесняется, заменяется *творением*. Вот почему немецкий мыслитель напоминает: «Человек не господин сущего. Человек пастух бытия» [1, с.208]. Его призвание – «забота о бытии».

Таким образом, мы видим, что для современного технологического субъекта мир не является просто объектом познания, но рассматривается в духе *техне* как результат «субъективной» практической деятельности человека. Сама же действительность берется в форме деятельности, стремящейся к совершенству.

Таковы итоги активистской установки на господство, которая не просто осуществляет волю технологического субъекта, но уже сама является

способом онтологического конструирования мира, окружающих вещей и природы. Вот почему «Письмо о гуманизме» выражает тревогу относительно отхода человека от «существа своего бытия», от «измерения бытийной истины». Эта антропологическая ситуация называется М. Хайдеггером – *падение*. Именно в *падении*, на наш взгляд, происходит развертывание «нововременного» активистского субъекта («новоевропейского человека»), находящегося под напором «не продуманного в своей сути сущего» [1, с.193]. И именно из *падения* нужно исходить при интерпретации бытия. В этом заключается, на наш взгляд, важная часть наследия немецкого мыслителя.

В заключение отметим, что в «Письме о гуманизме» мысль является действием, но «действием, которое одновременно переходит за всякую практику»: «Мысль лишь дает в своей речи слово невыговоренному смыслу бытия» [1, с.219]. Это не приемлет в своей технической интерпретации бытия «новоевропейский человек», находящийся внутри «самоорганизующегося процесса всеохватывающего изготовления». Человек, утверждающий «своенравную заносчивость полагающей мощи субъективности» [1, с.219]. Человек все чаще, делающий ставку на негативную диалектику в своем развитии.

### Литература

1. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993.
2. Хайдеггер М. Исток искусства и предназначение мысли // Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический Проект, 2008.
3. Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.
4. Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность // Философское сознание: драматизм обновления. – М., 1991.
5. Прохоров М.М. Бытие, гуманизм и второе осевое время. – М.: Росс. гуманист. о-во, 2008.
6. Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический Проект, 2008.

## Социальные законы и альтернативность исторического процесса

***Е.В. Овчарова***

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

Общественная жизнь – это, в основе своей, деятельность людей, обладающих сознанием. В широкую палитру сознания человека входит постановка целей, мотивировки поступков, осознание интересов, вера в определенные идеалы, страсти, захватывающие человека, и многое другое. Возникает вопрос: раз вся история состоит из осознанных действий людей, то можно ли говорить об объективных законах истории, т.е. о законах, не зависящих от сознания и воли людей? Многие поколения мыслителей, столкнувшись с этой «альтернативой» сознательности исторических действий людей и объективности законов, шли по пути отрицания объективных законов истории. Исследователям казалось, что если люди участвуют в общественных преобразованиях, побуждаемые осознанными целями и стремлением воплотить в жизнь какие-то свои идеалы, то, следовательно, именно их сознание – первичный и определяющий фактор исторического процесса. Такова субъективно-идеалистическая точка зрения.

Но был и другой взгляд. За многообразием осознано-целенаправленных действий людей Г.В.Ф. Гегель, а затем К. Маркс увидели глубинную общую объективную логику истории. Но если для Гегеля эта логика есть воплощение разума, то для Маркса и его последователей ее основой является объективный закон общественной жизни. В обществе действуют люди, стремящиеся к определенным целям, поступающие обдуманно или под влиянием страсти. И это нисколько не отменяет того факта, что функционирование и развитие общества подчиняется объективным законам. Социальные законы отличаются от законов развития природы тем, отмечал Ф. Энгельс, что проявляются они только в деятельности и через деятельность людей. Но, пожалуй, самое существенное в социальных законах, что действуют они как тенденции. Историческая необходимость, выражением которой является закон-тенденция, предполагает диалектику возможности и действительности как модусов социального бытия.

Законы определяют лишь общее направление социальных изменений, а детальный их «рисунок», а также формы, темпы изменений обусловлены субъективным фактором: активной, творческой деятельностью отдельных лиц, групп людей, классов, партий, общественных движений и т.д. В рамках объективной необходимости (а эти рамки довольно широки) люди могут принимать различные решения, проявлять самую разнообразную инициативу в соответствии со своими интересами, пониманием объективных условий, конкретными обстоятельствами и т.д. Субъективный фактор, глубинным ядром которого выступает человек во всем многообразии его качеств, несет в



себе «веер возможностей», простирающихся от созидательно-положительного воздействия на реальность до негативно-разрушительного.

Личность не может изменить историю в масштабе всемирно-историческом, нарушить ее общую объективную логику, но она может ускорить или замедлить наступление того или иного исторического события, оказать позитивное или негативное воздействие на ход истории, предотвратить нежелательное последствие. Своей проницательностью, организационными дарованиями личность может помочь избежать, скажем, лишних жертв в войне. Или наоборот, своими промахами (нерешительностью, трусостью и т.п.) она наносит серьезный ущерб общественному движению, обуславливает лишние жертвы и даже поражение. Характер, умственные и нравственные свойства человека, играющего более или менее важную роль в общественной жизни, которые по отношению к общему закономерному ходу истории выступают как случайности, могут оказать заметное влияние на ход событий.

Индивидуальность личности накладывает неповторимый отпечаток на закономерный ход истории. При этом следует заметить, что между социальными ситуациями и индивидуальными качествами лидера нет однозначного соответствия. Нередко в истории бывают такие ситуации, когда индивидуальные качества исторической фигуры далеко не адекватны масштабу социальных преобразований. К. Маркс, анализируя историю Франции, привел пример, когда сочетание условий и обстоятельств дали возможность такому заурядному персонажу, как Луи Бонапарт, сыграть роль героя. Аналогично, сочетанием «условий» и «обстоятельств» можно объяснить появление в истории России такой фигуры, как Распутин. Историческая фигура – это не всегда личность, представляющая собой концентрацию талантов и способностей. В лидеры может затесаться и заурядность. Но удерживается она в среде исторических фигур там и потому, где и почему своеобразное стечение обстоятельств создает для нее благоприятную среду. На тот период времени, пока действуют эти обстоятельства, заурядная личность играет роль героя. Примеры из давней и не очень давней истории показывают, что личные качества оказываются существенным фактором общественного развития.

В статье Симонян Р.Х. дан подробный анализ роли Е. Гайдара, А. Чубайса и других реформаторов в новейшей отечественной истории [1]. По своим человеческим качествам реформаторы не соответствовали высокой цели объективно необходимых общественных преобразований – достижения нового уровня социально-экономического и политического развития страны, что отвечало ожиданиям народа. Отсутствие честности, беспринципность, жажда личного обогащения, неумение слушать оппонентов – эти и другие качества реформаторов оказали влияние на итоги приватизации и в целом экономической реформации России 1990-х годов. «Впечатление такое, будто армия завоевателей захватила страну и преобразовала ее применительно к своим интересам. Население России разделилось на грабителей и

ограбленных. Грабители – внутренние завоеватели, поддерживаемые и руководимые внешними», – пишет А.А. Зиновьев, убежденный в том, что приватизация была осуществлена как диверсионная операция Запада, и российские реформаторы сыграли роль «пятой колонны» Запада в России [2, с.437-438]. Не разделяет точку зрения «иностранных происков» на причины экономических неудач России Р.Х. Симонян, а видит их в нравственной ущербности реформаторов, в отсутствии у них чувства идентичности со страной. «Конечно же, умных, честных и энергичных людей, способных руководить страной в начале 1990 г. в России было немало. Но они не были востребованы, потому что не вписывались в задуманный сценарий, и если они все-таки попадались на высокие государственные посты, правящая верхушка их немедленно отторгала» [1, с.19]. Печальный опыт российских реформ – яркое доказательство того, что в истории социальные закономерности корректируются субъектами и нравственные качества руководителей играют значительную роль в общественном развитии.

Социальные законы, действуя как тенденции, выражают не жесткие однозначные связи, а связи вероятностные. Общественная жизнь представляет собой в целом чрезвычайно сложную систему причинно-следственных отношений. Многозначность соответствия между причиной и следствием, когда в причине содержится не одна, а ряд возможностей, сложный состав причинного основания (множество взаимодействующих и разнородных причин, условий, обстоятельств) делает исторический процесс многовариантным, альтернативным. По какому пути пойдет историческое развитие – зависит от ряда обстоятельств, и в частности, от исторического выбора, сделанного субъектом социальной деятельности. Любой народ в определенный момент исторического времени всегда стоит перед выбором пути. И его реальная история всегда осуществляется в процессе реализации этого выбора, сделанного политическим лидером. Причем, выбранный вариант проходит испытание практикой, в ходе которого он совершенствуется. Отвергнутые варианты не исчезают вообще, ведь за ними стоят интересы и надежды определенных групп людей. Поэтому бывает так, что под влиянием реального хода истории, приходится к ним обращаться, переосмысливать и использовать в практической деятельности. Например, «программный метод управления» рыночной экономикой впервые был использован в период НЭПа (программа ГОЭЛРО и др.), сегодня он с успехом применяется в различных сферах государственного управления (общенациональные, региональные программы в области экономики, науки, образования здравоохранения и т.д.).

Таким образом, многовариантность является имманентной чертой конкретной истории и отражает специфику социальных законов.

## Литература

1. Симонян, Р.Х. Субъективное в историческом процессе (к двадцатилетию российских экономических реформ) // Вопросы философии, 2011, № 3. С.12-23.
2. Зиновьев, А.А. Фактор понимания / А.А. Зиновьев. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. - 528с.

### Системные аспекты познания действительности, представленные в древних писаниях

***В.В. Омельченко***

*Государственный НИИ системного анализа Счетной палаты Российской Федерации,  
Москва*

Понятие *система* играет исключительно важную роль в философии, науке, технике и практической деятельности человека. Определяется это фундаментальное понятие как нечто целое, представляющее собой единство закономерно расположенных и находящихся во взаимных связях частей [9, 27, 29, 31]. Рассмотрение объектов и процессов действительности как систем – лежит в основе системологии, общей теории систем, системного подхода, системного анализа и других системных исследований. В современной литературе по системологии существует мнение, что системный подход – как новая парадигма системного описания и представления мира, действительности, как новый комплексный метод исследования появился сравнительно недавно. Анализ сохранившихся древних письменных памятников позволяет утверждать: системный подход был известен еще в глубокой древности. В сакральных символах и образах «три шага Вишну», «мировое дерево» и «мировая ось», закодированы основы системного подхода к познанию действительности [1, 2, 7, 8, 14-16, 19, 24-26, 30, 32].

Одной из загадок древних ведических писаний являются знаменитые три шага Вишну, многократно описанные и представленные в самом древнем историческом источнике – «Ригведа» (санскр. – «Веда гимнов»).

Сущность мифологического сюжета сводится к следующему. Вишну совершил перекрытие-измерение мира тремя шагами, благодаря которому Вселенная заполняется, структурируется и получает свои границы. Своими шагами Вишну делит мироздание на три основные сущности: землю, промежуточное пространство и небо. Проведем анализ свойств этого древнейшего сакрального символа и обобщенного образа человеческого сознания. **Характеристика шагов Вишну.** Все свойства рассматриваемого

образа сведем к двум группам свойств: частным и общим (системным, интегральным). **Частные свойства трех шагов Вишну.**

Современными исследователями выделяются два основных свойства:

- качественная неоднородность шагов, за каждым из которых скрыта определенная семантика (сакральный смысл);
- принципиальное отличие третьего шага, который противопоставляется первым двум, как нечто высшее и более совершенное (РВ: I.22.20,21, I.154.5,6).

Первый шаг начинался на земле: «зашагал Вишну через семь местностей Земли» [24, стр.25], второй шаг в противоположность первому – на небе. Третий шаг значительно отличается от предыдущих двух шагов, его называют «высший след Вишну» [24, стр.26], «высший след далеко идущего быка» [24, стр.190]. Он заканчивается в «милом убежище его» там «где опьяняются мужи, преданные богам: в самом деле, ведь там родство широко шагающего». [24, стр.190]. Третий шаг представляет собой всю Вселенную во всей ее полноте, как некоторый «космический центр» который является «связующим звеном между двумя половинами космоса» [16, стр.105-106]. Представляют шаги Вишну как троицу с учетом неоднородности ее членов как формулу  $(2+1)$  [25, стр.476]. В 5-м тексте (РВ: I.155 «К Вишну (и Индре)») приводится одна весьма существенная деталь, на которую исследователи обычно не обращают внимания: «Видя только два шага того, кто выглядит, как солнце, мечется смертный» [16, стр.190]. На наш взгляд, здесь речь идет о трудности человека проводить обобщение (объединение) двух противоположных сущностей при познании действительности, т.е. при обобщении первых двух шагов с целью перехода к третьему – «высшему следу». Этот вывод косвенно подтверждается в различных ведических источниках, например, в Катхе-упанишаде, I, 3.9 приведено: «Тот, чей разум – возничий, Кто обуздывает мысль, Тот достигает конца пути, Высшего обиталища Вишну».

**Общие свойства шагов Вишну:** • *целевая направленность трех шагов* (РВ: I.154.4, VI.49.13); • *универсальность пространства преодолеваемого тремя шагами* (РВ: I.154.2); • *универсальность меры измерения тремя шагами* (РВ: I.154.1,3); Рассмотрим подробно: **Целевая направленность.** Каждый из трех шагов строго упорядочен и имеет определенный вектор направленности. Цель трех шагов Вишну представлена в «Ригведе»: • «На счастье нам – Вишну, широко шагающий» (РВ: I.90.9) [24, стр.108]; • «Чтобы (человечеству) идти далеко, чтобы (ему) жить» (РВ: I.154.4) [24, стр.190]; • «Целых три раза для угнетенного человека, - когда предоставляется твоя защита» (РВ: VI.49.13) [25, стр.148-149]; • «три своих шага Вишну совершает для спасения оказавшегося в беде человечества» (РВ: VI.49.13) [14, стр.75].

**Универсальность пространства.** Ряд исследователей рассматривают понятие *пространство* – как интерпретация таких выражений связи с Вишну, как «*вигаман*» - «шаг», «*урукишти*» - «широкая обитель», «*уругая*» - «широко шагающий», «*урушу викраманешу*» - «в широких шагах». Все это,

«ясно указывают на то, что Вишну, прежде всего, просто бог пространства» [14, стр.72].

Крайне важным в рассматриваемом случае является указание на свойство универсальности пространства, которое определяется его инвариантностью по отношению к предметной области его описания: существ, миров, тварей и т.д. Например, (РВ: I.154.3,4): • «В трех широких шагах которого обитают все существа» [24, стр.189], «Кто триедино землю и небо один поддерживал – все существа» [24, стр.190]; • «Кто один трояким образом поддерживает небо и землю, всех тварей» [16, стр.103]; • «В трех шагах Вишну пребывают все миры» [14, стр.74].

**Универсальность меры измерения** (РВ: I.154.1,3). Вишну измерил тремя шагами все земные пространства (РВ: I.154.1) и всю Вселенную (РВ: I.154.3): «Который это обширное, протянувшееся общее жилище измерил один, тремя шагами» [1, стр.190].

Мера измерения (как основа познания) определена тремя шагами и завершает какой-то важный этап познания мира. По Ф.Б.Я. Кёйперу – «три шага каким-то образом связаны с полнотой Вселенной, однако еще никому не удавалось установить, какова в точности мифологическая значимость третьего шага» [14, стр.109].

В рассматриваемом случае, универсальность меры измерения с целью познания определяется ее инвариантностью по отношению: как ко всей Вселенной, так и по отношению к ее частям (верхним и нижним мирам). По всей видимости, разгадка лежит в приведенной выше фразе: Вишну измерил Вселенную «*один, тремя шагами*». Здесь ключевыми словами являются два сакральных слова «один» и «три», которые рассмотрим подробнее.

**Триадное представление действительности.** Как известно, число *три* во всех древних писаниях является сакральным. Как сказано в «Ригведе» (IV, 45, 1): «На ней трое, несущих питательную силу, (образующих) пару» [25, стр. 411]. Эта третья сущность – не только противопоставляется первым двум – как нечто высшее и более совершенное, но и выражает принципиально новое свойство, которое зашифровано в фразе «Где опьяняются мужи, преданные богам: в самом деле, ведь там *родство* широко шагающего» (РВ: I.154.5), [24, стр.190]. Здесь ключевое слово «родство», означающее понятие тождество или его синонимы: близость, подобие, сходство частей и некоторого целого (единого, одного). Таким образом, третий шаг Вишну, *объединяет* первые две сущности и представляется ключевым древнеславянским словом *один* (как целое, *единое*) или *един*, (*единение*, *объединять*). В словаре старославянского языка приведено более 300 слов, которые содержат корень *един* [28, стр.200-205], которое является ключевым словом мировоззренческой парадигмы системного описания и представления мира. Объединение двух симметричных противоположных сущностей и образование на их основе новой третьей сущности – как фундаментальный принцип мироустройства и его познания является центральным в древнеиранских, древнеиндийских, древнекитайских и древнеславянских

сказаниях и известен как *троица* (троичность, триединство, трилока, три сферы, три вселенских начала). Понятие троица пронизывает все эпохи, все культуры, все религии мира.

*В древнеславянском православии троица – это троичное триединство бытия и миропонимания: Правь – единая сила, начало, Явь – светлая сила и Навь – темная сила.*

В сохранившихся самых древних исторических писаниях «Авеста» и «Ригведа», в основе понимания картины *мира, бытия и человека* положено триединство мироздания. Так в древнейших индоиранских и древнеперсидских писаниях этот фундаментальный принцип мироустройства, известный как санскритское слово *трилока*<sup>1</sup>, «три сферы», «три первостихии» был положен в основу древних священных текстов и многочисленной ведической и авестийской литературы. В священной книге «Авеста» [1, 2], раскрывающей некоторые идеи учения ариев, восстановленных в зороастрийском учении<sup>2</sup>, описывается известная зороастрийская триада деятельности «помыслы, речи, дела». Эта триада может быть как праведной (со знаком плюс), так и неправедной (со знаком минус) деятельности [1, стр.19]. В китайской философии известна триада – «Ян – Инь – Дэн», где «Ян» – активное, отдающее, мужское, центробежное, порождающее вселенское начало (сила), «Инь» – пассивное, принимающее, женское, центростремительное, сохраняющее начало и «Дэн» – объединяющее начало, середина, связка, качественный переход.

В христианском учении троица – это троичность (триединство) Единого Бога. Рассматриваемый принцип триады лежит в основе учения *зерванистов*<sup>3</sup> о времени, пространстве и влиянии космических ритмов на человека и необходимости соблюдения баланса между двумя противоположными сущностями. Механизм реализации рассматриваемого универсального принципа мироустройства определяется логикой троичности не только в бытие, но и в познании, определяя тем самым идею системного подхода (целого, единого и его частей) к познанию действительности.

Доказательство этого утверждения приведем на примере анализа двух самых древних письменных источников «Авесты» и «Ригведы» [1, 2, 24-26].

<sup>1</sup> Санскит. слово – *мир, пространство*. Для ведийца связано с понятием света [17, стр.473].

<sup>2</sup> Основатель зороастрийского учения легендарный пророк Спитама Заратуштра (древнеиран. Зардушт, древнегреч. Зороастр), которого в свое время упоминал Платон.

<sup>3</sup> Зерван – Бог времени и повелитель судьбы (Эрван – Бог бесконечного времени [4])



Рис. 1. Схема триадного представления мироустройства бытия и познания, закодированная в трех шагах Вишну

В «Ригведе» [24-26] указанный универсальный принцип триадного представления мироустройства в бытие и в познании наиболее полно представлен тремя шагами Вишну (рис.1). Из схемы видны основные компоненты системного подхода: • *наличие цели* – три шага Вишну являются целенаправленными, упорядоченными и направленными на достижение некой высшей цели – объединение (единение) двух противоположных сущностей; • *целенаправленность действий*, является основополагающей для формирования соответствующей целенаправленной системы: «первый шаг» → «второй шаг» → «третий шаг»; • *система* – как нечто целое, единое, определяемое соответствующей целью и включающее разные компоненты (части, подсистемы); • *часть* – как компонент системы, целенаправлено входящий (включаемый) в систему; • *связь* – системные связи (отношения подобия, сходства, близости) и различия (отличия) между целым и его частями<sup>1</sup>.

Верхний мир это мир света, жизни, добра, порядка; нижний мир – мир тьмы, смерти, зла, беспорядка (хаоса). Современные исследователи отмечают связь Вишну с обоими мирами (верхним и нижним). Вишну «не мог сражаться с силами нижнего мира, поскольку они тоже были частью его сущности», т.е. «представляя себе структурную функцию Вишну как соединительного звена» [16, стр.106] или функции центра, связующего звена между верхом и низом Вселенной, аналогично функции *мирового дерева*<sup>2</sup> или *мирового столпа*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Широко известные в познании и системологии фундаментальные отношения *тождества* и *различия*.

<sup>2</sup> *Мировое древо (дерево)* – закодированный символ, имеющий определенный сакральный смысл в различных древних писаниях.

<sup>3</sup> *Мировой столп* – закодированный символ, имеющий определенный сакральный смысл в различных древних писаниях

Как показывает анализ древних источников, существует тесная гносеологическая взаимосвязь между тремя сакральными образами упорядоченности пространства: *мировое древо (дерево)*, *мировой столп* и *три шага Вишну*. Понятие *дерево (древо)* в древних источниках несет в себе различный смысл: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» [БВЗ: Гл. 2.9], [4, стр. 2]. Из указанных в Библии трех видов (классов) деревьев, дерево жизни и дерево познания являются мировыми древами, при этом: • первое из них является древнейшим символом мироздания, Природы, Вселенной; • второе – древнейший символ и обобщенный образ человеческого сознания, определяющий миропознание человеком этого мира, Природы, Вселенной. Таким образом, оба мировых древа, являются подобными (тождественными), при этом дерево познания должно быть зеркальным или тождественным отражением дерева жизни.

Приведенный древнейший символ – мировое дерево присутствует в культуре всех древних цивилизаций. В различных древних источниках существуют различные названия мирового дерева, в том числе: «дерево жизни посреди рая» [БВЗ: Гл. 2.9, Гл. 3.22], [4, стр. 2, 3, 4]; «дерево познания добра и зла» [БВЗ: Гл. 2.9], [4, стр. 2]; «божественное дерево» [РВ: I.13.11], [24, стр.17]; «дерево ашваттха» [РВ: I.164.20-22], [24, стр.474]; «непреходящее дерево баньян» [БГ: XV.1]; «*древо Гаокерена – мировое дерево, растущее в середине моря Ворукаша*»<sup>1</sup> [2, Фрагард 20:4, стр. 276]; «запретное дерево» [К: Сура VII.20, 23<sup>2</sup>]. Известны и другие названия: «древо восхождения», «небесное дерево», «шаманское дерево», «древо плодородия», «древо центра», «мистическое дерево» [30].

Анализ целеполагания рассматриваемых сакральных символов (трех шагов Вишну, мирового древа и мирового столпа) показывает их целевую направленность на познание мира, Вселенной, действительности. Так, раскрывая сущность мирового древа – «непреходящего дерева баньян», Господь сказал: «Нельзя постичь в этом мире его истинную форму, его основание, конец и начало» [БГ: XV.3] и только «познав это дерево, человек постигает мудрость Вед» [БГ: XV.1].

Каким образом можно осуществить познание мирового древа (мирового столпа, трех шагов Вишну) или познания сущности объектов, процессов, явлений мира, действительности?

В Бхагавад-Гите дается ответ (подсказка): может познать дерево лишь тот человек, который «свободен от двойственности» [БГ: XV.5]. Другими словами, с точки зрения системного подхода, освободится от двойственности противоположных начал (к которым также относятся первые два шага Вишну), можно только переходом на новый уровень обобщения этих начал, сущность которого описывается и представляется в виде триады: часть / противоположная часть / целое (рис.1). Таким образом, семантика

<sup>1</sup> Авеста. «Закон против дэвов». (Видевдат). СПб.: Изд.-во Полит. Тех.университет. 301 с.

<sup>2</sup> Коран. Перевод с арабского языка Абу Адель. Сура VII.20, 23.



рассматриваемых образов, по своей сути общая (единая), различными являются формы ее проявления. Эта единая сущность мирового древа и трех шагов Вишну представляет собой фундаментальный и универсальный принцип познания мира, который определяет, по сути, базовую основу систематизации или классификации объектов или процессов действительности.

В современной литературе широко распространена известная интерпретация трех шагов Вишну – как отображение его солярной природы [14, 16]. Ф.Б.Я. Кэйлер отмечает, что практически все исследователи, как в прошлом, так и в настоящее время согласны в том, что три шага Вишну относятся к пути солнца. При этом «разногласия начинаются лишь при идентификации каждого из трех шагов: если одни усматривают в них связь с восходом, зенитом и заходом солнца [14, стр.70], то другие полагают, что шаги обозначают тройное членение Вселенной» [16, стр.102, 108].

В качестве самого убедительного свидетельства солярной природы Вишну в ведической литературе приводится известный фрагмент текста «Ригведы»: «Четырежды девяносто именами Он привел в трепет конные пары, как вертящее колесо» (РВ: 1.155.6), [24, стр.191].

Действительно, приведенный фрагмент текста вместе с отдельными строками гимна РВ: 1.164 не оставляет никаких сомнений, что кони олицетворяют дни, а их имена – времена года. Более того, из Шатапатха-Брахмана, Х.4.2.2 известно, что: «Поистине у этого Праджапати, у этого года, семьсот двадцать огней – дней и ночей» [15, перевод В.В. Шеворошкиной].

С учетом выше изложенного представляется обоснованной следующая интерпретация солярной природы трех шагов Вишну. **Первое**, указанный выше фрагмент текста (РВ: 1.155.6) следует после другого фрагмента текста «Ригведы», который раскрывает основную цель трех шагов Вишну (РВ: 1.155.4) и, по логике следования должен каким-либо образом продемонстрировать сущность реализации трех шагов. **Второе**, солярный год представляет собой целое или целокупность ибо, когда время осмысливается в виде некоторого циклического процесса, то все его компоненты (дни, недели, месяцы, времена года и полугодия) содержатся внутри года. **Третье**, в приведенной выше фразе «Четырежды девяносто именами Он привел в трепет *конные пары*» речь идет не только о 360 днях (частях), но о 360 ночах (противоположных частях) – как базовых элементов солярного года. Поэтому измеряемый тремя шагами Вишну солярный год: «Четырежды девяносто имен» - это 360 дней (часть) и 360 ночей (противоположная часть) – классический пример демонстрации древними мыслителями базового универсального метода систематизации – дихотомической классификации, как результата применения трех шагов Вишну. **Четвертое**, три шага Вишну, с учетом рассмотренного выше триадного описания целого и частей представляют собой универсальный типовой базовый акт (метод) систематизации любых объектов или процессов действительности.



Рис. 2. Схема триадного представления деятельности человека согласно древнейшего зороастрийского учения

Перейдем к рассмотрению древнеиранского авестийского собрания, в основе которого лежит известная зороастрийская триада «помыслы, речи, дела» [1, 2]. Схема триадного представления деятельности человека согласно древним учениям (рис. 2) также включает все необходимые компоненты системного подхода: цель, систему, части и связи между ними.

При этом цель деятельности человека также является определяющим фактором в формировании соответствующей целенаправленной системы будущего поведения человека: «помыслы» → «речи» → «дела».

Взаимодействие рассматриваемых симметричных противоположных сущностей (противоположных частей, например добра и зла) в рамках триадного представления (рис. 1, 2) можно представить в следующих аспектах:

- *системный аспект* – как динамическое взаимодействие противоположных сущностей (частей) некоторого целого, единого (система), которые в совокупности выражают известную философскую идею закономерности и порядка в Природе в противовес беспорядку (хаосу);
- *диалектический аспект* – как извечная борьба двух противоположных начал положительного и отрицательного. В физическом мире – это борьба света и тьмы, в органической природе – жизни и смерти, в духовном мире – борьба добра и зла, в обществе – борьба закона с беззаконием и т.д.;
- *этический аспект* – как постоянное единоборство в деятельности человека, которому дано решать по-своему.

Преобладание одного из симметричных противоположных начал (сущностей, частей), нарушает динамическое равновесие, тем самым нарушается устойчивость системы. В результате диалектика изменения мира может идти как по пути развития (положительная диалектика с приматом восхождения), так и по пути деградации (отрицательная диалектика с приоритетом нисхождения, вырождения). Эти идеи стали основой

*манихейства*<sup>1</sup>, считающего равнозначными, равновеликими силами в духовном мире Добро и Зло, в физическом мире Свет и Тьму [6, 9, 31].

В современном мировоззренческом представлении бинарная структура категорий добра и зла, рассматривается как «ядро этического сознания индивида» на котором строятся две различные этические системы: *поляризация* (конфронтация) и *интеграция* (компромисс) [18, стр.53].

С другой стороны, древнейшая философская идея извечной борьбы двух противоположных начал положительного и отрицательного в Природе логично нашла продолжение в последующих философских учениях и законах о борьбе противоположностей, противоречия и отрицания как источника развития Природы, общества. История мира, по существу, есть история борьбы этих двух начал – добра и зла, и человеку сегодня, также как в древнейших астрийской и зороастрийской эпохах, принадлежит активная роль в этой борьбе за выживание человека.

Сегодня выбор для каждого человека правильной основы целеполагания – диалектики со знаком плюс, также как и многие тысячелетия назад, принятие зороастрийской триады ««добрые помыслы» → «добрые речи → «добрые дела», означает противодействие наметившимся процессам негативной диалектики – как реальной угрозы небытия для человечества. *«Дерево смотри в плодах, человека в делах» говорит древнерусская поговорка [В. Даль].*

В дальнейшем рассмотрим только системные аспекты познавательной деятельности человека, представленные в древних писаниях, которые определим двумя направлениями представления знаний исследуемой предметной области в виде: • некоторого целого (единого, системы), состоящего из компонентов (частей, подсистем, элементов); • упорядоченного или систематизированного представления объектов предметной области в виде различных классификаций (классификационных систем).

**Представление знаний в виде некоторого целого и его частей.** Как было показано выше, триадное представление целого и его двух противоположных частей в древних источниках основывалось на применении отношений подобия (тождества) и различия. Такой же подход к описанию связей противоположностей и единого мы наблюдаем у Гегеля в его триаде «тезис – антитезис – синтез», которая в западной философии представляется как основной диалектический принцип развития [9, 10-12, 31].

В основе учения о сущности, предложенным Гегелем, любое явление определяется некоторым универсальным отношением, которое описывает сущность этого явления. Такое отношение он назвал «существенным», утверждая при этом, что: «Истина явления – это существенное отношение»

<sup>1</sup> *Манихейство* – религиозное учение, возникшее на Ближнем Востоке в 3 веке и представлявшее собой синтез халдейско-вавилонских, персидских (зороастризм, маздеизм, парсизм) и христианских мифов и ритуалов [4, 5, 20].

[11, стр.150]. Первое из трех существенных отношений любого явления, которые выделил Гегель, является базовое отношение между целым и частями, которое может переходить в другие существенные отношения: • «между силой и ее проявлением» [11, стр.156]; • «внешнего и внутреннего» [11, стр.164].

Все указанные существенные отношения, в свою очередь, определяются известным фундаментальным отношением тождества, весьма подробно описанные Гегелем [10-12].

Отметим следующие системные недостатки предложенного Гегелем подхода к определению «существенных» отношений: **Первое**, утверждение: «С точки зрения существенного тождества этих сторон - *целое равно частям и части равны целому*. Нет ничего в целом, чего нет в частях» [11, стр.154] является неверным с точки зрения системного подхода. Подтверждением тому является широко известное в настоящее время системное свойство *эмерджентности*<sup>1</sup>. **Второе**, утверждение: «Целое и части – это лишенное мысли отношение» [11, стр.158] является неточным, так как оно справедливо только для одного специфического класса систем - *нецеленаправленных (нецелеустремленных) систем*. Для таких систем, действительно отношение целое и части – «есть мертвый, механический агрегат» [11, стр.158]. Вместе с тем для большого класса *целенаправленных систем* (биологические, социальные или организационные, системы управления, адаптивные системы), с которыми в основном взаимодействует человек, утверждение является не верным. **Третье**, самое главное – в основе «существенного» отношения Гегель рассматривал только отношение тождества: «Целое и части столь существенно соотнесены друг с другом и составляют лишь одно тождество, сколь и безразличны друг к другу и обладают самостоятельной устойчивостью»<sup>2</sup> [11, стр.157].

Следует отметить, что фундаментальное отношение различия между целым и частями имеет столь же большое значение, как и отношение тождества, например, при рассмотрении целого и частей по принципу мышления *от общего к частному*. Например, при разъединении (декомпозиции, разбиении, расчленении, разделении) целого на части, а также при анализе и дедукции [21-23].

Еще в древних писаниях между целым и частями рассматривались противоположные взаимодополняющие друг друга отношения тождества (обличия, подобия, сходства, близости) и различия (отличия, несходства). Например, в Гатах, гимнах Заратуштры в третьем пункте 30-й Ясны указано, что оба Духа Добра и Зла (Спэнта-Манью и Анхра-Манью) являются, с одной стороны, подобными (близнецами), в другой стороны, различными,

<sup>1</sup> *Эмерджентность* – свойство целостности системы, которое не сводится к свойствам входящих в эту систему компонентов (элементов, подсистем, частей, связей).

<sup>2</sup> Рассмотрение отношения различия – как противоположное тождеству, проведено применительно к *сущности* как рефлексии к самой себе [11, раздел 1]. В то же время рассмотрение отношения различия применительно к *явлению*, включая *существенные отношения*, проведено Гегелем в основном на основе тождества [11, раздел 2].

«противоположными друг другу в мыслях, словах и делах» [1, стр.131 перевод К.А. Косовича, стр.132 перевод К.Г. Залемана, стр.133 перевод И.Г. Брагинского], что наглядно приведено в триаде (рис.1.1).

Таким образом, объединение двух симметричных противоположных сущностей (как некоторых частей) на основе применения фундаментального отношения *тождества* (сходства, подобия, близости) и образование на их основе новой третьей сущности (целого, единого) является основным известным с древнейших времен принципом не только развития Природы (реальной действительности, материи), но и познания этой Природы. Сущность его в системном аспекте сводится к движению мысли *от частного к общему* – объединение (корень – *един*), в том числе: обобщение, индукция, синтез, композиция, интеграция [21-23].

С другой стороны, разъединение единого целого на две симметричных противоположных сущности на основе применения фундаментального отношения *различия* (отличия, несходства) является также известным с древнейших времен основным принципом развития и познания Природы. Сущность его в системном аспекте сводится к движению мысли *от общего к частному* – разъединение (корень – *един*), в том числе: разобщение, дедукция, анализ, декомпозиция, разделение, разбиение [21-23].

Таким образом, описание знаний в виде некоторого целого и его частей, представляющее собой основу системного подхода, общей теории систем и кибернетики, было рассмотрено в сохранившихся письменных древних источниках. В последующем это направление было развито в трудах Г. Гегеля [10-13], А.А. Богданова [5], П.К. Анохина [3], Н. Винера, Л. Берталани и других исследователей.

### **Представление знаний путем систематизации (классификации).**

Итак, выше было определено, что семантика, мирового древа, мирового столпа и трех шагов Вишну является единой и представляет собой фундаментальный и универсальный метод упорядоченности объектов, процессов и явлений действительности путем их систематизации и классификации. Вместе с тем, кроме разных форм проявления указанных образов человеческого сознания, оставаясь едиными по своей базовой сущности, они имеют и определенные сущностные отличия, связанные с разными принципами систематизации.

Из указанных образов, три шага Вишну обеспечивают триадный принцип классификации объектов и процессов действительности на непересекающиеся классы эквивалентности, что составляет основу дихотомической классификации<sup>1</sup>. Этот принцип триадного представления (три шага Вишну), использовался во всех известных древних писаниях, так известная декомпозиция мира на два противоположных класса, например: добро и зло.

<sup>1</sup> Дихотомическая классификация – упорядоченное распределение объектов или процессов действительности по признакам на два противоположных или разных класса (части).

Всемирное дерево, как и три шага Вишну, являясь символом и образом упорядоченности объектов, процессов и явлений действительности основывается на другом принципе классификации, который обеспечивает декомпозицию исходного универсума больше чем на два класса. В этом случае используется более сложная *трихотомическая*<sup>1</sup> и *политомическая*<sup>2</sup> классификация объектов и процессов действительности.

Упомянутое в Бхагавад-Гите «непреходящее дерево баньян» [7, 8], имеющее множество стволов и самой большой кроной в мире – является замечательным наглядным образом политомической классификации объектов и процессов действительности.

Следует отметить активное применение древними мыслителями различных классификаций объектов и процессов в разных предметных областях. Например, в географической поэме в первом фрагменте Видевдата декомпозиция исходного универсума (фрагмента предметной области) по признаку *праведность творения* на два противоположных класса эквивалентности (творения и противотворения) охватывает природные данные страны, их климат, их флору, телесную и духовную сторону человека, нравы и верования людей и т.д. [2]. В свою очередь, каждый из выделенных классов эквивалентности декомпозирован на подклассы эквивалентности, например, класс климатических явлений по признаку *вид явления* представлялся подклассами сильный мороз, чрезмерная (губительная) жара, наводнение [2] и т.д.

---

<sup>1</sup> *Трихотомическая* классификация – упорядоченное распределение объектов или процессов действительности по признакам на три класса (части).

<sup>2</sup> *Политомическая* классификация – упорядоченное распределение объектов или процессов действительности по признакам на некоторое конечное (больше трех) множество классов (частей).



Рис.3. Систематизация знаний изложенных в древнейших письменных источниках

Систематизация знаний (событий, фактов, суждений, этических норм, заповедей и т.д.) изложенных в древнейших письменных источниках, основана на применении предсказаний и последующей систематизацией элементов знаний различных видов классификаций (рис. 3).

Наиболее часто используемой в древних писаниях являются следующие виды классификаций объектов и процессов: 1) одноуровневая классификация (дихотомическая, трихотомическая и политомическая); 2) многоуровневая (иерархическая) классификация.

Следует отметить, что говоря о специфике и сложности перевода сохранившихся древних текстов Авесты и, особенно Видевдата, в частности, отмечается значительное количество «классификаций, которыми изобилует текст» [2, стр.27, 63]. Аналогичная ситуация весьма широкого применения различных систематизаций характерна и для древних ведических писаний, например классификация живых существ по способу их появления на свет в древних Упанишадах<sup>1</sup>, а также известные классификации Панчадхикараны и Ишваракришна, в том числе по диспозиции сознания, телесных образований [15, 19]. Таким образом, следует отметить следующее. 1. В сохранившихся древних исторических писаниях, дошедших до нас отдельными фрагментами и в несколько искаженном виде, прослеживаются следующие аспекты применения мыслителями древности системного подхода к познанию

<sup>1</sup> "Чхандогья-упанишада" (VI.3.1). [15, стр.247].

реальной действительности: • использование базовых компонентов системного подхода: цель, целое (единое, система), компонент (часть, элемент, подсистема) и системные связи между компонентами целого, совокупность которых представлена двумя противоположными фундаментальными отношениями *тождества* (сходства, подобия, обличия, близости) и *различия* (отличия, несходства, неравенства); • характер описания и представления знаний (событий, фактов, суждений, правовых, этических и религиозных норм, заповедей и т.д.) представленных в древних учениях несет в себе прогностический характер, ориентированный на праведную (нравственную) будущую деятельность человека.

2. Изложенные в древних письменных источниках знания основаны на знаниях законов развития Природы и установления порядка в ней и представлены с использованием различных систематизаций и классификаций, базовой из которых является дихотомическая классификация на базе триадного принципа классификации на непересекающиеся классы эквивалентности. Использование древними мыслителями единой и универсальной формы представления знаний – классификации, обеспечивало самый простой способ не только для адекватного восприятия информации различными людьми, но и для запоминания и передачи последующим поколениям.

3. Соотношения между целым и его компонентами, описанные и представленные в древних писаниях отношениями сходства (тождества) и различия, по своей сути, являются фундаментальными универсальными отношениями систематизации и познания действительности. Именно эти фундаментальные отношения познания Г. Гегель и положил в основу своего учения о бытии, о сущности и о познании, назвав их «существенными» отношениями.

### Литература

1. *Авеста в русских переводах (1861-1996)* / Сост., общ. ред. Прим., справ. раздел. И.В.Рака. СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. 480 с.
2. *Авеста. «Закон против дэвов» (Видевдат)*. СПб.: Изд-во Политех. университета, 2008. 301 с.
3. *Анохин П.К. Избр. труды. Философские аспекты теории функциональных систем*. М.: Наука, 1978.
4. *Библия*, Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Перепечатано с Синодального издания. Москва, 1991. 1224 с.
5. *Богданов А. А. Тектология – Всеобщая организационная наука*. Берлин – Санкт-Петербург 1922, 2-е изд. В 2-х книгах. Редкол. Л.И. Абалкин (отв. ред.) и др./Отд-ние экономики АН СССР. Ин-т экономики АН СССР. М.: «Экономика», 1989.
6. *Большая советская энциклопедия*. В 30 томах. М.: Советская энциклопедия. 1973.



7. *Бхагавад-Гита*. (Песнь Бога). Перевод с санскрита. Общество ведической культуры, СПб., 1991. Перевод на русский язык и предисловие Шалаграма Даса (С.М. Неаполитанского) 1991.

8. *Бхагавадгита*. Перевод с санскрита, исследование и примечания В. Семенцова. Предисловие Г.М.Бонгард-Левин. М. Восточная литература РАН. 1999г. 260 с.

9. *Всемирная энциклопедия*. Философия. М.: АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. 1312 с.

10. *Гегель Г.* Наука логики. В 3-х томах. Т.1. Учение о бытии. М.: Мысль. АН СССР, Ин-т философии. Философское наследие. 1970. 501 с.

11. *Гегель Г.* Наука логики. В 3-х томах. Т.2. Учение о сущности. М.: Мысль. АН СССР, Ин-т философии. Философское наследие. 1970. 250 с.

12. *Гегель Г.* Наука логики. В 3-х томах. Т.3. Учение о понятии. М.: Мысль. АН СССР, Ин-т философии. Философское наследие. 1970. 274 с.

13. *Гегель Г.В.Ф.* Наука феноменологии духа.

14. *Дандекар Р.Н.* От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. Сост., [вступ. ст., коммент.] Я.В. Васильков; Отв. ред. академик Г.М. Бонгард-Левин; Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. М.:Вост. лит., 2002. 286с.

15. *Древнеиндийская философия*. Начальный период: Переводы с санскрита. Подготовка текстов, Вступительная статья и комментарии В.В. Бродова. М.: «Мысль», 1972.

16. *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. Т.Я.Елизаренковой. М.: Гл.ред. вост. лит-ры М.: «Наука», 1986. 196 с.

17. *Коран*. Перевод с арабского языка Абу Адель.

18. *Лефер В.А.* Алгебра совести / Пер. с англ. М.:Когито-Центр» 2003. 426 с.

19. *Лунный свет санхьи* / Ответ. ред. академик Г.М. Бонгард-Левин. Издание подготовил В.К. Шохин. М.: НИЦ «Ладомир» Институт философии РАН. 1995. 326 с. (Серия «Ex Oriente Lux»).

20. *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / РАН. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. 4 изд., дополненное. М.: Азбуковик. 1997. 944 с.

21. *Омельченко В.В.* Общая теория классификации. Часть I. Основы системологии познания действительности. М.: ООО «ИПЦ Маска», 2008. 466с.

22. *Омельченко В.В.* Общая теория классификации. Часть II. Теоретико-множественные основания / Предисл. Д.А.Ловцова. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 296 с.

23. *Омельченко В.В.* Основы систематизации. В двух частях. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 480 с.

24. *Ригведа*. Мандалы I-IV. Издание второе, исправленное. Перевод и подготовка издания Елизаренкова Т.Я. М.: «Наука», 1999. 768 с.

25. *Ригведа*. Мандалы V-VIII. Издание второе, исправленное. Перевод и подготовка издания Елизаренкова Т.Я. М.: «Наука», 1999. 745 с.

26. *Ригведа*. Мандалы IX-X. Перевод и подготовка издания Елизаренкова Т.Я. М.: «Наука», 1999. 560 с.
27. *Советский энциклопедический словарь*. Гл. ред. А.М.Прохоров. Изд. 4-е. М.: «Сов. энциклопедия». 1987. 1600 с.
28. *Старчевский А.В.* Словарь древнего славянского языка, составленный по Остромирову Евангелию. Издание А.С. Суворина. С. Петербургъ. 1899 г. 946 с.
29. *Толковый словарь русского языка*. В 4 т. / Под ред. Д.Н.Ушакова. - М.: Гос. ин-т "Сов. энцикл."; ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов. 1935-1940.
30. *Топоров В.Н.* Мировое древо. Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. - Т. 1. - С.389-406.
31. *Философский словарь* / Под ред. И.Т. Фролова. Изд. седьмое, перераб. и допол. М: «Республика», 2001. 720 с.
32. *Юктидипика*, 1967 – *Yuktidīpikā*. An Ancient Commentary on the *Sāṅkhya-Kārikā* of Ishvarakrishna. Ed. by R.Ch.Pandeya. Delhi, 1967.

### **Исторические и логические аспекты системного подхода к познанию действительности**

***В.В. Омельченко, Ю.В. Омельченко***

*НИИ системного анализа Счетной палаты Российской Федерации (НИИ СП), Москва*

Любой человек в зависимости от целеполагания выбирает ту или иную модель своего поведения, которую можно определить по принципу дихотомии либо как позитивную (с приматом восхождения), либо как негативную (с приоритетом нисхождения, деградации). Ставку на негативные деяния человека, общества в целом, мыслители древности называли емким словом «зло», подразумевая под ним ложь, тьму, невежество, агрессию и другие пороки человека. Соответственно, ставку на позитивные деяния человека, общества в целом, мыслители древности называли емким словом «добро», подразумевая под ним истину, свет, знания и другие высоконравственные качества человека разумного. Отсюда известная еще на заре зарождения человечества установка на то, что *добро, знания спасут мир*, легла в основу практически всех священных писаний и всех религий мира.

Диалектику развития человека и общества в целом, как известно из древнейших индоиранских (древнеперсидских) писаний авестийского собрания, древние мыслители определили в виде известной зороастрийской триады «помыслы, речи, дела» [1, 2]. Схема триадного представления деятельности человека согласно древним учениям включает все необходимые компоненты системного подхода: цель, систему, части и связи между ними (рис. 1). При этом цель деятельности человека является

определяющим фактором в формировании соответствующей целенаправленной системы будущего поведения человека: «помыслы» → «речи» → «дела».



Рис. 1. Схема триадного представления деятельности человека согласно древнейшего зороастрийского учения

Взаимодействие симметричных противоположных сущностей (например, добра и зла) в рамках триадного представления (рис. 1) можно представить в следующих аспектах: • *системный аспект* – как взаимообусловленное соотношение и взаимодействие противоположных сущностей (частей) некоторого целого, единого (система), которые в совокупности выражают известную философскую идею закономерности и порядка в Природе в противовес беспорядку (хаосу); • *диалектический аспект* – как извечная борьба двух противоположных начал положительного и отрицательного. В физическом мире – это борьба света и тьмы, в органической природе – жизни и смерти, в духовном мире – борьба добра и зла, в обществе – борьба закона с беззаконием и т.д.; • *этический аспект* – как постоянное единоборство в деятельности человека, которому дано решать по-своему.

Эти идеи стали основой *манихейства*<sup>1</sup>, считающего равнозначными, равновеликими силами в духовном мире Добро и Зло, в физическом мире Свет и Тьму [3, 4, 5].

<sup>1</sup> *Манихейство* – религиозное учение, возникшее на Ближнем Востоке в 3 веке и представлявшее собой синтез халдейско-вавилонских, персидских (зороастризм, маздеизм, парсизм) и христианских мифов и ритуалов [3].

В современном мировоззренческом представлении бинарная структура категорий добра и зла, рассматривается как «ядро этического сознания индивида» на котором строятся две различные этические системы: *поляризация* (конфронтация) и *интеграция* (компромисс) [6, стр.53]. С другой стороны, древнейшая философская идея извечной борьбы двух противоположных начал положительного и отрицательного в Природе логично нашла продолжение в последующих философских учениях и законах о борьбе противоположностей, противоречия и отрицания как источника развития Природы, общества. История мира, по существу, есть история борьбы этих двух начал – добра и зла, и человеку сегодня, как и в древнейшей зороастрийской эпохе, принадлежит активная роль в этой борьбе за выживание человека.

Сегодня выбор для каждого человека правильной основы целеполагания – диалектики со знаком плюс, также как и многие тысячелетия назад, принятие зороастрийской триады «добрые помыслы» → «добрые речи → «добрые дела», означает противодействие наметившимся процессам негативной диалектики – как реальной угрозы существования человечества. «Дерево смотри в плодах, человека в делах» говорит древнерусская поговорка [7].

В дальнейшем рассмотрим только системные аспекты познавательной деятельности человека, представленные в древних писаниях, которые определим двумя направлениями представления знаний исследуемой предметной области в виде: • некоторого целого (единого, системы), состоящего из компонентов (частей, подсистем, элементов); • упорядоченного или систематизированного представления объектов предметной области в виде различных классификаций (классификационных систем).

**Представление знаний в виде некоторого целого и его частей.** Триадное представление целого и его двух противоположных частей в древних источниках основывалось на применении отношений подобия (тождества) и различия. Такой подход к описанию связей противоположностей и единого на основе применения отношений тождества и различия мы наблюдаем в триаде Гегеля «тезис – антитезис – синтез» [8-10]. Такая триада в западной философии представляется как основной диалектический принцип развития [4, 5]. В основе учения о сущности, предложенным Гегелем, любое явление определяется некоторым универсальным отношением, которое описывает сущность этого явления. Такое отношение он назвал «существенным», утверждая при этом, что: «Истина явления – это существенное отношение» [9, стр.150]. Первое из трех существенных отношений любого явления, которые выделил Гегель, является базовое отношение между целым и частями, которое может переходить в другие существенные отношения: • «между силой и ее проявлением» [9, стр.156]; • «внешнего и внутреннего» [9, стр.164].

Все указанные существенные отношения подробно описаны Гегелем [8-10]. Отметим следующие системные недостатки предложенного Гегелем подхода к определению «существенных» отношений: **Первое**, утверждение: «С точки зрения существенного тождества этих сторон - *целое равно частям и части равны целому*. Нет ничего в целом, чего нет в частях» [9, стр.154] является неверным с точки зрения системного подхода. Подтверждением тому является широко известное в настоящее время системное свойство *эмерджентности*<sup>1</sup>. **Второе**, утверждение: «Целое и части – это лишенное мысли отношение» [9, стр.158] является неточным, так как оно справедливо только для одного специфического класса систем - *нецеленаправленных (нецелеустремленных) систем*. Для таких систем, действительно отношение целое и части – «есть мертвый, механический агрегат» [9, стр.158]. Вместе с тем для большого класса *целенаправленных систем* (биологические, социальные или организационные, системы управления, адаптивные системы), с которыми в основном взаимодействует человек, утверждение является не верным. **Третье**, самое главное – в основе «существенного» отношения Гегель рассматривал только отношение *тождества*: «Целое и части столь существенно соотнесены друг с другом и составляют лишь одно тождество, сколь и безразличны друг к другу и обладают самостоятельной устойчивостью»<sup>2</sup> [9, стр.157]. Следует отметить, что фундаментальное отношение *различия* между целым и частями имеет столь же существенное значение, как и отношение тождества, при рассмотрении целого и частей по принципу мышления *от общего к частному* [11-13], например, при разъединении (декомпозиции, разбиении, расчленении, разделении) целого на части, а также при анализе и дедукции.

Еще в древних писаниях между целым и частями рассматривались противоположные взаимодополняющие друг друга отношения тождества (обличия, подобия, сходства) и различия (отличия, несходства). Например, в Гатах, гимнах Заратуштры в третьем пункте 30-й Ясны указано, что оба Духа Добра и Зла (Спэнта-Манью и Анхра-Манью) являются, с одной стороны, подобными (близнецами), в другой стороны, различными, «противоположными друг другу в мыслях, словах и делах» [1, стр.131 перевод К.А. Косовича, стр.132 перевод К.Г. Залемана, стр.133 перевод И.Г. Брагинского], что наглядно приведено в триаде (рис. 1).

Таким образом, объединение двух симметричных противоположных сущностей (как некоторых частей) на основе применения фундаментального отношения *тождества* (сходства, подобия, близости) и образование на их основе новой третьей сущности (целого, единого) является основным известным с древнейших времен принципом не только развития Природы

<sup>1</sup> *Эмерджентность* – свойство целостности системы, которое не сводится к свойствам входящих в эту систему компонентов (элементов, подсистем, частей, связей).

<sup>2</sup> Рассмотрение отношения различия – как противоположное тождеству, проведено применительно к *сущности* как рефлексии к самой себе [9, раздел 1]. В то же время рассмотрение отношения различия применительно к *явлению*, включая *существенные отношения*, проведено Гегелем в основном на основе тождества [9, раздел 2].

(реальной действительности, материи), но и познания этой Природы. Сущность его в системном аспекте сводится к движению мысли *от частного к общему* – объединение (корень – *един*), в том числе: обобщение, индукция, синтез, композиция, интеграция [11-13].

С другой стороны, разъединение единого целого на две симметричных противоположных сущности на основе применения фундаментального отношения *различия* (отличия, несходства) является также известным с древнейших времен основным принципом развития и познания Природы. Сущность его в системном аспекте сводится к движению мысли *от общего к частному* – разъединение (корень – *един*), в том числе: разобщение, дедукция, анализ, декомпозиция, разделение, разбиение [11-13].

В последующем это направление было развито в трудах Г.Гегеля [8-10], А.А. Богданова [14], П.К. Анохина [15], Н. Винера, Л. Бертуланфи и других исследователей.

### **Представление знаний путем систематизации (классификации).**

Итак, выше было определено, что семантика, мирового древа, мирового столпа и трех шагов Вишну является единой и представляет собой фундаментальный и универсальный метод упорядоченности объектов, процессов и явлений действительности путем их систематизации и классификации. Вместе с тем, кроме разных форм проявления указанных образов человеческого сознания, оставаясь едиными по своей базовой сущности, они имеют и определенные сущностные отличия, связанные с разными принципами систематизации. Из указанных образов, три шага Вишну обеспечивают триадный принцип классификации объектов и процессов действительности на непересекающиеся классы эквивалентности, что составляет основу дихотомической классификации<sup>1</sup>. Этот принцип триадного представления (три шага Вишну), использовался во всех известных древних писаниях, так известная декомпозиция мира на два противоположных класса, например: добро и зло. Всемирное дерево, также как и три шага Вишну, являясь символом и образом упорядоченности объектов, процессов и явлений действительности основывается на другом принципе классификации, который обеспечивает декомпозицию исходного универсума больше чем на два класса. В этом случае используется более сложная *трихотомическая*<sup>2</sup> и *политомическая*<sup>3</sup> классификация объектов и процессов действительности. Приведенное в Бхагавад-Гите «непреходящее дерево баньян» [16, 17], имеющее множество стволов и самой большой кроной в мире – является замечательным наглядным образом политомической классификации объектов и процессов действительности.

<sup>1</sup> *Дихотомическая* классификация – упорядоченное распределение объектов или процессов действительности по признакам на два противоположных или разных класса (части).

<sup>2</sup> *Трихотомическая* классификация – упорядоченное распределение объектов или процессов действительности по признакам на три класса (части).

<sup>3</sup> *Политомическая* классификация – упорядоченное распределение объектов или процессов действительности по признакам на некоторое конечное (больше трех) множество классов (частей).

Следует отметить активное применение древними мыслителями различных классификаций объектов и процессов в разных предметных областях. Например, в географической поэме в первом фрагарде Видевдата декомпозиция исходного универсума (фрагмента предметной области) по признаку *праведность творения* на два противоположных класса эквивалентности (творения и противотворения) охватывает природные данные страны, их климат, их флору, телесную и духовную сторону человека, нравы и верования людей и т.д. [2]. В свою очередь, каждый из выделенных классов эквивалентности декомпозирован на подклассы эквивалентности, например, класс климатических явлений по признаку *вид явления* представлялся подклассами сильный мороз, чрезмерная (губительная) жара, наводнение [2] и т.д.

Многочисленные разнородные классификации применены в других сохранившихся разделах и книгах Авесты, в том числе, классификации духов, людей, животных, характеров, растений, общественного устройства, моральные и правовые аспекты и т.д. Например, при рассмотрении одной из основных правовых категорий – *договора*, в четвертом фрагарде Видевдата [2], приведена классификация договоров по основанию *тип залога* на шесть классов [IV, 2-4] и по основанию *предмет договора* на три класса договоров [IV, 2-4].

Систематизация знаний (событий, фактов, суждений, этических норм, заповедей и т.д.) изложенных в древнейших письменных источниках, основана на применении предсказаний и последующей систематизацией элементов знаний различных видов классификаций (рис. 2). Наиболее часто используемой в древних писаниях являются следующие виды классификаций объектов и процессов: одноуровневая классификация (дихотомическая, трихотомическая и политомическая) и многоуровневая (иерархическая) классификация.



Рис.2. Систематизация знаний изложенных в древнейших письменных источниках

Следует отметить, что говоря о специфике и сложности перевода сохранившихся древних текстов Авесты и, особенно Видевдата, в частности, отмечается значительное количество «классификаций, которыми изобилует текст» [2, стр.27, 63]. Аналогичная ситуация весьма широкого применения различных систематизаций характерна и для древних ведических писаний, например классификация живых существ по способу их появления на свет в древних Упанишадах<sup>1</sup>, а также известные классификации Панчадхикараны и Ишваракришна, в том числе по диспозиции сознания, телесных образований [18, 19].

Таким образом, следует отметить следующее. 1. В сохранившихся древних исторических писаниях, дошедших до нас отдельными фрагментами и в несколько искаженном виде, прослеживаются следующие аспекты применения мыслителями древности системного подхода к познанию реальной действительности: • использование базовых компонентов системного подхода: цель, целое (единое, система), компонент (часть, элемент, подсистема) и системные связи между компонентами целого, совокупность которых представлена двумя противоположными фундаментальными отношениями *тождества* (сходства, подобия, обличия, близости) и *различия* (отличия, несходства, неравенства); • характер описания и представления знаний (событий, фактов, суждений, правовых, этических и религиозных норм, заповедей и т.д.) представленных в древних

<sup>1</sup> "Чхандогья-упанишада" (VI.3.1). [18, стр.247].



учениях несет в себе прогностический характер, ориентированный на праведную (нравственную) будущую деятельность человека. 2. Изложенные в древних письменных источниках знания основаны на знаниях законов развития Природы и установления порядка в ней и представлены с использованием различных систематизаций и классификаций, базовой из которых является дихотомическая классификация на базе триадного принципа классификации на непересекающиеся классы эквивалентности. Использование древними мыслителями единой и универсальной формы представления знаний – классификации, обеспечивало самый простой способ не только для адекватного восприятия информации различными людьми, но и для запоминания и передачи последующим поколениям. 3. Соотношения между целым и его компонентами, описанные и представленные в древних писаниях отношениями сходства (тождества) и различия, по своей сути, являются фундаментальными универсальными отношениями систематизации и познания действительности. Именно эти фундаментальные отношения познания Г. Гегель и положил в основу своего учения о бытии, о сущности и о познании, назвав их «существенными» отношениями.

### Литература

1. *Авеста в русских переводах (1861-1996)* / Сост., общ. ред. Прим., справ. раздел. И.В.Рака. СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. 480 с.
2. *Авеста. «Закон против дэвов» (Видевдат)*. СПб.: Изд-во Политех. университета, 2008. 301 с.
3. *Большая советская энциклопедия*. В 30 томах. М.: Советская энциклопедия. 1973.
4. *Всемирная энциклопедия*. Философия. М.: АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. 1312 с.
5. *Философский словарь* / Под ред. И.Т. Фролова. Изд. седьмое, перераб. и допол. М: «Республика», 2001. 720 с.
6. *Лефер В.А.* Алгебра совести / Пер. с англ. М.:Когито-Центр» 2003. 426 с.
7. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: Том 1-4. – М.: ОлмаМедиаГрупп, 2007.
8. *Гегель Г.* Наука логики. В 3-х томах. Т.1. Учение о бытии. М.: Мысль. АН СССР, Ин-т философии. Философское наследие. 1970. 501 с.
9. *Гегель Г.* Наука логики. В 3-х томах. Т.2. Учение о сущности. М.: Мысль. АН СССР, Ин-т философии. Философское наследие. 1970. 250 с.
10. *Гегель Г.* Наука логики. В 3-х томах. Т.3. Учение о понятии. М.: Мысль. АН СССР, Ин-т философии. Философское наследие. 1970. 274 с.
11. *Омельченко В.В.* Общая теория классификации. Часть I. Основы системологии познания действительности. М.: ООО «ИПЦ Маска», 2008. 466 с.

12. *Омельченко В.В.* Общая теория классификации. Часть II. Теоретико-множественные основания / Предисл. Д.А.Ловцова. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 296 с.
13. *Омельченко В.В.* Основы систематизации. В двух частях. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 480 с.
14. *Богданов А. А.* Тектология — Всеобщая организационная наука. Берлин—Санкт-Петербург 1922, 2-е изд. В 2-х книгах. Редкол. Л.И. Абалкин (отв. ред.) и др./Отд-ние экономики АН СССР. Ин-т экономики АН СССР. М.: «Экономика», 1989.
15. *Анохин П.К.* Избр. труды. Философские аспекты теории функциональных систем. М.: Наука, 1978.
16. *Бхагавад-Гита.* (Песнь Бога). Перевод с санскрита. Общество ведической культуры, СПб., 1991. Перевод на русский язык и предисловие Шалаграма Даса (С.М.Неаполитанского) 1991.
17. *Бхагавадгита.* Перевод с санскрита, исследование и примечания В. Семенцова. Предисловие Г.М.Бонгард-Левин. М. Восточная литература РАН. 1999г. 260 с.
18. *Древнеиндийская философия.* Начальный период: Переводы с санскрита. Подготовка текстов, Вступительная статья и комментарии В.В. Бродова. М.: «Мысль», 1972.
19. *Лунный свет санхьи* / Ответ. ред. академик СССР Г.М. Бонгард-Левин. Издание подготовил В.К. Шохин. М.: НИЦ «Ладомир» Институт философии РАН. 1995. 326 с. (Серия «Ex Oriente Lux»).

## **Понятие *suture* Жака Лакана в контексте осмысления бытия кинематографического субъекта**

***В.Е. Петров***

*Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина (ХНУ), Харьков*

Понятие *suture*, или шва в философском и психоаналитическом наследии Жака Лакана и его последователей вызывает сегодня живой интерес для как для киноэстетической теории, так и для философии в целом. Разработанное в 70 – 80-х годах прошлого столетия в трудах таких кино-семиотиков как Жан-Пьер Удар, Стивен Хиас и Кая Сильверман, это понятие сегодня переживает своеобразный ренессанс в связи с его реактуализацией и переосмыслением в трудах «лаканианских левых», в том числе Славоя Жижека, Алена Бадью и Тода МакГована (см. недавно вышедшую книгу последнего «Enjoying What We Don't Have: The political project of psychoanalysis» [1]).

Для того, чтобы прояснить смысл и значение этого понятия, для начала обратимся к Лакану а потом попытаемся проследить историю вхождения

этого понятия в киносемиотический дискурс. Стоит отметить, что сам Лакан нигде не выделяет и не разрабатывает отдельное понятие шва (этим еще при его жизни займется его ученики), но все-таки несколько раз произносит слово *suture* в ходе своих семинаров. Отвечая на вопрос некоего М. Тора о том, как он понимает жест и темпоральность, Лакан говорит: «Дело в том, что я обратил тогда ваше внимание на своего рода наложенный шов, на ложную идентификацию того, что я назвал временным тактом завершающей остановки жеста, с тем, что в совершенно другой уже диалектике, диалектике, как я ее называю, поспешности в идентификации, выступает у меня как, наоборот, первый временной такт - как момент видения». И далее там же: «В момент, когда субъект замирает в застывшем жесте, он умерщвлен. Анти-жизненная, анти-двигательная функция этого конечного момента и есть *fascinum* [завораживающее воздействие] – одно из тех измерений, где сила взгляда осуществляется непосредственно. Если и вмешивается здесь момент видения, то вмешивается он исключительно как своего рода шов, как сочленение между воображаемым и символическим. Именно так оказывается он включен в ту диалектику, в тот поступательный временной ход, который называется спешкой, порывом, стремлением вперед, - ход, завершением которого и является как раз *fascinum*» [2, с.128-129]. Таким образом, сам Лакан понимает шов с одной стороны – как «ложную идентификацию», а с другой – как «сочленение между воображаемым и символическим». В обоих случаях шов ассоциируется у Лакана также с некой «поспешностью» или «спешкой», поспешной идентификацией.

Далее, во вводной части к XIII-му циклу семинаров «Объект психоанализа», озаглавленной «Наука и истина» (*Science and truth, Ecrits*, в последствии этот текст публикуется в качестве статьи в январском номере *Cahiers Pour l'Analyse* за 1966 год) Лакан также несколько раз употребляет слово шов в другом контексте, а именно в его отношении к возникновению «субъекта науки». Он пишет: «Далее я продемонстрирую расположение современной логики [речь идет о формализации современной науки]... Оно является, несомненно, строго определенным следствием попытки подшиться субъекта науки, и последняя теорема Геделя [теорема о неполноте – В.П.] демонстрирует, что эта попытка проваливается, а рассматриваемый субъект остается коррелятом науки, но коррелятом антиномическим, поскольку наука оказывается определяемой тупиковой попыткой подшиться субъекта» [3, с.731]. И далее, проясняя различие между субъектами магии, религии и науки: «Нужно ли говорить, что в науке, в отличие от магии и религии, сообщается знание? Необходимо подчеркнуть, что так происходит не потому только, что это обычное дело, а потому, что сама логическая форма, данная этому знанию, предполагает способ коммуникации, который подшивает предполагаемого им же субъекта» [Там же, с.744]. В этом тексте шов понимается Лаканом уже как необходимое условие существования субъекта в (научном) дискурсе, или, точнее, как необходимое условие производство знания.

На основании рассмотренных выше фрагментарных упоминаний, а так же своих собственных обобщений лакановского учения, Жак-Аллен Миллер в статье «Suture (elements of the logic of the signifier)» впервые вводит самостоятельное понятие шва, которое им мыслится как одно из ключевых для объяснения функционирования субъекта в дискурсе: «Шов называет собой отношение субъекта к цепи его дискурса; мы увидим, что он фигурирует там как недостающий элемент, в виде подмены. Пока там есть нехватка, он не является просто-напросто отсутствием. Шов, в широком смысле, постольку есть общее отношение [субъекта] нехватки к структуре (элементом которой он является), поскольку он предполагает позицию «занятия места» (taking-the-place-of)...». И далее: «Цель данной статьи – выразить понятие шва, которое, если и не было выражено ясно самим Жаком Лаканом, то всегда присутствовало в его системе... [здесь и далее перевод мой – В.П.]» [4].

Далее, понятие шва, предложенное Миллером, берется на вооружение французскими кинотеоретиками, в частности Жаном-Пьером Ударом. В статье («Cinema and Suture» он пишет: «Шов представляет собой завершение кинематографического *énoncé* [высказывания] в соответствии с его отношением к своему субъекту (субъекту фильма или скорее кинематографическому субъекту), который распознается, а потом помещается на свое место как зритель...» [5].

Далее, в семидесятых годах Стивен Хиас пишет статью «Notes on Suture», где развивает понятие шва применительно к кинематографу: «Субъект, таким образом, не что иное как то, что «скользит в цепи означающих», его причиной является эффект языка... Миллеровское понятие шва является вкладом именно в такое представление о причинной обусловленности субъекта... «Я», подмена, является и разделяющим, и, в то же время, соединяющим элементом; и нехваткой в структуре, и, одновременно, возможностью целостности, заполнения... Главный акцент во всем этом на то, что артикуляция означающей цепи образов, цепи образов как означающих, работает не просто от образа к образу, а от образа к образу через отсутствие, конституируемое субъектом. Кинематограф как дискурс является производством субъекта, который является точкой в этом производстве, постоянно недостающей и движущейся вдоль потока образов, делая возможным сам поток при помощи шва» [6]. Таким образом, для того, чтобы фильм «состоялся», «сложился» необходимо зрительское «Я» с его способностью производить знание. В случае с кинематографом мы имеем дело с субъектом науки, вовлеченным в процесс производства знания.

Современные последователи Лакана осмысливают шов в его связи с Лакановским регистром Реального. Так например Ке-Минг Лин пишет: «Согласно Лакану, хотя ребенок на стадии зеркала и видит в отражении свой целостный образ, он не уверен в том, что этот образ принадлежит ему до тех пор, пока мать за его спиной не скажет «Это ты». Иными словами, воображаемое измерение ребенка не может «завершить»

идентификацию без регуляции со стороны символического порядка. Это объясняет, почему эти два измерения всегда воспринимаются как одно. В этом случае, ни зеркальный образ, ни слова матери на самом деле не принадлежат ребенку; скорее, зеркальный образ является «продуктом» матери, чьи слова наделяют образ значением. Таким образом, ребенок лишь осуществляет «сшивание» между воображаемым и символическим. Лакан сравнивает понятие шва с псевдо-идентификацией: ребенок притворяется, что зеркальный образ – произведенный матерью – принадлежит ему... Благодаря шву ребенок чувствует, что может «овладеть» зеркальным образом и установить связь между ним и словами матери, изначально идентифицировавшими для него этот образ. Благодаря такому (недо)разумению, ребенок может поддерживать целостность своего воображаемого и стабильность своей субъективности... Шов это способ поддерживать (создавать) воображаемую целостность против угрозы Другого. Фильм... предлагает зрителю воображаемое; но оно, вследствие рамок фильма, характеризуется неизбежной нехваткой, которая всегда напоминает зрителю о невидимом пространстве за пределами кадра. Этот незавершенный образ, как и образ зеркала для ребенка, всегда угрожает зрителю, вызывая подозрения в том, что есть кто-то, стоящий за ним и делающий образ «незавершенным». Для того чтобы уничтожить эту угрозу, кинорежиссер должен, используя шов, скрыть все пустые места [в фильме]». И далее: «Проще говоря, шов означает, что зритель должен совершить работу по связыванию двух последовательных кадров фильма для того, чтобы фильм «продолжался» [т.е., чтобы кинонарратив обретал связность]...» [7, с.44-50].

Попытаемся обобщить все вышесказанное и выявить некий интегральный смысл понятия *suture*. Несколько перефразирую Лакана ("бытие субъекта является швом нехватки" (*l'être du sujet est la suture d'un manque*) [8, с.200]), можно сказать, что субъект зеркальной идентификации бытийствует как шов нехватки Другого. Какие выводы можно сделать из подобного обобщения?

1) Шов это механизм, или скорее способ существования субъекта в цепи означающих: воображаемая зеркальная целостность представляет собой гештальт, который должен стать знаком, всесторонне и целостно выражающим субъекта и позволяющим ему гладко «войти» в символический порядок. Одним словом, шов это основа идентификации;

2) Работа шва заключается в воображении, в домысливании Другого таким, каким он должен быть без нехватки. Субъект сам сшивает собой «дыры» в дискурсе Другого – в первую очередь потому, что хочет избежать действительной встречи с ним, встречи, которая позволит взглянуть на Другого более пристально и обнаружить его нехватку – ведь если обнаружиться нехватка в Другом – обнаружиться нехватка и в субъекте, поскольку этот последний функционирует как звено в цепи означающих Другого. Таким образом бытие субъекта зеркала напрямую зависит от

целостности Другого. Отсюда и потребность в шве как в способе создания этой воображаемой целостности и, через нее – утверждения себя в качестве субъекта.

3) Таким образом, субъект сам заинтересован в становлении зеркальным двойником Другого, он желает удостоверять Другого в его полноте. В своей попытке скрыться от матери-Другого и обрести самостоятельность как означивающего в цепи дискурса, субъект и реализует настоящее желание Другого, а именно чтобы первый стал самостоятельным, добровольным двойником последнего. Это происходит в следствие того, что субъект зеркала по определению является не-целым. Лишь благодаря регистру воображаемого ему удастся помыслить свою нецелостность не как онтологическую необходимость, обусловленную самим способом его существования в дискурсе Другого, а как случайное обстоятельство, преодоление которого находится в его власти. Субъект в воображении видит себя целым (эго-идеал), но в некотором отдалении, и эта (не)близкая целостность внушает ему необходимость двигаться вперед, самосовершенствоваться, т.е. = выполнять желание Другого, еще старательнее вписывая себя в его дискурс.

Следовательно, инкорпорируя себя в реальность кинофильма, зритель восполняет ее недостающие фрагменты в своем воображении. Такова общая формулировка теории шва в ее приложении к кинематографу. Какие предварительные выводы можно из нее сделать?

1) Фильм представляет собой символический дискурс, дискурс Другого, который становится возможным благодаря включению в него «главного означивающего» – зрителя. Отсюда Лаура Малви делает вывод о садистической природе взгляда в кино [9, с.441-42]. Фильм позволяет зрителю ощутить свое господство посредством идентификации с всевидящей камерой. Эта та часть кинематографического удовольствия, которую можно связать с знанием: мы знаем, что должно произойти, мы видим то, чего не видят герои на экране, более общую картину реальности и так далее (преодоление субъектом частичности на стадии зеркала). Однако есть еще и обратная сторона удовольствия, удовольствие от незнания, от подвзглядности, сильного напряжения, ужаса, неожиданности и так далее. Помимо моментов гладкого соединения, фильм может содержать так же разрывы, неожиданные и ужасные моменты. Здесь наше знание как зрителей нам изменяет, камера уже не дарит нам ощущения всемогущества, а наоборот, намерено сковывает наши возможности видеть и знать или наоборот, приковывает наш взгляд к чему-то ужасному. На особой экономии знания держится напряжение в мелодраматических и детективных сюжетах: мы всегда балансируем между знанием и незнанием, если мы будем знать слишком много, нам станет неинтересно. Но традиционно окончание фильма должно все же подарить нам ощущение целостности: разрозненные пространства собираются воедино, главным героям открываются скрытые от них тайны и так далее. Т.е. зритель, инкорпорируясь в реальность фильма,

все-таки получает желанное ощущение целостности, но не сразу, а только после того, как «преодолеет» некоторые препятствия, заботливо расставленные на его пути режиссером;

2) В процессе просмотра зритель не просто пассивно смотрит, но активно участвует в производстве символической реальности фильма. Зрительская субъективность, как и зеркальная субъективность, производительна. Что она производит? Как уже было сказано выше, она производит шов, т.е. в воображении достраивает символическую целостность Другого, пытаясь исчерпать его, и, как следствие – и свою нехватку. То есть, говоря о кинозрителе мы должны различать, вслед за Ке-Минг Лин, два модуса его субъективности: производителя и читателя [7, с.68]. Первый производит шов, сшивание нехватки, заполняет пробелы в кинодискурсе с помощью своего воображения. Второй пристально всматривается и ищет нехватку, т.е. как бы «вычитывает» Другого стараясь найти в порядке предлагаемого им дискурса сбои, ошибки. Он делает это для того, чтобы обнаружить точку выхода за пределы означивания, т.е. *objet petit a* (объект маленького а), и испытать связанное с ним наслаждение.

Подводя итог необходимо отметить, что изложенная нами концепция шва является лишь условно применимой ко всему кинематографу в целом. Она находит наибольшее теоретическое оправдание в связи с той формой кинематографа, которую принято называть классическим голливудским кино. В период с начала 40-х до середины 60-х кинематограф, выражаясь гегелевскими терминами, приходит к самосознанию своей идеи, которая в дальнейшем занимает доминирующее место в дискурсе кинокритики и кинопроизводства. Но на наш взгляд эта идея не является выявлением некоего принципа, имплицитно заложенного еще на первых стадиях развития кинематографа, как бы проявлением «истины» кино. Напротив, такое суждение о кино (вся его история является лишь историей прихождения к его наиболее совершенным классическим формам), на наш взгляд, возможно только постфактум, т.е. только после того, как Голливуд уже утвердил свою культурную и экономическую гегемонию на мировой арене и навязал свой способ производства и потребления кино всему остальному миру. Такой кинематограф не является единственно возможным. Это значит, что не является также единственно возможной и соответствующая ему форма зрительской субъективности, т.е. кинематограф как дискурс, как пространственная практика может принимать и принимал совершенно другие формы, предполагающие другие формы зрительского участия.

### Литература

1. McGowan, T. *Enjoying What We Don't Have: The Political Project of Psychoanalysis* [Текст] / Todd McGowan. – University of Nebraska Press, 2013. – 349 p.

2. Лакан, Ж. Четыре основные понятия психоанализа [Текст] : Семинары: Книга XI (1964) /Жак Лакан; перевод с англ. А. Черноглазова. – М.: Гнозис, 2004. – 304 с.
3. Lacan, J. Ecrits: the first complete edition in English [Текст] / Jacques Lacan; translated by Bruce Fink – W. W. Norton & Company, London, 2005. – 878 p.
4. Miller, J.-A. Suture (elements of the logic of the signifier) [Электронный ресурс] / Jacques-Alain Miller, Cahiers pour l'analyse 1, Winter 1966. – режим доступа: [http://www.lacan.com/symptom8\\_articles/miller8.html](http://www.lacan.com/symptom8_articles/miller8.html).
5. Oudart J.-P. Cinema and Suture [Электронный ресурс] / Jean-Pierre Oudart, Cahiers du Cinéma 211 and 212, April and May 1969. – режим доступа: [http://www.lacan.com/symptom8\\_articles/oudart8.html](http://www.lacan.com/symptom8_articles/oudart8.html).
6. Heath S. Notes on Suture [Электронный ресурс] / Stephen Heath, Screen 18, Winter 1978. – режим доступа: [http://www.lacan.com/symptom8\\_articles/heath8.html#\\_f..](http://www.lacan.com/symptom8_articles/heath8.html#_f..)
7. Lin, K.-M. The Lacanian Spectator: Lacanian Psychoanalysis and the Cinema [Текст] / Ke-Ming Lin. – ProQuest, 2007. – 158 p.
8. Lacan, J. Autres écrits [Текст] / Jacques Lacan; – Éditions du Seuil, 2001. – 603 p.
9. Mulvey, L. Visual pleasure and narrative cinema [Текст] /Laura Mulvey // Feminisms: an anthology of literary theory and criticism. – 1975. – pp. 438-48.

## **Конфликт как способ социального бытия**

***А.А. Плотников***

*Нижегородский государственный технический университет  
им. Р.Е. Алексеева (НГТУ), Нижний Новгород*

Испокон веков человеческое бытие претерпевало множество изменений, менялись социальные процессы, взаимодействие между людьми и даже некоторые законы общественной жизни. Но всегда оставалось неизменным, в рамках логики процессов, двоякое состояние социума, представленное в виде гармонии или раздора, и особое внимание хочу уделить последнему. Древнекитайский мыслитель Конфуций полагал, что источником стабильности и развития общества служит состояние гармонии и лояльности людей по отношению друг к другу, а возникающие конфронтации стоит избегать всеми возможными способами. Альтернативной точки зрения придерживались древнегреческие философы, считая, что именно конфликты или борьба противоположностей является основой мироздания и социальных процессов в том числе [1,с.1-2]. Таким образом, конфликт социальный – это явление, зародившееся еще вместе с первой цивилизацией, представляющее собой способ развития общества, согласно конфликтологической парадигме, при котором количество



социальных связей растёт за счёт состояния постоянной конкуренции. Как крайний пример такой конкуренции, можно привести состояние войны. Войны существовали на всех этапах развития человечества, от племенных времен и вплоть до цифрового века, изменялись лишь их формы, но суть оставалась прежней. Народы проливали кровь за право обладания тем или иным ценным для них в том время ресурсом, например, территорией либо размером политического влияния. И пройдя через войны, человечество может наблюдать сложившийся прогресс общественного устройства, т.е. войны так же являются способом развития социума, хотя и малоэффективным радикальным путем. Из этого следует очевидный вывод: конфликт – продуктивен, но чтобы его продуктивность была максимальной, им следует управлять, предотвращая деструктивные последствия.

Попытки социологов первой половины XX века бороться с явлением конфликта оказались тщетными, поскольку борьба с тем, что является естественным и основополагающим для общества, сама по себе не имеет смысла. Конфликт – это часть нашего бытия и только приняв его должным образом можно достигнуть некоторого прогресса в его исследовании. А исследовать его необходимо, поскольку приняв на вооружение этот фундаментальный механизм развития общества, отшлифовав все его острые грани, мы сможем существенно сократить естественные негативные составляющие конфликтов. Увы, они существуют, и порой, создать новые социальные связи можно лишь разорвав предшествующие, со всеми вытекающими из этого последствиями.

Если мы обусловимся, что мир или гармония – это позитивная составляющая бытия, процесс рассвета человеческого бытия, процесс восхождения, как его характеризовали древнегреческие философы, тогда такие сущности, как раздор, война, конфликт, противоборство обозначают обратную сторону этого бытия, а именно процесс захождения. Позитивное всюду предшествует негативному, причем не только в последовательности утверждения и отрицания, но и во всяком «полагании» вообще [2, с. 232-249]. И разве можем мы помыслить нечто восходящее, не имея представления о его захождении? Разве не само восхождение бытия определяется своим «темным» собратом? И именно в рамках такой диалектики следует рассматривать конфликт как способ социального бытия. Способ менее изученный и от того менее привлекательный для общества, но лишь познав его, мы сможешь составить полную картину восприятия бытия.

### Литература

- 1) Трушников Д.Ю., Трушникова В.И. История конфликтологии // Тюмень: ТюмГНГУ, 2009. – 200 с.
- 2) Хайдеггер М., Гераклит. Перевод с немецкого Шурбелева А.П. // СПб.: Владимир Даль, 2011. – 512 с.

## **Бытие в поисках «дома»: от сознания – к языку**

*Попов С.И.*

*Кемеровский институт (филиал) РГТЭУ, Кемерово*

Во все еще современной исследовательской литературе конца ушедшего века, посвященной герменевтике и аналитической философии, отмечается феномен, когда сам язык понимается как субъект сущего, основание осмысленности сущего вообще – как то «место», в котором сущее может раскрыться человеческому опыту. Ричард Рорти в своей статье к 100-летнему юбилею М. Хайдеггера говорит о «лингвистическом повороте» у Витгенштейна и Хайдеггера [1]. Но эту метафору правомерно распространить на всю наиболее респектабельную часть современной философии – аналитическую, герменевтическую, феноменологическую – из-за ее метода: в анализе отправляться от языка, от слов. В значительной мере справедливо применительно к данным направлениям высказывание отечественного исследователя А.А. Михайлова о «позднем» Хайдеггере: «В конечном счете Хайдеггер вообще порывает с философией, предпочитая называть свои взгляды «мышлением», которое в большей степени полагается на поэтико-символическое истолкование бытия, чем на принятые в философии рациональные средства постижения реальности» [2, с. 154]. Мартин Хайдеггер, для которого «язык говорит одиноко» и нет субъекта помимо языка, вызывает в этой связи особый интерес, поскольку понимает вышеуказанный «поворот» глубже и радикальнее «лингвософов»-по-методу. «Поворот к языку» симптоматичен для неклассического философствования, и понимание этой концептуальной тенденции мышления надо признать полезным.

Как же философия приходит к языку в качестве субъекта сущего?

Опыт изучения указанной тенденции свидетельствует, что «поворот к языку» связан с критикой и определенным преодолением классической метафизики Нового времени в лице картезианских рефлексий на тему об основаниях научного опыта. Эту метафизику называют также «философией субъективности». Для последней характерна установка, что всякая смысловая содержательность коренится в деятельности человеческого субъекта. Эта деятельность рассматривается как деятельность сознания. «Поворот к языку» указывает на проблематичность такой установки. При этом под сомнение ставится сознание как последний источник смысловой определенности предмета (естественно, наличие у человека сознания никто не оспаривает, сомнения возникают в его автономности и необусловленности). Место сознания в качестве субъекта сущего при этом занимает язык. Но почему язык способен заместить сознание в его великой миссии? Что в самом понимании сознания может способствовать теоретическому преодолению «философии сознания» и каким образом последнее приводит к языку?

Целесообразно выделить в рамках классической философии сознания проблемные узлы, которые могут служить отправными пунктами ее же преодоления. Такой узел находим в философской постановке вопроса о сознании, отсылающей к штудиям Ф. Brentano и Э. Гуссерля, как известно, озадачивавшихся понять сознание как таковое, как фундамент любых его концепций, могущих возникнуть у нас. Это именно типично новоевропейская классическая постановка вопроса. Вопрос о сознании как основании, «месте» обнаружения сущего означает движение к первичной сфере человеческого опыта. В сфере первичного обнаружения смысла сознание граничит с не-сознанием. Таким образом, сам «механизм сознания», обуславливающий переход от не-сознания к сознанию, не может быть осознан, усмотрен (мы имеем дело с готовым смыслом и даже «вещью»), хотя можно и должно пытаться рефлексивно его реконструировать. Но все же требование верифицируемости рефлексивных реконструкций оригинальным усмотрением [чистого сознания] никто не отменял, а без него сознание как таковое (то есть в его трансцендентальных, порождающих энергиях) имеет вид абстракции. Этот вывод, кстати, противоречит генеральному методологическому требованию Гуссерля «к самим вещам». А значит, известное положение Гуссерля и, раньше, «отца» Нового времени Декарта о возможности такой установки, в которой сознание (*cogito*) обнаруживает себя в качестве первой и непосредственной очевидности, или, иными словами, из которой оригинально явствует, что предмет – это именно интенциональный предмет, есть не обнаружение реального чистого сознания, сознания как такового, а искусственная конструкция, задающая особую и чарующую оптику науке Нового времени и самому модерну. В чем же скандальность такой конструкции?

Наука и всеобщий прогресс на ее основе есть главный проект Нового времени. Естественнонаучная методология базируется на представлении о принципиальном различии познаваемого объекта и познающего субъекта. Именно из этого она выводит как возможность объективного познания, так и идею бесконечного поступательного прогресса познания. Реальность с необходимостью должна быть трансцендентной сознанию, ибо научное знание имеет смысл, если при этом раскрывается собственная природа объекта, а не замыслы и конструкции исследователя. Поэтому фундаментальным основанием научного опыта является формулируемая Декартом оппозиция двух «миров» – «внутреннего» (*res cogitans*) и «внешнего», телесного (*res extensa*). «Внутренний» – это первично данное сознание, «внешний» – лишь разгадываемый «мир» протяженных тел. Каждый элемент «внешнего» мира репрезентируется через содержание сознания («внутреннего»), непосредственность постижения которого является условием познаваемости «внешних» предметов.

Предметно-представляющее мышление, в рамках которого функционирует классическая наука Нового времени, предполагает, таким образом, замещение изучаемой реальности особым идеальным предметным

миром, моделью, обеспечивающей дискурсивную умопостижимость и особую наглядность. Последняя обусловлена рефлексивностью сознания, когда «все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы полностью и без остатка на уровне самосознания: они могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением Я и удерживаться затем уже как контролируемо функционирующее образование, как конструкция» [3, с. 44]. «Прозрачность» и наглядность создаваемых сознанием инвариантных форм представления обусловлена непосредственной самодостоверностью «Я», которое всегда сопутствует актам мышления в нетематизированной форме. Так инвариантность предмета двух восприятий обусловлена единством самосознания (самоидентификацией «Я» в поле опыта). Достоверность, следуя за Декартом, приходится считать свойством ментальных структур, модусов мышления, рефлексивных по своей сущности, от которых достоверность передается их содержаниям. «Мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в себе самих, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, с помощью которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представления предметности этого объекта в сознании» [там же, с. 41].

Иными словами, происходит подведение разрозненной и индивидуальной материи опыта под инвариантную форму представления, составляющую предмет науки. Последняя гораздо органичнее мышлению (с его свойствами всеобщности и необходимости), тогда как непосредственный чувственный опыт отмечен чертами «внешней реальности» с ее хаотичностью, текучестью, иррациональностью. Ученому «внешняя реальность» никогда не дана непосредственно, помимо форм, в которых она уже рационализирована. Но чем тогда оправдывается вера во «внешнюю реальность», пресловутый объективизм науки?

Предмет науки, репрезентируемый инвариантными по отношению к опыту структурами сознания, обладает и соразмерной им двойственностью: будучи артефактом, он выступает и местом «склейки» «внутреннего» и «внешнего» миров, - полагает В.В. Калиниченко [4, с. 47]. Далее В.В. Калиниченко в этой связи сравнивает научный предмет с поверхностью Мёбиуса, обеспечивающей переворачивающую склейку «вещи мыслящей» и «вещи протяженной» в одностороннюю поверхность [там же, с. 47]. Предмет оказывается всецело артикулированным в своем содержании, не содержащим «внутреннего», непроясняемого в представлении. Выполнение данного условия, определяющего ситуацию наблюдения в классической физике, делает сферу бытия за пределами познающего субъекта принципиально конечной, пронцаемой, исчислимой. Объективизм научного познания оказывается, таким образом, условной величиной – в той мере, в какой ситуация наблюдения обеспечивает «склейку» внешней реальности вещей и внутренней реальности сознания, или, говоря иными словами, когда удается формировать инвариантные схемы представлений, обеспечивающие

умозрительную наглядность и (или) однозначную математическую выразимость представлений. Как оказалось, данная конструкция научного опыта («онтология ума, изучающего физические явления») работает в классической физике (макро-тел и малых скоростей), но не срабатывает уже в физике микромира и скоростей, близких к световой. Это проявилось в невозможности контролировать одновременно скорость и местоположение элементарной частицы как параметры, принадлежащие несоизмеримым теориям ее природы, в возможности только вероятностно оценить местоположение электрона и вообще в статистических закономерностях процессов в микромире, отменяющих классический детерминизм и наглядность, что подвигло к исследованию границ наглядности в науке.

Основанием классической конструкции научного опыта и научной объективности послужило фундаментальное философское предположение об открытости сознания субъекту, то есть о прозрачности, наглядности, или рефлексивности сознания – о сознании как самосознании. Сознание как «место встречи» человека и мира как бы не содержало тайн от познающего субъекта, поскольку он и есть это «место». Популярность и кажущаяся очевидность данной концепции, даже парадигмы, настолько велика, что ясно: не обошлось в ее принятии без серьезных общекультурных предпосылок, созревших именно в Европе и именно к XVII веку. Их выявление – тема интересная, но выходящая за рамки данной работы. Здесь же позволим себе сделать вывод: есть прямая связь между прокламированием непосредственной данности сознания и, во-первых, полаганием сознания субъектом сущего (пресловутый «гуманизм»), во-вторых, вытекающей познавательной оптикой. Картезианская оптика классической науки Нового времени полагает опыт как предметный, наглядный, воспроизводимый и intersубъективный. Спросим себя: много ли областей нашего жизненного мира различимы и артикулированы сквозь такую оптику? Только научная деятельность, причем обычно в стадии неопитов, а также некоторые сегменты обыденности. Вот тут и кроется причина упадка проекта модерна и поисков иной оптики, которая отрекается от трансцендентальной субъективности сознания и возводит в статус субъекта сущего язык.

В творчестве Мартина Хайдеггера критика субъективистской мыслительной оптики и обоснование иного видения, в результате чего концепт «сознание» пропадает из онтологии, занимают весьма значительное место. Остановимся на таком моменте, ведущем к конечной элиминации субъективизма, как критика Хайдеггером «представления» – прояснении им одной из существеннейших интенций (исходной точки, как он сам говорит) науки и метафизики Нового времени.

Представление определяется Хайдеггером в буквальном смысле как представление, чем связываются воедино предмет, рефлексия и субъект. «Как предметность приобретает характер, определяющий существо сущего как такового? – спрашивает Хайдеггер – ...так, что вообще все отношение к сущему воспринимается как *repraesentatio*?» [5, с. 184]. Такое отношение к

сущему призвано объяснить господство субъективного, «правлящего всем новоевропейским человечеством и его миропониманием». Корень этого отношения философ видит в понимании мышления у Декарта в значении «схватить», «овладеть какой-либо вещью, а именно в смысле представления, способом поставления-перед-собой, пред-ставления» [там же, с. 123].

В структуре представления Хайдеггер выделяет представленное и акт представления, которым представляемое до-ставлено представляющему субъекту, который и «принимает его в расчет, берет в свое обладание». Это не означает, что при каждом представлении предмета еще и Я-сам представляющий тоже превращаюсь в предмет представления. «Ибо иначе всякое представление должно было бы, по сути, постоянно метаться взад и вперед, между двумя своими предметами. Значит, Я представляющего представлено лишь смутно и побочно? Нет» [там же, с. 125]. Представляющее Я сопредставлено в каждом, «я представляю» гораздо более существенным и необходимым образом, хотя для этого не требуется «специального возвращения» к Я. Представляющий «сущностно принадлежит к конституции представления» [там же, с. 125]. Представление (акт) и его представленное относили к Я и до Декарта – например, Августин. «Решающе ново то, - говорит Хайдеггер, - что эта отнесенность к представляющему, а тем самым этот последний как таковой берет на себя сущностную роль масштаба для того, что выступает и должно выступать в представлении как предо-ставлении сущего» [там же, с. 125]. Бытие представляющего субъекта, который удостоверяет себя в акте представления, оказывается мерой для бытия всего представляемого как такового. Всякое сущее необходимо измеряется этой мерой.

Итак, бытие есть представленность, определяет Хайдеггер. Исполнение данного метафизического проекта выражается, по его мнению, в том господстве «поставы» – техники, расчета и планирования, в котором Хайдеггер видит главный признак Новой истории Запада. Проект, понятно, оценивается мыслителем негативно. Дело не в том, что этот проект ошибочен – он «зловеще правилен». Путь Хайдеггера, таким образом, лежит в направлении последовательного противостояния логике современной культуры.

Альтернативный опыт, опыт непредметного, когда сущее мыслится не через предо-ставление представляющему, Хайдеггер находит в прошлом, у древних греков, определяя его как опыт присутствия при пребывающем. Этот опыт, впрочем, не локализован в античности, таков вообще опыт гуманитарного освоения действительности, как сейчас принято говорить (Хайдеггер именует его «историческим опытом»). Историографическое собрание сведений, передача их по традиции, историческое поведение (например, возвращение в чистые формы христианской жизни) возможны на основе некоего ведения, которое, впрочем, нас не заботит, не тематизируется нами в рациональных формах. Но от такой неопределенности бытие

исторического не утрачивает сущности. Хайдеггер, имеет в виду многообразный человеческий непредметный опыт, опыт нетематического, как бы вспоминая свой же концепт *das Man* (эпохи «*Sein und Zeit*») и предвосхищая грядущие штудии об опыте обыденной жизни А. Шюца, П. Бергера с Т. Лукманом и им подобных.

Так сказать, «прямым» опытом непредметного бытия традиционно считалась поэзия. Последняя есть не просто синтез воображения и языка, который является функцией рассудка, как это понималось традиционно (например, В. Гумбольдтом), поэзия – это искусство слова, звучащий универсум, то есть нечто большее, чем средство экспликации и проводник выспрошенного у бытия. «Поздний» Хайдеггер и Г.-Г. Гадамер отводят языку и языку искусства почетную роль, исходя из его существа как «сказа», «каза». Роль эта такова, что не вещи даны сначала, даны субъекту и могут быть потом им сообщены. «Сказ – никоим образом не привходящее языковое выражение являющегося, скорее, наоборот, всякое явление и не-явление покоятся в кажущем сказе. Он освобождает присутствующее в то или иное его присутствие, высвобождает отсутствующее в то или иное его отсутствие. Сказ пронизывает своими скрепами свободное пространство того просвета, который должен посетить всякую явь, покинуть всякую тьму; в котором должно оказаться и сказаться всякое присутствие и отсутствие» [5, с. 268]. В дальнейшем, у Гадамера язык понимается как середина, где проявляется изначальная взаимопринадлежность человека и мира. Язык – это самый непосредственный опыт мира. Последний есть по существу опыт языка – письменного (текста) и устного (речи); «быть» означает «быть понятым в языке». Язык вовлечен в игру истолкования, впервые открывающую мир человеку. Языковость предшествует всему, что познается и высказывается как существующее, то есть опредмечивается. Научкам не суждено постигать бытие-в-себе, они могут заниматься только предметностью языка. Бытие, которое они исследуют, является относительным к постановке вопроса, из которой вытекает полагание бытия [6, с. 520].

По Хайдеггеру, смысл бытия не конституируется сознательным актом: простое осознание еще не дает понимания смысла, хотя вводит созерцание в поле всеобщего. Полагаемая таким образом антитеза «осознания» и «осмысления» выражает более высокую претензию понимаемости. «Осознание» представляет собой предметный опыт в стиле классической науки. «Осмысление» же подразумевает больше. «Путем осмысления мы достигаем места, откуда впервые открывается пространство, вымеряемое всяким нашим действием, бездействием» [5, с. 251-252]. Сознание, понятое как порождение всего смыслового своеобразия предмета, именно из-за этой предельной амбиции обуславливает классическую оптику миропостижения, ограничивающую реальную результативность опыта конструкциями, условными и относительными к методологическим требованиям объективного познания. Проект альтернативной оптики – познания вещей в их бытии – должен предполагать *экстасис* – трансцендирование к самим

вещам, и здесь следует перестать говорить о сознании. Язык – прежде всего, поэтическое слово, не обремененное обыденными обстоятельствами и намерениями – вполне годится на роль такого экстатического опыта постижения мира. Кажется, что такой опыт не intersubъективен и не вправе именоваться научным. Хайдеггер с этим согласился бы наполовину: требование intersubъективности, как и другие методологические максимы, применимо к осуществляющемуся опыту как экстатическому единству сил познания, а не предваряет опыт как условие; что же до «научности» – этой иконой не грешно и пожертвовать. Потому нет ничего удивительного, что язык приходит в онтологию, тесня и вытесняя сознание. Язык, по Хайдеггеру, не есть вещь, объект, который можно было бы научно рассматривать, он вообще не имеет субстанциального смысла (как и сознание в классической философии). Язык позволяет бытию явить себя.

Итак, сознание не есть субстанция, которую, как сказал «эксперт» из ТВ-студии, «нам важно знать». Трансцендентальный смысл сознания проявляется в контексте опыта классической науки – опыта специфического и искусственного («онтология ума, наблюдающего объективные физические явления»). Отказ от полагания сознания субъектом сущего осмыслен только за пределами этой познавательной оптики. Проект иной оптики – непредметного опыта непосредственного доступа к бытию – обходит стороной сознание как пункт встречи человека и мира. Таким пунктом видится язык. Поворот к нему опосредован критикой старых оснований. Таковыми у Хайдеггера выступают «представление» («исходный пункт метафизики Нового времени»), которое до-ставляет бытие представляющему субъекту, который и масштабирует эту доставленность, и «феномен», в трактовке которого Хайдеггер возрождает древний смысл скрытой сущности предмета («то, что являет себя от себя же самого»). В итоге возникают условия для выдвижения более высокой претензии понимания, гением которого становится язык, прежде всего в форме поэтического слова. Сознание, утрачивая автономность, оказывается функцией от целостного опыта бытия в мире и языковых форм жизни, либо растворяясь в опыте непредметного, либо оказываясь обусловленным непредметным опытом, встроенным в него объектом, а не субъектом. Раньше считалось, что всякое говорение в тексте или речи отсылает к «внутренней реальности» говорящего. Признав ее безусловной, непосредственной, да и неочевидной, остается постепенно забыть ее – «как пальто в гардеробе после крепкой попойки на пасху»?

### Литература

1. Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // Философия М. Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 121-133.
2. Михайлов А.А. Проблема «субъективности» в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. – М.: Наука, 1989. – С. 137-156.



3. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. – М.: Наука, 1972. – С. 28-94.

4. Калиниченко В.В. Онтологические основания научного познания // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига: Зинатне, 1988. – С. 44-61.

5. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

6. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

## **Инобытийное бытийствование человека**

***М.Ю. Прокопьева***

*Курганский государственный университет, Курган*

Проблема бытия является центральной философской проблемой, которая рассматривает существование, бытие в мире, данное бытие. По словам В.А. Конева, философия всегда искала то, что устойчиво, постоянно есть, определяет порядок: «Это было Благо, это была Справедливость, это был Бог, это была Истина, это были Законы природы, истории, общественной жизни и т.д. – все это было либо само бытие, либо им определялось» [1, 115]. Но тут же хочется вспомнить слова Воюанда из «Мастера и Маргариты»: «Что бы делало твое добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела твоя земля, если бы с нее исчезли тени? ... Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и все живое из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом?» [2, 317]. Как видим с бытием отождествляется все позитивное, соответственно негативное – это небытие, но одно без другого существовать не может.

Небытие – это отсутствие бытия, но абсолютное отсутствие бытия невозможно, так как мы не можем думать о том, чего не существует. Смерть ведет человека в небытие, но он после смерти может существовать (бытийствовать), переходить в другие состояния, другие миры, *инобытийствовать*. Можно сказать, что бытие абсолютно, небытие относительно. С небытием связана и категория «ничто». Философия постоянно стремилась понять, что такое ничто, рассматривая его как путь к раскрытию сущности бытия. Небытие и ничто – это принцип временности, смены и становления процессов, происходящих внутри вечного и бесконечного бытия. Небытие и ничто являются разными аспектами отрицания бытия: всякое сущее есть единство бытия и сущности, ничто есть

отрицание определенности, сущности, нечто, а небытие есть отрицание существования, процесса перехода в иное бытийное наличество.

Представление о небытии и ничто возникает уже в античности. Философы, говоря о «ничто», имели в виду две категории «укон» и «меон». «Укон» – это абсолютное ничто, а «меон» выступает как относительное ничто, мир эйдосов, которые материально не существуют, но в идеале уже есть и могут являться источником сущего. Понимание ничто как отрицания (абсолютного ничто) было введено в европейскую метафизику Парменидом. Он впервые из системы обычных отрицательных суждений вывел суждение о «ничто», где отрицательным мыслилось всё сущее, и первым раскрыл смысл идеи бытия: ничто не может возникнуть из ничего (*ex nihilo nil*). Философ утверждал, что бытие никем и ничем не порождено, поэтому нельзя думать и, следовательно, говорить о том, чего нет. Мыслить небытие – это просто не думать, говорить ни о чем – не говорить вообще. Именно поэтому ничто невыразимо и невысказуемо. Быть и мыслить – по сути одно и то же. Не может быть больше или меньше бытия, ибо все эти допущения порождают небытие, которого нет. Парменид противопоставлял бытие не только ничто, но и смерти, гибели, а такое противопоставление наполняло бытие положительным смыслом: «Если оно «было» (или «стало»), то оно не есть, равно как если ему (лишь) некогда предстоит быть. Так рождение угасло и гибель пропала без вести» [3, 290]. «Ничто» для Парменида есть основа его философствования о бытии, так как последнее дано в акте радикального отрицания ничто. Таким образом, *Ничто-отрицание*, или укон, понимается как то, что невысказуемо и невыразимо в словах, не существует само по себе, а в относительном смысле существует лишь в некоторых категориях (не-белый, никогда), но не в категории сущности, ибо сущности ничего не может противопоставляться; о ничто ничего нельзя сказать: ни того, что оно есть, ни того, что его нет; пустое понятие, «нечто, лишенное всех определенных содержаний», «игра означающих отсылок».

Меонические модели ничто по-разному трактуют сущность меона. *Ничто-становление* выступает как иное, причастное бытию, сущее в возможности, то, что находится в отношениях тождества и различия с бытием и во взаимодействии с ним обуславливает становление, пустое пространство («Бог умер») как место рождения новых ценностей. *Ничто-творение* рассматривается в религиозных концепциях как сотворенность вещей Богом «из ничего», что обуславливает их изменчивость, которая предрасполагает к появлению зла. В светских концепциях Ничто понимается как конструкт, относящийся к реальности умственных построений-идей, подменяющей действительность. В современной виртуалистике бытие сведено к Ничто виртуальной реальности компьютерных сетей. *Ничто-экзистенция* выявляется через феноменологический анализ, благодаря которому обнаруживается либо присутствие Ничто в трансцендентном мире, с которым встречается человек, либо Ничто приходит в мир через человеческую свободу и принадлежит человеку, его сознанию.

Следовательно, все мейонические модели Ничто являются основанием для становления Нечто. Данные категории («ничто» и «нечто») являются важным объектом исследования в работе Г.-В.-Ф. Гегеля «Наука логики». Философ говорит о «чистом бытии», не имеющем никакого содержания, а являющимся неопределенным, непосредственным, равным себе «пустым мышлением», которое на деле есть «ничто»: «Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же» [4, 67]. Все, что является внутренним содержанием сознания есть бытие, которое не может существовать без определенности, но в то же время бытие есть нечто неопределенное и эту неопределенность можно назвать *ничто*. Следовательно, существует ничто, но только если само бытие есть ничто. Оба эти понятия при диалектическом понимании их соотношения выступают как противоположности и, переходя друг в друга, являются моментами становления. «Их истина, - утверждает Гегель, следовательно, это движение непосредственного исчезновения одного в другом: становление» [4, 68]. В становлении они становятся различными, но в то же время и растворяются одно в другом, «каждое из них непосредственно *исчезает в своей противоположности*» [4, 68].

По Гегелю, идея тождества бытия и ничто представляет определение обыденного сознания или метафизического рассудка, который рассматривает эти понятия как пустые абстракции. Таким образом, здесь речь идет «об абстрактном, непосредственном отрицании, о ничто, взятом чисто само по себе, о безотносительном отрицании» [4, 68]. В небытии же, по Гегелю, содержится соотношение с бытием; оно и то, и другое; бытие и его отрицание, выраженные в «ничто, каково оно есть в становлении» [4, 67].

Гегель напоминает, что соотношение чистого бытия и чистого ничто, или небытия мыслится абстрактно, так как они являются как бы чередующимися во времени, существующими в нем вне друг друга. Но признание их перехода означает по сути дела признание единения бытия и ничто. Примером метафизического понимания ничто как небытия, которое не существует и немислимо, Гегель считал трактовку небытия Парменидом.

Итак, у Гегеля ничто находится в отношениях тождества и различия с бытием, отношение которых в диалектическом мышлении приводит к возникновению «становления», которое «означает, что ничто не остается ничем, а переходит в свое другое, в бытие» [4, 69]. Но ничто и бытие философ рассматривает только в различии, если же рассматривать их в единстве, или становлении, то происходит наличное бытие. Но это еще не «настоящее» бытие, а явившееся в нашей рефлексии, «оно еще *не положено в себе самом*» [4, 102].

С наличным бытием Гегель связывает категорию Нечто, которая противопоставляется Ничто, так как «есть уже некое определенное, сущее, отличающееся от другого *нечто*» [4, 68] и рождается в становлении. Наличное бытие есть качество, через которое нечто становится изменчивым, точнее, как говорит философ, «способно *стать другим*» [4, 100]. А.И. Селиванов считает, что «симптом неустойчивости *нечто*» есть изменение

вещественно-духовного мира конкретной личности или культуры, вызванных объективными социальными и культурными основаниями, духовными либо культурными кризисами» [5, 53].

Главной проблемой современности становится проблема человека, изменение его места в мире, которое в разные времена менялось. Проблему сохранения/потери идентичности обсуждают пока преимущественно в психологическом аспекте, обычно рассматривая судьбу индивида, в лучшем случае социально, при этом высказывая тревогу по поводу возрастной, этнической, культурной или половой (особенно в последнее время) идентичности. Но кризис идентичности человека как родового существа, его перехода в постчеловеческое состояние, в конце концов его исчезновение, практически не осмысливается. Генная инженерия, манипулирование телесностью, психотехнологическое зомбирование, программирование, пересадка чужих и замена естественных органов искусственными, бесполое размножение, вживление электронных чипов в мозг – феномены пока научной повседневности, однако незаметно переходящие в повседневность жизни человека. Био-машина более не является обобщенной механистической аналогией, она становится конкретным содержанием человека, что в конечном счете говорит о конечности его существования, но этот конец является одновременно началом новой эры принципиально не похожей на ныне существующую. Еще недавно человек, являющийся венцом творения, уходит в небытие, «упускает из вида», теряет свою бытийственность, которая незаметно превращается в инобытийственность.

В настоящее время научный прогресс переступает через какую-то меру, отделяющую бытие от небытия, становится чересчур «усиленным прогрессом», в котором снимаются ограничения, связанные с необходимостью сохранения идентичности вещей, а развитие приобретает самоценное значение. Если вспомнить историю, то прогресс являлся показателем господства человека, его разума и культуры над природой. Сейчас же, превращаясь в прогрессизм, он ведет к полному уничтожению природы, господству техники над культурой и человеком, в том числе и его разумом. Прогрессизм становится неотъемлемой частью нигитологии, проповедующий искусственную реальность - инобытие, а человек, даже не осознавая этого, направляется к смерти, ничто.

### Литература

1. Конев В.А. Ничтожение (неистовование) как исходный принцип человека и бытия // Ничто и порядок. Самарские семинары по французской философии. – Самара, 2004.
2. Булгаков М. Мастер и Маргарита. – Киев, 1988.
3. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. – М., 1989.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. V. – М., 1937. .
5. Селиванов А.И. К вопросу о понятии «ничто» // Вопросы философии. – 2002. - № 7.

## СМК: пути воздействия на бытие человека

*С.А. Пушкин*

*Нижегородский государственный технический университет  
им. Р.Е. Алексеева (НГТУ), Нижний Новгород*

За последние десятилетия бытие человека претерпело значительные метаморфозы. В середине XX в. произошла научно-техническая революция, а в конце XX в. – революция информационная. Были открыты технологии, в корне изменившие жизнедеятельность человека. Одним из достижений можно считать инновационные изменения в области средств массовой коммуникации (СМК). При обозначении постиндустриального общества XXI в. принято использовать концепт *информационное общество*. Информация на настоящий момент является одним из дорогостоящих и важнейших товаров. В XX в. были разработаны подробные доктрины введения информационных войн. Одним из лозунгов XXI в. является «Кто владеет информацией, тот владеет миром».

Данная ситуация обуславливает повышенный интерес научного сообщества к СМК. Философов в частности интересует такой вопрос, как образом СМК влияют на бытие человека. Необходимо отметить, что отечественные исследователи существенно отстают от своих зарубежных коллег. Научные работы философского характера отечественных авторов начали публиковаться лишь в последние десятилетия XX в. и имеют преимущественно практически-прикладной характер. Развитию научной деятельности отечественных философов препятствовала политика государства, ограничивавшая объективность и прозрачность исследований. Следует отметить, что из-за «железного занавеса» отечественные исследователи не всегда имели доступ к трудам зарубежных коллег и не могли осуществлять обмен опытом. В США и странах Западной Европы ученые не сталкивались с подобными препятствиями, напротив, государства всячески, в том числе и финансово, поощряли исследовательскую деятельность в данном направлении. Выделяются труды таких авторов как П. Лазарсфельд, Дж. Гербнер, А. Бандура и др. К современным автором можно причислить Дж. Брайанта и Д. Зиллмана. За последние несколько десятилетий произошли коренные изменения в научной мысли. В частности, научное сообщество отказалось от градуально-линейной модели истории исследования воздействия СМК, вследствие чего были осуществлены пересмотр и переоценка научных трудов многих авторов XX в.

На данный момент факт воздействия СМК на бытие человека неоспорим. Вопрос заключается в степени, механизме и последствиях данного воздействия. На вопрос о степени воздействия нет однозначного ответа. Американский ученый Дж. Брайант отмечал, что не существует рабочих дефиниций, указывающих точный эмпирический диапазон "ограниченного", "умеренного", либо "сильного" воздействия [1, 77].

Существует несколько концепций относительно механизма воздействия на бытие человека. Все концепции были разработаны на Западе, преимущественно в США. Самыми распространенными концепциями являются социально-когнитивная теория А. Бандуры и гипотеза культивации Дж. Гербнера. Согласно социально-когнитивной теории мышление и действия человека под воздействием СМК обуславливается тремя взаимодействующими и влияющими друг на друга факторами: поведением, когнитивными и биологическими индивидуальными характеристиками, факторами или событиями окружающей среды. Основным положением гипотезы культивации было то, что на бытие человека влияют образы реальности, воспринимаемые с экранов телевизора и мониторов компьютера. Говорить о том, какая теория является правильной, а какая ошибочной, было бы некорректно, ибо у каждой из них есть свои слабые и сильные стороны, у каждой есть свои сторонники среди авторитетных ученых.

Если степень и механизм воздействия на бытие человека представляет интерес преимущественно для научного сообщества, то последствия данного воздействия представляют или, по крайней мере, должны представлять интерес для каждого человека. Обусловлено это, как было отмечено выше, тем, что СМК являются неотъемлемым элементом жизнедеятельности человека, и полностью отказаться от их применения не представляется возможным. Вследствие этого человек должен знать, какие угрозы несут в себе СМК, и уметь защищаться от потенциальных угроз. Однако, сложившееся мнение, что СМК является одним из основных источников угроз и главных бед современности, тоже не следует поддерживать безоговорочно. Общеизвестно, что СМК одновременно являются источником информации познавательного характера. Без СМК человек не смог бы достичь современного уровня образованности. Благодаря СМК человек имеет доступ к новостям о политике, экономике со всего мира. Нельзя не отметить критическую и аксиологическую функции современных СМК.

Негативные последствия воздействия СМК на бытие человека происходят чаще всего тогда, когда СМК попадают не в те руки. Сейчас происходит процесс перехода современных СМК в частные руки, чаще всего в собственность крупных корпораций. Вследствие этого периодические печатные издания, радио и телеканалы, сайты Интернета передают ту информацию, которая выгодна их владельцам. Через СМК владельцы корпораций формируют образ жизни человека. Впрочем, говорить о том, что лишь в частных руках СМК оказывают негативное влияние на бытие человека, было бы неправильно. Государства давно активно используют СМК в качестве оружия при ведении информационных войн, как во время вооруженных конфликтов, так и в сравнительно мирное время.

Одним из немаловажных негативных последствий воздействия СМК также является формирование девиантного поведения. Это не только повышение агрессивности от чрезмерного просмотра телепрограмм и кинофильмов. В частности, было доказано, что демонстрация сцен

откровенного содержания, включая некоторые анимационные фильмы даже для детей, деформирует представление об институте семьи и брака. Формирование девиантного поведения через СМК осуществляется как намеренно, так и по неосторожности. Сценаристы и режиссеры, часто заботясь о коммерческом успехе фильма или телепрограммы, не задумываются, как их медиапродукция отразится на психике человека.

В заключение можно отметить, что СМК в настоящий момент продолжают быстро эволюционировать. В XXI в. СМК будут играть гораздо большую роль и оказывать более агрессивное воздействие на бытие человека, чем в XX в. С одной стороны, данную тенденцию можно назвать позитивной, так как информация будет более доступной и своевременной, и люди смогут общаться в режиме реального времени, находясь по разные стороны земного шара. С другой стороны, СМК с большой долей вероятности станут более опасными. Необходимо принять меры превентивного характера, например, мониторинг СМК с целью предотвращения агрессивного воздействия на общественное сознание. Однако, и жесткий контроль за СМК со стороны государств недопустим, так как лишены свободы СМК не могут транслировать информацию в полном объеме. Целесообразно с помощью психологов, философов, социологов и педагогов, а также широких слоев общественности разработать и ввести мониторинг продукции СМК.

### **Литература**

Брайант, Дженнингз; Томпсан; Сузан. Основы воздействия СМИ: пер. с англ. – М. : издательский дом «Вильямс», 2004. – 432 с.

## **Постановка вопроса об антропологическом понимании ничто**

***А. С. Реутов***

*Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина,  
Нижний Новгород*

На протяжении почти всей своей истории, философия познавала реальность – то создавая конструкции, на которых должна была основываться наука, то создавая трансцендентные структуры для понимания устройства того, что понять невозможно. Принято считать, что во времена античности, философия пыталась понять природу, в следующей эпохе – надприродного или всеобъемлющего бога. Потом философия сосредоточилась на вселенной и помогла науке описать действительность. На рубеже XIX – XX веков философия окончательно повернулась лицом к человеку и поставила его в центр своего внимания. Именно в это время происходит переосмысление многих принципиальных для философии

понятий, одними из которых становятся «бытие» и «ничто», а также их соотношения.

Интерес к понятию «ничто» и родственным ему феноменам в философии XX века весьма велик, стоит только взглянуть на темы значительных философских сочинений. Собственно, такое внимание единственное на протяжении всей истории мысли, кроме, разве что, времен античности. Но, нужно сказать, что на данный момент отсутствует аналитическая литература, где вопрос ставится об антропологической трактовке понятия.

Любая аналитика ничто развивается сейчас в двух направлениях, ни одно из которых, нас не удовлетворяет. Первое – описание нигилизма в философии. Сюда входят такие темы: отрицание в философии Ницше, создание различных концептов негативности, критика философов постмодерна, описание современности и ближайшего будущего как псевдо-бытия и прочее. Второе направление условно можно назвать исторически-персоналистским. Здесь можно найти комплекс материалов, содержащих анализ концепций отдельных эпох, направлений и отдельных философов. Особо любимыми у современных историков философии являются досократики, Аристотель, европейские экзистенциалисты (Сартр, Камю и чуть менее – Кьеркегор), Хайдеггер (здесь абсолютное доминирование), русские философы Шестов и Бердяев. Кроме того, весьма излюбленными темами является аналитика ничто в христианской философской мысли, восточной философии.

В истории философии XX века существует ряд личностей, объединив идеи которых, можно говорить о формировании антропологического понимания понятия «ничто». Это Хайдеггер, Сартр и Лакан. В настоящей работе нет возможности изложения и интерпретации их идей, так же автор не ставит своей целью обосновать выбор именно этих философов. Главная цель – определить, что понимается под антропологической трактовкой ничто, а также проследить историю идей и определить ключевых персоналий, которые предопределили появление рассматриваемого концепта.

Для начала опишем искомое понятие, чтобы представлять, что мы ищем в идеях философов. Антропологическое понимание ничто должно иметь три атрибута.

Во-первых, «ничто» в антропологическом смысле является позитивным понятием, оно обуславливает взаимодействие человека и мира. Кроме того, не нужно говорить, что отрицание обуславливается ничто. Благодаря «ничто» и его ничтожимости, возможно всякое бытие человека. Внимание к «ничто» есть понимания сути бытия сущего, вообще функционирования нашего сознания, постоянной потребности желания. Не будь недостатка в сознании, оно замкнулось бы на самом себе и, имея себя как данность, стало бы косным сущим. «Ничто» выставляет вперед бытие, дает ему осуществляться.



«Позитивное» рассмотрение «ничто» отнюдь не должно сводиться к нигилизму. Интерпретация «ничто», как негативного, разрушающего понятия, не дает ни теоретической мысли, ни практике никакой пользы. Утверждение, будто ничто несет собой отрицание, как раз есть утверждение бытия, причем тотального.

Во-вторых, под «ничто» необходимо подразумевать не онтологическое, а именно антропологическое понятие, характеризующее человека, как носителя особого бытия, не данного сразу, а наполняющегося смыслом в своем развитии. По сути «ничто» находится не в человеке, а возникает на стыке между человеком и миром, в котором он живет. Из-за различия природ первого и второго, между ними находится разрыв. Его человек, по мере жизни должен заполнять идеями, смыслами и прочим. Такая креация возможно только в «ничто», в пустоте, обеспечивающей место для появления чего-либо. «Ничто» обуславливает и делает возможность креации, созданию чего-либо нового – для чего, по сути, и существует человек, и функционирует его сознание. Если весьма условно воспользоваться диалектическим методом, то положенное – это мир как данность, отрицательное – человек, отвергающий, разрушающий мир, протыкающий собой в нем дыру, провозглашая отсутствие. И, познавая мир, пропуская его через себя в акте мистической спекуляции, сознание дает развернуться миру, такому, который уже бытийствует посредством человека. В тоже время «ничто» не определено, в том смысле, что оно всегда есть процессуальность.

В-третьих, искомый концепт должен проявлять себя в виде своеобразного ощущения, которое говорило бы нам о «неистинности» бытия. Ощущение и познание «ничто» не возможно, как любого другого предмета. «Ничто» может проявляться только посредством настроенности человека, его озабоченности бытием. Экхарт говорит об отрешенности – единственно верном пути познания Бога, а, следовательно, мира. Такой опыт «ничто» есть «встряска» человека, его оглядка на жизнь. Это чувство всегда ставит вопрос и говорит о проблеме. Обнаруживая ничто, экзистенциальный ужас, о котором говорит Кьеркегор обнаруживает конфликт мира и человека. Но всякий конфликт – условие изменения, условие разрешения ситуации, которая, иначе привела бы к деструкции.

Далее для полноценного разговора об антропологической трактовке ничто нужно обратить внимание на историю развития философской мысли, а именно на идеи Дионисия Ареопагита, Мейстера Экхарта и Гегеля. В их трудах мы можем найти некоторые тезисы, которые прямо не указывают нам на искомое понятие, но настраивают мышление на его открытие и дают возможность творческой интерпретации некоторых идей.

Одна из заслуг Дионисия Ареопагита, и в богословии, и в философии – развиваемый им апофатический метод. Отрицая в определенной последовательности атрибуты Бога, Дионисий дает наиболее полное представление Всевышнего. «Восходя от нижнего к высшему, по мере

восхождения оно сокращается и после полного восхождения будет вовсе беззвучным и все соединится с невыразимым» [1]. Бога, который «выше имен» [2] можно познать лишь через незнание. Он, своим методом уходит из мира тварного, из мира вещей, которые всегда неполны, даже при общем их рассмотрении и переносит взгляд на иную божественную природу.

Спустя более тысячи лет немецкий мистик Мейстер Экхарт, известный своими проповедями, исповедующими истинное отношение к Богу – отрешенность, назовет Творца именем «Ничто». Причем, Экхарт не внимает тезису творения мира «Богом из ничто», а говорит о «ничто», как цели человеческой души в постижении Бога. В центре системы Экхарта стоит Бог и его познание, приближение и слияние с ним через мистический опыт. Экхарт понимает необъятность Бога для человеческого разума. Для его познания нужно отказаться от рассуждения в привычных категориях, таких как «вещь», «субстанция», «сущность». «Бог есть Ничто... поэтому должен дух подняться над вещами и всякой вещественностью, над всяким ликом и образом, даже над сущностью и над подобием сущности» [3]. У Экхарта, если отвлечься от богословской проблематики и взглянуть на его идеи как философский концепт, мы видим ясное понимание невыразимой сущности, которая суть единственное истинное бытие и путь к познанию – негацию, которая не разрушает мир, а наоборот, наполняет его истиной, подлинным существованием.

Экхарт сформулировал новый религиозно-мистический концепт, базирующийся все же на онтологическом понимании ничто, который открыл возможность обобщить богословские идеи Дионисия и точно определить сущность Бога. Хотя, опять же, термин «сущность», если рассуждать созвучно Экхарту, здесь не употребим. Бог есть абсолютное «ничто», только так может определить Бога разум человека.

Еще через несколько веков, Гегель в своей философии, а вернее той ее части, в которой он рассуждает о бытии, будет доказывать тождество бытия и ничто. Согласно своей диалектической системе, он выдвигает важный тезис, что бытие и ничто суть одно и то же. Рассуждая о бытии, он говорит о нем, как наиболее пустом понятии, всеобъемлющем, но, что важно, не имеющего содержания. «Бытие есть чистая неопределенность и пустота» [4, с.140]. Такое бытие начисто лишено определений, и в отношении него, его познания, можно говорить лишь о пустом созерцании и о пустом мышлении, которые также совпадают с этим бытием. Ничто, в определении Гегеля есть «простое равенство с самим собою, совершенная пустота, отсутствие определения и содержания; неразличенность в самом себе» [4, с.140] – чистая абстракция. Даже из этих определений можно заключить об одной природе бытия и ничто, но здесь важно понять их диалектическую связь. Так как всякий феномен, определяющийся через диалектическое развитие, имеет своей истиной становление, то бытие и ничто нужно мыслить подобно. Движение одного к другому, следовательно, исчезновение, то есть снятие одного в другом и посредством другого, есть природа бытия и ничто.

Различение и растворение этих понятий друг в друге, подобно лицам христианской Троицы, объединяют их в одно. Гегель даже говорит, что бытие и ничто собственно и не существуют как данность, а мыслить их необходимо всегда через третье – становление [4, с.141]. По сути, ни бытия, ни ничто нет, так как неразрывно они существовать не могут.

Нужно особо заметить, что Гегель отделяет чистое бытие (*reines Sein*) и наличное бытие – существование (*Dasein*). Все, сказанное выше справедливо для первого, второе – это опосредованное и наполненное бытие. В этой полноте бытие есть не просто, а бытие чего-то – сущее. Ему и противопоставляется чистое бытие, но, ни в коем случае, не «ничто». «Бытие есть полное отрицание абсолютной действительности» [5, с.182]. Такое бытие относит нас к категории небытия, которое есть отрицание, тьма, разрушение и прочие атрибуты, которыми в философской традиции определяли небытие или ничто до Гегеля.

Концепция Гегеля стоит на мыслях Гераклита, Парменида и восточных философских системах, что немецкий философ сам и подчеркивает, говоря о вездесущем становлении, которое убивает то, что уже есть, тем самым освобождая место для возникновения нового. «Ничто» мыслится здесь творящим началом, потенцией. У Гегеля можно встретить строки, где он подчеркивает первичность «ничто» относительно бытия. В гегелевском идеальном негативность является продуктивной [6, с.53].

Хайдеггер – самый известный теоретик «ничто» многое перенял от трех фигур, которые были описаны выше: Экхарта он считал своим учителем, на Гегелевской системе основывал свою. «Прежде всего, я совершенно не понимаю, каким образом бытие и ничто, в гегелевском смысле, должны быть различными. Напротив, очень хорошо – что бытие и ничто тождественны – то, что Гегель как раз считает парадоксальным. Ибо ведь Гегель определяет бытие – странное начало – совершенно негативно: неопределённое непосредственное». «Но из тождества бытия и ничто невозможно вывести становление, движение. Тем самым, уже в начале логики Гегель «категориально упустил жизнь, экзистенцию, процесс» [7]. В поиске чистого бытия, незамутненного сущим, Хайдеггер и натывается на ничто, а может и наоборот, опыт ничто отсылает к бытию. Ничто, его опыт, обнаруживает бытийственность сущего.

В общем можно сказать, что Хайдеггер есть «философ ничто». Немецкий мистик обращается к нему в каждой своей работе, думает о нем в каждом предложении. «Человеческое бытие означает: выдвинутость в ничто» [8, с.31]. Этим человек и отличается от окружающего мира. Человек есть заместитель «ничто». «Ничто» может ничтожить только посредством человека. Смысл этого замещения в том, что через особенность человека, в сущем и возникает этот просвет, зовущийся бытием. Бытийственность мира, который сам по себе есть лишь сущее, дается последнему лишь человеком.

Кроме того, человек ограничен от всего сущего, особенно явно, своей конечностью. Этот факт о конечности бытия, уже заранее ставит человека

перед ничто. Бытие человека, которое навсегда меняется с осознанием неминуемой смерти, которое есть само «бытие к смерти». «Ничто, перед которым ставит ужас, обнажает ничтожность, определяющую присутствие в его основе, которая сама есть брошенность в смерть» [9, с. 308] Осознание смерти это первый опыт «ничто», ужас же постоянно относит нас к «ничто».

Часто синонимом опыта ничто в текстах Хайдеггера выступает выражение «просвет» бытия. «Посреди сущего в целом бытийствует открытое место. Это просвет. Если мыслить его, исходя из сущего, то он бытийственнее всего сущего. Поэтому не зияющая середина окружена сущим, а, напротив, просветляющая середина окружает все сущее, кружа вокруг сущего, как ничто, которое мы почти не ведаем» [10]. В этом красноречивом фрагменте мы видим все смыслы хайдеггеровского «ничто». Оно не познано, мысль идет в сторону бытия сущего, эта мысль – суть метафизики и именно на «ничто» требуется сосредоточить все свои интеллектуальные усилия. «Ничто» – своеобразная основа бытия – человек. Как уже говорилось, с помощью него сущее познается как сущее. «Ничто» – основа всего. Это не отрицательное понятие, хотя и порождает отрицательность в мире, это полная утвердительность, в трансцендентном смысле.

Повторимся, разговор о понятии ничто у Хайдеггера, Сартра и некоторых других философов XX века – тема отдельного разговора. В рамках же данной статьи необходимо было поставить вопрос о поиске такого понятия – ничто, как антропологического термина. Благодаря всему вышесказанному можно понять суть этого смыслового концепта и с этим пониманием браться за анализ мыслителей, чей взор был обращен на ничто.

### Литература

1. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/theol.htm>. Дата обращения: 05.05.2014.
2. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm>. Дата обращения: 05.05.2014.
3. Мейстер Экхарт. О созерцании Бога и о блаженстве. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://freshfile.net/item/250761/meyster-ekhart-o-sozertsanii-boga-i-o-blazhenstve.html>. Дата обращения: 05.05.2014.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1970. – 501с.
5. Плотников Н. Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер. / Н. Плотников // Вопросы философии. – Москва, 1994. – № 12.
6. Евстропов М. Н. Некрогенеалогия смысла: Гегель, Хайдеггер, Бланшо. / М. Н. Евстропов // Вестн. Том. гос. ун-та. – Томск, 2011. – №351.

7. Мартин Хайдеггер – Карл Ясперс. Переписка, 1920-1963. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/329508/read>. Дата обращения: 05.05.2014.
8. Хайдеггер М. Что такое метафизика?; Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер - СПб.: Наука, 2007. – 466 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Академический Проспект, 2011. – 308 с.
10. Хайдеггер М. Исток художественного творения. . [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Heidegg/Ist\\_index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Ist_index.php). Дата обращения: 05.05.2014.

## **Матричный анализ проблемы гражданского самосознания**

***М.Н. Салахов, Л.Ш. Фаляхова***

*Зеленодольский институт машиностроения и информационных технологий  
(филиал) КНИТУ – КАИ, Зеленодольск, Республика Татарстан*

Деградация гражданского самосознания в современном российском обществе является следствием крушения политических идеалов предыдущего строя и возникновения идеологического вакуума в переходный период.

Указанному феномену можно противопоставить потребительское самосознание. Но и оно еще не сформировалось. Разумный потребитель, самодостаточный и целеустремленный пока не стал коренным жителем России и вряд ли наступит такое время, поскольку наша ментальность предполагает наличие неопределенности, непредсказуемого «экстрима», необоснованного риска.

Заслуживает внимания на наш взгляд и другая альтернатива гражданскому самосознанию – патриархальное, подразумевающее приверженность семейным ценностям, уважительного отношения к старшим членам семьи. Какое-то подобие патриархального самосознания можно обнаружить в семьях с устоявшимися религиозными традициями, что наталкивает нас на мысль о еще одной разновидности самосознания. Если мы принимаем, что именно отсутствие гражданского самосознания является камнем преткновения, то нам следует смириться с тем, что решение может быть связано либо со стагнацией процесса деградации, либо с его замедлением.

Каковы же пути улучшения ситуации? Мы считаем целесообразным осуществлять поиски ответа на этот вопрос в терциарной системе координат 3П - психологических, педагогических, правовых отношений. В этой системе на наш взгляд целесообразно было бы раскрыть 3 аспекта – на этот раз 3Э: эргономический, экономический, экологический.

1.1. Начнем с эргономики. С психологической точки зрения эргономическая составляющая гражданского самосознания является достаточно убедительной. Действительно, человек чувствует себя комфортно в среде, соответствующей ожиданиям сопереживания. Более того, четверть россиян готова праздновать победу сборной по футболу в решающих матчах или просто искренне радуются успехам соотечественников на различных международных площадках и переживают по поводу неудач олимпийской сборной.

1.2. В педагогической плоскости на личностном уровне имеются достаточно глубокие противоречия. Инструменты, которыми располагает человек, в том числе и гражданское самосознание формируются на семейном, образовательном, корпоративном и государственном уровне. Нельзя отрицать, что подросток изначально стремится к прекрасному: к добру, к постижению основ мироздания. Однако слишком серьезной конкурирующей доминантой являются различные соблазны в виде развлечений и псевдовзрослых атрибутов. Отсюда вывод: сам процесс обучения является позитивным, одобряемым и приоритетным в сознании ребенка. Его дезориентирует и создает предпосылки к снижению гражданского самосознания перекосы в образовании и чрезмерная доступность информационных «пряников», вызывающих социальный «кариес». Однако мы не призываем к ограничению, ущемлению либо отказу от свободы информации. Контрмеры должны быть направлены на повышение привлекательности традиционных ценностей. И здесь считаем возможным использование опыта и практики повышения мотивации обучаемых и сотрудников за счет различных статусных атрибутов. На эргономическом уровне шкала ценностей включает в себя не только показатели микроклимата, физиологическую удовлетворенность, уровень заработной платы, но и наличие атрибутов, свидетельствующих о повышении статуса. В недавнем прошлом это были нагрудные знаки, почетные звания, награждение медалями за безупречный труд в течение определенного срока. Сейчас в данном направлении имеется неоправданный вакуум, который заполняется различными асоциальными и гиперсоциальными функциями.

1.3. В правовом поле эргономические тенденции также не отличаются совершенством. В частности, канули в лету льготы молодым семьям. Существуют правовые препятствия для сохранения семейных традиций. В частности, двойная фамилия является максимальным форматом для сохранения памяти о предках. Тогда как снятие этого ограничения позволило бы включить в полное имя гражданина упоминания о его родственниках из числа предков и современников, которые зарекомендовали себя с лучшей стороны. Для носителя такого имени это гордость и память о своих соотечественниках и предках. Для лиц, которые уведомят о том, что их имя может быть включено в паспортные данные потомков, а может быть и не включено – это дополнительный мотивирующий фактор вести правомерный, одобряемый образ жизни. Можно конечно возразить, ведь в некоторых

семьях имеется тяжелое наследие в виде лиц, совершивших преступления, либо запятнавших честь семьи иным образом. Но оценив все аргументы «за» и «против», думается, можно было бы принять полезное для повышения гражданского самосознания решение. И в тему заполнения граф паспорта хотелось бы озвучить гипотезу, связанную с социальной ответственностью в образовании. В свое время мы обсуждали вопрос включения в электронный паспорт гражданина, о котором речь шла пару лет назад, данных об учителях гражданина, о его вузовских преподавателях, его участковом уполномоченном УВД. В последующем периодически извещать руководство названных лиц о признаках правонарушений для последующей корректировки методики воспитания. А в случае извещения о позитивных проявлениях личности гражданина рассматривать эту информацию как повод для повышения статуса соответствующих представителей названных категорий педагогов и должностных лиц.

2.1. Самое время перейти к экономическим аспектам проблематики, связанной с гражданским самосознанием. Либерализация экономики на психику человека оказала противоречивое воздействие. Для лиц, склонных к предпринимательской деятельности, к авантюрным решениям, имеющих организаторские способности, безусловно, эти свободы стали скоростным экономическим «трамплином» или, как сейчас принято говорить, «лифтом». Лица, которые в большей степени ориентированы на честный, упорный труд, которые «звезд с неба не хватают», оказываются в ущемленном положении. Это приводит к поляризации общества. Причем первая категория не проявляет большой любви к Отчизне потому, что считает ее граждан олухами, которых грешно не водить за нос (еще одно слагаемое нелюбви – страх возмездия за совершенные правонарушения). Вторая категория недолюбливает власть, поскольку считает ее виновницей своей нищеты. К тому же свобода предпринимательской деятельности сделала неинтересной работу в реальном секторе экономики. Намного выгоднее заниматься перепродажей продукции иностранного производства. Понятно, что это и вызвано низким гражданским сознанием, и порождает еще большее понижение его уровня. Здесь, пожалуй, будет уместной масштабная PR-акция «Я – рабочий», суть которой в том, чтобы на подростки, шкала ценностей которых формируется с помощью ярких образов, могли видеть на легковых машинах предпочтительно престижных марок соответствующие стикеры.

2.2. Педагогические отношения также выглядят неудовлетворительно. Здесь экономические элементы выглядят не лучшим образом. И это снижает мотивацию к повышению качества образования. Нежелание передавать опыт поколений является признаком педагогического процесса, причем всех уровней: семьи, корпоративного сектора, государства. Что уж говорить о школе? Достаточно вспомнить, что раньше мнение учителя в школе было определяющим и это позволяло создавать атмосферу дружелюбия, уважения и почитания старших. С введением же единой аттестации, когда судьбу

выпускника решает беспристрастный сканер бланков ЕГЭ, авторитет учителя приходится поддерживать подчас непопулярными мерами. Школьные «болячки» в вузе не всегда нейтрализуются. Напротив, возникают подчас еще более изысканные формы посягательства на образовательный процесс. Это вызвано искажением целей обучения и распределения ролей субъектов образовательного процесса. Цель юношей зачастую сводится к получению отсрочки от армии. Что касается ролей – в коммерческом вузе смещаются акценты. «Осью вращения» становится не преподаватель, а плательщик. В то время, как оптимальная учебная мотивация может быть достигнута только при наличии зависимости благополучия студентов от воли преподавателей, а не наоборот. Какие же инструменты могут улучшить ситуацию? И могут ли? Мы считаем, что своего рода панацеей может стать концепция «8x1,5». Суть ее раскрывалась на различных научных форумах, а сам проект удостоен премии от Минобрнауки. Название проекта – «Военный бакалавриат». Здесь обосновываются преимущества милиционно-вахтового метода комплектования Вооруженных Сил. Предлагается дать возможность проходить службу параллельно с обучением в вузе. Обучение в условиях жесткой казарменной дисциплины будет более эффективным, а нахождение во время прохождения службы в непосредственной близости от места жительства позволит снизить число "уклонистов" и безболезненно повысить срок службы до продолжительности, предусмотренной сроком обучения для бакалавров, сохраняя полноценный формат военных отношений по аналогии с офицерскими училищами. Полуторамесячные командировки в отдаленные гарнизоны два раза в год по стоимости вполне соразмерны транспортным расходам, имеющимся в настоящее время. В Министерстве обороны эту идею подхватили и пытаются вместе с МГТУ им. Н.Э. Баумана довести ее до правового воплощения. Правда, отдельные принципиальные положения искажены, но будем надеяться, что в ходе эксперимента истинность авторской редакции будет подтверждена.

2.3. В сфере повышения гражданского самосознания законодательная, законодательная деятельность могут характеризоваться лишь как слепое копирование норм Запада. Следует напомнить и утверждение К. Маркса о том, что прибыль 100 % толкает капиталиста на любое преступление. В ситуации, когда речь идет о соблюдении и без того либеральных законов, это приводит к открытому разграблению бюджета. На одном из семинаров мы пришли к выводу о том, что полезной будет программа «Аватар». Когда в случайном порядке за каждым чиновником закрепляется дежурный оператор из числа безработных граждан, который «*de iure*» оказывает помощь своему подопечному в информационных вопросах, координирует его действия, находясь за тысячу километров от «аватара», а «*de facto*» удерживает его от противоправных действий, выполняет функцию общественного инспектора.

3.1. Переходим к экологии. Психологическая составляющая может быть охарактеризована как полное и наиболее насыщенное обеспечение природными ресурсами, если брать долевое соотношение россиянина и



любого другого жителя планеты. С другой стороны при всем экологическом благополучии серьезным образом ухудшается состояние здоровья нации. Это выражается и в увеличении количества соматических, психических патологий, что вкупе с алкоголизацией однозначно снижает уровень гражданского самосознания.

3.2. С педагогической точки зрения экологическая составляющая характеризуется как безвозвратная утрата колоссального количества природных ресурсов, вызванная отсутствием эффективной методики привития позитивного отношения к ресурсам, являющимся неотъемлемой частью потребностей человека. Другими словами грабительское отношение к окружающей среде приводит к снижению жизнеспособности человека в глобальном масштабе.

3.3. Правовые рычаги решения проблем гражданского самосознания должны быть использованы кроме прочего для преодоления тенденции экологического нигилизма. Здесь правовой новацией может стать передача в бессрочную аренду участков земли площадью 1 гектар каждой семье. Причем эту площадь можно было бы увеличить до 9 га, поскольку плотность населения в нашей стране составляет около 11 человек на 1 кв. м. Но мы решили учесть, что со временем может наблюдаться прирост населения и потребоваться большая площадь. Данная новация позволит обеспечить контроль за правильностью использования этих природных ресурсов, повысит интерес к неосвоенным местностям. Создаст предпосылки к повышению контроля за правильностью использования находящихся на этих участках природных ресурсов, лесных, прибрежных и ископаемых ценностей. Благо системы ГЛОНАСС и GPS позволяют дистанционно, находясь рядом с домашним компьютером, отслеживать состояние земной поверхности. Ограничение в виде невозможности передачи участка в субаренду без личного участия в совершении сделки по месту нахождения ее объекта создаст предпосылки для того, чтобы граждане совершали поездки на дальние расстояния. В ходе этих поездок людям представится возможность прочувствовать насколько велика, богата и безгранична красота родного края. Чем не повод для скачкообразного повышения гражданского самосознания? Эта мера позволит несколько снизить оскомину от ощущения обманутого поколения в связи с проведенной в начале 90-х приватизации.

В совокупности предложенные бытийные инновации после тщательного анализа, совершенствования и реализации позволят повысить уровень гражданского сознания, что не преминет сказаться на экологических, экономических и эргономических показателях, посредством психологических механизмов, педагогических средств и правовых рычагов.

## **Эволюция понятия «система» в истории философии и методологии науки**

*Л.П. Сидорова*

*Национальный Исследовательский Университет – Высшая Школа Экономики,  
Нижний Новгород*

Первоначально слово система появилось в Древней Элладе около 2500 тыс. лет назад. Означало оно «сочетание, организм, устройство, организация, строй, союз». Под системой понималось то, что приведено в порядок. Идея системности разрабатывалась такими философами как Евклид, Платон, Аристотель и др. В частности, Гераклит Эфесский и Гермес Трисмегист выдвинули тезис о том, что все и одно развивается по одним и тем же системным законам на всех этажах вселенной – на микроскопическом и на макроскопическом ее уровне. Под микроскопическим уровнем понималась Земля и человек, под макроскопическим – Вселенная. Аристотелем было сформулировано представление о том, что целое «объемлет объемлемые им вещи таким образом, что эти последние создают нечто единое» [2, с.102-103]. Целое обладает свойствами, которых нет у составляющих его частей. Они должны соотноситься с целым, а не наоборот. В эпоху Возрождения на смену античному пониманию бытия как космоса приходит онтологическое понимание его как системы мира. Эта система мира была независима от человека, обладала «своим типом организации, иерархией, имманентными законами и суверенной структурой» [3, с.10]. Также появились категории целого и части, а вещь стала пониматься как сумма свойств. Галилей, например, полагал, что целое объясняется свойствами его составляющих, а Н. Кузанский рассуждал о противоборстве частей внутри целого, понимая целое как единство более высшего порядка. Осознание систем как целостных и одновременно расчлененных фрагментов мира присутствует также и в «Системе природы» П. Гольбаха. Понимание системы как объекта не подразумевало познавательной процедуры и не давало методологической программы [1, с. 176].

Осмысление понятия «система» через системность знания, по мнению А.П. Огурцова, начинается только с Нового времени и связано с именем Р. Декарта. Разрабатывая научную методологию он, фактически, разрабатывал вопросы системности знания. Являясь последовательным рационалистом, Р. Декарт представил научное знание как единую систему, а разум как основу истинного познания. Именно в это время складывается классическая концепция научной рациональности, которая была основана на принципиальном разделении объекта и субъекта познания. Объект стал пониматься не как фрагмент реальности, но как то, на что направлена познавательная активность субъекта. В этой связи становится важным вопрос о формировании логических и методологических приемов и правил, которые должны соблюдаться в процессе познания. Это обуславливает и новое

понимание системы как способа организации научного знания. Приобретает четкие границы так называемый «гносеологический» смысл понятия системы, основанный на системности самого знания. Такое понимание получает развитие и в XVIII в. При этом характерно, что на вопрос о системности науки, представители рационализма и эмпиризма отвечали по-разному. Например, яркий представитель эмпирической линии Э.Б. Кондильяк в своем «Трактате о системах» не признает системности знания и утверждает наличие «неистинных систем». Немецкий математик и философ-рационалист И.Г. Ламберт, напротив, рассуждая о системности научно-теоретического знания, отмечал, что «всякая наука, как и ее часть, предстает как система, поскольку система есть совокупность идей и принципов, которая может трактоваться как целое. В системе должны быть субординация и координация» [6, с.17]. Системная организация, с точки зрения И. Канта, позволяет знанию представлять собой «единую силу, орудие, эффективный метод деятельности теоретического разума» [4, с.6]. В «Критике чистого разума» И. Кант рассуждает об искусстве построения системы: «Под архитектурой я разумею искусство построения системы. Так как обыденное знание именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, т.е. из простого агрегата знаний превращается в систему, то архитектура есть учение о научной стороне наших знаний вообще...» [5, с. 358]. Таким образом, под научностью знания И. Кант полагает его системность: «Систематическое целое познания может уже по одному тому, что оно систематическое, называться наукой, а если объединение познаний в этой системе есть связь оснований и следствий, – даже рациональной наукой» [7, с. 56].

Существенным моментом в понимании системы И. Кантом является его представление о связи научной системы как целого и как совокупности частей, отношения между которыми осмысливаются в качестве развивающихся, а не статичных. Важно то, что система науки только тогда выступает в качестве системы знания и получает возможность определять свои части и связи между ними, когда «она может быть переформулирована как система познания, как форма, способная конструировать свое собственное содержание» [4, с.7]. Таким образом, И. Кант уходит от закономерностей статического построения науки к законам ее развития. Под системностью науки И. Кант понимает логическую системность всеобщего знания, из которой следует и системность каждой частной науки. Такое понимание архитектуры науки позволяет также судить о необходимости, логическом значении и «объективности» отдельных научных утверждений. «Не только каждая из них сама по себе расчленена соответственно идее, но и все они целесообразно объединены в системе человеческого знания как части единого целого и допускают архитектуру всего человеческого знания...» [5, с. 402]. И. Кант не только четко осознавал системный характер научно-теоретического знания, но также обратил внимание на методы его системного построения. Кроме того, он сформулировал важные признаки

системы, такие, например, как целостность системы, наличие одной объединяющей «идеи», возможность определения частей только целым и полнота системы как критерий подлинности входящих в нее элементов. Отметим, что данные признаки стали в дальнейшем предметом дискуссий, связанных с попытками определения содержания понятия система.

Эту же линию продолжает И.Г. Фихте, считая, что «наука должна быть единым целым... наука есть система» [8, с. 15]. Система знания с точки зрения И. Г. Фихте подразумевает, что одни ее положения выводятся из других, связанных друг с другом. Эта связь образует форму науки, а то, что связывается – содержание. Наука представляется И. Г. Фихте как общая система знаний. Отдельные научные положения не являются наукой, но могут ею стать, только вступая в отношения с целым и определив свое место в нем. «Общее наукоучение обязано, таким образом, обосновать систематическую форму для всех возможных наук» [8, с 24]. «Наука, – пишет И.Г. Фихте, – имеет систематическую форму: все положения в ней связываются в одном-единственном основоположении и в нём объединяются в одно целое» [8, с. 35]. Наука должна иметь начало и исходный принцип, из которого могли бы быть выведены все остальные положения. «Мы должны отыскать абсолютно первое, совершенно безусловное основоположение всего человеческого знания. Быть доказано или определено оно не может, раз оно должно быть абсолютно первым основоположением» [8, с.36].

Задача исследователя при построении системы научного знания заключается в том, чтобы из абсолютно первого основоположения вывести все определения объекта, категории или сам объект.

С другой стороны, из каждого положения науки можно вывести другое положение, из которого также можно вывести новое следствие. Но наука, если она системна, должна быть законченной. И.Г. Фихте полагает, что для этого нужно найти такое положение, из которого далее не будет следовать ни одного вывода. «Таким признаком может быть только то, что само основоположение, из которого мы исходим, есть вместе с тем и результат. Тогда было бы ясно, что мы не могли бы идти дальше, не проделывая сызнова тот путь, который мы уже раз прошли» [8, с. 39].

Необходимо отметить и еще один важный момент в понимании системности знания И.Г. Фихте. Поскольку, объектом наукоучения является само знание, которое представляет собой не застывшую форму, а «некоторый поступательный временной ряд», постольку и сама наука о знании носит развивающийся характер. Следуя за историей своего объекта, наука о знании должна быть непрерывным процессом.

По замечанию В. С. Спицнаделя, ограниченность понимания системности И.Г. Фихте заключается в том, что он останавливается на вычленении формально-логических принципов систематизации сложившегося знания, ограничивая тем самым системность знания систематичностью его формы [Цит. по: 6, с. 15].

Так же, как и И. Кант, конструируя методологические принципы построения научных систем, И.Г. Фихте полагает, что они являются лишь формальными характеристиками, не относящимися к содержанию знания.

Гносеологическая сущность понятия «система» заключается в том, что оно есть «способ конечного представления бесконечно сложного объекта» [1, с. 137]. В XX в. знаменитый специалист в области кибернетики профессор У. Эшби отмечал, что системный взгляд есть научный способ упрощения мира, который не должен приводить к искажению представления о реальности. К концу же XIX в. лишь обозначились тенденции к отходу от понимания системы как «глобального охвата мира или знания».

В XX в. призыв вернуться «к самим вещам», к предметам провозглашает Э. Гуссерль. «Мы намерены обратиться к самим вещам. Высказываться о вещах разумно или научно означает соотносываться с самими вещами, соответственно от речей и мнений возвращаться к самим вещам, опрашиваемым в своей самоданности, оставляя в стороне все не относящиеся к ним предрассудки» [Цит. по: 10, с.125]. Критикуя предшествующую рационалистическую традицию, он рассуждает о кризисе философии как о следствии невозможности действия ранее существовавших критериев научности, и о кризисе всего «европейского человечества», который охватил даже культурную жизнь. С точки зрения Э. Гуссерля, виной сложившемуся положению стали «заблуждения рационализма», понимаемого в духе Нового времени. Абсолютизация рациональной, математической формы знания, которые предполагают фрагментарное рассмотрение явлений, приводят к тому, что познание сужается до натурализма и объективизма. Эти два идеала классической традиции европейской гносеологии представляют знание как что-то способное вести отдельное существование от человека, от его целей и ценностей. Выход из сложившегося положения Э. Гуссерль видит в обращении к «жизненному миру как забытому смысловому фундаменту естествознания» и всего человеческого знания в целом.

А.А. Богданов создает оригинальную общенаучную концепцию, которую называет тектологией. Ее основная идея заключалась в необходимости рассматривать любое явление со стороны его системности, которая основана на принципе целостного рассмотрения отдельных явлений и всего мира вообще. Обращение к объекту познания, к рассмотрению систем как вещественных оснований было предпринято и Л. фон Берталанфи, который сосредоточил свое внимание на построении общей теории систем. Он впервые стал понимать под организмом открытую систему, которая остается постоянной при вхождении в нее нового вещества и энергии. Также, при рассмотрении многообразий свойств «органических целых» Л. Фон Берталанфи выделяет такие признаки системы как целостность, организация, эквифинальность и изоморфизм. Что же касается методологии научного познания, он настаивает на неразрывности философских и естественно-научных методов исследования, создавая в противоположность

редукционизму концепцию синтеза наук, основанной на изоморфизме законов в различных областях знания. Стоит отметить, что недостатком общей теории систем было то, что в нее включались только формализованные науки, которые применимы в основном к простым системам. Таким образом, возникла потребность в науке, которая бы исследовала сложные системы. Такой наукой стала синергетика.

Синергетика изучает процесс развития сложных систем, понимая под эволюцией системы ее самоорганизацию. Это означает, что становление системы представляет собой процесс, который идет за счет внутренних стимулов, не требуя внешних по отношению к системе вмешательств каких-либо факторов. В рамках синергетики формулируются принципы и свойства сложных систем, важнейшими из которых являются, открытость, неравновесность и нелинейность. Развитие и самоорганизация сложных открытых систем подразумевает принципиальное отклонение от своего стационарного состояния и его качественное изменение. Неравновесность определяется как состояние открытой системы, при котором происходит изменение ее макроскопических параметров, то есть ее состава, структуры и поведения. Система считается неравновесной, если малые, ранее несущественные отклонения со временем увеличиваются. В таких точках неустойчивости система является открытой и способна испытывать воздействия других уровней бытия, получать информацию ранее ей недоступную. Эти точки называются точками бифуркации, «они непеременны в любой ситуации рождения нового качества и характеризуют рубеж между новым и старым» [11]. Сложные системы развиваются благодаря последовательной смене бифуркаций, основанной на конкуренции аттракторов. В точке бифуркации происходит некий фазовый переход, после которого линейный путь развития системы становится невозможным. В неравновесных системах даже слабое воздействие может повлиять на дальнейшее поведение и состояние системы. В статье «Философия нестабильности» И. Пригожин пишет: «Наше восприятие природы становится дуалистическим, и стержневым моментом в таком восприятии становится представление о неравновесности. Причем неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется (в сравнении с образом равновесного мира)» [12, с.48]. «Нелинейность – фундаментальный концептуальный узел новой парадигмы. Можно даже, пожалуй, сказать, что новая парадигма есть парадигма нелинейности» [13, с.9]. Нелинейность системы означает, что она обладает свойствами, которые зависят от происходящих в ней процессов. Уравнения, которые описывают поведения подобных систем, называются нелинейными. Линейные системы обладают свойством аддитивности, т.е. целая система сводима к сумме ее составляющих. Подсистемы в подобных системах практически не взаимодействуют между собой. Нелинейность же

характеризуется супераддитивностью, что подразумевает наличие у системы таких свойств и качеств, которых нет у входящих в нее элементов. Также нелинейность системы означает, что в разное время и при разных внешних воздействиях ее поведение определяется различными законами, поэтому ее описание не может укладываться в одну теоретическую схему, а эволюция данного типа систем неоднозначна и достаточно сложна. Внешние или внутренние воздействия могут вызывать различные отклонения от стационарного состояния. Одно и то же состояние системы при одних условиях стабильно, при других – возможен переход их одного стационарного состояния в другое. «Понятие «нелинейность», – отмечают О.В. Митина и В.Ф. Петренко, – начинает использоваться все шире, приобретая мировоззренческий смысл. Идея нелинейности включает в себя многовариантность, альтернативность выбора путей эволюции и ее необратимость. Нелинейные системы испытывают влияние случайных, малых воздействий, порождаемых неравновесностью» [14, с. 233]. Можно сказать, что нелинейность влечет за собой неопределенность, непредсказуемость основных направлений протекания того или иного процесса. Нелинейность и системность включаются в современную эпистемологическую картину и становятся компонентами нового типа рациональности. Если в рамках классической рациональности господствовало линейное понимание процессов, а система трактовалась как простая совокупность вещей, то в неклассической рациональности осознается невозможность существования чисто линейных процессов в связи с изменением самого объекта познания. В соответствии с этим меняется и представление о системе, которая приобретает свойства самоорганизации. Как замечает Г. Хакен: «В большинстве случаев структуры создаются не некой организующей рукой, а самими системами, действующими без всякого воздействия извне» [16, с.14]. Подобный отказ от внешней организующей силы приводит к актуализации проблемы о статусе внутреннего источника организации. Таким образом, происходит переход от онтологии субъекта к онтологии объекта. Но, если в античности, объект понимался как статичный, стабильный элемент, то в новой познавательной картине онтология объекта приобретает динамические характеристики, стабильность сменяется неустойчивостью, пересматриваются идеалы классической рациональности. Поэтому различие между «линейной» и «нелинейной» наукой позволяет «говорить о линейном и нелинейном типах онтологизации, когда термины «линейный» и «нелинейный», сохраняя метафорический заряд, полученный из математического моделирования, тем не менее, обретают расширенное значение, распространяемое на способы освоения становящегося мира, предполагающие, в том числе, и различные типы рациональности» [17].

### Литература

1. Агошкова, Е.Б. Историчность мышления и кризис цивилизации [Текст] / Е.Б. Агошкова //Человек постсоветского пространства: Сборник

- материалов конференции. Выпуск 3 / Под ред. В.В. Парцвания. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2005. - С.58-65.
2. Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х т. [Текст] / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. - Т.1. - 550 с.
  3. Спицнадель В.Н. Основы системного анализа: Учеб. пособие.– СПб., 2000.
  4. Библер, В.С. Кант- Галилей-Кант [Текст] / В.С. Библер. - М.: Мысль, 1991. - 317с.
  5. Кант, И. Критика чистого разума [Текст] / И.Кант. - М: Мысль, 1994. – 591 с.
  6. Спицнадель, В.Н. Основы системного анализа: Учеб. пособие.[Текст]/ В.Н. Спицнадель. – СПб.: Издательский дом «Бизнес-пресса», 2000. – 326 с.
  7. Кант, И. Метафизические начала естествознания [Текст] / И. Кант. – М.: Мысль, 1999. – 1712с
  8. Фихте, И.Г. О понятии наукоучения или так называемой философии [Текст] / И.Г. Фихте // Соч. в 2-х т. – СПб.: Мифрил, 1993. Т.1. – С.7-64.
  9. Dingler, H. Das System / H. Dingler. Munhen, 1930.
  10. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000. С.152.
  11. Буданов, В.Г. Синергетика: история, принципы, современность [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/SinBud.htm> (дата обращения 26.10.2012)
  12. Пригожин, И. Философия нестабильности [Текст] / И. Пригожин // Вопросы философии. - 1991. - № 6.- С. 46-52.
  13. Князева, Е.Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И.Пригожиным [Текст] / Е. Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. 1992. - №12. - С. 3-20.
  14. Митина, О.В. Синергетическая модель динамики общественного сознания [Электронный ресурс] / О.В. Митина, В.Ф. Петренко // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. - М., 1996.
  15. Prigogine, I. The Philosophy of Instability / I. Prigogine // Futures. August. 1989. – 397 p.
  16. Хакен, Г. Принципы работы головного мозга: Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности [Текст] / Г. Хакен. - М.: Пер Сэ, 2001. - 352 с.
  17. Свирский Я.И. Нелинейный мир постнеклассической науки и творческое наследие Ж.Делеза: автореф. ... докт. филос. наук. М., 2004 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.odn2.ru/index.php/biblioteka/25-postneklassika/57-nelinejnyj-mir-postneklassicheskoy-nauki-i-tvorcheskoe-nasledie-zhdeleza> (дата обращения 27.10.2012)



## Модальность бытия техники

*Е.М. Солина*

*Нижегородский филиал МЭСИ,*

*Нижний Новгород*

Модальность – это логико-философская категория, отражающая дополнительную информацию, заложенную в том или ином объекте в явной или неявной форме. Возможность как вероятность является одним из видов эпистемической модальности, говорящей о вероятностных, проблематичных суждениях. Модальность чаще всего выражается парными категориями: доказано – опровергнуто; необходимость – случайность; обязанность – запрещение и т.д. Как правило, одна из противоположностей является сильной, другая – слабой. Слабая противоположность выступает как отрицание сильной стороны модальности. В философии особое внимание уделяется паре необходимость – случайность, которые рассматриваются не только через отрицание, но и через их единство как взаимосвязанные. Противоречие, возникающее между необходимостью и случайностью, выступает источником развития явления. В процессе диалектического развития случайность выступает формой необходимости, но сохраняет свой вероятностный аспект.

А. Павленко рассматривает возможность техники как раскрытие ее сущности. В этом значении, вслед за П. Флоренским, он укореняет технику в «прописях» бытия. То есть, техника, техническое развитие имманентно заложено в бытии, как и все остальное – изначально. Его возможность как вид модальности создается человеком при определенных условиях его существования и развития. Человек выступает «средством» проявления особых «прописей» бытия как инструмент реализации возможного в действительное. Таким образом, человек не творит мир, действительность по собственному произволу, как это принято обычно считать, а *открывает* (курсив А. Павленко) существующее. В бытии наличествует много различных «прописей и складок» как путей открытия бытия, его сущности. Техника выступает одним из таких путей, который выбирает человек или бытие «толкает» человека на этот путь. Здесь как раз и проявляется определенная двусмысленность в позиции А. Павленко. Тяготея к платонизму, А. Павленко показывает предзаданность технического открытия бытия, но исследуя исторические корни этого феномена, обнаруживает его локальный (христианско-нововременной) характер. Эта двойственность усиливается и в контексте самого понятия «возможность». Тогда техника, даже оставаясь в форме «прописей» бытия, необязательно должна реализоваться. «Прописи» как потенциальное бытие богаче реального, с чем позднее и согласиться А. Павленко.

На наш взгляд, в рамках модальности техники, возможность как вероятность, случайность, выражающая необходимость, может раскрывать сущностные черты предмета, но этого анализа недостаточно. Необходимо рассматривать условия перехода возможности-случайности в необходимость. При изменении условий переход не осуществляется, и предмет реализуется по-другому. В этом контексте, техника как возможность есть явление локальное – европейское (К. Ясперс), перешагнувшее свои границы по ряду причин. Эту «пропись» человек мог бы и не обвести. Хотя, история человечества не знает сослагательного склонения. Но при учете этого «случайного» момента возникновения техники, можно лучше понять ее сущность как необходимость, формы и условия существования и функционирования, и пути сдерживания и контроля за техникой и технико-технологическими устройствами.

Главной особенностью современной техники, по мнению А. Павленко, выступает ее эсхатологическая нагруженность, которая на уровне бытия «служит ускорению любых процессов и событий» и включает *обратный отсчет* (курсив А. Павленко) времени для человечества. Эсхатологическая сущность техники выступает основной направляющей для всех других ее существенных черт. Так, временная сущность техники выражается в «задолженности» как «прописи бытия», выступающей в форме несоразмерности человека и будущему, и естественному настоящему. «Задолженность» как выражение несоразмерности технического человека порождает тотальное отчуждение во всех сферах жизнедеятельности «нового» человека.

На наш взгляд, нововременной человек, реализующий в познании и действительности социоантропоморфизм (антропологическую унификацию бытия), усиливает онтологическое отчуждение и превращает его в абсолютное. Фрагментарность познавательного процесса сказывается и на восприятии целостности бытия, которое теряется, ускользает от человека. «Прописи» становятся нечеткими. Техника выступает определенной формой (проекцией) восприятия времени, основной чертой которого является необратимость. Необратимость и ускорение реализуется рапидактором, который тоже является контуром «прописи». В современном мире им выступает искусственный рапидактор – компьютер. И здесь, А. Павленко, особое внимание уделяет историческим предпосылкам техники. Ими выступают аристотелевский «поворот» в античной философии (связан с отходом от идей Платона), христианство и Новое время. Они формируют современного человека с его рапидактором, ускоряющим линейное ассиметрично-аксиологическое понимание и истолкование времени. Это и порождает эсхатологизм, онтологической основой которого выступает космофобия. Космофобия и «внутримировой антропоцентризм» (на наш взгляд, это социоантропоморфизм) определяют сущность современной техники. Мы считаем, что сущность техники наиболее четко выявляется через термин «отчуждение», а не «задолженность», так как термин

«задолженность» хорошо передает временной аспект техники, но не всю ее сущность. Эстахологическая сущность техники связана с вытеснением человека анантропом, который соизмерим искусственной среде и ускорению, то есть самой технике. Эстахологизм техники как линейное восприятие времени в сочетании с его обратным отсчетом выступает сущностью современной техники. Желая снять указанную двойственность в понимание современной техники, А. Павленко, вводит онтологические условия невозможности техники, деля все бытие на две неравные части: богатое потенциальное, возможное и значительное беднее – реализованное, согласно философской традиции, восходящей к элеатам. Таким универсальным ограничителем перехода возможного в реальное выступает непротиворечивость, запрет противоречия. И тогда, «пропись» греческого характера техники будет необходимой, а ее иудейско-христианский облик (современная техника) – случаен. Здесь возникает множество вопросов.

Таким образом, А. Павленко, подтверждает вывод К. Ясперса о локальном происхождении современной техники, подчеркивая лишь ее эстахологическую сущность. Тем самым, на наш взгляд, А. Павленко, возвращается к вероятностной модальности современной техники, связанной с положением Р. Декарта «Мыслю, следовательно, существую», которая в силу ряда причин стала тотальной.

Многие современные мыслители отмечают, что современное человечество находится в точке бифуркации, на переломном этапе своего развития, который определяется как кризис, связанный с действующими научно-техническими и информационно-технологическими устройствам. Правильный выбор человека и его сообщества может спасти мир и самого человека, неправильный – обречет все человечество и его регион бытия на гибель. Поэтому так остро стоит проблема раскрытия сущности техники и определения ее возможностей как потенциала дальнейшего развития и совершенствования.

Интересны размышления А. Павленко об антропологической сущности техники. В этом разделе А. Павленко переходит от эпистемической модальности в терминах необходимость – случайность к деонтической модальности, выражаемой в терминах разрешено – запрещено. Каждое разрешение несет с собой определенные ограничения – запреты. Человек как часть бытия выступает ограничением возможности техники. «Технический» человек выступает запретом на альтернативные способы бытия человека как такового и т.д. Современная техника – это тотальное разрешение, возможность или тотальное запрещение?

На наш взгляд, наиболее полно антропологическую возможность техники также можно определить через отчуждение, в которое входит и анантроп, и цивилизьяна, и рациональный проект Р. Декарта, и действие закона обратного отношения индивидуации и дезиндивидуации в человеке.

## Ноосфера В.И. Вернадского – новый этап эволюции человека?

*Д.В. Солодухин*

*Московский государственный университет тонких химических технологий  
им. М.В. Ломоносова (МИТХТ), Москва*

По В.И. Вернадскому ноосфера связана с прогрессом научного знания, с человеческой личностью и «энергией человеческой культуры. При этом сама наука обусловлена вербальной деятельностью человека и его психофизической организацией (структурами мозга). В этом смысле переход на новую эволюционную ступень может быть связан с преодолением существующего ныне Homo sapiens с его разумом. «В порядке десяти тысячелетий *изменение мыслительного аппарата человека может оказаться вероятным и даже неизбежным*» [1, с. 545]. Иными словами, дело идёт о новой антропологической ступени. А поскольку для нашего соотечественника ноосфера, и само рациональное сознание человека, есть функция биосферы, то можно говорить об онтологическом переходе, поскольку здесь в лице *человека* эволюционирует сама *биосфера*, то есть живая природа. «*Ноосфера – биосфера, переработанная научной мыслью*», является новым эволюционным состоянием биосферы.

Для Вернадского познание не сводилось к одному только рационально-логическому когнитивному процессу, но обязательно включало в себя эмоцию, «прочувствование»; а само научное творчество и жизнь становились продолжением друг друга. Нашему соотечественнику было ведомо по опыту знание-переживание, или «живое знание». Он признавался, что идеи первоначально рождаются в нём в виде *мыслеобразов*: «*мысль образами и картинками, целыми рассказами – обычная форма моих молчаливых прогулок или сидений*» [3, с. 34]. Кроме того, решение научных проблем часто само собою рождалось во время прослушивания классической музыки – особенно Моцарта, Баха, Бетховена – или созерцания шедевров живописи в музеях, а также – пения птиц, то есть когда деятельность мозга «переключалась» в иной «регистр» восприятия. И лишь потом уже возникшее живое «мыслеобразное» чувство кристаллизовалось в понятия и суждения. «Любопытно, что можно найти здесь, – записал он в дневнике, – и правильное мне указание в отношении научного мышления. *Во время этих мечтаний и фантазий я находил новое в научной области*» [3, с. 34]. По словам Вернадского, «*мир художественных построений, несводимых в некоторых частях своих, например, в музыке или зодчестве... к словесным представлениям – оказывает огромное влияние на научный анализ реальности*» [1, с. 599]. Мы видим: по Вернадскому, художественное восприятие с его образным «чувственно-переживательным» личностным моментом серьёзнейшим образом воздействует на научное творчество. Перед нами – чисто интуитивный путь освоения реальности. (3) Вернадский

намекает на это и в некоторых своих книгах. *«Интуиция, вдохновение — основа величайших научных открытий, в дальнейшем опирающихся и идущих строго логическим путем — не вызываются ни научной, ни логической мыслью, не связаны со словом и с понятием в своем генезисе»* [1, с. 599]. Стремясь подчеркнуть органичность рождения научной мысли, её генетическую связь с биосферой он связывает её с жизнью, действием. *«Наука есть создание жизни, — пишет учёный. — Научное построение... не есть логически стройная... система знания. <...> Наука... отнюдь не является логическим построением, ищущим истину аппаратом. Познать научную истину нельзя логикой, можно лишь жизнью. Действие является характерной чертой научной мысли. Научная мысль — научное творчество — научное знание идут в гущу жизни, с которой они неразрывно связаны»*. Далее следует любопытное продолжение о действии триады мысль-творчество-знание: *«самим существованием своим они возбуждают в среде жизни активные проявления, которые сами по себе являются не только распространителями научного знания, но и создают его бесчисленные формы выявления, вызывают бесчисленный крупный и мелкий источник роста научного знания»* [1, с. 482]. Как будто говорится о некоем эвристическом «напряжении», своего рода «поисковом резонансе», рождающемся в процессе постижения мира.

Подобный эвристический резонанс возник у В.И. Вернадского с крупным мыслителем, математиком и православным богословом П.А. Флоренским, а также с французским философом, представителем католического модернизма Э. Леруа. Когда в 1926 г. первый из них опубликовал работу, в которой имелись намёки о ноосфере, второй вскоре написал ему письмо, в котором вкратце рассказал о своей интуиции пневмосферы, сферы духа, в чём-то перекликающейся с концепцией ноосферы Вернадского. Параллельно во Франции аналогичные поиски вёл Леруа, который в 1927 г. и ввёл термин «ноосфера», в тридцатые годы заимствованный русским космистом. К слову, сам Леруа подчёркивал, что вдохновлялся творческой мыслью Вернадского. Подобный же творческий резонанс возникал у нашего соотечественника с французским учёным П. Кюри, но был более растянут во времени. «Кюри в теории симметрии чувствовал ее философское значение, которое не высказал — не успел — в своих работах. И после него никто не охватил этот принцип в равной с ним мере» [4, с. 140]. К подобным выводам — во многом интуитивно — начал приходить два-три десятилетия спустя после смерти П. Кюри сам Вернадский.

Итак, во всех этих случаях мы встречаемся с творческим дыханием самой динамики жизни, единотактно «резонирующей» во всех движущихся в сходном «проблемном поле». По-видимому, это также подразумевает Вернадский.

Кроме того, в словах о Кюри заметна связь между чувствованием, научным исследованием и философствованием. Согласно Вернадскому,

способность к расширению широты охвата и глубины анализа напрямую зависят от степени и глубины *прочувствования* исследователем изучаемой проблемы. Заметим: речь идёт об интуитивно-иррациональном чувстве непосредственного живого переживания. На это мог обратить внимание лишь человек, которому это чувство было хорошо знакомо по собственному опыту.

Стоит подчеркнуть, что русский учёный ни в коей мере не был иррационалистом. Ему был опытно знакомо и близок взаимообмен рационального и иррационального, как для биосферы одной из важнейших её характеристик является живительный обмен энергией Земли и Солнца. Логика структурирует научную мысль – как в естественно-математических, так и в гуманитарных науках. Это – вне всякого сомнения. Именно науку учёный позиционирует как наивысшую форму познания, как универсальный язык, на котором только и можно вести речь о реальности. Он подмечает также, что сама эта «мало отражающаяся» в логическом аппарате сфера восприятия связана с социальным строем и шире – со строением биосферы и ноосферы. Деятельность мозга человека связана с дискурсивным логическим мышлением. Сама научная рациональность («логичность» мышления) увязывается В.И. Вернадским с существованием человеческой *личности*. Существование человека и научный разум – корреляты. Согласно учёному, рациональность является одним из фундаментальнейших атрибутов бытия человека и общества: причём не только когнитивной характеристикой, но также создающим личность онтологическим фактором, значение которого трудно переоценить. «Научная мысль, – пишет Вернадский, – есть и индивидуальное, и социальное явление. Она неотделима от человека. *Личность* не может при самой глубокой абстракции *выйти из поля своего существования*. Наука есть реальное явление... *Личность уничтожится — «растворится» — когда она выйдет из логического охвата своего разума*» [1, с. 598]. Иными словами, научная рациональность (в традиционном смысле) во многом обуславливает существование личности и общества.

Но с другой стороны, – сам человек к рациональному «измерению» не сводится; личность превосходит свою рационально-логическую составляющую. Вот почему значение рационального дискурса не стоит переоценивать. Он попросту «не охватывает всего знания человека о реальности». Далее Вернадский словно намекает на иной тип знания – практически-непосредственное, интуитивно-обыденное, «бытовое» знание, которое по своим характеристикам и направленности несколько отличается от знания научного, но в известном смысле в чём-то не менее авторитетно, чем наука. «Мы видим и знаем – но знаем бытовым, а не научным образом, что *научная творческая мысль выходит за пределы логики* (включая в логику и диалектику в разных ее пониманиях). Личность опирается в своих научных достижениях на явления, *логикой* (как бы расширено мы ее ни понимали) *не охватываемые*» [1, с. 598-599]. По-видимому, для Вернадского дело идёт о трансформировании самой рациональности. (Что, конечно, вовсе

не исключает того, «перехода» на новый антропологический «уровень» в ноосфере, в том числе совершенствования структур мозга.)

Итак, мы видим, что по Вернадскому, на научное познание оказывают влияние художественное переживание, обыденное знание, интуиция и т.п. Признавая фундаментальное значение логико-рациональной составляющей познания (и бытия?), учёный расширяет понимание самой рациональности, включая в неё ряд интуитивно-иррациональных моментов. Живая реальность шире всего того, что в ней может быть концептуализировано (даже само по себе проговаривание, как таковое, уже является разновидностью рационализации). В этом смысле, по-видимому, оправданно говорить о *диалоге* рационального и иррационального, то есть переводе художественно-образного интуитивно-иррационального переживания в язык рациональных понятий и суждений.

Но только ли гносеологические аспекты имеются в виду? Как говорилось выше, когнитивные аспекты, по-видимому, у Вернадского оказываются связанными с эволюционными. Думается, учёному, знакомому с работами Бергсона, Лосского и Франка, была не чужды их мысли о взаимосвязи мышления и бытия, онтогносеологии. Говоря о появлении *Homo sapiens* как о новом этапе эволюции биосферы, о научной мысли как геологическом, т.е. объективном, явлении и обуславливая ею возникновение ноосферы, Вернадский связывает воедино познание и бытие. В этом смысле ноосфера представляет собой новый этап в развитии живого вещества природы, то есть имеет онтологический характер.

Лишним подтверждением этого может служить проблема, над которой задумывается учёный: «составляет ли человеческий разум... нечто новое и даже свойственное только высшим позвоночным или даже человеку, или это есть свойство всех живых естественных тел» [1, с. 632]. Иными словами, учёный затрагивает и эволюционные процессы.

Надо добавить, что разум он понимает не только как аппарат мышления, но включает сюда также «все духовные проявления личности человека» [1, с. 632]. Вообще нравственность для Вернадского также не была чем-то преходящим. Так, он выступал не только за моральную ответственность учёных за все негативные последствия их открытий и критически относился к любой нечистоплотности в науке и околонаучной среде. «Вопрос о *моральной стороне науки* ... становится действенной силой, и с ним придется всё больше и больше считаться» [1, с. 532]. Моральность также есть порождение биосферы. В.И. Вернадский и сам проявлял высоконравственное поведение. Как в науке, так и в повседневной жизни. Скажем, неоднократно ходатайствовал перед властями за невинно осуждённых, помогал из личных средств многим людям и т.п. А религию и искусство он рассматривал как проникающие в самые глубины человеческой личности, которые науке недоступны. «В ноосфере решающим и определяющим фактором является духовная жизнь человеческой личности, в её специальном выявлении», читаем у него [1, с. 632].

Есть ещё один момент, на который хотелось бы обратить внимание. А именно «развитый *контроль воли* над всеми проявлениями души человека» [5, с. 192]. Речь идёт о своего рода «регуливании» спонтанных процессов психики, которое присутствует, в частности, в мистико-аскетической практике исихазма. Любопытно, что мысль Вернадского движется в схожем направлении, но с *когнитивным* акцентом. Он говорит о возможности *управления* подсознательными творческими процессами ради «*научного понимания* реальности», правда, отмечая, что это «дело будущего». При этом учёный вскользь упоминает о любопытных попытках «*вести* человеческую мысль, её *направлять*» в древней и современной индийской философии. Вернадский пишет о том, что эта специфическая когнитивная форма достойна пристального изучения, освоения и регулирования со стороны науки.

Таким образом, на научное творчество Вернадского существенное влияние оказывало художественное переживание, обыденное знание, интуиция и т.п. По-видимому, он и на рефлексивном уровне допускал возможность подобного диалога рационального и иррационального (под последним здесь понимается всё многообразие внелогических когнитивных форм). Признавая непреходящее значение логико-рациональной составляющей когнитивного процесса, учёный, скорее всего, саму рациональность понимает расширительно, включая в неё ряд интуитивно-иррациональных моментов. Намекая на ограниченность спекулятивной составляющей науки и личности, наш соотечественник, вероятно, стремился помочь как-то задействовать эвристический потенциал иных когнитивных ресурсов человека. Словом, для мировосприятия Вернадского огромную роль сыграло *чувство живого*.

Когда говорят о понятии ноосферы у Вернадского, то нередко заведомо вносят искажения. Общим местом стало отождествлять ноосферу с техносферой (по факту – с исторически преходящей формой), в другом варианте – ноосфера отождествляется с культурой (опять-таки исторической формой). Даже если при этом не исключается *экологический* ракурс, а также осмысление человека в контексте живой природы и в связи с ней, не учитывается нечто принципиальное. То, что учёный писал о возможности ноосферного этапа планеты, совсем по-другому прочитывается, если иметь в виду его личность (персоналистический подход, предложенный В.М. Розиным [6]).

### Литература

1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Избранные труды. / Сост., авт. вступит. ст. и комм. Г.П. Аксёнов. М.: РОССПЭН, 2010. URL: <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/thought.html> (Дата обращения: 15.06.2013 г.)



2. Вернадская-Толль Н.В. Штрихи к портрету. // В.И. Вернадский: pro et contra: Антология литературы о В.И. Вернадском за сто лет (1898-1998). Под ред. А.Л. Яншина; Сост. А.В. Лапо. СПб.: РХГИ, 2000.
3. Вернадский В.И. Дневники 1917-1921 гг. Кн. 2. (Янв. 1920 – март 1921 г.). Киев: Наукова думка, 1997. URL: [http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/1920\\_01-1920\\_04.html](http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/1920_01-1920_04.html), <http://vernadsky.name/31011919-0404192/> (Дата обращения: 15.06.2013 г.).
4. Вернадский В.И. Дневники: Март 1921 – август 1925. М.: Наука, 1998.
5. Герасимова И.А. Диалог культур и когнитивная эволюция // Мышление. Сознание. (Когнитивный подход и эпистемология) / Отв. ред. И.П. Меркулов. М.: Канон +, 2004.
6. Розин В.М. Культурологические исследования. Проблемы культурологии. Античная культура // URL: <http://www.park.futureussia.ru/upload/iblock/c97/trvlg%20%20vfq%20.pdf> (Дата обращения: 31.01.2014 г.).

## **Онто-гносеологическое и логическое «определение бытия»: основная синтагма**

*Э.А. Тайсина*

*Казанский государственный энергетический университет (КГЭУ), Казань*

Культура и логика «определения» бытия как основного понятия, более того – как основной философской категории философии должны подниматься на новый уровень, который соответствовал бы современному состоянию естественных и социо-гуманитарных наук, а также и такой относительно новой дисциплине как философия науки. Дело философии – экспликация понятий, говорили еще наши предшественники. Сущность сущего, принадлежащая одинаково субъекту и объекту познания, – основной вопрос метафизики. В данной работе принят взгляд на поставленную проблему с точки зрения разрабатываемого нами направления «экзистенциального материализма». Это, относительно новое, направление исходит из нескольких постулатов: единство физики и метафизики; единство логики, онтологии и гносеологии; единство познания и коммуникации; единство основ бытия и познания, каковое обеспечивает единство самой философии как науки об этих основах. Еще одним исходным постулатом для нас является утверждение о существовании важнейших «квалиа», качеств вещей – в сознании (и даже «лишь в нашем мнении», – как говорил Демокрит [1, с.60-6; с.123]).

Особый акцент в наших трудах делается на субъективной, экзистенциальной составляющей человеческого бытия как не только

существования, но и в каждый момент (и в каждом месте) *проживания* и *переживания* сущего как здесь-и-теперь-бытия-сознания. Пожалуй, лучше этот термин, наследник немецкой философской культуры, в частности, онтологии последнего европейского метафизика М. Хайдеггера (предлагавшего, между прочим, предоставить метафизику самой себе, оставив ее), звучит именно на немецком: Dasein [здесь-и-теперь-бытие] + Bewusstsein [«знаемое бытие», т.е. сознание] – Dabewusstsein. Τέλος, вся полнота бытия, содержащая в себе все предикаты, в том числе предикат мышления, является единой и единственной целью познания в качестве знания об универсальном законе, причине, начале и едином. Sein познается из Dasein; путем размышления о себе, о человеческом бытии, познается бытие.

Категория здесь-бытия, однако, понимается не как трепет бытия-к-смерти или ужас пограничной ситуации, но как *cantus firmus*, или *basso ostinato* всякого подлинного человеческого существования. Этот термин говорит об отсутствии диспозиционности субъекта и объекта в формате целостнонеразличимого состояния, с которого процесс познания бытия, собственно, и стартует.

Понятно, что ощущениям развитого живого существа присуща экстериоризация (иначе, как полагал еще Фейербах, кошка царапала бы свои глаза, заведя мышшь). Да и само абстрагирование Логоса от не-Логоса и разведение хаоса объективной материи и как-то упорядоченного человеческого сознания – есть действие Логоса. Однако философия изучает не отдельные чувственные (или мыслительные) формы сознания в их изолированном абстрактном качестве; это дело физиологии, психологии, логики. Философия же призвана изучать процесс познания (как процесс познания бытия) *в целом*.

Начиная с Парменида, европейская культура богата метафизической идеей: **«одно и то же мыслить и быть»**. (Надо сказать: в том случае, когда мышление, а точнее, человек *уже есть*). 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». Само изложение онтологических представлений есть всегда, осознанно или неосознанно, одновременно изложение *и* гносеологическое, *и* логико-методологическое. Философ всегда говорит о *бытии*, как он его открыл, *познал*, ища и *найдя*, *обозначив* впоследствии единым словом обретенную единую основу вещей. Однако, невзирая на постулируемое онто-гносеологическое единство, теория должна разворачиваться линейно. Отдавая дань традиции, мы начинаем с онтологии, однако в особом ключе: онтологии «экзистенциальной», не-объективистской, в которой человек будет присутствовать не вне бытия, как натуралист-исследователь, и не параллельно ему, как зеркало, но имманентным образом. В бытии сущность и существование, архэ и акмэ, τέλος как цель и τέλος как результат, время как пространственная местность, пространство как постоянство настоящего времени, полнота содержания и

бедность основы, генезис и преосуществление, видимое и реальное, материальное и идеальное, *всё* и всеобщее, единичное и единое, и все виды и модусы бытия *совпадают* и различаются только в абстракции.

При каких же условиях существует полностью сориентированный на человека и, соответственно, на философскую антропологию, экзистенциальный, «субъективный» материализм? Один из наших основных тезисов таков: Он существует как мировоззренческая и методологическая основа *культурной деятельности* человека, *однако* не фетишизированной и не мистифицированной, каковая фетишизация, ведущая к мистифицированию культуры, а за нею – и природы, представляет одну из современных форм идеализма, семиотическую. Это уже не искомый наш экзистенциальный материализм, но метафизический идеализм типа «теории символов», в XIX веке связанный с именем Германа Гельмгольца, в XX – Эрнста Кассирера, а сегодня уже широко распространенный, а потому безымянный. Как таковой, он смыкается с самым обыкновенным, хочется сказать – пещерным анимизмом, тотемизмом, и даже магией.

Онтологией «объективного» материализма является, очевидно, натурфилософия: гилозоизм, пантеизм, космизм. Из нее в свой срок выросло естествознание. Гносеологией «объективного» материализма является классическая теория познания, ориентированная на естественные науки, основанная на диаде «материя – дух». Гносеологией «субъективного» материализма сегодня имеет претензии стать так называемая (в сущности кантианская) «теория понимания», ориентированная на «науки о духе», феноменологию, герменевтику, семиотику и иже с ними. В действительности это не гносеология, но онтология. Теория эта, получив постмодернистскую прививку, акцентирует внимание на «щите», или экране, *культуры*, стоящем между классическими субъектом и объектом, превращающем эту традиционную диаду в триаду. Язык предстает в этой триаде не как медиатор для субъекта и объекта, то есть не в роли средства познания и общения, но как форма жизни.

Онтологией же «субъективного» материализма, памятуя о принятой посылке единства бытия и познания, очевидно, следует признать... экзистенциализм, особое учение, вызывающее у человека сильную чувственную реакцию на философскую мысль, переживание своего присутствия в мире, «стояние» человека в «просвете» именно этого бытия... в-здесь-и-теперь-бытии-сознании. В этом объединении в одну проблему собственно индивидуального человеческого бытия и исследования его смысла состоит особенность экзистенциализма. Экзистенциальный материализм экзистенциален потому, что «картирует», или моделирует собой реальное место встречи со-бытия и со-знания.

Если не существует Dasein, то нет и мира. Таким образом, дано не абстрактное сознание вне мира, а экзистенция, неразрывно связанная с миром, в котором она есть. «До объективности существует горизонт мира; до субъекта теории познания существует действительная жизнь...» [2, с.12].

Человек, согласно Хайдеггеру, обладает изначальным пониманием бытия; это не встречается больше нигде в природе. Dasein каким-то таинственным образом с определенностью понимает себя в своем бытии. Этому здесь-бытию присуща открытость себе самому. Оно раскрывает себя, но это *не категория*, а экзистенция, поэтому понятие «бытие» не может быть логически определено. «Бытие не есть. Бытие дано...»

Как философская категория, бытие не может получить реального логического определения через род и видовое отличие, а может лишь синонимически называться (Единое, Универсум, Сущее) либо эксплицироваться при помощи других категорий (существование, сущность, явление, реальность, тождество, действительность, совершенное, плерома... вселенная, мир...)

Идеи бытия, существования – это категории (универсалии), выше которой мышление просто не идет, и по достижении их оно осуществляет «небесный облет» других, родственных категорий: бытия, пространства/времени... Либо же мышление опять направляется «вниз», к объекту, существующему в реальности (или как фикции, это в данном случае безразлично). Бытие как предмет естественных наук или «натуральной философии» – это не самая высокая абстракция; как правило – простой синоним «природы», чувственно-воспринимаемого материального мира.

В современном экзистенциализме понятие «бытие» раскрывается и через другие категории, отождествляясь с ними: «основание», «событие», «присутствие», «самость», «истина», «судьба» и др. «Присутствие, это слово Хайдеггера для сущего, неотделимо от светлого – Licht в смысле просвета – Lichtung. Так, Anker lichten означает освободить его от облекающей субстанции морского дна и поднять на воздух, к свету. Или: поляна в лесу, Waldlichtung – есть то, что она есть, не из-за света, который освещает ее днем. Просвет существует и ночью. Это означает, что лес в этом месте расступился, он проходим... «Присутствие неразрывно связано с просветом в смысле придания ему свободы» [3, с. 232]; это апофаза всех черт сущего, истина в смысле непотаенности бытия, которое раскрывается, но раскрывается как тайна.

Бытие как совокупность феноменов преимущественно *является* познающим (и не только философам) как бытие *оптическое* и даже *офтальмологическое*. Это картина путешествия по определенной местности, итог непосредственного наблюдения. Первый термин интенционально нацелен на природу, второй – на главный наш орган чувств, на наш глаз. Но в обоих случаях посыл несомненен: бытие есть а) зримое, б) увиденное бытие. В древнегреческом языке, обеспечивающем категориальное единство европейского самосознания и культуры, понятия «видеть» и «познавать» являются однокорневыми родственниками. По выражению М. Фуко, «...В этом изборожденном во всех направлениях пространстве существует особая точка... Эта точка – человек». И это – оптимальная точка зрения. Однако

факт, что на основе дескриптивизма никакую онтологию просто невозможно построить, и «фундаментализм», или «эссенциализм» для нее неизбежен.

Онтология, в отличие от натурфилософии, принципиально склоняется к «эссенциализму». В свое время онтология сосредоточивалась на проблеме монизма/дуализма/плюрализма преднайденной сущности-субстанции. Материальна эта субстанция или идеальна – вопрос, не до конца решенный. (Условимся: этимологически и логически рассуждая, первична, конечно, эссенция, ибо, чтобы «выйти на поверхность», “ex”, “out”, должно быть нечто “in”. А вот для познания первична, конечно, экзистенция).

И теперь мы должны ввести необходимый для дальнейшего рассуждения концепт: σύνταγμα, синтаagma.

Материалисты, от самого крупного натурфилософа древности, Демокрита, и до физиков Нового и новейшего времени, следуя заповедным путем к последней, глубочайшей истине бытия, приходят к атому и элементарной частице. Идеалисты договариваются до числа, эйдоса, монады или ризомы. Итогом общих усилий и противоборств является осознанная формулировка философского первопринципа: *Всё есть одно, и оно пребывает* (покоясь, как у Аристотеля, или изменяясь, как у Гегеля).

Онтологические первопроблемы часто формулируются как строгие дизъюнкции: «бытие первично или небытие», «делима величина до бесконечности или есть предел деления», «материальное порождает идеальное или наоборот»... Идеи, разрешающие первопроблемы, позволяют давать *ответы* на эти великие вопросы, и идеи эти можно назвать основными принципами, или первопринципами. Например, формально-логические первопринципы – это простые утвердительные суждения, представляющие собой *ответы* на три вопроса-проблемы: *«существует или не существует»*, и далее, *«одно или много(e)»*, а также *«покоится или изменяется»*. Философско-онтологические первопринципы имеют ту же, логическую, природу, ясно и определенно формулируясь в виде тезисов. Например: *Всё есть одно*. Еще принцип: *Бытие есть (а небытия нет)*. Еще один-два: *Атомы существуют; Материя первична; Движение вечно...*

Как набор лексем без синтаксиса сам по себе еще не язык, а только словарь, так витрина парадигм без синтагматики не более чем коллекция, архив или музей знания. Методологически ценный концепт *«синтаagma»* исторически обозначал у древних греков «строй, построение, устройство (государства или войска)». Позже оно получает более узкое значение «закон, конституция», а также используется как грамматический термин. Эта грамматическая (и грамотная) оппозиция «парадигме» выигрывает по сравнению с последней в том, что позволяет учитывать диахронию, таксис, – связи и переходы, – от одной стадии к другой, и при этом объясняет последовательность переходов логически, т.е. определенно и обоснованно.

Основной онтологической синтагмой мы полагаем следующее рассуждение: [я знаю и/или верю, что] *универсум существует, он один (или*

*миров много), он в сущности един (или нет), и способ его бытия – изменение (или сохранение).* В этот дискурс подпадает и рассуждение о формах бытия. (Для гносеологии же основной синтагмой является рассуждение об абсолютной и относительной истине).

Абсолютное бытие и абсолютное небытие в сущности абсолютно противоположны и абсолютно тождественны. Бытие есть Абсолютное. Оно имманентно содержит в себе относительное Небытие (каждый «этот» предмет – не тот и не другой, не там где-то, но здесь, не в другом времени, а теперь, и пр.), но всегда является каким-то «нечто». Абсолютное небытие абсурдно; осмысленным представляется другое понятие, Неиное, которое призвано выполнять функции «определения *всего*», будучи тем, что ни от чего не отлично и предшествует Единому (подробно у Н. Кузанского). Сообщим о собственном понимании основных эссенциальных модусов бытия.

«Чистое бытие» считать особым модусом мы не будем. Оно есть бытие *improprie vocatur*, логическая предпосылка собственно бытия, тождественная небытию. Их абсолютное тождество и различие только гносеологическое: в присутствии наблюдателя «пустота» и «простота» ничто приходит в «беспокойство». Любая удачная попытка конкретного исследования «чистого бытия» приводит нас к выходу за его пределы; адекватное представление о бытии вообще оказывается понятием иного, более высокого уровня, более содержательного. Это уже ставшее, наличное бытие, и его внутреннее противоречие соответственно изменяется (место бытия и небытия занимает Нечто и Иное). Возникает предметность.

Первый модус собственно бытия – сущностный. Бытие действительно, реально, поистине есть. Оно – Сущее. (Для религиозной философии – Сущий). Это *сущее per se, само по себе*. Одно из самых удивительных объяснений того, что такое бытие как сущее, представил сам отец логики: – это то, что сказывается в ответ на вопрос «что это?» (*tó tí estí, the what is it*). Это либо род, либо вид, либо индивид. Лишняя демонстрация того, что в сущности основы бытия и основы познания тождественны. Мало того; сущее эксплицируется в логико-лингвистическом ключе. Его грамматическая параллель – имя существительное. Оно «есть имя, которое соотносится с неким понятием, которое обще для всех вещей и может сказываться о них в ответ на вопрос: “Что это такое?”» (т.н. *praedicatio in quid*).

Сущее (как и сущность) не есть некое свойство (не предцируется *in quale*, т.е. не отвечает на вопрос “каково это?”). *In quale*, согласно Порфирию и Боэцию, предцируются *признаки* – собственные, дефинитивные, акцидентальные. Они соответствуют грамматическим именам прилагательным. Бытие в указанном измерении, или модусе, – универсальная, всеобщая база, основа; оно несет и поддерживает свои свойства и отношения, само не нуждаясь ни в какой опоре и не имея таковой, будучи поистине автономным и автаркийным (что отражается в именовании бытия Абсолютом, Сущим, Субъектом, Субстанцией).

Второй модус – предикативный. Бытие существует как *всеобщий предикат*, сказуемое, что в языке обычно находит выражение в глаголах бытия, как «первое первенствованием предикации». Действительно, все существующее, по крайней мере, *есть* (что «глаголется», высказывается в экзистенциальных суждениях, или суждениях существования, например, «Бог есть»).

Третий модус – копулятивный. Бытие предстает в качестве *логической связи*, соединяя сущности (субстанции, вещи) и их свойства, логический субъект и логический предикат, или подлежащие и их дополнения, входящие в составе предложения в группу сказуемого вместе с обстоятельствами и определениями. Это наблюдается в конструкции атрибутивных суждений /они же ассерторические и категорические/ типа «Бог есть Любовь».

Все три эссенциальных модуса бытия относятся к домену метафизики (как онтологии, логики/грамматики и гносеологии вкуче).

К трем первым существенным модусам присоединяется время. Изменение – царство диалектики как онтологии и теории познания. Бытие упорствует, постоянствует и в этом смысле покоится *в изменениях*. Встреча и объединение всех ипостасей, или модусов, бытия происходит в вечности, или в вечно текущем настоящем. Вечность – самый близкий синоним бытия, после Единого.

Пятый модус (сущее как дополнение, объект) был бы способом существования единичной, в реальности оконеченной сущности, – *экзистенции*, как ее дает Britannica. Впрочем, сослагательное наклонение здесь и неуместно. Сам Философ счел ее Первой сущностью (а родовую – второй)... Сложность в том, что это ипостаси первого эссенциального модуса – самотождественности сущего, а потому «пятый» модус – в каком-то смысле фикция.

Так или иначе, решать «скандальную» проблему сущности сущего предстоит и теории познания, и онтологии, вместе. Сущность сущего – основной вопрос метафизики. А причина в том, что единство мира, состоящее в его универсальном бытии, действительно полагает совместимость предметов гносеологии и онтологии. Категориальный анализ сущности в свете сказанного является онто-гносеологическим, и только отвлекаясь от ее, сущности, принципиальной самотождественности, в онтологии мы понимаем сущность как коррелят акциденций, а в гносеологии она выступает как коррелят явления. Для онтологии единство мира состоит в его бытии. И если сущность-эссенция онтологически и логически первична по отношению к существованию, то для акта познания, гносеологически, первична экзистенция.

Материализм, как и естествознание, хорошо удовлетворяет врожденному любопытству человеческой природы, которое зиждется на ориентировочном рефлексе, а потому не прейдет. Именно материалистически сформулированные вопросы о бытии помогли найти такие ответы, которые составили корпус сведений теоретической ветви философии (в отличие от

практической, корень которой – необходимость адаптироваться к действительности, а не открыть новое знание). Как все устроено, или каково все в этом (и том) мире, и если действительно все таково – как теперь быть? Вот два вопроса, вообще говоря, с самого начала объединенных в сознании философствующего субъекта таким образом, что экзистенциальный материализм, сущность которого они замечательно схватывают, есть также неизбежный ход мысли, если быть логичными [4].

### Литература

1. Материалисты Древней Греции. /Пер. М.А. Дынника. – М.: 1955.
2. Поль Рикёр. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Медиум, 1995.
3. Хайдеггер М. К вопросу о назначении дела мышления /пер. А.Н.Портнова // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново, 1994.
4. См. подробнее: Тайсина Э.А. Теория познания. Интродукция и рондо капричиозо. – СПб., Алетейя, 2013.

### Историческое определение бытия

*А.В. Трутанова, Я.В. Матвеева*

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

В современном информационном обществе, спустя долгие годы, произошли значительные изменения в бытии человека и его взаимодействии с природой, ведь со сменой эпох происходили изменения и в жизни людей, модернизация различных сторон жизни общества ведет к тому, что человеческое сознание меняется, тем самым провоцируя совсем иное отношение к своему бытию, другими словами: различные эпохи, временные рамки заставляют человека относиться к своему существованию т.е. бытию, иначе, человеку необходимо двигаться вперед и развиваться, улучшать жизнь, а вот как это происходило и будет происходить во взаимодействии с бытием, покажет историческое определение бытия. Рассмотрев несколько определений понятия бытия в историческом аспекте, можно увидеть, что это действительно так. Предположим, начиная с древнейшего времени, первобытный человек даже не осознавал своего бытия, не анализировал своих действий, но все же улучшал свою жизнь путем преобразований орудий труда, возможно он и не осознавал своего развития, но сейчас человек действительно осознанно развивается, знает к чему стремится и более менее реально понимает свое существование, он знает ради чего



существует, осознает свое бытие, иначе мы бы сейчас не рассуждали об этом историческом аспекте, потребности бы не было. На данном этапе человек отличает, что значит существовать и что значит жить.

В историческом бытии сосредоточено прошлое и настоящее, и на основе всего этого можно формировать мнение будущее. И то, что когда-то считали бытием, к настоящему времени переросло в небытие или исчезло как понятие. И историческая составляющая всегда будет являться предметом интереса современного человека, так как прежде всего историческое понимание и есть фундамент настоящего. От размышлений философов прошлого мы отталкиваемся сейчас. То есть историческое бытие это то, что существовало раньше и возможно, существует сейчас, но часть его отмерла путем изучения и рассуждений современных философов бытия.

Еще И. Гете говорил, что историческую хронику пишет тот, кто думает о настоящем. На наш взгляд, это еще и тот, кто, думая о настоящем, сопоставляет с историей, ведь это неотделимо, взаимосвязано.

Говоря о нескольких периодах в жизни человечества, можно понять, что отношение к бытию и его понимание у человека меняется. Вот например в античности, было замечено, что мысль ни есть что-то материальное, но все же она существует. Философы того времени рассуждали о видимой реальности и бытия «доступного лишь философскому разуму».

И вот как выглядели позиции мыслителей того времени. Платон, под истинным бытием понимал «царство чистых мыслей и красоты» как нечто умопостигаемое, в отличие от мира чувственных вещей. Платон характеризует бытие как вечное и неизменное, которое можно познать только разумом, оно недоступно чувствам. Однако бытие у Платона множественно; это так называемые умопостигаемые нематериальные идеи. Платон называет их истинно сущее. Бестелесные идеи Платон называет «сущностями», потому что сущность – это то, что существует. Бытию противостоит становление – чувственный мир преходящих вещей. «Нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия. Платон говорит о том, что небытие ни выразить, ни мыслить невозможно, но при этом признает, что небытие существует. В противном случае, говорит он, было бы непонятно, как возможны заблуждение и ложь – «ведь ложное мнение – это мнение о несуществующем». Небытие выступает, таким образом, как принцип различия, отношения, благодаря которому получает объяснение не только возможность познания, но и связь между идеями. «...Все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас их подобиям... С другой стороны, эти находящиеся в нас (подобия), одноименные (с идеями), тоже существуют лишь в отношении друг к другу». Иное по своему статусу ниже бытия: оно существует лишь благодаря своей причастности бытию. В свою очередь, бытие как взаимосвязанное множество

идей существует и может быть мыслимо лишь в силу своей причастности к сверхбытийному и непознаваемому Единому [1].

Понятие бытия рассматривается Платоном в трех аспектах: бытие и небытие; бытие и знание; бытие и Единое.

По Аристотелю, бытие – это живая субстанция, характеризующаяся следующими принципами: во-первых, каждая вещь самостоятельный факт, во-вторых, каждый объект обладает структурой, части которой соотнесены друг с другом, в-третьих, каждая вещь обязательно указывает на свое происхождение, в четвертых, каждая вещь имеет свое назначение [2].

Бытие и мышление в античности неразделимы.

В средние века человек остро ставил вопрос о бытии, ведь ответ на этот вопрос являлся доказательством того, есть Бог или нет. Все определяется единственным божественным началом, а такие свойства бытия, как вечность, невозможность уничтожения и т.д., складываются в элементы божества. Бог непознаваем, но может открываться человеку в результате откровения.

В эпоху Возрождения бытие представляется как что-то вещественное, так называемая объективная реальность, существующая независимо от человека, противостоящая ему. Именно в эпоху высокого Ренессанса устанавливается такое понятие бытия, как «материальное бытие». Так как эпоха Возрождения прямо связана с античным миром, между понятиями бытия античного времени и времени Ренессанса есть некоторые сходства, особенно на начальном этапе «культы» гуманитарного образования и популярности Платона.

Ярким представителем гуманизма эпохи Возрождения является Рене Декарт, который так же не упустил возможность дать собственное понятие бытия, которое, проанализировав целую эпоху, можно назвать универсальным и самым общим для мыслителей эпохи Возрождения: «*cogito ergo sum*», говорил Декарт – я мыслю, следовательно, существую. Бытие Возрождения – идея, человеческое первоначало, человек – неотделимая часть бытия, человеческая идея и мысль – ведущее звено бытия. Человек – это портал между телесным и душевным, обладающий мышлением и волей.

Этим же путем идет и Лейбниц, который выводит понятие бытия через внутренний опыт человека и завершает эту «колесницу» понятий, пущенную еще в раннем Ренессансе, английский философ Беркли, твердивший: «быть – это значит быть в восприятии». Беркли жил задолго после Декарта, однако Ренессансное учение бытия вошло в обиход человечества, античные «истинные» формы бытия приобретают дуалистическую форму, теперь бытие связано с материей, механикой, идеей и восприятием.

Отошли от классического определения бытия только в XX веке. Двадцатый век – это мир вещи, в котором человек так же рассматривается, как вещь, отчего можно сделать нехитрый вывод о том, что философы XX века связывали с вещью и понятие бытия. Философы относят к вещи и самого человека. Если до данной эпохи бытие было обращено к человеку, но философия XX века показывает нам обратную сторону – теперь человек был

обращен к бытию и бытие – это все, чем он живет и все, что вокруг него крутится.

В ряде некоторых концепций делается особенный уклон на новой форме бытия – человеческом существовании. Человеческое существование погранично, «из крайности в крайность» и уже Фридрих Ницше демонстрирует нам этот интерес экзистенциализма к страданиям, боли и страху, вине, в котором отражается сущность человеческого существования.

Ницше толкует бытие, как общее понятие о жизни. Бытие Ницше – не категоричная система, а знаки, понятия, многозначность тех или иных аспектов: «жизнь», «воля к власти» – вот что есть по Ницше определение бытия.

Отходя от классических понятий Ницше, Фихте предлагает нам «заключительную» часть бытия XX века – «бытие в мире» - бытие-действие, философ Хайдеггер подтверждает это своей философией «деяния», обращая внимание на понятие «заботы», как некой тяготы, обеспокоенность бытием и его сущностью, местом его в жизни человека.

Итак, бытие XX века, человек, обращенный к нему – это не просто понятие, общие характеристики, данные античностью, это нечто более «человечное», экзистенциальное. Бытие и забота о бытии – важная часть не только философии XX века, но и человеческой жизни и отголоски этого мы видим в философии и бытии XXI века, проявленные через заботу о природе, охране человеческой жизни и оценивании ее, как высшее благо.

На основе вышесказанного можно сделать вывод – бытие, сколько бы времени не прошло, в какую бы историческую эпоху мы не заглянули, всегда было и остается – призмой человеческого сознания, окно с цветным стеклом, через которое люди смотрят на мир. Понятие бытия не стоит на месте, мир за «окном» меняется, как и сознание людей, осознающих этот мир. Тем не менее, как говорил Хайдеггер, люди способны «вопрошатель» о бытии, не столько, сколько наблюдать. В конечном итоге, это противоречивое понятие, основанное не только на эпохе и жизни эпохальных людей, бытие характеризовалось, как видом, так и временем, как действием, так и мыслью, однако оно так же было меряно в рамках тех или иных вещей.

Надо так же заметить, что «основа» бытия о человеческом существовании, его действиях, о его ценности, красоте, проложившая себе путь через античность и Возрождение – это хлеб и для марксистского понятия бытия, а как известно марксистская философия на ряд отличается от классической.

Бытие мира или бытие в мире – это то, к чему пришло классическое понимание бытия сегодня, данное классиками, преобразованный «фундамент», который, нужно отметить, был соткан из различных материалов, античных философов. Мы переживаем постмодернизм, наше бытие нераздельно связано с бытием в мире, но, без сомнения, в любой концепции мы видим пережитки индивидуализма, антропоцентризма, характерного для раннего Ренессанса. Наше бытие пропущено через

многослойную призму. Мы можем говорить о том, что бытие повернуто к человеку или человек к бытию, однако суть останется одной – человек и бытие – неразрывно связаны. Человек Возрождения и его жизнь философии XX века – часть всеобъемлющей проблематики исторического аспекта понятия «бытия».

### Литература

1. Словарь - [http://antique\\_philosophy.academic.ru](http://antique_philosophy.academic.ru)
2. Спиркин А.Г. Философия– М. : Гардарики, 2008.

### Анализ проблемы границы и пограничного бытия в истории западноевропейской философии

*П.Д. Утросин*

*Волжская государственная академия водного транспорта (ВГАВТ), Нижний Новгород*

Проблема границ была актуальна всегда, и до сих пор таковой остаётся, так как затрагивает многие аспекты человеческого бытия. Э. Гуссерль полагал: для того чтобы познать реальность без малейших погрешностей, нужно определить её пределы [1]. И это действительно так, ведь познавательные способности человека ограничены, и человек не способен познать безграничного. Ещё И. Кант определил, что человеческий разум имеет свои границы, и понять это помогает философия: « Лишь метафизика приводит нас в диалектических попытках чистого разума (которые не начинаются произвольно или намеренно: к ним побуждает природа самого разума) к границам; и трансцендентальные идеи именно потому, что мы не можем без них обойтись, но не можем и осуществить их, служат для того, чтобы действительно указать нам не только границы чистого разума, но и способ определения этих границ;<...> » [2].

В этой статье мы рассмотрим исторический контекст, проблемы границ и пограничного бытия. Данная проблема прослеживается с древних времён, когда человек начал выделять себя из огромного, необъяснимого природного мира, приписывая явлениям природы сверхъестественный характер. Как только появился миф, так появилась и граница. Человек по-прежнему оставался частью природного мира, но теперь этот мир разделился на две половины: посюсторонний (мир земной, человеческий) и потусторонний (мир божественный). Обе, эти половины сосуществуют вместе и могут взаимодействовать друг с другом. Боги имеют собственную волю и повелевают всем земным миром, а люди могут повлиять на решения богов, соблюдая обряды, принося подношения, или просто разговаривая с ними. С появлением мифа появляются рамки, в которые себя вписывает человек, определяется что можно, и что нельзя, дабы не прогневить свои божества.

Постепенно, с эволюцией человека, эволюционирует проблема границ. Со становление и развитием общественных отношений человека начинают интересоваться моральные аспекты его бытия. Так, древнегреческие поэты использовали понятие «мера» для обозначения чего-то не слишком большого, но и не слишком малого. В своих произведениях они советовали держаться середины, не усердствовать чрезмерно, считая, что это приведёт человека к добродетели, ибо мера – лучшая из вещей. Древнегреческий лирик Архилох считал, что можно радоваться и страдать, но всему надо знать меру, ведь нарушение меры не может привести к положительному результату. Другой греческий поэт Феогнит говорил: « Не усердствуй чрезмерно: лучше быть посередине; оставаясь по середине, придешь к добродетели.» [3].

Далее проблема границы возникает при попытках познания мира у древнегреческих философов досократиков. Анаксимандр полагал, что мир есть множество противоположностей, стремящихся преодолеть друг друга. У каждой из них есть рубеж, за пределами которого начинается противоборство. Атрибутом, ограничивающим господство одной противоположности над другой, является время. Согласно Анаксимандру первоначалом всех вещей является апейрон – нечто не делимое и не чем не ограниченное. Он ограничивает все вещи, а сам не имеет границ не внешних, не внутренних, ни в пространстве, ни во времени [3].

Философ Гераклит учил, что границы бытия изменчивы и подвижны, так как всё в мире находится в движении, и нет ничего постоянного. Всё без исключения изменчиво, имеет своё бытие лишь в становлении и прехождении [3]. То есть, по мнению Гераклита, для того чтобы существовать мы должны постоянно меняться.

Феномен границы нашёл свое предвосхищение в учении пифагорейцев. Они считали, что числа это не только математические начала, но и начала всех природных компонентов. Числа реальны: измеримы, ограничены, протяженны. Вещи создаются по образу и подобию чисел. Согласно учению пифагорейцев, природу чисел разграничивает пустота, она начало прерывности. Благодаря пустоте происходит ограничение, отделение одного предмета от другого. Аристотель так описал суждения пифагорейцев: « Пустота существует и входит из бесконечной пнеумы в само небо, как бы вдыхающее в себя пустоту, которая определяет природные существования, как если бы пустота служила для разделения и определения предметов, примыкающих друг к другу. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу.» [4].

Греческие софисты рассматривали вопрос пограничного бытия человека, через расширяющиеся возможности личности, способы достижения политической власти, через понимание противоречивости традиций и законов. Протагор, отражая суть воззрений софистов, подводит к мысли о том. Что границы человеческого бытия определяются самим человеком. «Мера всех вещей есть человек, то есть какими вещи являются

мне, таковы они суть и для меня, а какими они являются тебе, таковы они для тебя.» [3]. Получается, что человек есть та граница, которая отделяет или, напротив, соединяет всякие противоположные суждения, восприятия относительно отдельных предметов или «всех вещей» вообще.

Проблема границы в философии Сократа просматривается через анализ категории «добродетель». Добродетель он представляет срединным состоянием между хорошим и плохим, хотя и отмечал, что «быть человеку хорошим, невозможно, стать же хорошим можно; но тот же самый человек способен стать дурным, а всего дольше и всех более хороши те, которых любят боги.» [3].

Пограничные особенности человеческого бытия обнаруживаются в процессе анализа категории «противоположностей». Платон считал, что «всё возникает таким образом – противоположное из противоположного.»

В суждениях Аристотеля о пространстве, месте, возникает вопрос о пограничном бытии. Согласно Аристотелю, пространство – это совокупность мест. Место – это первая неподвижная граница, на которой происходит столкновение тала с содержанием, и наоборот, это граница объемлющего тела. Аристотель связывает место с телами вообще. Место существует вместе с предметом, так как границы не могут существовать отдельно от предметов, которые они ограничивают. «Стремиться к своему месту свойственно по природе любому элементу, но у всех них образ и форма зависят от их границ.» [4].

Таким образом, можно заметить, что проблема границ в античной философии была значимой для решения многих проблем человеческого бытия.

Следующая историческая веха в исследовании проблемы - Средневековье. Филон Александрийский, занимаясь теологическими проблемами, характеризуя различные пограничные отношения и состояния, создал сложную философскую мозаику. Филон считал, что существует идеальный и материальный миры, создатель которых – Бог. Мир идей есть логос Бога, его слово. А далее из ничего, пройдя определенную небытийную грань, появляется бесформенная материя. Благодаря божественному логосу, материя обретает четкие очертания, принимает определенную форму. В некоторых мыслях Филон даже отделяет логос от Бога, представляя логос как посредника между творцом и творением [5]. Ориген и Фома Аквинский используют понятие «граница» для понимания сути вещей. Аврелий Августин обращается к данной категории при рассмотрении соотношения добра и зла, а так же диалектики «двух градусов» [6].

Представители немецкой классики, занимаясь философским осмыслением сущности и предназначения человека, исследованием его активности как познающего субъекта, существенное внимание уделяли проблемы границы. И. Кант, исследуя априорные синтетические суждения, диалектические противоположности, наполняет эти понятия новым

содержанием. Он определяет границы чистого и практического разума, а так же способы их выявления.

И.Г. Фихте с помощью понятия «граница» исследует духовную реальность. Философия границы Шеллинга согласует два противоположных учения: натурфилософию и трансцендентальный идеализм. Л. Фейербах концентрирует внимание на исследовании внутренних границ человеческого бытия.

Наиболее существенный вклад в понимание границы внёс Г.В. Гегель. В своем труде «Наука логика» он пишет о границах так: «Граница есть то, в чем ограничиваемое в той же мере суть, в какой и не суть...» [7]. Гегель считает, что граница не пустое пространство и не чистое бытие, а синтетическое содержание. С одной стороны, граница – имманентное определение всякого нечего, как конечного «внутри себя бытия»; с другой стороны – это «бытие для иного», то есть нечего со своим иным. «В границе выдвигается небытие для иного, качественное отрицание иного... Противоречие сразу же имеется в том, что граница как рефлектированное в себя отрицание (данного) нечего содержит в себе идеально моменты нечего и иного, и в то же время они как различные моменты положены в сфере наличного бытия как реально, качественно различные» [7] – пишет Гегель. То есть, граница – это опосредование, через которое нечего и иное есть и не есть. Она одна на двоих, середина между нечего и иным, в которой они прекращаются. Они имеют своё наличное бытие по ту сторону друг друга и их границы; граница как небытие каждого из них есть иное для обоих. В границе нечего и иное тождественны, у них есть общее им обоим единство и различие. Таким образом, гегелевская граница одновременно разделяет и объединяет.

В философии Новейшего времени понятие «граница» широко используется в учениях о пределах человеческого бытия (Э. Гуссерль, А. Камю, Ж. П. Сартр, К. Ясперс и другие), о межличностных взаимоотношениях (М. Хайдеггер) [5]. Представитель «философии жизни» А. Бергсон противопоставляя инстинкт и интеллект, стремится расширить границы человеческого бытия. М. Фуко рассматривает границы между языком, «привязанностью к смерти Бога» и сексуальность. Н. Элиас исследует границы между индивидом и обществом. Философы – психоаналитики (З. Фрейд, К. Г. Юнг) обращают внимание на то, что существуют границы между чувствами и мышлением человека [5].

Феномен границы находит своё отражение и в русской философии. Он помогает осознать пределы бытия, глубины внутренней духовной жизни, неразрывную связь человека с Богом (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев). Н.С. Гумилёв показывает, что граница проявляет себя между различными альтернативами. В.И. Красиков, следует религиозной традиции, заостряет внимание на том, что границы могут иметь трансцендентальный характер [5].

Такой краткий исторический экскурс к истории становления проблемы границы способствует пониманию, многогранности, глубины, актуальности проблемы. В своих дальнейших работах мы планируем рассмотреть границы социального пространства. Опираясь на теоретические представления П. Бурдьё, о том, что социальное пространство делимо на «силовые поля». Мы постараемся определить пределы этих полей относительно друг друга. Это позволит в дальнейшем изучить каждое «поле» отдельно, и претендовать на познание социального пространства в целом.

### Литература

1. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и фемноменологической философии/ Э. Гуссерль; [пер. с нем.] – М.: Дом интеллектуал. Книги, 1999. – 332с.
2. Кант, И. Критика чистого разума/ И. Кант. – М.: Эксмо, 2008. – 736с.
3. Антология мировой философии: Античность / отв. Ю.Г. Хацкевич – Минск : Харвест; М.: АТС, 2001. – 960с.
4. Аристотель О возникновении и уничтожении / Аристотель // Сочинения : в 4т. – М. : Мысль , 1981 – Т.3. – 613с.
5. Колесникова, И. В. Проблема границы и пограничные особенности человеческого бытия, 2009. – 140с.
6. Антропология мировой философии. Философия древности и средневековья: в 4т. – М.: Мысль , 1969. –Т., ч.2 – 936с.
7. Гегель, Г. В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель – СПб : Наука, 2002. – 780с.

## Философия на пути исцеления

**В. В. Фармаковский**

*Научно-исследовательский институт прикладной математики и кибернетики  
(НИИ ПМК), Нижний Новгород*

Философы не любят дискуссий и определений. И это вполне естественно – определение должно опираться на неопределяемые вещи, либо формально, либо в силу их предполагаемой самоочевидности, но формальные решения не характерны для философии, а вопрос о самоочевидности является слишком дискуссионным.

Есть мнение, что *большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем бессмысленны.* (Витгенштейн). Сказано слишком сильно – смысл можно отыскать во всём, включая и случайный набор слов машины Луллия, которую он описал в своей работе *Ars Magna et Ultima. Великое и окончательное искусство философских речений* творится под гордым знаменем контекстной свободы, в предположении, что



употребляемые категории, и основанные на них суждения настолько общи, что годятся для любого контекста. Результатом такой установки являются три ментальных болезни философии, которые свидетельствуют о том, что философия, хотя и стоит на пороге своей зрелости, но пока ещё не вышла из счастливого детского возраста.

### **1. Детские болезни философии контекстной свободы**

Привлечение клинических категорий к анализу проблем философии началось с работы Фрейда "Психопатология обыденной жизни". С тех пор применение терминов, заимствованных из словаря по психопатологии, в парадигме **шизоанализа** Гваттари, Делеза стало классикой постмодернизма.

**Кататония или предметный капкан** - (*греч. katateino - стягивать, напрягать*) характеризуется нарушением свободы к произвольным движениям. Движения носят стереотипный характер ритуала. При попытке помешать совершению ритуала возможны проявления агрессии.

Ключевым атрибутом любого предмета является его особость, отличающая его от того, что этим предметом не является, что, в условиях меняющегося Мира, требует постоянной верификации, и поэтому не может быть надёжным источником или основанием для всеобъемлющего, целостного мировоззрения, которое, таким образом, *стягивается* к отдельному предмету. Даже когда процедура верификации ключевого предмета сводится к ссылкам на позицию, доминирующую по чисто политическим причинам, соответствующий ответ на поставленный вопрос может получить статус канонического. Биография такой философии разворачивается в точном соответствии с приведёнными выше симптомами кататонии. Канонический ответ становится паролем для прохождения соответствующих фильтров в административной системе управления не только научной деятельностью, но и социальными лифтами, работающими крайне избирательно.

Попытки построения здания философии на предметных сваях «материи», «сознания» или «национального превосходства» потерпели крах. Прекратили существование и государства, принимавшие такую философию в качестве идеологической основы, хотя *при попытке помешать совершению ритуала* применялись самые жёсткие проявления агрессии со стороны административного ресурса, включая остракизм, концлагерь, убийство и т.п.

**Парафрения или самопровозглашение** - сочетание бреда величия, преследования и воздействия. Больные объявляют себя властителями земли, в их власти судьбы мира. Как правило, они не стремятся аргументировать свои суждения, им совершенно неоспорима их истинность.

Именно этим и характеризуется цивилизационное самопровозглашение отдельным биологическим видом своей богоподобной исключительности, способности и права, по своему усмотрению, вершить мировую историю и управлять судьбами её участников. И хотя такое самопровозглашение сродни провозглашению себя Наполеоном или британской энциклопедией, редко у кого возникали сомнения по этому поводу. В полном соответствии с

характеристикой парафрени, самопровозглашение принимается, как правило, без всякой аргументации, по умолчанию, как нечто само собой разумеющееся.

**Инкогеренция** или **гомо-эго-центризм** определяется как *невозможность осмысления окружающего в обобщённом, целостном виде.*

Здесь речь идёт о семействе систем концептуальных координат, различной, в том числе и мировоззренческой, степени общности. Они имеют своим центром широкий диапазон производных от homo sapiens концептов: *эго отдельной личности, семья, партия, конфессия, государство, этнос* и т.д., интересы которых при выборе того или иного решения или мнения, полагаются в качестве безусловного приоритета. Такая позиция чревата конфликтом интересов и вытекающим из него противостоянием людей, групп, культур, цивилизаций и противопоставлением Миру в целом.

## 2. Стрела философского времени

Теперь попробуем провести диагностику сменяющих друг друга мировоззренческих установок в свете обозначенных выше нозологических единиц и убедимся, что это движение в сторону исцеления.

**Премодерн** → Картина Мира развёртывается под знаком диалогии *сакральное – профанное. Сакральное* - священо, вездесуще и более или менее жёстко регламентировано. *Профанное* – [мирское](#), [светское](#).

Уже на уровне премодерна наблюдаются защитные механизмы по всем трём описанным выше онтологическим патологиям. Безусловное доминирование сакрального способствует ограничению предметной деспотии, и, в частности, *гомо – эго - централизма*, что находит общее выражение в христианской формуле «не хлебом единым жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божьих».

Но те же иммунные механизмы работают и в обратную сторону. Закрепление религиозно мотивированных ограничений текущего концептуального пространства, доходит до самых жестоких форм в виде «охоты на ведьм» или религиозных войн, изъывших целые столетия из истории человечества.

**Модерн** → Сакральные стороны бытия дезавуируются, парадигма (*сакральное - профанное*) заменяется на парадигму *реальности*.

Частично избавляясь от действующих в премодерне ментальных болезней, модерн воспроизводит их в диктатуре науки, которая постепенно сама приобретает черты *сакрального*. Облеченное реальной властью, утверждённой соответствующими степенями посвящения и преференциями в обыденной жизни, новое жречество жестко фиксирует предметный мир на уровне своих текущих заблуждений. *Бог умер (Ницше)*, функции Бога перенесены на человека скопированного модерном по образу и подобию божию. Произошла лишь смена властных иерархий с сословных на буржуазные, существующие в условиях денежного диктата.

**Постмодерн** → Освобождение от Бога продолжается освобождением от человека. Новый актер - *тело без органов, машина желаний* во

всевозможных сочетаниях с техническими элементами. Место произвола и диктата всемогущих предметных иерархий занимает диктат и произвол случая, когда даже лёгкий ветерок каприза может унести свободного от всех и вся счастливого в места не столь удалённые от *мерзости запустения*. Помешательство на свободе оказалось несколько не лучше, помешательства на рабских цепях. Роковые ментальные болезни снова воспроизводятся в рамках парадигмы постмодернизма, и движение стрелы философского времени должно быть продолжено.

**Концептогенез**<sup>1</sup> – целостное мировоззрение, которое, по определению, отвечает за всё, а, поскольку все предметные суждения не бесспорны, оно *толерантно* по отношению ко всем им, и базируется не на разграничениях одного предмета от другого, а на онтологическом, сущностном сродстве всех вещей на уровне общеприменимых *гиперкатегорий* транспарадигмального стандарта (*ТПС*).

Доходящая до общеприменимости степень обобщения таких категорий может показаться подозрительной, – предметы слишком многообразны, чтобы можно было ограничиться лишь высказываниями, истинными для них всех.

Действительно, интересы контекста, отражающего эти бесчисленные различия, требуют удовлетворения, и возможность *адаптации гиперкатегорий* к этим различиям, реализует второе после толерантности обязательное требование, предъявляемое к парадигме *ТПС*.

Ядро *ТПС*, обеспечивающее саму возможность его существования, – **Закон Всеобщего Уподобления**, в соответствии с которым:

*Все события в Мире сводятся к их уподоблению друг – другу.*

*В числе этих событий, и на равных основаниях, законы природы и общества,*

*которые и сами являются либо констатацией подобия, либо описанием процесса его становления.*

Идея мимесиса стара как Мир, сотворённый, как говорят, по технологии образа и подобия. И с тех самых пор вечный двигатель подобия продолжает непрерывное творение Мира, который из века в век является всем обитающим в нём сущностям в нищете своей бренности и очаровании новизны.

<sup>1</sup> Фармаковский В.В., Концептогенез. Нижний Новгород, 2005.

## Статус поэзии в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера

*О.Ю. Цендровский*

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

Хайдеггер широко известен своим интересом к поэзии. Размышления о её существовании, истолкование стихов Гёльдерлина, Рильке и других поэтов составляют важнейшую часть его творческого наследия. При всем при этом остается мало понято, как эти темы вписываются в общую картину его философии и что означают загадочные и чуждые филологии, истории культуры, всему современному мировоззрению тезисы, связывающие поэзию с бытием и истиной бытия.

В ходе анализа стихотворных и философских текстов Хайдеггер утверждает, что подлинная поэзия «стоит перед тем же вопросом и таким же образом, что и мысль» [1, с. 219]. Философ и поэт, обитая, по словам Гёльдерлина, «на ближних вершинах, разделенные бездной», имеют перед собой единый предмет – бытие, понимаемое Хайдеггером совершенно особым образом [1, с. 41]. «Исконно (и изначально) мышление и поэзия есть, хотя и в корне различным способом, одно и то же: средоточающееся в слове про-изведение бытия в слово», поэзия и мысль *вскрывают* бытие, претворяя его несущую истину в сущее [2, с. 449]. Поэзия (ποίησις – созидание, про-изведение) представляет собой утверждение истины бытия в творении, красота которого суть сияние этой истины. Столь широко толкуемая поэзия как обнажающее и воспевающее бытие созидание – сущность языка, сущность искусства и сущность человека, который, по часто цитируемым Хайдеггером словам Гёльдерлина, «поэтически живет... на этой земле» [см., напр.: 1, с. 238]. Естественна тогда позиция, согласно которой сущностная история есть история бытия, история вскрывающих его или отдаляющихся от него мышления и поэзии. Только она есть именно *бывшее*, а не просто прошедшее в смысле ушедшего, поскольку решения по поводу бытия сущего властно определяют собой настоящее и будущее. Ссылаясь на свойственную античности и высказанную в «Поэтике» мысль Аристотеля, что поэзия истиннее сведений о сущем, Хайдеггер настаивает на том, что она вместе с философией превосходит и предпосылает всякую науку, всякую истину о сущем, об окружающих и поддающихся восприятию предметах [см.: 1, с. 219]. В поэзии дает о себе знать «судьба мира, хотя еще и не открывает себя в качестве истории бытия», поскольку поэзия не ставит своей целью выразить ее рефлексивно и членораздельно [1, с. 206].

Несомненно, что понять сказанное мы сможем лишь погрузившись в саму стихию хайдеггеровской фундаментальной онтологии. Структурно она отправляется от прозрения, что западная мысль и, как следствие, все социальные институты и процессы коренятся в совершенном в Древней Греции ее первыми мыслителями упущении верховной инстанции, основы

всех существующих вещей – бытия [см., напр.: 1, с. 33]. Была осуществлена роковая подмена, вследствие которой на место бытия было поставлено сущее, наивысшее сущее (идея, энергия, Бог, монада и т.д.), бытие оказалось истолковано как сущность сущего, его общая черта. История Запада представляется Хайдеггеру катастрофическим процессом развития этой ошибки забвения бытия, отчуждения человека от его сути (*Wesen*, а не *Seiendheit*) как захваченности бытием, кульминацию которого мы наблюдаем в настоящее время. Чтобы отличить бытие в ложном, онтологическом понимании от фундаментально-онтологической концепции бытия с 30-ых годов он часто называет первое *Sein*, а второе – *Seyn*.

Что же есть *Seyn*, если основой сущего, по мысли Хайдеггера, не может быть другое сущее? Попытка ответить на этот вопрос, помыслить бытие не как сущее требует радикально новой перспективы, которая производит демонтаж всех метафизических, традиционно онтологических напластований, истолкований человека, мира, опыта как такового. Требуется возвращение к предельно чистому опыту сквозь все искажения – фундаментально-феноменологическая редукция. Ее результат, искомую инстанцию чистого наличия Хайдеггер называет «*Dasein*», что часто переводят как присутствие или здесь-бытие. В рамках углубления опыта *Dasein* и рождается первый фундаментальный тезис: бытие не есть сущее. Бытие не есть, оно, с точки зрения сущего, суть ничто. Однако это, как подчеркивает Хайдеггер, не ничтожное ничто в смысле отсутствия: бытие не есть (*ist*) в том смысле, в каком есть сущее, однако оно существует (*west*). С бытием нельзя столкнуться, как с одним из предметов, суть его наличия в том, что оно постоянно ускользает. Мы в едином акте постигаем, что никакого бытия нет и все же бытие существует, ибо оно суть основа для всякого «есть» и «нет». Существующее ничто *Seyn* раскрывает себя во всяком сущем, делает это сущее сущим, задает ему меру, придает смысл, приводит к наличию и низвергает в отсутствие. Хайдеггер сравнивает *Seyn* со светом, который не виден сам, однако позволяет нам видеть предметы и постигается благодаря им, отраженный ими. Глубинное существо *Seyn* лишь с большими натяжками может быть передано в понятии, последнее в лучшем случае способно подвести нас к переживанию истины *Seyn* как события. Хайдеггер называет его враждой (в смысле гераклитового *πόλεμος*, принципа напряжения и противоречия, смены и перехода), временем, священным (*Heilige*), порождающим и уничтожающим. Бытие есть все это вместе, но не сводится ни к одному из перечисленных аспектов. Пробуя передать истину бытия в единой цельной структуре Хайдеггер приходит к фигуре Четверицы (*das Geviert*), изображаемой в виде андреевского креста. В ее середине находится *Seyn*, из которого исходят четыре луча, четыре фундаментально-онтологические оси: Божественные и Смертные, Небо (Мир) и Земля. Хайдеггер нигде не дает хоть отдаленной дефиниции этих осей, однако по ряду замечаний и намеков можно предложить следующее их истолкование [см., напр.: 3, с. 230-240, 438-450]. Небо (Мир) суть инстанция открытости,

порядка, активности, созидания, смысла, фундаментально-онтологически понятой области идеального. Земля есть закрытость, бездна, неисчерпаемость, пассивность, разложение и дезинтеграция, хаос, глубинный и непостижимый смысл, фундаментально-онтологически понятая материя. Божественные воплощают ускользящее и неуловимое, чуждое людям высшее присутствие, они есть существо сакрального, священного, фундаментально-онтологически понятая божественность, Бог, боги, то, во имя чего приносятся жертвы. Сильно огрубляя в целях понимания можно привлечь лакановский термин «Большой Другой» (the Big Other), который психоаналитически и отменяя все важнейшие сакральные импликации хайдеггеровского толкования выражает эту идею ускользящего полновластного присутствия. Смертные же есть мы, люди, наше собственное смертное присутствие в бытии, не избегающее смерти, но познавшее себя в ней.

В эпоху зарождения западноевропейской цивилизации поэзии удавалось исполнить свое предназначение быть воспеванием, именованьем *Seyn* и его Четверицы. Как отмечает Хайдеггер, «в начале европейской истории в Греции искусства поднялись до крайней высоты осуществимого в них раскрытия тайны. Они светло являли присутствие богов, диалог божественной и человеческой судьбы» [1, с. 237]. Мышление колебалось между тем, чтобы осмыслить сущее со стороны бытия и тем, чтобы помыслить бытие со стороны сущего. Однако восторжествовала последняя альтернатива, Платоном и Аристотелем бытие было окончательно отождествлено с сущим и забыто. Подлинная мысль, как и поэзия вынуждены были уступить философии сущего (метафизике) и поэзии сущего. Человек упустил свою сущность как захваченность бытием и стал самого себя мыслить как лишь сущее среди сущего, начав все в большей степени высвобождать свойственную всему сущему способность «преднамеренного самонавязывания», волю к власти, агрессивную субъективность. Этот феномен Хайдеггер схватывает понятиями «техника» и «постав» (*Gestell*). Второе из них фундаментальнее. Постав есть такое отношение к вещам, при котором они представляются, ставятся перед собой для использования, расчета, интеллектуального и физического (технического) овладения. Постав и техника есть сущность оступившегося западного мышления, которые находят выражение во все более и более освобождающейся по мере развития истории субъективности и агрессивности техногенной цивилизации, мировых войнах и ядерном оружии.

Исторический этап, начавшийся в конце XIX в., Хайдеггер называет концом, ночью, скудными временами, пиком технического овладения природой и деградации человека, отошедшего от основы основ. Его величайшим поэтом, выразившим существо скудных времен, опознавшим их, является Гёльдерлин. «Гёльдерлин впервые определяет некое новое время. Это время отлетевших богов и грядущего Бога» [4, с. 93]. Бог умер, сама

божественность оказалась изгнана из мира, однако Гёльдерлин, как и Хайдеггер прозревает, что этот ужасный конец времен может проложить путь другому Началу, новому Началу. Философия Хайдеггера есть попытка учредить его. В повороте к новому Началу мысль и поэзия выступают как союзники, и их первая задача – высвобождение «языка из-под грамматики на простор какой-то более исходной сущностной структуры», а именно возвращение онтологического языка в фундаментально-онтологический исток [1, с. 193]. Требуется произвести ревизию и деструкцию метафизических понятий и установок, подпитывающих технику и Gestell, стихию агрессивного исчисляющего господства. Чтобы «научиться чистому осмыслению, а значит вместе и осуществлению вышеназванного существа мысли, – пишет Хайдеггер, – мы должны сначала избавиться от ее технического истолкования» [там же].

Миссией философов и поэтов скудных времен – глашатаев нового Начала – является попытка помыслить и воспеть Sein, увидеть и показать другим сущее в свете бытия, вместо того чтобы смотреть на бытие с точки зрения сущего. В скудные времена «поэты — это те из смертных, которые, воспевая торжественно бога вина, следят за следами убежавших богов, идут по их следу, очерчивая другим смертным, своим братьям, путь к повороту» [5, с. 301]. Они должны вернуть миру то бескорыстие, что обретается в заботе о бытии и захваченности им, свободу от преднамеренного самонавязывания, разрушающей себя и все вокруг воли к власти. «Их пение ничего не жаждет. Оно не домогается ничего, что было бы произведено. В пении вмещается внутреннее пространство мира» [5, с. 342]. В свои последние годы Хайдеггер все с большим пессимизмом смотрит в будущее, все меньше верит в возможность поворота, в то, что силы поэтического пения и философского мышления достаточно, чтобы среди глубокой ночи дать людям услышать голос Sein и утвердить в правах утро новой эпохи. «Дано ли искусству осуществить эту высшую возможность своего существа среди крайней опасности, никто не в силах знать, – пишет он. Но мы вправе ужасаться. Чему? Возможности другого: того, что повсюду утвердятся неистовая техническая гонка, пока однажды, пронизав собою все техническое, существо техники не укоренится на месте события истины» [1, с. 238].

### Литература

1. Хайдеггер М. Время и бытие: сборник. М.: Республика, 1993.
2. Хайдеггер М. Гераклит. СПб.: Владимир Даль, 2011.
3. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) // Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 1989.
4. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина: сборник. М.: Академический проект, 2003.
5. Хайдеггер М. К чему поэты? // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала. М.: Академический проект, 2010. С. 299-352.

## Онтология русской музыкальной культуры Серебряного века

*Т.И. Чупахина*

*ОмГУ им. Ф.М. Достоевского*

По мнению многих мыслителей, основными идеями в русской философии как программы самопознания выступали: всеединство человека и мира на базе религии, философии, науки; сродность человека и природой, соборность с миром; софийное начало в системе «человек, общество, природа, Бог», общее дело как высшая цель человеческой деятельности; антропocosмизм как воплощенный диалог человека и мира.

Отсюда следует вывод, что ключевыми понятиями в русской философии выступают: всеединство как состояние единства и человека, воплощающее идеал сродности и соборности на основе христианской религии, философии и науки; софийность как мудрое олицетворение сотворчества мира и человека; соборность – начало, способное объединить род человека и природу; общее дело как высшая цель и организация человеческой деятельности, которой предшествует софийность, соборность, всеединство и сродность; сродность – начало, определяющее род человека и природу; русская идея как религиозный мессианизм, как идея сердца, как стержневая идея социокультурной жизни общества.

Реакцией на новые идеи в обществе, культуре, науке стали мощные потрясения в сфере монументальных жанров в музыке – опере, симфонии, камерном жанре. Это было возрождение человека, деятельного начала в нем, его духовности, воли к жизни. Таким образом, русское музыкальное искусство выступило в качестве уникальной иллюстрации категорий отечественной философии.

Основными слагаемыми русской философии как культурно-исторической целостности на рубеже XIX – XX вв. явились: «спасение не от мира», а мира; категоризация «любви»; схождение ума в сердце; ценность и «смысл жизни», сращенность гносеологии и онтологии; исихазма; Личность и Личность соборная.

Если всю философию считать предметом, то национальная (русская) философия нам представляется как некое единичное, индивидуальное проявление, как культурно-историческая целостность, определяющаяся национальным самосознанием. То есть та философия, которая имеет в наличие русский способ переживания и обсуждения общемировых проблем. Отсюда вытекает круг идей, которые русская философия высвечивает по-своему, оригинально и самобытно, ибо рождалась из недр российской действительности, гущи вопросов народного быта. Это и есть особое «прорастание» философии в культуру, – по словам А.А. Ермичева, – когда последняя в какое-то время «выдавливает» из себя свое самопознание – философию [1, с.28].



Соединение понятий русский характер и русская философия – вещь достаточно привычная в философском дискурсе. Ведь основной русской темой в искусстве второй половины XIX – начала XX вв. – было творчество лучшей жизни. «Русскому народу свойственно философствовать» – писал Н.А. Бердяева. Русский безграмотный мужик любит ставить вопросы философского характера – о смысле бытия, о Боге, о вечной жизни, о зле и неправде, о том, как осуществить Царство Божье [2, с.35]. Поэтому русские композиторы были так заражены философскими увлечениями нравственного толка, поднимая их до высокого уровня музыкальной рефлексии.

Как в великих произведениях немецких романтиков XIX века мы находим отражение систем немецкого идеализма, с его глубоким моральным энтузиазмом, восторженным преклонением пред нравственным долгом, призывом к борьбе, оправданием добра и порицанием зла, которое сформировало духовное сознание немецкого народа, так и философское творчество русских мыслителей легло фундаментом для художественных идей в отечественном музыкальном искусстве, выстраивая основу для российского менталитета, определяя будущее духовное существование российской культуры.

Весь опыт, накопленный мировой философской мыслью, и русской в частности, говорит, что отношения в человеческом обществе сводятся к отношению людей друг к другу, которые определяются представлениями людей о себе и друг друге. Искусство, так же как и философия создает картину мира чувственно и рационально, ибо в них присутствует персоналистическое начало. Если философская картина мира стремится к достоверному описанию первооснов и причин, являясь частью развитого мировоззрения, передавая систему ценностей, формирующих и выстраивающих определенный исторический период, то искусство отражает и объясняет мир, картины природы, жизнь во всех ее уникальных и конкретных проявлениях, поскольку для искусства все наполнено человеческим смыслом и внутренним содержанием. Музыкальная картина мира, – по словам Т.В. Лазутиной, – исторична, поскольку характеризуется особой изменчивостью, обусловленной сменой мировоззренческих взглядов. Ведь язык музыки представляет собой универсальное средство фиксации, хранения и передачи специфических сигналов между различными поколениями людей [3, с.34]. Искусство, прежде всего, отражает нашу личную жизнь в приемлемых и свойственных только ему формах. Философская же обобщенная картина универсума элиминирует все пестрое, единичное, конкретное. Их философский анализ нам являет бесконечную глубину мира, постигаемую в основном эмоционально, в видах искусства. Музыка не только приобщает нас философско-эмоциональному «видению» мира, но и делает человека соучастником, непосредственно переживающим явлению в мир чистой мысли как она есть в своей вечной сущности. Самым ярким свидетельством этой мысли является русская музыка Серебряного века.

Благодаря богатой интонационно-выразительной природе, русская музыка способна оказывать колоссальное влияние на развитие и становление личности, имея в своем арсенале, гносеологические корни и конкретно-чувственное, физиологическое воздействие. Поэтому русскую музыку в разных своих ипостасях можно называть вполне философским и поэтическим жанром. Создавая свои произведения, стремясь к «горным вершинам», русские композиторы, прежде всего, творили самих себя, придавая смысл жизни в России. Поскольку музыка как искусство временное выражает его текучесть и изменчивость, то она, по сути, является символом самой человеческой жизни и бытия. Духовный путь русских художников был основан на неявном знании и каждый проходил его по-своему. У каждой из ключевых фигур русского музыкального искусства мы находим свои предпочтения, свое мировоззрение, свою философию.

Известно, что русские композиторы-мыслители XIX столетия выступали за цельность знания, за живое знание, которое заключалось в синтезе науки, религии и философии. В.С Соловьев стоял у основания этого направления отечественной мысли. Для цельного знания, согласно соловьевской теории, были важны наиболее фундаментальные философские категории, такие как: Благо, Истина, Красота. Именно такую задачу решали лучшие представители Золотого и Серебряного веков, обнаруживая общие основания и правила этого загадочного и непостижимого мира искусства, превращающего все существующее в формы совершенной Красоты и Гармонии.

Формула музыкальной философии представителей русской школы композиторов – это нерушимая связь Бога и мира, божественного и человеческого бытия. Подобные настроения мы встречаем в религиозно-космологической метафизике, ведущих свое происхождение от ряда философских течений и направлений мировой мысли, но особенно заметим от идей Всеединства, Богочеловечества, Софийности и Соборности.

И если, философия есть воплощение трансцендентной рациональности, то музыкальное искусство является трансцендентным применением чувственной палитры.

Художественное мировоззрение отечественных композиторов со всей определенностью указывает на генетическую связь с русской философией, с теми процессами, которые происходили в ноосфере русской музыкальной культуры второй половины XIX – начала XX вв. Доказательством сказанного могут служить оперы-сказки Н.А. Римского-Корсакова, являющиеся примером истинной философии жизни, отраженной в звуках, или же симфоническое творчество С.В. Рахманинова и С.И. Танеева, прометействующие поэмы А. Н. Скрябина. В них мы находим ту мирозерцательную ауру русской музыкальной культуры в наиболее приемлемой для нее форме музыкального смысловыражения, которая и создала основу оригинальности и узнаваемости национального музыкального наследия.

В подавляющем большинстве произведений русских классиков реализуется общая известная антитеза: добро и зло; любовь и ненависть; жизнь и смерть; микро – и макропространство (оркестровые поэмы «Аластор» Н.Я. Мясковского; «Остров мертвых», «Колокола», «Утес», Этюд-картина (с – moll), Второй концерт для фор-но с оркестром (с – moll), «Симфонические танцы» С.В. Рахманинова; «Сад смерти» С.Н. Василенко; симфоническая картина «Апокалипсис» А.К. Лядова; «Иаонн Дамаскин С.И. Танеева»), а также разумные, гуманистические идеи (оперы «Снегурочка», «Садко», «Китеж» Н.А. Римского-Корсакова; кантата «Весна», фантазия «Светлый праздник» С.В. Рахманинова; Народное сказание для симфонического оркестра «Кикимора», симфоническая картина «Из Апокалипсиса» А.К.Лядова; балет «Раймонда» и Четвертая симфония с – moll А.К.Глазунова). Их взгляд ухватывал все самое важное, что было связано с усовершенствованием человека, преобразованием его жизни и установлении гармонии в мире.

Философско-эстетические идеи: Истина, Добро, Красота, Гармония как непреходящие вечные ценности, вовлечены во многие философские концепции композиторов-классиков, каждая из которых имела свою особую направленность. Это и художественная концепция «вечная этическая правда» С.И. Танеева, «целительное искусство» Н.А. Римского-Корсакова, «гимн человеку, «гимническое утверждение прекрасной жизни» А. К. Глазунова, «предустановленная гармония и красота» А.К. Лядова, «пафос творческой воли» А.Н. Скрябина, «чувство весеннего пробуждения, предгрозовых настроений, трагических конфликтов и героической борьбы» С.В. Рахманинова, отход от социальной проблематики в сторону «малых дел» в творчестве А.С.Аренского, М.М. Ипполитова-Иванова, Н.К. Метнера, «динамика жизни и энергия роста» И.Ф. Стравинского.

Русские композиторы считали, что искусство играет преобразующую роль в жизни человека. И здесь напрашивается крылатое выражение В.С. Соловьева: «Красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира... Но в природе темные силы только побеждены, а не убеждены всемирным смыслом, самая эта победа есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, брошенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни. Поэтому-то человек с его разумным сознанием должен быть не только целью природного процесса, но и средством для обратного, более глубокого и полного воздействия на природу со стороны идеального начала [4, с.437-438].

Преобразующая роль искусства была для А.Н. Скрябина связана с мечтой о прекрасном, идеальном мире. Скрябин верен был мысли о всемогущей и эвдемонизирующей роли искусства в жизни человека. «Красота, – по словам А.Н. Скрябина, – нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира. Но в природе тёмные силы только побеждены, а не

убеждены всемирным смыслом, самая эта победа есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни. Поэтому-то человек, – по выражению Н.А. Бердяева, – с его разумным сознанием должен быть не только целью природного процесса, но и средством для обратного, более глубокого и полного воздействия на природу со стороны идеального начала» [5, с.76].

Едва ли неслучайность, – утверждает И.И. Лапшин – тот особенный интерес к пантеизму Б.Спинозы и к эволюционному оптимизму Г. Спенсера, который мы обнаруживаем в музыкально-философском письме композитора-сказочника Римского-Корсакова, где проступает особенно пленительное чувство Красоты, Любви, Добра и Гармонии [там же, с.7]. Сказочность, аллегоричность, иллюзии и метафоры являются естественным средством рафинирования его нравственных принципов. Но корсаковская красота не имеет ничего общего с жеманством и самолюбованием. Она определяется гармоничностью, стройностью чувством меры и удивительной пропорциональностью музыкальных форм и построений. Причем Красота художника может быть и доброй (образ Снегурочки, Купавы, Леля, Февронии, Любаши, Весны, Ольги, Царевны-Лебедь, Садко, Шехеразады, Веры Шелogi), и злой (образ Войслава, Кашеевны, Шемаханской царицы). Его нравственным императивом можно считать деятельную любовь к людям, а нравственным мерилom выступает народная этика, народная мудрость и святость русских традиций. Самое же главное то, что мастер искренне верил в мессианскую духовную силу и художественную гениальность русского народа и сознательно нес людям эту веру, призывно звучащую в его музыке спустя столетие [6, с.245].

С оригинальным воплощением двуединой основы картины мира, где борются две силы – Божья и антихристовая, добро и зло, свет и тьма, мы встречаемся в музыкальной философии С.В. Рахманинова. Христианство он считает духовной силой, которая может вновь спасти Россию от духовного рабства и безумия, дав Любовь миру. Неслучайно в его богатом по жанрам творчестве так много произведений на православно-религиозные тексты. Философская концепция последних, крупных симфонических опусов, как утверждает Л.А. Рапацкая, – отражает религиозно-мировоззренческую позицию автора, воплощенную через столкновение богоданного человеческого начала с фатальной бесовской фантасмагорией [7, с.340].

Образ «русской святости» и «русской духовности» не склоняется, а преобразуется под натиском зловещих, противоборствующих сил зла. В кантате «Колокола», в «Литургии Иоанна Златоуста», в фантазиях «Утес» и «Остров мертвых», «Всенощном бдении», во Втором концерте для фор-но с оркестром, Третьей симфонии, «Симфонических танцах» слышны темы-предсказания, темы-возмездия и мировой катастрофы, идущие от философско-религиозных установок композитора, его христианского гуманизма, восходящего к идеям Апокалипсиса. В перечисленных

произведениях композитора, соткан образ Родины – таинственный, прекрасный и поэтичный. Образ Древней Руси. Руси, – по словам О.И. Соколовой, – Алеши Карамазова – внешне тихой, неприметной, ненавязчивой, но полной глубокой духовной жизни, неизбывной веры и любви [8,с.87].

Итак, мы видим как принцип соловьевской метафизики (цельного знания) через насыщенные категории Красоты, Гармонии, Истины, Блага, Веры реализуется в музыкальном искусстве русских композиторов. Человек, по мнению русских композиторов – существо, способное принести в мир любовь, гармонию, красоту и солидарность.

Их музыкальная философия явилась своего рода ответной реакцией на рационалистический антропоцентризм западной музыкальной культуры Серебряного века. Возвращенная из религии и религиозного сознания нации, делавшая акцент, прежде всего, на духовных качествах человека, русская музыка рассматривала и трактовала его как центр мироздания, как часть Бога. И в этом живительная сила русского музыкального искусства.

### Литература

1. Русская философия: Новые исследования и материалы. (Проблемы методологии и методики) / Под ред. А.М. Замалеева. – СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад», Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 398с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. – М.: АСТ, 2007. – 387с.
3. Лазутина Т.В. Философия музыки: музыкальная картина мира и ее соответствие реальности // Вестник НГУ. Серия: Философия: Научный журнал /под ред. В.С. Диева. – Новосибирск: ГОУ ВПО Новосибирский государственный университет», 2009. – Т. 7, вып.3. С.34. – 157с.
4. Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. – М., 1911. – 451с.
5. Лапшин И.И. Н.А. Римский-Корсаков. Философские мотивы в его творчестве. – СПб: Логос, 1893.– 106с.
6. Соловцов А.А. Н.А. Римский-Корсаков. – М.: Музыка. 1984. – 398с.
7. Соллертинский И. Исторические типы симфонической драматургии. // Музыкально-исторические этюды. – Л.: Музыка, 1956. – 563с.
8. Протопопов В.В., Туманина Н.В. Оперное творчество Чайковского. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. – 367с.
9. Скрябин А.Н. Письма. – М., 1965. – 385с.

## Становление философии науки в России (М.В. Ломоносов)

*Е.А. Шанина*

*Нижегородский государственный педагогический университет (НГПУ),  
Нижний Новгород*

В философии истории существует много разных точек зрения на то когда появилась философия науки. Одна из них точка зрения В.А. Баженова.

В.А. Бажанов пишет в своей статье «Рождение философии науки в России», что философия науки в России возникла и начала оформляться в относительно самостоятельное направление в конце 1880-х - начале 1890-х годов, причем ее истоки находятся не только в методологических размышлениях тех или иных ученых, а в традиционной для возникновения философии науки почве - в позитивизме, который и явился питательной средой для рождения философии науки и на Западе, и на Востоке, в России.

В.А. Бажанов утверждает, что Рождение отечественных исследований по философии науки имеет свою специфику, обусловленную сочетанием ряда обстоятельств, к которым можно отнести стиль, случай и удачу.

Моя точка зрения совершенно другая, на мой взгляд, становление философии науки в России связано с именем великого русского ученого М.В. Ломоносова. Его вклад в развитие мировой науки неоценим. *«Только теперь...можно с достаточной полнотой охватить и должным образом оценить все сделанное этим удивительным богатырем науки. Достигнутое им в области физики, химии, астрономии, приборостроения, географии... достойно было бы деятельности целой Академии»* писал о нем С.И. Вавилов и я с ним полностью согласна. Даже по заголовкам произведений Ломоносова можно делать выводы, что он является первым представителем философии науки. Вот, например, Сочинения М.В. Ломоносова о науке:

**1.Физика и химия.** Слово о пользе химии, в публичном собрании Императорской Академии Наук сентября 6 дня 1751 года говоренное

**2.География и геология.** О слоях земных. Прибавление второе к "Первым основаниям металлургии или рудных дел".

**3.История.** Записки по русской истории.

**4.Филология.** Краткое руководство к красноречию.

Научные взгляды М.В.Ломоносова настолько современны, и изложение их настолько свежо, что при чтении их мы забываем, что два с половиной века отделяют нас от того, кто может быть назван «отцом физической химии». Уже Пушкин подчеркнул необычайное разнообразие трудов Ломоносова. «Ломоносов обнял все отрасли просвещения. Жажда науки была сильнейшей страстью сей души, исполненной страстей. Историк, ритор, механик, химик, минералог, художник и стихотворец, он все испытал и все проник». Личные симпатии Ломоносова видимо склонялись к физике и химии; но его ученый гений одинаково блистательно сказывался и в таких

его трактатах, как "Слово о происхождении света" (1756), "Слово о явлениях воздушных, от электрической силы происходящих" (1753), и в "Русской Грамматике" (1755) или в трактатах чисто публицистического характера.

Ломоносов был первым учёным нового времени, заложившим в России основы ряда наук: физики, физической химии, минералогии, кристаллографии, языкознания, филологии и многих, многих других. Он первым в России сделал успешную попытку создать научную физическую карту мира. В сокровищницу русской духовной культуры вошли Ломоносовский материалистический подход к изучению явлений природы, доверие к эксперименту как высшему критерию истины, свойственный Ломоносову рационализм мышления и многое другое.

При всей важности научных трудов Ломоносова в области русского языка, в общей академической деятельности они были для него в известной степени побочными: его главной специальностью было естествознание. Ломоносовым разработаны два основных вопроса физики: о сущности тепла, и о газообразном состоянии тел. Он интересовался грозами, метеорологией, пытался при помощи самопишущих инструментов исследовать верхние слои атмосферы... В последние годы жизни он отдается исследованию силы тяжести при помощи маятников; пишет большое руководство ученого мореплавателя с многочисленными новыми приборами; составляет диссертацию о ледяных горах; снаряжает морскую экспедицию для изучения северных морей. Наконец, он делает замечательное открытие даже в астрономии: при прохождении планеты Венеры через солнечный диск в 1761 г. Ломоносов увидел то, чего не заметили десятки астрономов, наблюдавших это явление, а именно, что планета Венера окружена большой атмосферой.

Большое внимание хотелось бы уделить **«Научным» стихам Ломоносова**. Именно они позволяют судить о нем как о «прародителе» философии науки.

Свои обширные познания в области науки Ломоносов сделал предметом поэзии. Его «научные» стихи - не простое переложение в стихотворную форму достижений науки. Это - действительно поэзия, рожденная вдохновением, но только в отличие от других видов лирики здесь поэтический восторг возбуждала пытливая мысль ученого. Стихотворения с научной тематикой Ломоносов посвятил явлениям природы, прежде всего космической теме. Будучи философом-деистом, Ломоносов видел в природе проявление творческой мощи божества. Но в своих стихах он раскрывает не богословскую, а научную сторону этого вопроса: не постижение бога через природу, а изучение самой природы, созданной богом. Так появились два тесно связанных между собой произведения: «Утреннее размышление о божием величестве» и «Вечернее размышление о божием величестве при случае великого северного сияния». Оба стихотворения написаны в 1743 г.

В каждом из «Размышлений» повторяется одна и та же композиция. Сначала изображаются явления, знакомые человеку по его ежедневным впечатлениям. Затем поэт-ученый приподнимает завесу над невидимой,

скрытой областью Вселенной, вводящей читателя в новые, неизвестные ему миры. Так, в первой строфе «Утреннего размышления» изображается восход солнца, наступление утра, пробуждение всей природы. Затем Ломоносов начинает говорить о физическом строении Солнца. Рисуется картина, доступная только вдохновенному взору ученого, способного умозрительно представить то, чего не может увидеть «бренное» человеческое «око», - раскаленную, бушующую поверхность солнца:

Там огненны валы стремятся  
И не находят берегов;  
Там вихри пламенны крутятся,  
Борюцись множество веков;  
Там камни, как вода, кипят,  
Горящи там дожди шумят.

Ломоносов выступает в этом стихотворении как великолепный популяризатор научных знаний. Сложные явления, происходящие на поверхности Солнца, он раскрывает с помощью обычных, сугубо зримых «земных» образов: «огненны валы», «вихри пламенны», «горящи дожди». Во втором, «вечернем» размышлении поэт обращается к явлениям, предстающим человеку на небесном своде с наступлением ночи. Вначале, так же как и в первом стихотворении, дается картина, непосредственно доступная глазу:

Лицо свое скрывает день;  
Поля покрыла мрачна ночь;  
Открылась бездна звезд полна;  
Звездам числа нет, бездне дна.

Это величественное зрелище пробуждает пытливую мысль ученого. Ломоносов пишет о бесконечности вселенной, в которой человек выглядит как малая песчинка в бездонном океане. Для читателей, привыкших, согласно Священному Писанию, считать землю центром мироздания, это был совершенно новый взгляд на окружающий его мир. Ломоносов ставит вопрос о возможности жизни на других планетах, предлагает ряд гипотез о физической природе северного сияния.

Именно его научные стихи дают мне основание рассуждать о том, что Ломоносов был не просто великим ученым, философом, но именно он положил начало философии науки.

Научные интересы Ломоносова всегда были тесно связаны с его практической деятельностью. Одним из свидетельств такого единства служит знаменитое «Письмо о пользе стекла», созданное автором одновременно с хлопотами по организации стекольной фабрики в Усть-Рудице, близ Ораниенбаума. Производство стекла в России только начиналось, его необходимость приходилось доказывать. Поэтому в «Письме» подробно перечислены разнообразные случаи применения стекла, начиная с украшений и кончая оптическими приборами. От конкретных примеров использования стекла Ломоносов переходит к вопросам, касающимся судеб передовой



науки. Называются имена великих естествоиспытателей Кеплера, Ньютона, Коперника. Упоминание о Копернике дает Ломоносову возможность раскрыть суть гелиоцентрической системы.

«Письмо о пользе стекла» восходит к образцам античной научной поэзии. Одним из далеких предшественников Ломоносова в этой области был римский поэт Лукреций, автор поэмы «О природе вещей». По аналогии с книгой Лукреция некоторые исследователи и «Письмо о пользе стекла» также называют поэмой, не учитывая жанрового своеобразия произведения Ломоносова.

Перед нами именно письмо, имеющее конкретного адресата - Ивана Ивановича Шувалова, видного вельможу и фаворита императрицы Елизаветы Петровны. Шувалов покровительствовал наукам и искусству. При его содействии были открыты университет в Москве и Академия художеств в Петербурге. К его помощи Ломоносов неоднократно обращался для осуществления своих планов. «Письмо о пользе стекла» - своеобразная параллель к одам Ломоносова, в которых поэт стремился убедить представителей власти в важности просвещения и науки. Но в отличие от торжественных од, «Письмо» не предназначалось для дворцовых церемоний и представляло собой неофициальное обращение поэта к Шувалову, чем и объясняется его строгий, деловой, лишенный всяких риторических украшений стиль.

Все научные труды Ломоносова при всей высоте своего теоретического содержания имели чисто практическое приложение. Свою «науку» Ломоносов старался обратить прежде всего и больше всего на служение живым потребностям и нуждам «российского света» и российского народа. Именно поэтому не все могут разглядеть, что начало философии науки началось именно с В.М. Ломоносова. Его просветительская, популяризаторская деятельность вызвала в русском обществе новое отношение к науке не только как к полезному для развития хозяйства и промышленности явлению, но и как к духовной ценности. Определяющей чертой личности Ломоносова был его патриотизм, действенная любовь к Родине, стремление к ее благу и процветанию.

## **Мировоззрение философа с позиции философской антропологии**

***Е.В. Шелкопляс***

*Институт развития, изучения здоровья и адаптации человека, Иваново*

Гордое яркими победами своего ума, уже достигшее поразительных успехов в освоении близкого мира, плутая в неясных лабиринтах еще не свершенного, человечество продолжает искать смыслы бытия. Существуют ли принципиальные сдвиги в мировоззренческой парадигме современной

философии? Важнейший, следовательно, дальний, не очевидный, смысл бытия есть бытие в будущем. Для сохранения своего бытия в Мире человек и человечество обязаны постичь его сущность и смысл, законы развития мира, чтобы увидеть свое предназначение в будущем. Мир устроен так, что суть происходящих важных событий чаще всего скрыта от понимания исследователя за внешними, второстепенными, часто иллюзорными качествами. Истина (греч. *aletheia*, «нескрытость»), т.е. правильное, адекватное отражение предметов и явлений действительности познающим человеком, есть *откровенность бытия* (М. Хайдеггер).

В отличие от истины, иллюзия (лат. *illusio* – обман), легко доступна восприятию, лежит на поверхности, готова без затрат труда дать ответ (часто еще и субъективно приятный) на самые сложные вопросы жизни. «Иллюзия» – поверхностное представление, в практической жизни это облегчающий самообман, освобождение от иллюзий редко нами переживается как удовольствие. Понимая истину как выявление смысла, сути, идеи, идеала, значения, содержания, сущности, ценности, предназначения, конечной цели, необходимо помнить о ее скрытости от немедленного, непосредственного восприятия. Открывать истину приходится с трудом, извлекая из глубины происходящего, чаще всего, делая это совместно с другими людьми. А.С. Хомяков отмечал: «Истина, недоступная для отдельного мышления, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Творцом и источником мира является разумная воля, или, иначе, волющий разум». Идея достижения совокупности мышлений предельно интересна, однако ее реализацию осложняет то обстоятельство, что количество философских концепций принципиально совпадает с количеством мыслителей. Возможно ли выявление существенных причин в возникновении противоположных взглядов философов, не говоря уж об огромном числе вариантов и сочетаний принципов познания истины? Пресловутый «скандал в философии» может поставить под сомнение все достижения гениальных философов за всю историю развития философской мысли. Как согласовать взгляды Аристотеля, считавшего, что целью всех человеческих поступков является счастье (*eudaimonia*), которое состоит в осуществлении по собственной воле сущности человека; сущность же человека – его душа, поэтому счастье состоит в мышлении и познании, с позицией философа-пессимиста А. Шопенгауэра, считавшего, что жизнью человека движет чужая, бессознательная «мировая воля», безразличная к своим творениям – людям, которые брошены на произвол случайно складывающихся обстоятельств? Согласно Шопенгауэру, жизнь – ад, в котором глупец гонится за наслаждениями и приходит к разочарованию, а мудрец старается избегать бед через самоограничение. Удовлетворение основных жизненных потребностей оборачивается лишь пресыщением и скукой. На постижение основных, главных смыслов бытия не претендует ни современный европейский философский прагматизм, предлагающий лишь полезное понимание жизни (У. Джеймс), ни логотерапия, понимающая смыслы, как

индивидуальную, а не всеобщую категорию, различающиеся у разных людей и в разные периоды жизни индивида (В. Франкл).

И религиозные учения, даже для близких этносов, предлагают своим последователям несовпадающие смыслы бытия. Если ортодоксальные философские системы индуизма считают главной целью спасение, как достижение высшего блаженства, то буддизм доминирующим свойством жизни человека считает страдание, а смыслом жизни – прекращение страдания. Конфуцианство главной целью человеческого существования определяет деятельность, созидание идеального общества – «Поднебесной империи», что позволит достигнуть гармонии между людьми и Небом. Человек обладает конкретными обязанностями, он часть единого механизма (общества), где интересы общества приоритетны. Даосизм, в отличие от конфуцианства, призывает не вмешиваться в процесс жизни. Всё сущее должно быть предоставлено самому себе, а человек – придерживаться принципа «недеяния», согласования жизни с естественным ходом событий. Дао, Закон, Абсолют – являются источником гармонии и равновесия, поэтому мир должен оставаться неискаженным, в естественном состоянии. В среде семитских народов рождены три крупные религиозные учения. В иудаизме основные смыслы жизни – познание и любовь к Богу, соблюдение религиозного закона. Христианство говорит о воплощении Бога в человеке, дается важнейший принцип бытия – любви не только к Богу, но и к человеку. В исламе же познание Бога, поиск единства человека и Бога – невысказанная дерзость, базовым смыслом индивидуального бытия является страх прогневить Всевышнего, порождающий «покорность», «вручение себя Богу». В монотеистических религиях фиксируется сущностное различие между Богом как Творцом и Миром как его творением, отсюда различие целей осознаваемых человеком (желательные состояния) и смыслов (лежащих за пределами повседневного знания человека), значения существования человека для Мира и Замысла, «целей» Бога.

Отличие православия среди христианских конфессий [патриарх Сергей \(Старгородский\)](#) находил в том, что в поиске спасения оно стоит на позициях преобладания нравственного (душевного, интуитивного) понимания смыслов бытия, на соучастии («дерзновении») человека, следующего за Христом, тогда как католическое и протестантское богословие дают целям жизни преимущественно юридическое (рациональное) толкование [1]. Н.А. Бердяев (1938) отмечал, что православию свойственна идея коллективного спасения, что эта особенность русской духовной культуры способствовала победе социализма в России.

История показывает, что ни одно из религиозных учений, даже «богооткровенных» не является статичным, не может избежать изменения (развития) разделения на ветви, школы, «ереси» и т.п. Явление религиозности, присущее человечеству, ярко зафиксировано Н.А. Бердяевым, который отмечал «религии различны, но религиозность – всеобща». Все, что не проверено индивидуальным опытом или не открыто коллективным

рациональным познанием – наукой, не выстроено в строгую логику знаков (значений), но имеет «значение» для человека, является одним из актуальных или латентных смыслов бытия, прогнозируется с помощью веры. Два подхода к познанию бытия различаются допущением или недопущением сверхъестественного; при этом, «невероятное» не относится к категории сверхъестественного. Большинство открытий совершаемых наукой, принадлежат к разряду того, в возможность чего ранее «не верилось» – возможность полетов человека в космосе, овладение энергией атома, передачу «сигналов» (знаков реальности) на расстояние с помощью мобильного телефона, телевидения и т.д. По сути, «сверхъестественным» может быть лишь то, что человеку недоступно в принципе. Но история человечества и науки демонстрирует, что человеку недоступно лишь то, чего он не стремится достичь. Будет ли человеку доступен в будущем «ремонт звезд и галактик», достижение гармонии с собой, обществом и Логосом – вопрос не праздный, а лишь долгосрочный.

Практика постоянно доказывает правоту Ф. Бэкона – сила человека в знании. Понятия «знак», «значение», «познание», «сознание», «знамя» – одного корня. Знак и шифр – это то, что подлежит истолкованию, герменевтической обработке, расшифровке. Мир, Бытие дают нам знаки Смыслов, Логос «окликает» человека (Гераклит). Познание будущего Бытия – проблема не только сложная, но и тревожная: бытие человека и человечества в будущем не гарантировано. У робких умов возникает искушение закрыть глаза на проблему, не задумываться, свести все поведение к молитве, или, что еще страшнее – к паническому ожиданию Апокалипсиса. Нагнетание Ужаса, позиция философской, социальной и личной пассивности, означает утрату смыслов, панику, хаос поведения, ведущих к личному, социальному или общечеловеческому Апокалипсису [2]. Все это – недопустимая Безответственность. Будущее не состоится без деятельных, разумных и ответственных оптимистов. Но Ответственность не возможна без Ответа, знания законов прошлого, текущего и будущего Бытия. Ответ о сути и законах Бытия во все время существования человеческого общества искала «метафизика», в новой и новейшей истории, во все возрастающей степени, ответственность берет на себя и «физика», точные науки. Сегодня требованием времени становится поиск универсального предмета науки, систематизация методов исследований, выявления факторов интегрирующих ее отрасли, согласующих совокупность достижений в непротиворечивое единство. Роль философии, как науки интегрирующего разнообразные знания в систему, выделяющие среди найденных правил, закономерностей, законов фундаментальные проявления Логоса, будет не только сохраняться, но и возрастать.

Социальной наукой признается факт глобального кризиса современной культуры – кризис мира, общества и человека [3; 4]. Одной из ключевых проблем современной аксиологии, культурологии и других социальных наук является решение вопроса – представляет ли собой текущий кризис пролог

катастрофы Мира или, напротив, знак вступления человечества в новую эпоху развития. Ответ во многом зависит от эсхатологической установки исследователя, определяющей главные выводы в оценке проблем, смыслов и ценностей бытия. Прогнозы представителей противоположных философских позиций – пессимизма и оптимизма неизбежно будут взаимоисключающими. В основе философии пессимизма лежит представление о том, что счастье – невозможно, но возможно прекращение страданий уничтожением воли к жизни, переходом в небытие (А. Шопенгауэр). Ф. Ницше, говоря о сверхчеловеке и не веря в достаточность воли индивида для достижения гармоничной любви, предлагал ее суррогат – «волю к власти». Взгляды экзистенциалиста С. Кьеркегора характеризуются предельным пессимизмом. Его описания «разбитого и бессмысленного бытия мира, одиночества человека перед лицом Бога, ответом на которые должны быть страх и отчаянье» порождают эмоции постоянной покинутости. Личностный источник этого взгляда выявляет психолого-биографическое исследование. Младший из семи детей пожилых родителей, у которого умерли в детском возрасте пять братьев из шести, меланхоличный по натуре, Серен Кьеркегор в 27 лет теряет свою восемнадцатилетнюю невесту. Он возвращает ей обручальное кольцо с покаянным письмом: «Единственной моей радостью было воспевать твою красоту. Прости того, кто не способен сделать девушку счастливой» [5]. Универсальность психолого-биографического метода показывает тот факт, что каждый иной представитель философского пессимизма неизбежно обнаруживал мощный личностный мотив своего кредо – не сложившуюся личную жизнь.

М. Хайдеггер – один из крупнейших философов XX столетия, исследовавших смыслы не личностного существования, а бытия как такового, хотя степень доктора философских наук Хайдеггер получил за работу «Учение о суждении в психологизме» (1913). Выбрать «подлинную» жизнь можно лишь полностью понимая свое положение в мире, неподлинное существование – подобно автомату, бездумно приспособляющемуся к установленным порядкам и образцам. «Подлинное» бытие является актом радикального обособления. Человек «заброшен» в Ничто (Космоса и Природы), обречен мучиться бессмысленностью и одиночеством, в этом и заключается жизнь. В бессмысленности – единственно человеческий смысл и даже радость, она рождается из бездны отчаяния, не переставая быть отчаянием. «Поздний» Хайдеггер, порвавший в молодости с католичеством, вновь приходит к своеобразному признанию бытия Бога как продукта обезбоженного мира, особого вида существования абсолютного Ничто. Психологизм Хайдеггера в исследовании Ничто ярко проявляется в анализе чувства Ужаса, который неопределенен и безграничен как сам мир. В ужасе одежды значимостей спадают. Его непосредственный визави – ничто! «Мир» неспособен ничего больше предложить, как и соприсутствие других». Ужас не терпит рядом с собой никаких иных богов, он разрывает связь индивида с другими людьми и заставляет его выпасть из системы доверительных

взаимоотношений с миром. Сжигая все лишнее, ужас обнажает раскаленное ядро присутствия: «освобожденность для свободы избрания и выбора себя самого». Ужасом приоткрывается «Ничто». Ничего нет, но это ничто и пустота человеческого существования пробуждают страх и постоянную тревогу, которые становятся чуть ли не главным содержанием «здесь бытия» [6, с. 177-188].

Взгляды философа близки основным принципам блистательной философско-психологической системы экзистенциализма, отличавшегося от персонализма и философской антропологии идеей преодоления (а не раскрытия) человеком собственной сущности и большим акцентом на глубине эмоциональной природы. Этот подход – иррациональная реакция на рационализм просвещения и немецкой классической философии, на кризис оптимистического либерализма, на технический прогресс, бессильный объяснить неустойчивость человеческой жизни, присущие человеку чувство страха, отчаяния, безысходности в западном либеральном обществе. Единство объекта и субъекта, механически разделенного рациональным мышлением, преодолевается в «экзистенции», иррациональной реальности. В современной теории оптимума развития эта реальность является не мистической, а интуитивной, бессознательной, и дополняет в единстве постигаемую рационально реальность [7]. «Экзистенция» постигается в «пограничной ситуации» – например, перед лицом смерти, мир становится для человека «интимно близким». Способом познания объявляется интуиция – «экзистенциальный опыт» (Марсель), «понимание» (Хайдеггер), «экзистенциальное озарение» (Ясперс), т.е. феноменология Гуссерля как интуиция. Человек свободен, постигая свою сущность в течение всей жизни и неся ответственность за каждое совершённое им действие, он не может объяснять свои ошибки «обстоятельствами» и мыслится как строящий себя «проект». Идеальная свобода человека – это свобода личности от общества.

Идеи пессимизма, одиночества, страха, недоступности смыслов бытия рациональному познанию не случайны в новой и новейшей европейской философии. Чем они порождаются? Для русской философии и психологии XX-XXI столетий ответ прост – европейским либерализмом нового времени, ложной идеей свободы (В. Соловьев), понятой как социальное одиночество (а значит свободы от нравственного закона, аморализм), аномией (Э. Дюркгейм), противоестественной независимостью индивида от близких и дальних людей, от человечества. Об этом свидетельствуют не только теоретические взгляды таких европейских мыслителей как Ф. Ницше с концепцией «сверхчеловека» и З. Фрейда с его «пансексуализмом», но и нравственные изъяны в биографических событиях их экзистенции. Это обстоятельство, как известно, характерно и для биографии М. Хайдеггера [8].

При всей яркости языка и искренности эмоционального переживания представителей философского пессимизма, убедительность их логики более чем проблематична. Э. Гартман, повторяя идеи А. Шопенгауэра, заявлял «если страдания жизни резко превышают удовольствия, то основной задачей

следует считать не познание бытия, а достижение небытия». Далее, для полного оправдания стремления к реализации греха самоуничтожения, он делает не обусловленный ничем, кроме переживания крайне болезненной никчемности и бессмысленности собственного бытия вывод – «эволюция влечет Вселенную к уничтожению путем осознания ее неразумия и нецелесообразности». Эвдемонизм, как противоположное пессимизму направление, рассматривающее счастье как мотив и цель всех стремлений человека, имел в истории, по крайней мере, не меньше сторонников, в числе которых такие выдающиеся мыслители как Сократ, Спиноза, Лейбниц, Л. Фейербах, Е. Дюринг, Г. Спенсер. Так Г. Лейбниц (исследователи находят у него славянские корни), человек со счастливым детством и достаточно благополучной судьбой, утверждал, что Вселенной свойственны разумная соразмерность и божественная связанность, значительность в ней индивидуального и личного, гармоничность Вселенной и в целом и в индивидуальном. Однако, крайние мировоззренческие позиции обычно не соответствуют реалиям бытия, мир повседневно демонстрирует наблюдателю дуальность, прочен он именно своей двойственностью, порождающей не только сложные кризисы, но и блистательное развитие.

Советской и российской философии, представляющим собой развитие русской интеллектуальной традиции, свойственен оптимистический и гуманистический ответ на вопрос о сути бытия в будущем. «Гуманизм по своей сути состоит в том, чтобы обеспечить в истории приоритет восхождения над нисхождением, чтобы люди порождались процессом восходящего развития, чтобы они оставались внутренним детерминантом, пролонгирующим это развитие, чтобы они противостояли процессам деградации, вырождения, нисхождению. Преодолевая состояние вымирания-выживания, человечество в целом и наша страна в частности должны перейти в модальность восхождения, развития как нормального способа существования, бытия в форме человеческой деятельности» [9].

Русская религиозная философия предлагала принципиально иной, нежели в европейской философии, ответ на вопрос о сути Бытия. В софиологии (В. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев и др.) проблема несовпадения интуитивного (в том числе мистического) и рационального познания Замысла, Логоса, Софии Божественной снималась как ложная. Познание едино, хотя и имеет, как всякая система (А. Богданов-Малиновский), дополняющие части, аспекты. Стержнем учения С.Н. Булгакова (1917) является идея Богочеловеческого единства. «История осуществляется на путях человеческого творчества; внутренняя сила этого творчества содержится в «тварной Софии», заложенной в человеческом существе. Человек, часть Мира, при создании, потенциально уже богочеловек, но раскрывается его богочеловечество тогда, когда человеческое творчество соединяется с Благодатью, «София Тварная» – соединяется с «Софией Божественной». София «просвечивает» в мире «как разум, как красота, как хозяйство и культура».



Полнота Бытия, безусловно, адекватна лишь Логосу. Знание человека о Бытии принципиально ограничено системными принципами – масштабы Мира и современного человека несопоставимы, но могут оказаться сопоставимыми их потенциалы, что было обозначено в русской религиозной философии как идея Богочеловеческого всеединства (не известной европейской религиозной философии). Эта идея могучего, оптимистического, созидającego Мир творчества Человека, с большим акцентом на роль рассудочного, научного познания, была ярко отражена в философии русского космизма и социализма. Прояснение контуров будущего сегодня уже начато социальной наукой, зафиксировавшей перспективу реализации принципов русской «философии хозяйства», системной гармонии смыслов – «дела», «души» и «Духа», в новом Русском мире [Осипов. Обретение. Океанский. В сборнике Революция смыслов]. Уже сегодня в России Бытие есть принятие Ответственности и призвание к Гармонии. В этом закон софийности бытия отражен и как актуальная мессианская роль России, и как непреходящий принцип всеединства – соединения человеческой компоненты (индивидуальной и социальной ответственности) и духовной составляющей, призывающей к восходящей Гармонии развития. Теория системного оптимума развития человека и общества предлагает целью развития общества сделать гармонию смыслов – «дела» (коротких, личных и микросоциальных), «души» (средних, социальных и макросоциальных), «духа» (долгих, макросоциальных, общечеловеческих, космических и метафизических) [10].

### Литература

1. Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни. – Клин: Издательство: «Христианская жизнь», 2000. – 64 с.
2. Шелкопляс, Е. В. Мировая скорбь – уход от любви / Е.В. Шелкопляс // Мировая скорбь как показатель заката культурно-цивилизационного цикла. Сборник материалов конференции. Научный редактор – проф. В.П. Океанский. – Шуя: Изд-во Шуйского филиала ИвГУ, 2013 – С. 123–158.
3. Осипов, Ю.М. Обретение / Ю.М. Осипов. – М.: ТЕИС, 2011. – 591 с.
4. Океанский, В.П. Культура Нового времени: герменевтический обзор. Монография. / В.П. Океанский. – Шуя: Центр кризисологических исследований ФГБОУ ВПО «ШГПУ», 2011. – 176 с.
5. Реале Дж., Антисери Д. Сёрен Кьеркегор: Индивид как «причина христианства» / пер. С. Мальцевой «Западная философия от истоков до наших дней» // Всеукраинский журнал «Мгарский колокол», № 112, май 2012 [Электронный ресурс]. – Режим доступа – URL: <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php?id=2598>



6. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина // Мартин Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 448 с. – М.: Республика, 1993. – 448 с.
7. Шелкопляс Е.В. Революция смыслов как условие рождения общества социальной гармонии / Е.В. Шелкопляс // Человек завтрашнего дня: взгляд с позиции науки, взгляд с позиции искусства: сб. материалов по итогам Междунар. науч. конф., 20 – 22 сентября 2012 г. / под общ. ред. Е.В. Шелкопляса. – Иваново, 2013. – С. 40-129.
8. Сафранский, Р. Мастер из Германии. Мартин Хайдеггер и его время / Пер. В. Брон-Цехового // Логос. – 1999. – № 6. – С. 119-139.
9. Прохоров, М.М. Гуманизм, диалектика и материализм / «Здравый смысл». – Ежекварт., октябрь 2011, № 4 (61) – март 2012 № 1 (62) [Электронный ресурс] – Режим доступа – URL: [http://razumru.ru/humanism/journal2/61\\_62/prokhorov.htm](http://razumru.ru/humanism/journal2/61_62/prokhorov.htm)
10. Новая модель социально-экономического развития России: от растерянности к гармонии. Материалы к докладу на совместном заседании Международной академии организационных наук и Академии философии хозяйства. Центральный экономико-математический институт. Москва, май 2012г. / Е.В. Шелкопляс. – Иваново: Юнона, 2012. – 56 с.

## **Функционирование отчужденных состояний: социальный контекст**

***Е.Д. Шетулова***

*Нижегородский государственный технический университет  
им. Р.Е. Алексеева (НГТУ), Нижний Новгород*

Отчуждение – сложный феномен с точки зрения своей сущности, структуры, стадий развития. Фазы и стадии развития отчуждения представляются малоизученными. В плане исследования развития отчуждения имеет смысл провести компаративистский анализ форм отчуждения и специфики их проявления в условиях разных типов обществ.

Но прежде следует определиться с исходными основаниями анализа. Во-первых, мы понимаем под отчуждением философскую категорию, обозначающую общественное отношение/процесс, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их. Во-вторых, как продемонстрировано у З. Пешич-Голубович, отчуждение есть способ существования человека и его историческая реальность [1, с. 137].

В литературе, относительно рассмотрения фаз и стадий развития отчуждения, сложилось два основных подхода. Первый представляет развитие отчуждения как линейный процесс, обладающий восходящим/нисходящим характером. С точки зрения второго развитие

отчуждения образно можно представить в виде спирали, образуемой разнонаправленными витками. Однако, как представляется нам, более правомерно представить образ развития отчуждения в виде волны. Если же признать волнообразный характер этого феномена, то можно, вероятно, констатировать наличие связи его с социальными условиями соответствующего типа обществ.

Волнообразность отчуждения, по нашему мнению, фиксируется в двух моментах. Первый в наличии степени большей или меньшей выраженности того или иного конкретного отчужденного состояния в условиях опять же конкретного типа общества (социально-культурного и социально-экономического). Второй в том, какая из сфер общественной жизни, в рамках данного типа общества, «дает» наиболее яркие проявления отчуждения.

Если взять общества в социокультурном смысле, то история человечества предстанет как мозаика различных культур (цивилизаций). Они, в свою очередь, могут быть классифицированы и, в общем, были классифицированы на два основных типа. Эти типы обозначены как традиционные и техногенные общества. Общий анализ социокультурных типов общества выявляет, что в рамках традиционных обществ большая часть отчужденных состояний сосредоточена в области отношений личной зависимости, подавления индивида коллективными структурами и традицией. Техногенные общества «переводят» отчуждение в сферы науки, техники, технологий и формируют подчас причудливое подавление общего индивидуально-эгоистическим, сугубо потребительским отношением к общим интересам и потребностям человеческой цивилизации.

В качестве своеобразной иллюстрации приведем примеры. Большую часть человеческой истории «занимает» история традиционных обществ, где индивид полностью «растворен», подчинен тому обществу и его структурам, в которые включен. Он подчинен, в том числе, системе ценностей соответствующего общества. Прежде всего, религиозных и моральных ценностей. Индивида подавляют, контролируют, регулируют извне единообразие авторитарных моральных оценок и институт общественного мнения, ставящий под контроль не только действия, но и побуждения. Представление, что это есть исключительное благо – неправомерно. К примеру, в средневековом обществе одним из результатов данного положения вещей являлось наличие ряда психологических проблем вплоть до коллективных психозов или подобных/похожих состояний, в частности, рассмотренных в работах М. Фуко [2]. Интересно в этом смысле также исследование Б.Ф. Поршневым социальной психологии, демонстрирующие как в традиционном обществе правитель, лидер, авторитет становится рабом коллектива. В этой связи Б.Ф. Поршнев пишет: «...те окруженные...церемониалом царьки ... которым поклонялись, но личная свобода и воля которых были близки к нулю, настолько их подавлял культ, были не личностями, а манекенами, исполнявшими волю обычая и приближенных» [3, с. 147].

В техногенных обществах формы отчуждения «концентрируются» в иных сферах. В современную эпоху первостепенное значение обрели информационно-коммуникационные технологии, в которых формируются собственные проявления отчуждения. Как показал М.М. Прохоров, на протяжении веков коммуникация одновременно подчинялась и обслуживала процесс социального развития общества, культуры и в этом смысле была аспектом социального взаимодействия людей. Последняя треть XX столетия породила иные коммуникационные процессы, сводящиеся к изменению роли коммуникации и в общественной, и в индивидуальной жизни. Ибо происходит отчуждение коммуникации от глубинных корней социального бытия, от самого социального взаимодействия. Последнее находит свое выражение в том, что из свойства социального бытия коммуникация превращается в самостоятельное бытие. Одним из свидетельств этого, по мнению М.М. Прохорова, то есть происходящего отчуждения коммуникации от глубинных онтологических корней служит так называемая наука в стиле «шоу» или попсовая наука, распространенная сегодня. Для нее характерна не ориентация на поиск объективной истины, а упрощение в целях лучшего понимания результатов науки потребителями [4, с. 324-325, 332].

Если взять человеческую историю с социально-экономической точки зрения, то обнаруживается наличие ступеней исторического развития, наличие общественно-экономических формаций. Общий анализ социально-экономических типов общества выявляет, что докапиталистические типы общества «концентрируют» отчуждение в отношениях личной зависимости и предельной степени отчуждения личности работника. Капиталистический тип общества сосредотачивает отчужденные состояния в социально-экономической сфере. Социалистический тип, ввиду общего возрастания субъективного фактора в истории, в социально-политической сфере.

Данные констатации также можно проиллюстрировать. Например, рабовладение и феодализм «дают» предельную степень отчуждения труда в форме отчуждения личности работника, то есть раба и крепостного крестьянина. Но степень выраженности этой отчужденности разная, так как феодальное общество во многом смягчает положение крепостного в сравнении с положением раба. Ведь раб не имеет свободы выбора не только в труде, но и в потреблении, производство по отношению к рабу организовано сугубо внешним образом. Соответственно рабовладельческий строй дегуманизирует труд в наибольшей, чем другие формации, степени [5, с. 127, 129, 130-131].

Капитализм не отчуждает личность работника. Но именно в этом типе общества отчуждение труда достигает своей классической выраженности. Достигают своей классической выраженности и ряд других форм и проявлений отчуждения, функционирующих в экономической сфере – эксплуатация, капитал, прибыль, рента. Капиталистическая форма отчуждения труда формируется в момент генезиса буржуазного общества, в период первоначального накопления капитала. Специфически буржуазные

проявления отчуждения труда обладают определенной сущностью и структурой.

Эти сущность и структура, как известно, классически раскрыты в работах К. Маркса. Сущность заключена в том, что предмет труда противостоит труду как чуждое существо [6, с. 88-89]. Структура включает четыре формы: (1) отчуждение рабочего от продукта труда, произведенного им товара; (2) отчуждение человека от его собственной сущности; (3) отчуждение человека от его родовой жизни; (4) отчуждение человека от человека.

Если раскрыть эти аспекты более подробно, то отчуждение проявляется в том, что продукт, товар, создаваемый трудом рабочего, противостоит ему как независимое от него существо, господствующее над человеком и враждебное человеку [7, с. 58]. В любом антагонистическом обществе люди создают материальные и духовные богатства, однако присвоение этих создаваемых богатств осуществляется таким образом, что возможности присвоения являются далеко неодинаковыми для разных социальных групп, далеко не одинаковы и возможности конституирования личности и ее самореализации. Одни возможности для тех, кто обладает собственностью, и совершенно другие для тех, кто ею не обладает.

Но не только продукты труда, но сама человеческая деятельность также превращается в некую самостоятельную силу, противостоящую человеку, враждебную ему, осуществляемую вопреки его сознания. Такое положение дел имеет свои основания в существовании труда по принуждению, сущность которого сводится к тому, что он (этот труд) есть лишь средство для удовлетворения других потребностей, кроме собственно потребности в труде, являющейся основой жизни и человека, и общества [6, с. 91].

Труд, играя решающую роль в историческом становлении и развитии человека и человечества, сугубо человеческой сущности, является, таким образом, специфически человеческой деятельностью. Производственная жизнь выступает как родовая жизнь человека. И эта родовая жизнь превращается лишь в средство для поддержки индивидуальной жизни и это деформирует человека.

И, наконец, отчуждение выявляется в отношениях с другими людьми, оно есть определенное общественное отношение. И раз человек отчужден и от производимого им продукта, и от осуществляемой им деятельности, и от своей родовой жизни, это значит, что также он отчужден и от другого человека – рабочий и капиталист выступают как антагонисты, рабочий и рабочий, капиталист и капиталист – как конкуренты [6, с. 94-97].

Следующим типом общества в рассматриваемом нами смысле является социализм. Не отрицая известного сохранения в его рамках ряда форм отчуждения, присущих капитализму, констатируем все же, что этот тип общества «концентрирует» отчуждения в иных сферах. Действительно, если мы обратимся к работам теоретиков, занимавшихся этой проблематикой

(П. Враницкий, Р. Гароди, А. Лефевр), то заметим, что, в большой мере, анализ отчужденных форм, присущих социалистическому обществу, посвящен таким формам, как государство, классы, социальная иерархия, противоречие личности и государства, личности и общества.

Среди всех отчужденных форм особое место отводится социалистическому государству. Основная проблема при этом, как следует из работ названных теоретиков, заключена в том, что в трудах основателей марксизма и ряда их последователей постулируется идея «засыпания» государства. В частности, данная мысль ярко выражено А. Лефевром, согласно которому, советские сталинистски ориентированные идеологи доказывают, «что новое зарождается из старого благодаря акушерским щипцам государства», тогда как по Марксу и Ленину, новое должно было стать концом государства [8].

Этот неомарксистский подход был поддержан и концептуально «развернут» в нашей стране в период перестройки. Именно в этот период была выдвинута идея о том, что противоречие между отчуждением и свободой есть всеобщее сущностное противоречие всех перестроечных процессов. Движение от отчуждения к свободе – гуманистический ориентир развития общества, позволяющий не заблудиться в сложных исторических процессах [9, с. 12-13]. Эта идея базировалась на понимании отчуждения в нашей стране в советский период как отчуждения тотального, абсолютного, патологического. Демонстрация тотального социалистического отчуждения присутствует в работах Н.И. Лапина, который выделяет несколько слоев отчуждения, образующий собой некий замкнутый комплекс. Этот комплекс включает в себя следующие слои. Первый – отчуждение подавляющего большинства населения от участия в управлении страной, от власти. Второй – отчуждение работающих от результатов своего труда. Третий – тотальное раскрестьянивание. Четвертый – отчуждение структуры производства от потребностей населения. Пятый – отчуждение людей от правдивой информации. Шестой – тотальная утрата гражданами личной безопасности. Седьмой – самоотчуждение общества от развития [10, с. 30-33].

Однако, с нашей точки зрения, все обстоит несколько сложнее и с отчуждением вообще и с его конкретными формами и проявлениями в условиях различных типов обществ, включая социалистическое общество. По нашему мнению, отчуждение актуально для любого типа общества. При этом отчуждение обладает процессуальным, развивающимся и при этом перманентным характером.

Общее сравнение форм отчуждения, характерных для разных типов общества показывает, что каждый тип общества и в социально-культурном и в социально-экономическом смысле либо снимает формы отчуждения, присущие предыдущему типу, либо «переводит» их в соответствующие специфические формы, обладающие своими определенными особенностями, либо «рождает» ряд новых. Эти формы, по всей видимости, связаны со специфическими особенностями каждого типа общества. И не только со

специфическими особенностями общества как некой застывшей структуры, но и со спецификой развития конкретного общества, переживающего разные стадии и состояния. Эти стадии и состояния подчас обладают достаточно разной по своей степени проявленностью отчужденных форм. В этом смысле нельзя постулировать возможность тотального отчуждения.

В принципе драматизация наличия отчуждения не представляется правомерной. Не представляется хотя бы потому, что в истории нет идеальных обществ. Любому обществу свойственны проблемы или негативные проявления каких-либо процессов. Другое дело, что степень их негативности разная и не все является выражением отчуждения. Факт отчуждения содержит в себе определенный ценный момент того рода, что его наличие позволяет в принципе видеть то, что подлежит снятию. Это, в свою очередь, порождает возможность выработать определенный вектор движения в смысле разрешения проблем, противоречий. Причем разрешения именно тех проблем, что выступают неким «стержнем» социальной, политической, экономической, духовной жизни общества. Для такого разрешения мало нравственного негодования и идеологических спекуляций, необходимо научное познание общественных отношений и процессов.

### Литература

1. Цит. по: Брайович С.М. Проблема отчуждения и современная югославская философия (на материале журнала «Праксис»): дисс....канд. филос. наук. М., 1968. 193 с.
2. Фуко М. Пылающий разум // Юнг К.Г., Фуко М. Матрица безумия. М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. С. 137-382.
3. Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1966. 212 [2] с.
4. Прохоров М.М. Философия и метафилософия. Нижний Новгород: Изд-во ВГИПУ, 2006. 348 с.
5. Отчуждение труда: история и современность. М.: Экономика, 1989. 287 с.
6. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 41-174.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 2. С. 3-230.
8. Лефевр А. Введение в современность. Прелюдия первая. Об иронии, майевтике и истории // <http://magazines.russ.ru/nz/2012/2/12.html>
9. Лапин Н.И. Отчуждение философского сознания // Философское сознание: драматизм обновления. М.: Политиздат, 1991. С. 11-34.
10. Лапин Н.И. Кризис отчужденного бытия и проблемы социокультурной реформации // Вопросы философии. 1992. № 12.

## Субъект, бытие и сущее: гуманистический аспект

*Н.С. Шиловская*

*Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

Гуманизм принято определять как человечность, как ценность человечности, как признание человеческой свободы, как творческая сущность человека – это только общее, размыто-аморфное содержательное наполнение гуманизма. Если его конкретизировать и особенно персонифицировать, то окажется, что гуманистический пафос может быть стержнем мировоззренчески полярных систем: он может быть атеистически-светским и, напротив, религиозно-христианским. Гуманистическую самость человека определяли как божественную (например, С.Н. Булгаков), как голый культ человечности сам по себе, основанный на субъектно-объектном метафизическом мышлении (таким предстает ренессансно-европейский гуманизм в трактовке М. Хайдеггера), как экономическую свободу (марксизм) или гуманность как вслушивание в требование бытия (собственно хайдеггеровский гуманизм-humanitas). Так каково же это смысловое ядро гуманизма?

Думается, что истоки гуманизма нужно искать еще в античной субъектно-объектной нетождественности. С появления субъектно-объектной дихотомии человек начинает искать себя и в итоге раскрывает себя в качестве *субъекта*. Изначально субъекта чисто гносеологического, что было рождено как раз античной философской мыслью. Это гносеологическая предпосылка гуманистического субъекта, но не его суть. В ренессансном гуманистическом варианте происходит рождение качественно иного человека-субъекта, субъекта не просто гносеологического, а субъекта *деятельностного*. Человек как субъект не только познает мир (гносеологический субъект), он обретает активность (деятельностный субъект), он вступает в контакт с миром, изменяет бытие мира и собственное бытие в мире. Человек в гуманизме начинает осознавать и позиционировать себя как существо творчески активное: моя, человеческая, судьба *не* задается никаким богом – *я сам* ее творец; *я сам*, будучи смертным человеком, *изменяю* мир, делая мир еще прекраснее, чем он был создан божественным промыслом. Я – человек – беру в руки кисть или резец и творю совершенное произведение искусства. Я больше не анонимный посредник-проводник таланта божественного творца, я не ремесленник, *я и есть демиург, творец, полноценная творческая личность*: «средневековая маска вдруг спадает и перед нами оголяется творческий индивидуум Нового времени, который *творит по своим*

*собственным законом».*<sup>1</sup> *Мой творческий потенциал безграничен, вплоть до возможности создания целой вселенной.*

Однако если на гуманизм смотреть только как на чистую субъектность, как на активность и исключительную ценность человека-субъекта, то в этом случае признание ценности бытия субъекта не означает признание ценности бытия в целом: гуманизм как голая человечность может существовать за пределами бытия и репрезентировать негацию бытия. Гуманизм без бытия может стать голой безудержной безграничной человеческой могущественностью, любовью к только человеческому, что вовсе не подразумевает любовь к бытийному.

В начале этой главы мы предложили рассматривать гуманизм в плоскости мышления. Говоря о мысли гуманизма, обратимся к М. Хайдеггеру. Мысль у М. Хайдеггера есть не мысль о бытии, это мышление бытия, она принадлежит бытию. Мысль дает бытию слово, осуществляя *отношение* бытия к человеческому существу.<sup>2</sup> Поэтому гуманизм – это, прежде всего, мысль, ее характеристика, которая соотносит сущность человека с бытием. Напротив, все негуманистическое отрывает человека от бытия. Поэтому мышлению бытия М. Хайдеггер противопоставляет знание.<sup>3</sup> Если знание есть «осведомленность», «информированность» и, как следствие, «напористое подавление» и «технически оснащенная атака на сущее», то мышление – «внимание к сущностному», «обращение к тому, что сущее есть в основе», «отступление перед бытием». Таким образом, гуманизм можно рассматривать с двух сторон: как мышление человека по отношению к собственному бытию и бытию вообще, тогда гуманизм есть мышление-знание о бытии, информированность о сущем. С другой стороны, гуманизм есть мысль самого бытия, внимание к сущностному человека и бытия, обращение бытия, рефлексия бытия: гуманизм есть не просто раскрытие человека, это раскрытие человека-в-бытии. Человек-в-бытии гуманизма есть субъект, человек активный, а не пассивно растворенный в тотальности бытия, но активность этого человека-субъекта не направлена на отрицание бытия, напротив, его деятельность ограничена рамками бытия, вплетена в бытие, и вне бытия нет и человека-субъекта.

Исторически первым, как уже говорилось, был оформившийся субъект ренессансного гуманизма. Однако если говорить об отношении ренессансного гуманистического субъекта с бытием, то здесь человек пока еще на полпути к бытию, он рядом с бытием, но не вместе с ним, он только приглядывается к бытию, он уже преодолел средневековую брезгливость по отношению к бытию, но не смог и не успел пройти все то расстояние, некогда отделявшее человека от бытия.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Общая характеристика эстетики Возрождения // А.Ф. Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе. – М.: Русский мир, 2007. – С. 403.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 194.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Парменид. – М.: СПб.: Владимир Даль, 2009. – С. 19.



Например, обратимся к самой известной живописной работе Ренессанса – «Мона Лиза». Эта картина Леонардо знаковая в понимании соотношения человека и мира. Любопытен, прежде всего, образ Джоконды. Как известно, Леонардо писал картину на заказ, это портрет дочери итальянского буржуа. Однако реальная женщина под кистью художника неожиданно приобретает черты Мадонны. Или, наоборот, средневековая Мадонна вдруг становится реальной смертной женщиной. В любом случае реальная Джоконда вполне вписывается в ряд ренессансных Мадонн, например, Рафаэля. Кроме того, Леонардо был одним из первых художников, который изобразил смертного человека в фас, а так, по канонам средневековой живописи, изображали исключительно лики святых, что окончательно и бесповоротно убирает средневековое христианское божественно-мирское двоемирие. Человек тем самым перестает быть раздвоенным. С одной стороны, частью духовного инобытия, с другой – греховного земного мира. Инобытие Бога заменяется бытием мира. А вот каков этот мир-бытие также очень любопытно. В картине мир-бытие репрезентирует пейзаж. Леонардо с любопытством заглядывает в еще совсем недавно не симпатичное человеку мирское бытие. Однако бытие остается только фоном: человек оказывается на фоне бытия, единство человека и бытия, погруженность человека в бытие пока еще не ощущаются. Мир (неслучайно выполненный Леонардо в его знаменитой технике сфумато) остается непонятно пугающим, это какая-то неведомая, неизвестно что скрывающая в себе стихия. Техника сфумато превращает мир-бытие в дымку, которая, с одной стороны, источает опасность, а с другой – манит человека. И этот второй момент и есть самый важный для понимания сущности гуманизма. Ренессансный гуманизм, и в этом его отличие от негуманистического средневековья, стал шагом навстречу к забытому на тысячелетия бытию: бытие манит человека, ощутившего себя субъектом. Да, бытие пока еще и пугает, но пугает, поскольку неведомо, человек пока еще не знает, *что* же это за бытие, но его тянет раскрыть это неведомое бытие, сдернуть с него дымку-сфумато, приблизиться к нему. Ренессансный гуманизм постепенно становился пристальным вниманием не только к человеку, но и к бытию; это сближение человека и бытия.

Отсюда ренессансный гуманизм ошибочно превращать в голый индивидуализм, субъект гуманизма не возводится в абсолютный максимум. Гуманизм означает признание ценности человека, человек начинает ощущать себя личностью, субъектом, но не субъектом, который возвышается над всем и вся, создавая пропасть между собой и мирозданием, отрицая последнее как своей деятельностью, так и в рамках мышления (что позднее сделают субъективный идеализм и постмодернизм). Человек есть *субъект мира*, и мир *необходим* человеку, человек живет в пространстве мира, в его пределах, он ограничен данным, реальностью: «природа не заключает в себе всего смысла своего... именно мышление дополняет и развивает его; природа – только существование и отделяется, так сказать, от себя только в сознании

человеческом для того, чтобы понять свое бытие; мышление делает не чуждую добавку, а порождает необходимое развитие, без которого вселенная не полна».<sup>1</sup> Это с одной стороны, а с другой – человек не превосходит некий абсолют, идеал (в рамках Возрождения – Бога), его черты имманентно присущи человеческой природе, человек стремится к этому идеалу. Это только посыл, но не до конца реализованная суть классического ренессансного гуманизма.

Сопрягаясь с бытием, человек сам оказывается бытием, или бытие оказывается человеком. Пока не было гуманистического понимания человека-как-бытия бытие было тождественно существу. Допустим, это аристотелевская онтология, не знающая дифференциации бытия и сущего. Догуманистического человека античности вполне можно рассматривать как бытие, но античный человек выступает как бытие с очень существенной оговоркой: бытие есть бытие исключительно наличное. Античное наличное бытие-сущее есть космос, однопорядковыми элементами (вещами) которого были камни, светила и человек. Поэтому античный человек есть бытие, но бытие бессубъектное, бытие предметно-вещественное.

Гуманизм Нового времени обращается к зародышевому античному гуманизму и «воскрешает» античную идею человека как бытия, противопоставляя тем самым новый нововременной смысл бытия и средневековую интерпретацию бытия как Бога. Между тем постсредневековая культура, возрождая ценности, идеи и идеалы античности, наполняет их, как известно, *новым* содержанием, что и происходит с идеей человека-как-бытия. Из античного природно-предметно-вещественного человека как бытия-сущего гуманистический человек превращается в бытие экзистующее. Так, М. Хайдеггер, говоря, о *humanitas* как «просвете бытия» как раз выходит на понятие экзистенции, или эк-зистенции.<sup>2</sup> Именно экзистенция как человечность-*humanitas* существует на пересечении бытия и человечности в точке мышления. М. Хайдеггер концептуально различает бытие и сущее, онтологическое и онтическое. Если бытие имеет возможность *дарить себя* через раскрытие себя, сущее не может себя раскрывать, это то, что существует, поэтому сущее указывает на «есть».<sup>3</sup> Точкой раскрытия бытия у М. Хайдеггера становится человек. Бытие раскрывает себя, именно человеку. Например, раскрывает себя в искусстве. Искусство у М. Хайдеггера есть слово бытия, но это слово проговаривается только через человека. Опять повторим хайдеггеровскую мысль, обозначенную выше: бытие «говорит» через человеческую мысль. Поэтому без человека нет никакого бытия, без человека бытие остается только наличным обесмысленным сущим.

Отсюда известный экзистенциальный посыл: «дерево существует, камень существует, а человек экзистирует», подразумевая, что дерево с

<sup>1</sup> Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. – Т. 3. – М., 1954. – С. 105.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 198.

<sup>3</sup> Там же, с. 199.

камнем лишены рефлексивного акта: их существование есть безрефлексивное сущее. Человек же есть осмысленно-рефлексирующее бытие-экзистенция.

Однако человек-как-бытие не есть редукция бытия к человеку. Не сам человек есть мир-бытие, мир ни в коем случае не сводится к человеку. Прежде всего, есть мир, мир первичен, а человек вплетен в него. Без человека мир просто «есть», т.е. мир есть сущее, налично-существующее. Вплетенность человека в мир и раскрытие мира человеку превращает мир в бытие, но не человека в атомарное самостоятельное бытие. Бытие показывает себя благодаря человеку, но не сводится к человеку.

Человечность гуманизма, таким образом, представлена именно субъектностью. С другой стороны, гуманизм всегда есть проявление человека вовне, его обязательный выход наружу, это контакт человека и бытия, будь то ренессансный творческий акт преображения мира-бытия или позднее хайдеггеровское показывание бытия через человека. Обозначенные две стороны гуманизма диалектически (если пока оставить в стороне хайдеггеровскую логику) взаимосвязаны (хайдеггеровская *humanitas* не диалектична, поскольку лишена любых бинарностей, а значит, противоположностей и их диалектического снятия-единства, *humanitas* онтологична и недиалектична): чисто субъектный гуманизм трансформируется в антигуманизм, гуманизм же позиционируемый только как чистая любовь к человеку и к миру может оказаться бессодержательным пустословием. Если говорить о М. Хайдеггере, то у него сказывание бытия через присутствие субъекта также не чисто субъектно: оно вместе и субъектно и бытийно, поскольку здесь сущность человечности есть проявление бытия.

## **О Данилевском Н.Я и славянофильстве в истории русской философской мысли XIX века**

*Л.А. Шульгина*

*Костромской государственной технологической университет,  
Кострома*

Учение славянофильства является актуальной темой историко-философского осмысления начиная с конца XIX века в трудах известных русских мыслителей, публицистов, историков. Религиозно-философское освещение учения славянофилов осуществлялось Соловьевым В.С., Бердяевым Н.А., Флоренским П.А. и позже продолжили Зеньковский В.В., Лосский Н.О. и другие. В период с конца 80-х годов XX века к идейному наследию славянофилов обращались отечественные и зарубежные философы, литературоведы, историки, культурологи, социологи, религиоведы, представители других областей науки. Особый интерес

представляет выявление и очерчивание границ общего идеологического поля для Н.Я. Данилевского старшей группы славянофилов. Н.Н. Страхов один из первых указал на тесную взаимосвязь между философскими воззрениями Данилевского и старшей группы славянофилов. В своей статье «О книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» он указал на существующее отношение между книгой Данилевского и тем направлением нашей литературы, которое известно под именем славянофильства. Он писал: «В какой мере эта книга завершает и совмещает в себе славянофильское учение, это другой вопрос; но что она имеет такое завершающее и представительное отношение – в том невозможно сомневаться. Быть может Данилевский будет считаться славянофилом по преимуществу, кульминационной точкой в развитии этого направления, писателем, сосредоточившим в себе всю силу славянофильской идеи» [6, с.511]. С появлением книги Данилевского «Россия и Европа» Страхов указывал на необходимость расширить и обобщить смысл давно употребляемого термина «славянофильство». Он писал: «Когда мы, несмотря на то, называем учение «Россия и Европы» славянофильством, то мы разумеем здесь славянофильство в отвлеченном, общем, идеальном смысле; собственно говоря, это вовсе не славянофильство, а особое учение Данилевского, так сказать «данилевщина». Данилевщина включает в себя славянофильство, но не наоборот» [6, с.512]. Страхов считал, что книга «Россия и Европа» «отнюдь не порожденная славянофильством в тесном, литературно-историческом смысле этого слова, не составляющая дальнейшего развития уже высказанных начал, а, напротив, полагающая новые начала, употребляющая новые приемы и достигающая новых, более общих результатов, в которых славянофильские положения содержатся как частный случай» [6, с. 512].

На философское творчество К. Леонтьева имел влияние Н. Данилевский своей книгой «Россия и Европа». Теория культурно-исторических типов Н. Данилевского вдохновила К. Леонтьева и дала в нем оригинальные результаты. По складу мышления и подходу к темам России и Европы, культурно-исторического развития России, Данилевский был ему ближе старших славянофилов, которые никакого непосредственного влияния на него не оказывали. И у Данилевского и у Леонтьева было иное отношение к прошлому Европы, не такое отрицательное, как у старших славянофилов. Многие работы Леонтьева, были содержательной реакцией на отдельные суждения, мысли, работы Данилевского, Вл. Соловьева и др. содержали развернутую критику этих мнений, с позиций его собственного мировоззрения. Сравнивая учение славянофилов и теорию культурно-исторических типов Н. Данилевского К.Н. Леонтьев цитирует Соловьева: «Сам г. Соловьев говорит, что прежние славянофилы: Хомяков, Самарин, Аксаковы, - были скорее поэты, мечтатели, и только один Данилевский, предъявляет более других научные притязания. У него все точнее и яснее, и потому он может стать действительнее, влиятельнее, при условиях все большего и большего успеха, все большей и большей популярности»

[3,с.470]. Полемизируя с Соловьевым, Леонтьев сделал прогноз о принципиальных сроках осуществления славянофильского учения, теории Данилевского, по которой России предстояло пойти дальше Европы в деле развития начал, основ своего культурно-исторического типа. Оценивая роль книги Данилевского, он подчеркнул, что заслуга его заключается в том, что он дал нечто вроде научной основы для избрания дальнейшего самобытного исторического пути или дальнейшего исторического мышления [4, с.482]. Общую мысль Данилевского, его теорию смены культурных типов Леонтьев расценивал как истинное открытие, но усомнился, в способности славян дать истории истинно новый культурный тип.

Тема о славянофильстве и славянофилах у В.В. Розанов является стержневой в статьях «Европейская культура и наше отношение к ней», «Последние фазы славянофильства», «О Достоевском», «Поминки по славянофильству и славянофилах» и др. Розанов считал, что славянофильство появилось после опубликованной в одной из рубрик журнала «Вестника Европы» формулы «Запад гниет, запад разлагается». Он считал славянофильство – название очень узким и едва ли точно выражающим смысл школы», и предлагал назвать ее «школою протеста психического склада русского народа против всего, что создано психическим складом романо-германских народов, и полной критики и отвержения тех начал, из которых они вышли» [5,с.284]. В статье «Последние фазы славянофильства» Розанов указывал, что «теория культурно-исторических типов, предложенная Н.Я. Данилевским, вовсе не есть завершение славянофильской теории, не есть ее высшая фаза, как это утверждают почти все ее критики и последователи. Гораздо правильнее ее можно определить, как скорлупу, которая замкнула в себе нежное и хрупкое содержание, выработанное первыми славянофилами. В их трудах, так мало систематических, что их можно принять за черновые наброски, случайно попавшие в печать, в них дано все то положительное, что и до сих пор мы находим в славянофильстве» [5,с.183]. Розанов писал: «Н.Я. Данилевский набросил покров на все эти учения; около этой нежной хрупкой сердцевины образовал внешнюю скорлупу – и только. Он в самом деле, не указал, не объяснил ни одной особенности нашего исторического сложения, собственно к славянофильству ничего не прибавил; его роль была другая, менее значительная, более грубая» [5, с.189]. «Он не вложил ничего от себя; собственно для славянофильства, как учения об особенностях русского народа в истории, он ничего не сделал. Его роль была формально классификаторская; он сказал: «группа этих особенностей есть особый культурно-исторический тип, один из нескольких, на которые распадается всемирная история и которые в ней не преемственно продолжают друг друга, но, чередуясь или существуя бок о бок, создают разнородное. Из книги «Россия и Европа» вытекает вывод о том, почему, на основании каких общих законов истории они не схожи с германцем, французом, римлянином, греком; но в чем именно не схожи, чем их родина отличается от тех стран в

историческом, бытовом, культурном отношении – этого не узнают отсюда, но могут узнать только из трудов Киреевского, Хомякова, Аксакова, других меньших, первоначальных славянофилов» [5, с.191].

В дальнейшем на это взаимовлияние указывали, практически все серьезные исследователи в русской философии, например, Н. Бердяев в «Русской идее». Он считал, что Данилевский в отличие от старых славянофилов человек другой формации. Он объяснял это тем, что славянофилы были воспитаны на немецком идеализме, и обосновывали свои идеи философски, а Данилевский как естествоиспытатель, реалист, эмпирик, обосновывает свои идеи натуралистически. «У него исчезает универсализм славянофилов. Он делит человечество на замкнутые культурно-исторические типы, человечество у него не имеет общей судьбы. Речь идет не столько о миссии о России в мире, сколько об образовании из России особенного культурно-исторического типа» [1, с.544].

Таким образом, анализируя общие подходы к анализу теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и учения славянофилов в истории русской философской мысли XIX века, необходимо отметить, что их объединяет внимание к историософским проблемам, уделяемым в отечественной общественно-политической мысли. Внешнеполитические построения славянофилов базировались на оригинальной историософской концепции, которая имела не только научное, но и общественно-политическое значение.

### **Литература**

1. Бердяев Н.А. Русская идея / Византизм и славянство: Великий спор М., ЭКСМО-ПРЕСС, 2001. – с.487-712.
2. Леонтьев К.Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни / Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. М., Республика. – 1996. – с.685- 689.
3. Леонтьев К.Н. Владимир Соловьев против Данилевского / Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. М., Республика. – 1996. – с. 466-512.
4. К.Н. Леонтьев. Восток, Россия и Славянство. М., 1996.
5. Розанов В.В. Сочинения М., Сов. Россия 1990. – 592с.
6. Страхов Н.Н. О книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» / Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., Книга, 1991. – с.510-515.

**Оценивание как способ «абсолютизации сущего» и «релятивизации бытия» в феноменологическом пространстве подлинного существования человека**

*Д.Р. Ярченко*

*Уральский федеральный университет (УрФУ), Екатеринбург*

Двадцатое столетие европейской истории было ознаменовано множеством поворотов и открытий философской мысли. Но, безусловно, наиболее значительным из них стал окончательно оформившийся крах классической парадигмы само- и миропонимания человека. Кризис западной системы ценностей привел как к появлению новых исследовательских проблем, так и к разнообразным попыткам нивелировать старые. Следуя заданному великими интеллектуалами прошлого во главе с И. Кантом методологическому эталону, основная масса авторов уже в интересах своего времени пыталась продемонстрировать, что некоторые – и преимущественно метафизические – вопросы утратили собственную актуальность, поскольку не могут быть адекватно осмыслены и тем более разрешены с помощью наличного инструментария когнитивной деятельности. С этим обстоятельством связано общее «разочарование современности» в спекулятивном мышлении и переориентация познавательной активности в сторону значительно более частных и междисциплинарных тем.

Но описанное «крушение кумиров» само по себе еще не отменяет принципиальной генетической зависимости между состоянием любомудрия нынешним и в его первоисточках. Осознавая данную детерминационную взаимосвязь, отдельные философы прошлого века инкорпорировали в собственные концепции классические проблемы, с применением, однако, нетрадиционных методов их анализа. В то же время необходимо отметить, что, поскольку онтология является базисом и началом любого философского учения, всякий исследователь, по необходимости, соотносит разрабатываемые им вопросы с наиболее фундаментальным ее категориальным компонентом – понятием бытия. А точнее, каждая теоретическая система, описывающая устройство какого-либо пласта реальности, центрируется вокруг проблематики взаимосвязи бытия и сущего. Данная «закономерность» применима и к мысли XX столетия, постольку, поскольку последняя претендует на статус философской. Иными словами, интеллектуальная культура предыдущего века, несмотря на смену угла / углов (фактически речь шла и существенной плюрализации способов и средств теоретической репрезентации мира) зрения, под которыми рассматривается действительность, в своей философской части неизбежно оставалась сопряженной с корневыми концептами всяческой формы любомудрия. Хотя степень аргументативной успешности и содержательной глубины переинтерпретации традиционных терминологических конструкций в новых семантических контекстах у отдельных авторов была, разумеется,

различна. В рамках этой статьи предметом нашего внимания станет аналитическое осмысление некоторых идейных аспектов экзистенциализма и философской антропологии, потому что они, как будет показано в дальнейшем, обладают большим потенциалом и, следовательно, немалым значением для понимания и объяснения вопроса о специфике соотношения бытия и сущего в сфере доступной антропологическому опыту реальности и в границах возможного для личности знания. А именно последняя проблема выступает корневой и, пожалуй, наиболее сложной для всего любу мудрия с древнейших времен. Почему она и является, с нашей точки зрения, истоком и венцом всякой философской концепции.

Итак, фундаментальность описанного вопроса о взаимосвязи двух упомянутых категорий и подразумеваемых ими сфер наличной действительности определяется тем обстоятельством, что он, будучи сформулирован в максимально общем виде, по меньшей мере, располагает задающего им на пределе потенциального опыта представления о реальности мироздания или даже претендует на преодоление данного онтологического «рубежа». Сказанное означает, во-первых, что исследуемая проблема носит метафизический характер, а во-вторых, свидетельствует о необходимости рассмотрения терминов бытия и сущего в контексте их взаимосвязи с понятием границы. И здесь с целью прояснения семантических черт конституируемого в пространстве этого текста дискурса мы обратимся к наработкам философской мысли двадцатого столетия. Речь идет о теории границы, актуализированной в творчестве Х.Плеснера. Она в основных своих особенностях воспроизводит гегелевскую классическую трактовку данного концепта. В отличие от универсалистского подхода великого немецкого интеллектуала, автор произведения «Ступени органического и человек» применяет указанный когнитивный инструментарий, прежде всего, к изучению феномена живого, и утверждает: «Телесные вещи созерцания, в которых принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего предметно выступает как принадлежность их бытия, называются живыми» [1, с.108]. В приведенном фрагменте именно граница идентифицируется мыслителем в качестве определяющего качества живого.

Размышляя далее о различии внутреннего и внешнего, автор выявляет фундаментальное ее свойство: «Поскольку нейтральная по отношению к направлениям зона сама не может занимать никакой области, которая устраняла бы исключительность противоположности направлений в соответствующем образовании и ставила бы наряду с внешним и внутренним некое реально указуемое «между», она является границей» [1, с.108–109]. Иными словами, ключевым признаком здесь выступает ничтожность. Строго говоря, рассматриваемое онтологическое образование нельзя измерить, приписать ни к какому месту в пространстве. Граница обладает своего рода курсирующим существованием, перманентно ускользает от фиксирующего взгляда. И, тем не менее, она наличествует, о чем можно судить хотя бы по косвенным признакам (к примеру, факт непересечения,



дифференцированности маркируемых ей областей действительности). Названные характеристики, без сомнения, распространяются не только на живые объекты, но применимы ко всякой границе. Что еще раз подчеркивает присутствие органической зависимости между неклассической теорией Плеснера и классическим гегелевским учением.

Каким же образом становится возможным обретение представления о границе? В процессе познавательной деятельности для человека естественным и необходимым условием полноценного воплощения данной интенции выступает установление пределов последней. Для чего требуется прояснить специфику собственно антропологического способа восприятия реальности. А такая задача предполагает сравнительный анализ функционала исследовательского (понимающе-объяснительного) отношения к миру у личности и иных акторов субъектной среды. Традиционно в качестве последних метафизика, теория познания, многие научные дисциплины... позиционируют, в первую очередь, наиболее близких к нам по форме собственной бытийной организации существ – животных. Поскольку применительно к остальным онтологическим структурам заявленное сопоставление чрезвычайно сомнительно.

Безусловно, размышление о любых качественно и количественно отличных от человека предметах, по определению, обречено на ряд методологических ограничений, в силу имеющегося отсутствия между ними полной идентичности. Следовательно, подобные сентенции имеют вероятностную природу, претендуют лишь на некую степень приближения к так называемой объективной истине (хотя и само понятие объективности есть лишь антропологический конструкт, а потому аналогичным образом подпадает в указанные методологические рамки). Однако интеллектуальная история прошлого века обозначает собой на сегодняшний день, пожалуй, вершину в поисках возможности продуцирования наиболее адекватного существу изучаемого объекта суждения. Поскольку именно тогда усилиями феноменологии Э. Гуссерля в так называемом «принципе всех принципов» был сформулирован критерий рационально достижимой очевидности. Согласно его содержанию, элементом подлинно научного исследования может стать лишь тот мыслеобраз, который является абсолютно очевидным.

Руководствуясь описанным инструментарием познания, мы в состоянии сказать следующее. Из практики наблюдения за поведением животных не вызывает сомнений их способность дифференцировать реальность на некоторые фрагменты. Они умеют ориентироваться в среде, отправляя основной набор своих функций. Что свидетельствует, по меньшей мере, об инкорпорированности в систему их жизнеобеспечения навыков интеллектуально-инстинктивной работы с теми или иными явлениями границы. С другой стороны, ничто из имеющегося в нашем распоряжении опыта не говорит в пользу тезиса о наличии у животных представления о границе как таковой, безотносительно к разделяемым ею компонентам мироздания. Приведенное соображение служит весомым основанием для

выдвижения гипотезы: образ границы самой по себе и соответственно способность к «строгой» раз-граничивающей активности (то есть, той, при которой процесс разграничения и его предметы отличаются друг от друга осуществляющим данное разграничение субъектом) могут быть актуализированы исключительно рациональным (в рамках имеющегося у нас опыта когнитивного освоения действительности – человеческим) сознанием.

Любопытно, что к аналогичным выводам приводит и логика экзистенциального философствования в ее применении к данному смысловому контексту. Как мы увидим впоследствии, это обстоятельство тесно сопряжено со спецификой собственно антропного способа отношения к миру. Итак, в сочинении «Бытие и ничто» французский писатель Ж.-П. Сартр замечает: «...Бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, должно быть своим собственным Ничто» [2]. В качестве упомянутого проводника ничто мыслитель рассматривает «для-себя бытие» – сознание человека. С нашей точки зрения, указанная идея ничто семантически очень схожа с концептом границы, как он был выражен философской антропологией. И сразу по нескольким причинам. Во-первых, граница в интерпретации Плеснера квалифицируется именно как ничто. Во-вторых, ничто, о котором говорит Сартр, фактически выступает формой раз-граничения реальности. Согласно позиции французского интеллектуала, «для-себя бытие» отличается от «в-себе бытия» – вещиности – тем, что не является монолитным. Первое приносит в структуру мироздания и в само себя разрывы, отделяясь от чистой позитивности бытийной наличности сущего, решаясь на сомнение, вопрошание, невозможные для вещей. Сказанное означает, что сознание, ничто и граница – неразрывно коррелирующие друг с другом категории. В этом смысле, о-граничивающая деятельность – принцип работы рефлексивного сознания.

А идея границы предполагает отсылку к концепту движения (между дифференцируемыми ей онтологическими образованиями, от одного к другому), что было продемонстрировано и Г.В.Ф. Гегелем, и автором произведения «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию». Непосредственно здесь мы и обнаруживаем заявленную ранее связь философско-антропологической и экзистенциалистской трактовки понятия границы с особенностями организации специфически человеческого типа присутствия в мире. В одной из своих статей [3] я поименовал последнюю «курсирующей радикальностью», подразумевая под использованной номинацией непрестанную интенцированность нашего сознания – находящую отражения во всем образе существования личности – к преодолению наличной ситуации в различных ее проявлениях. Иначе говоря, идентификация некоторой границы и стремление к выходу за нее выступает фундаментальной чертой природы антропоса.

Таким образом, с помощью различных исследовательских подходов нам удалось прийти к одному и тому же выводу о тесной зависимости между идеями границы, рационального сознания и ничто. Но какое значение

произведенные сентенции имеют для базового вопроса этой статьи? Дело в том, что понятия бытия и сущего традиционно рассматривались философией в дихотомическом ключе. Фактически в данном виде это отношение транспонировалось и в русло неклассической мысли, на чем последняя и выстраивала его критику. Таковой была и остается важнейшая претензия, предъявляемая современностью к метафизике: ориентированные, прежде всего, на позитивное, конкретное знание, нынешние интеллектуалы в большинстве своем не признают любомудрие, в котором претендующая на реализм логика бинарных оппозиций требует прорыва в трансцендентное, соединяет общей концептуальной нитью ноумен и феномен. Причем, поскольку на протяжении истории мировой философии, помимо всяческих узких, частных смыслов термина «бытие», оформилось два основных, хотелось бы оговориться: здесь мы подразумеваем не тот из этих базовых, каковой практически тождествен категории существования в ее феноменологической интерпретации (бытие – процесс присутствия в мире некоторого сущего), но другой, субстанциальный, сопряженный с заявленной выше семантикой трансцендентного (бытие – абсолютная полнота существования).

И очевидно, что представления о бытии (в последнем значении) и сущем в классической культуре и современной (поскольку она критикует классику) подкрепляются концептуальным образом границы. Между двумя этими предметностями полагается онтологический разрыв. Их нельзя мыслить безотносительно к данной идее. Как же возможна связь, пусть и реализуемая по типу раз-граничения, полюсов отмеченного антагонизма? Именно рефлексивное сознание, в соответствии с собственной природой, что было продемонстрировано нами ранее, отправляет функцию дифференциации наличной действительности. Однако сама по себе обнаруженная фактичность еще не объясняет загадочного явления совмещенности в одном интенциональном акте психической активности личности объектов, обладающих столь разнящимися онтологическими характеристиками. Неклассическая философия зачастую использует последнее замечание для своего рода «десакрализации», нивелирования ноуменального статуса бытия и помещения последнего в контекст феноменальности.

Переформулировка обозначенной проблемы приводит к главному вопросу презентуемой научно-исследовательской работы: что исполняет роль границы между бытием и сущим в рамках деятельности сознания по установлению данного отношения? С нашей точки зрения, описанная взаимосвязь конституируется посредством процесса оценивания. Под таковым мы подразумеваем отнесение чего бы то ни было к определенной ценности. Почему же аксиологический аспект анализируемой здесь проблематики требует столь пристального внимания? Для того есть несколько причин: 1. Интенсивный интерес к концепту ценности параллельно с его глубоким переосмыслением в сравнении с традиционными

интерпретативными подходами актуализируется со второй половины XIX столетия – у истоков неклассического философствования. В частности, неокантианцы убедительно аргументировали весьма эвристичный тезис об объективной природе ценностей. А нам уже удалось обнаружить, что как раз начиная с этого времени основная масса интеллектуалов ориентируется на акцентирование отмеченных выше затруднений в понимании вопроса о соотношении бытия и сущего. В данном смысле три рассматриваемых термина обретают своеобразную единую точку отсчета, происходят из общей духовно-исторической ситуации.

2. Категория ценности, по нашему мнению, может претендовать на особую синтетическую функцию в плане снятия или, по меньшей мере, смягчения семантического «напряжения» между составляющими элементами фундаментальной для философии бинарной оппозиций бытия с сущим. Дело в том, что это понятие включает в область своих значений смыслы, сопряженные с обоими обсуждаемыми в контексте нашей статьи пластами реальности, субстанциалистские и релятивистские коннотации. Будучи интенцированным (хотя бы потенциально) на отражение абсолютного, трансцендентного, ноуменального, оно инкорпорирует данный аксиологический эталон в феноменологическое пространство естественного существования индивида. Речь идет о процессах интериоризации первого и экстериоризации второго, воплощаемых в жизнь с помощью процедуры оценивания. Но как становится возможным не приводящее к абсурду соединение настолько содержательно разнящихся мыслеобразов в смысловом поле одного категориального представления? Ведь простое осознание человеком специфики концептуального наполнения понятия ценности еще не идентично, к примеру, принятию для себя возможности освоения трансцендентного.

В качестве недостающего звена для установления искомой взаимосвязи выступает подлинное существование личности. А конкретнее, бытийная ситуация, в поле которой экзистенция пробуждается к собственной аутентичности. Само по себе оценивание в качестве акта, реализуемого рефлексивным сознанием, представляет фактически лишь формальную процедуру в случае, если оно не соотносится с потребностями экзистенциального порядка. С учетом выявленного нами пограничного характера оценивающей деятельности, вполне правомерно утверждение о том, что она – в указанном только что значении – есть ничто. Кроме того, к аналогичному выводу мы придем и, если, придерживаясь подобного формализма, остановим свое внимание на простой констатации факта репрезентированности в ее сфере принципиально несводимых другу к другу абсолютной реальности бытия и относительной действительности сущего. К тому же, отмеченный пограничный характер процесса оценивания совпадает с пограничностью онтологической ситуации, без которой, как известно из произведений экзистенциалистов (К. Ясперса, М. Хайдеггера...), нельзя даже осознать и поставить вопрос о неподлинности своего существования и,

следовательно, претворить в жизнь реальное отношение к трансценденции. С другой же стороны, подлинное существование, согласно позиции экзистенциального философствования, выступает также в определенном смысле ничто, поскольку заключается в стремлении к подлинному существованию, но как таковое, соединяя экзистенцию и трансценденцию, не обнаруживается в предметных структурах мироздания. «Вместо того чтобы познать мою экзистенцию, я могу только вести процесс прояснения» [4].

Оценивание же некоторого предмета, посредством которого фиксируется та или иная ценность, провоцирующее со стороны антропоса живой ответ, экзистенциальную реакцию предельной заинтересованности (а именно такой степени вовлеченности в наличные обстоятельства и знаменуются всяческие интенции экзистенции), обладает потенциалом актуализации даже самых возвышенных идеалов. Собственно в этом случае и происходит интериоризация, «релятивизация бытия» (обретение им мирской формы, с сохранением своего безусловного аксиологического приоритета) и экстериоризация, «абсолютизация сущего» (закрепление за ним внерелятивной ценности в границах уже имеющейся относительной формы). Причем, обязательным условием здесь является одновременность данных процессов, их синтезированность в едином акте, благодаря чему каждая из двух реальностей подкрепляет другую, а результат описываемого взаимодействия становится конкретно выразимым и воспринимаемым в рамках доступного человеку опыта. За примерами далеко ходить не нужно. Произведение искусства, в случае глубинно-экзистенциального оценивающего отношения к нему со стороны его творца или зрителя, выступает носителем высшего аксиологического значения (красоты, добра...) и одновременно является предметом обыденной жизни, структурирующимся из элементов релятивной действительности (холст, краски, металл, глина...).

Итак, в результате проведенного исследования нам удалось выяснить, что эффективным способом установления взаимосвязи бытия и сущего может выступать репрезентированное в феноменологическом пространстве подлинного существования оценивание некоторой предметности.

### Литература

1. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / Х.Плеснер // Проблема человека в западной философии: сб. ст. / сост. П.С. Гуревич. – М., 1988. – С. 96–151.
2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. [Электронный ресурс]. – URL: <http://psylib.org.ua/books/sartr03/txt01.htm> (дата обращения: 31.01.2014).
3. Ярченко Д.Р. Курсирующая радикальность как конститутивное свойство человека: возможность репрезентации в условиях глобализированного общества / Д.Р. Ярченко // Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы V

Международной научно-практической конференции / под. общ. ред. О.Н. Бушмакиной, Н.Б. Поляковой. – Ижевск, 2013. – С. 273–281.

4. Ясперс К. Духовная ситуация времени. [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.ru/FILOSOF/YASPERS/time.txt> (дата обращения: 10.02.2014).

## Раздел III

### МАТЕРИАЛЫ СТУДЕНТОВ, ИЛИ ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

#### Бытие и небытие (исторический аспект)

*М.А. Баранова*

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

*Океан, состоящий из капель, велик.  
Из пылинок слагается материк.  
Твой приход и уход не имеет значенья.  
Просто муха в окно залетела на миг.  
О. Хайям*

С давнего времени люди задаются большим количеством вопросов о бытии: Как произошёл мир, что было до него, что есть после него? Что такое бытие мира, человека, вещей? Что такое небытие и каковы его границы?

В широком смысле, можно сказать, что бытие – это то, что существует. В противоположность ему выступает понятие «небытие» как несуществование. Но для человека это необъятные обозначения, которые нельзя понять конкретно. Это абстракция, которая и заставляет человека искать истинный, конкретный, определенный смысл данных терминов.

Начиная с древних греков, проблема бытия поднималась в работах Платона, Аристотеля, Парменида. Позже – Ф. Аквинский, Р. Декарт, И. Кант, Г. Гегель, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр развивали идеи о бытие и небытие. Философы выражали различные мысли, убеждения по поводу данных категорий, не редко вступая в «заочную» полемику.

Платон говорит о бытие как о мире идей, который невозможно познать через чувства, а небытие и вовсе не существует, а проявляется лишь в отвлечённых понятиях, таких как «никогда», «нигде». Аристотель в свою очередь не согласился с теорией Платона о бытие, сказав, что чувственный мир реален и является первоосновой.

Работы Ф. Аквинского сочетают в себе такие направления философии как схоластика и онтология. Бытие по Аквинату – это Бог. Причем он различает бытие простое – непосредственно Бог, и сложное – созданная Богом вещь или существо. Человек, умирая, переходит в «вечную жизнь», в вечное бытие.

Р. Декарт, в свою очередь, будучи последователем Аквинского, выдвигал теорию доказательства бытия Бога. Он основывал свои доказательства на интеллектуальной интуиции. Он говорил: «То, что Бог вложил, он вложил, дальше – не его дело. Достаточно естественного света разума, чтобы мы разобрались, что есть в нас, а чего нет. Проявление естественного света разума – интеллектуальная интуиция». Небытие – это то, что в какой-то момент создал Бог, а потом из этого небытия создал бытие, ангелов, Вселенную. «Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» [1].

И. Кант рассматривает бытие как связку суждения. Он говорит: «...Бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Прибавляя к понятию характеристику бытия, мы не прибавляем ничего нового к его содержанию».

Ж.П. Сартр пошел в противовес теории о бытии Г. Гегеля: «По Гегелю, бытие и небытие – комплементарные компоненты реальности, подобно свету и тени. Чистое бытие и чистое небытие – две абстракции, объединение, которых есть основа конкретной реальной вещи» [2]. В понимании Ж.П. Сартра бытие создается самим человеком, первоначально ничего собой не представляя, а небытие – это часть бытия, которая находится между человеком и его существованием.

Э. Гуссерль понимает бытие как абсолютное, чистое сознание – изначальная категория, от которой исходит всё сущее. «Трансцендентальное сознание есть абсолютное бытие» [3]. Для своего существования чистое сознание не нуждается в чем-либо, оно независимо и самостоятельно.

М. Хайдеггер в своей книге «Бытие и время» исследует бытие через особый его вид «тут-бытие». Оно существует открыто для человека, и зависит от его намерений, а не от стороннего наблюдения. Структуру бытия человека считает экзистенцией (акцент на уникальность человека).

Среди современных философских мыслей о бытии и небытии можно выделить «Трактат о небытии» А.Н. Чанышева. В своей работе он выдвигает высказывания, утверждения двух данных категорий. «Небытие окружает меня со всех сторон. Оно во мне. Оно преследует и настигает меня <...> Небытие повсюду и всегда...Оно – сама жизнь!». «...Я же утверждаю, что небытие не только существует, но что оно первично и абсолютно. Бытие же относительно и вторично по отношению к небытию» [4] – А.Н. Чанышев выдвигает некоторое количество аргументов в пользу своего высказывания, одно из них то, что «все возникает на время, а погибает навечно». Он делает вывод, что поскольку время – существенное свойство бытия, то небытие – абсолютно, а бытие – относительно.

Споры об этих понятиях «бытие» и «небытие» были как в древности, так и продолжают по сей день. Проблема этих двух понятий в философии остается фундаментальным вопросом онтологии.



### Литература

1. Библия:2-ая Маккавейская (7:28). М., 2007.
2. Ж.-П. Сартр. Бытие и ничто. М., 1943. С 928.
3. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1912, S. 141.
4. Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. № 10. С.56-70.

### Парадокс небытия

*А.В. Булгачева*

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

В рамках онтологических проблем философской науки одной из самых дискуссионных категорий является категория небытия. Многие философы задумывались над проблемами онтологии и, в зависимости от представляемого направления, так или иначе трактовали философскую категорию бытие. Определение бытия неизменно приводило к вопросу о небытии. Следовательно, философам приходилось решать проблему небытия: есть ли небытие и можно ли его описать?

Таким образом, объектом данного научного исследования является философская категория небытие. Предметом данного научного исследования является определение данной философской категории.

Методологической основой проведенного исследований является всеобщий диалектический метод познания, рассматривающий все явления политической действительности в динамичном развитии. Он интегрирует остальные методы, использовавшиеся при проведении настоящего исследования: общенаучный метод системно-структурного анализа и обобщения научных и практических материалов, исторический, сравнительный и логический, аналитический.

Актуальность исследования такой философской категории как небытие обусловлена многообразием существующих представлений человека о мире и самом себе. Разработка вопросов небытия включает исследование исторического аспекта данного вопроса. В нем интенсивно высвечиваются онтологические проблемы, в том числе значимости небытия самого по себе.

Термин философия зародился в Древней Греции. Но общеизвестным фактом является, что философия как система знаний, изучающая всеобщие характеристики и принципы реальности и познания, причем наиболее существенные и фундаментальные, определяющие быт человека, появилась в древневосточной культуре. Причем она отдавала преимущество небытию по

сравнению с бытием [1, с.27]. Это объясняется тем, что небытие не нуждается в причине возникновения и каких-либо условиях существования.

Первой рассмотрим философию Древней Индии. В ней основополагающую роль играют Веды, представляющие собой совокупность священных текстов написанных на санскрите. Различают четыре Веды: Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа, каждая из которых в свою очередь состоит из четырех частей. В них описывается космологическая концепция философия, в основе которой лежит идея о вечной пульсации Космоса. Эта пульсация возникает из-за дыхания Бога-творца – Брахмы. Его выдох отождествляется с бытием, а вдох с небытием [2, с.15].

В философии Древнего Египта традиционно рассматривают работы мудреца и бога Гермеса Трисмегиста, в которых (например, «Поймандр») описывается первоначальное Единое небытие [3, с.99].

Философия Древнего Китая опирается на такой глубокий и фундаментальный труд как «Дао дэ цзин». В нем описывается Дао, которое понимается как первоначало и путь развития Космоса; некий первопринцип, воплощающий в себе гармонию Космоса. «Дао дэ цзин» говорит, что Дао – это проявление небытия, а следовательно небытие ставится до Дао [2, с.45].

Главными трактатами иудаистской философии являются Тора и Каббала. В них небытие считается источником и причиной рождения мироздания. Причем в Каббале небытие называется Эйн-Соф и ограничивается миром, то в Торе небытие отождествляется с Богом [1, с.27].

Значительно возрос интерес к философии в Древней Греции, где она и была выведена в самостоятельную науку. Представителю элейской школы Пармениду принадлежит известная фраза: «Бытие есть, а небытия нет». Эти слова объясняются тем, что неоощуцаемый, невидимый, неслышимый мир, который обозначается бытием, существует. Бытие и только оно мыслимо. Следовательно, ничего из того, что человек ощущает, видит и слышит, не существует, потому что только бытие (неощуцаемое, невидимое, неслышимое) может мыслиться без противоречий. Небытия нет для сознания и рационального познания, а, следовательно, его не существует [4, с.43].

Основатель другой древнегреческой школы Демокрит представляет атомистическую концепцию представления действительности. Атом – неделимая, маленькая частица. Из бесчисленного множества таких частиц и состоит весь мир. Они различны по своим размерам и соевой форме, и представляют собой бытие. Но между этими атомами пустота, которая и представляет собой в понятии Демокрита небытие [4, с.45].

Древнегреческий философ, представитель сократического периода Платон в своих ранних работах вводит понятие материя. С помощью этого термина Платон хотел объяснить причину многообразия познаваемой действительности. Идея или Единое мыслиться у Платона как бытие, и по принципу противопоставления идеи и материи, материя становится небытием. Но в более поздних работах Платон относит материю к качеству

идеи. Следовательно, отказывается от небытия, что означает, что он признает отсутствие небытия [4, с.48].

Подытоживая анализ древнегреческого учения о бытии, нужно отметить, что для большинства древнегреческих философов характерно дуалистическое противопоставление двух начал: бытия и небытия у Парменида, атомов и пустоты – у Демокрита, идей и материи – у Платона. В конечном счете, это дуализм единого, неделимого, неизменного, с одной стороны, и бесконечно делимого, множественного, изменчивого – с другой. Именно с помощью этих двух начал греческие философы пытались объяснить бытие мира и человека.

Позже интерес к философии просыпается только в Средние века и отражает религиозную направленность любого учения того периода. Под бытием в Средние века подразумевают Бога, который есть еще и высшее благо. Это означает, что все зло, которое творится Сатаной, есть небытие, маскирующееся под бытие. Небытие существует за счет бытия, поэтому в конечном итоге бытие правит миром и небытие неспособно его уничтожить. А бытие, в свою очередь, не уничтожает небытие, потому что оно может стать бытием [4, с.59].

В эпоху становления и развития классической философии происходит ее отделение от религии и отделение от философии естественных наук. Суть этой философии Фридрих Ницше выразил в афоризме: «Бог умер». Бытие мыслится как материальная, объективная реальность, создаваемая человеком. Причем акцент делается на субъектно-антропологическом аспекте. Небытие же по аналогии – это противопоставление бытию [5, с.145].

Следующим интересную трактовку небытия предлагает философ Нового времени Шопенгауэр, который характеризовал свои труды как тайну, которую не смогли открыть другие. Бытие по Шопенгауэру представлено волей, которая независима от контроля со стороны разума и не имеет причин и оснований. Интеллект у него представлен формами: интуиция, орудие воли, безвольное созерцание и противостояние воле. Противостояние воле описывает этика Шопенгауэра, которая обосновывает теоретический и личностный пессимизм и мизантропию. Но страдания невозможно полностью убрать из жизни людей. Поэтому, говорит Шопенгауэр, необходимо сознательно отказаться от тела как проявления воли и погрузить индивидуальную волю в мировую – то есть преобразование ее в небытие [5, с.124].

В современной философской литературе понятие бытие существует как философская категория, обозначающая материю и как общее и абстрактное понятие, обозначающее существование чего-либо вообще [6, с.55]. В итоге, можно сказать, что если объект материален, то он существует, обладает бытием. Понятие небытие в философском словаре И.Т. Фролова отдельно не выделяется и, по-видимому, должно пониматься как отрицание предыдущего, то есть объект, который не обладает бытием, не существует, не материален. Однако некоторые авторы объясняют эти

понятия иначе. Так, например, А.И. Алексеев с точки зрения диалектики, которая рассматривает противоположности в качестве обязательных атрибутов, присущих любому процессу, считает, что «процесс возникновения (вещи) включает в себя как бытие, так и небытие», так как «до своего возникновения вещь находилась в состоянии небытия, после возникновения – в состоянии бытия» [7, с.110]. При этом автор разъясняет, что «бытие означает то, что есть, что присутствует, а небытие, наоборот, то чего нет, что отсутствует» [7, с.110].

Таким образом, для системного представления о небытии необходимо выяснить: 1) количество категорий, описывающих небытие; 2) наименование этих категорий; 3) тип их отношения между собой.

Так как категории дают самое общее представление о системе, то необходимо определиться с количеством категорий, описывающих объемные системы, к коим без сомнения относятся мир, сознание, мировоззрение и бытие. Воспользовавшись пифагорейской философией числа, вспомним, что единица определяет собой точку, двойка обуславливает собой линию, тройка – плоскость, число четыре – объем. Так как небытие описывает объемные состояниями, то для его характеристики необходимо четыре категории, описывающие свойства небытия [8, с. 217].

Категории должны отражать внутренние и внешние свойства системы, следовательно, две категории описывают внутренние свойства небытия, и две категории – его внешние свойства.

На поверку самыми важными внутренними свойствами любой системы выступают ее содержание и ее состояние. И действительно, например, яблоко отличается от апельсина именно по этим свойствам, благодаря которым возможно также отличить одно яблоко от другого. Самыми важными внешними же свойствами становятся форма и размер. И действительно, именно благодаря этим качествам визуально отличаемся один предмет или система предметов от других.

Для более объективной оценки системы эти категории необходимо верно сочетать между собой. Иначе говоря, чтобы связь между категориями была наиболее органична и крепка, следует чередовать внутренние свойства с внешними свойствами. Ведь, если внутренние свойства системы, условно говоря, имеют один знак, то внешние имеют противоположный знак. Так как два одноименных знака – взаимно отталкиваются, а для объективности необходима их гармония, то приходится чередовать категории между собой. Соблюдая вышеописанный подход, мы получаем определенную последовательность категорий, порядок между которыми описывает фундаментальные свойства небытия: содержание; форма; состояние; размер [1, с.28].

А теперь подберем к этим категориям соответствующие им свойства небытия. Таким образом, выясняется:

1) содержанием небытия является пустота, так как оно бессодержательно;

2) формой небытия является простота, так как все, что имеет хоть какую-нибудь форму, уже сложно и является бытием;

3) состоянием небытия является покой, поскольку оно является пустым и простым, в нем нечему двигаться;

4) размером небытия является бесконечность, так как оно ничем не может быть ограничено.

Что небытие существует, можно доказать многими способами. Рассмотрим некоторые способы доказательства существования бытия [9].

1. Доказательство от времени. Заключается в том, что существование настоящего предполагает существование прошлого и будущего, то есть того, чего уже нет или еще нет. Это и есть временной компонент небытия.

2. Доказательство от пространства. Заключается в том, что существование чего-либо в том или ином месте предполагает несуществование его в другом месте. Это пространственный компонент небытия.

3. Доказательство от движения. Заключается в том, что движущееся тело есть там, где его нет, и его нет там, где оно есть. Это мобильный компонент небытия.

4. Доказательство от возникновения нового. Заключается в том, что новое это то, чего не было в причинах и условиях, породившее это новое. Справедливо возникает вопрос: где оно было, когда его не было? В небытие. Это эмерджентный компонент небытия.

5. Доказательство от противоположностей. Заключается в том, что миры и антимир, частицы и античастицы, положительные и отрицательные числа, вообще все противоположное погашает друг друга в небытии и возникает из него, как из нуля в системе координат.

6. Доказательство от различия. Заключается в том, что все сущее, всякое конкретное есть не столько то, что оно есть, сколько то, что оно не есть. Так, например, А потому А, что оно не В, не С, не Д и т. д.

7. Доказательство от случайности. Заключается в том, что случайно то, что может быть, а может и не быть, следовательно, существование случайности предполагает существование небытия.

8. Доказательство от субстанции. Заключается в том, что если существуют свойства акциденции, то должен быть и их носитель – субстанция. Но она неуловима, и в вещи нет ничего, кроме совокупности свойств. Как только субстанция получает определенность, она превращается в свойство (ведь нет ни материи, ни духа, а есть только материальное и духовное). Следовательно, субстанцией может быть только небытие.

Таким образом, в данном научном исследовании был выяснен экзистенциальный смысл небытия в рамках истории человека и всемирно-исторического процесса. А именно, было прослежено, как трактовалась категория небытие в различные философские периоды; выяснены

необходимые критерии категории небытие для формирования определения; приведены основные доказательства существования небытия.

### Литература

1. Родзинский Д.Л. Философия в вопросах и ответах / Д.Л. Родзинский. – Москва: М., 2009. – 448 с.
2. Мапельман В.М., Пенькова Е.М. История философии: Учебное пособие для вузов / В.М. Мапельман, Е.М. Пенькова. – Москва: Изд-во Приор, 1997 – 464 с.
3. Сакральный мистицизм Запада. Герметическая философия / С. Ключников, Д. Странден и др. – М.: Беловодье, 2007. – 224 с.
4. Введение в философию: Учебное пособие для вузов / И.Т. Фролов и др. – М.: Республика, 2003. – 623 с.
5. Аблеев С.Р. История мировой философии. Учебник / С.Р. Аблеев. – М.: Изд-во АСТ, 2005. – 414 с.
6. Фролов И.Т. Философский словарь / И.Т. Фролов. – М.: Политиздат, 1986. – 590 с.
7. Шептулина А.П. Материалистическая диалектика как научная система / А.П. Шептулина. – М.: изд-во Москов. университета, 1983. – 296 с.
8. Блаватская Е.П. Terra инкогнита / Е.П. Блаватская // Белый лотос. – 1996. - №1. – 432с.
9. Чанышев А.Н. Трактат о небытии / А.Н. Чанышев // Вопросы философии. – 1990. – №10.
9. Мудрость античности – Сборник афоризмов. – М.: Игра слов, 2008. – 448 с.

### Формы и методы научного познания

*М.Д. Зорина*

*Нижегородский филиал Московского государственного университета экономики, статистики и информатики (МЭСИ), Нижний Новгород*

**Введение.** Человек с самого рождения стремится познать мир. Делает он это разнообразными путями. Одним из самых верных способов является научное познание, задачей которого, является поиск и накопление знаний.

**Формы научного познания.** Под формой научного познания понимают способ организации, содержания и результатов познавательной деятельности. Для *эмпирического исследования* (включает в себя получение необходимых исходных фактов – данных об отдельных сторонах и связях объекта) такой формой является факт, а для *теоретического*

(характеризуется глубоким проникновением в сущность изучаемого объекта, не только выявлением, но и объяснением закономерностей его развития) – гипотеза и теория.

Научный факт – это результат наблюдений и экспериментов, который устанавливает количественные и качественные характеристики объектов.

Теоретический уровень научного познания начинается с выдвижения гипотез. В качестве формы теоретического знания гипотезу определяют как предположительное знание, которое удовлетворительно объясняет эмпирические факты и не вступает в противоречие с основополагающими научными теориями. Теория – следующая форма существования научного знания, в которую переходят гипотезы в результате всестороннего обоснования и подтверждения.

**Методы научного познания.** Метод – это в самом широком смысле слова способ деятельности субъекта в любой ее форме. Основная функция метода – внутренняя организация и регулирование процесса познания или практического преобразования объекта.

Проблема метода ставилась и обсуждалась в философии и науке с давних времен. Ф. Бэкон сравнивал метод со светильником, освещающим путнику дорогу в темноте, и полагал, что нельзя рассчитывать на успех в изучении какого – либо вопроса, идя ложным путем. Р.Декарт методом называл «точные и простые правила», соблюдение которых способствует приращению знания, позволяет отличить ложное от истинного.

Значительное место проблемы методологии занимают в диалектико – материалистической философии, основы которой были заложены

К. Марксом и Ф. Энгельсом. Соединение материализма и диалектики в единое, целостное учение позволило выяснить, что понятие методологии охватывает не только познавательную деятельность, но и многообразие способов, приемов человеческой деятельности – прежде всего практики.

Таким образом, метод сводится к совокупности определенных правил, приемов, способов, норм познания и действия. Он есть система предписаний, принципов, требований, которые ориентируют субъекта в решении конкретной задачи, достижения определенного результата в данной сфере деятельности. Любой научный метод разрабатывается на основе определенной теории, которая тем самым выступает его необходимой предпосылкой. Теория, отражая действительность, преобразуется в метод посредством разработки вытекающих из нее принципов, правил и т.д., которые возвращаются в теорию.

В научном познании истинным должен быть не только его конечный результат, но и ведущий к нему путь.

Метод имеет не только теоретический, но и практический характер: он возникает из реального жизненного процесса и снова уходит в него. Метод не может быть дан целиком до начала всякого исследования. Но должен формироваться каждый раз заново в соответствии со спецификой предмета.

**Классификация методов.** Все методы научного познания по степени общности и сфере действия могут быть разделены на следующие основные группы:

**1. Философские методы.** Эти методы используются для анализа природных явлений, социальных процессов, закономерностей сознательной деятельности человека. Традиционно выделяют два философских метода: диалектический и метафизический. Диалектика – учение о наиболее общих законах развития природы, общества и познания и основанный на этом учении универсальный метод мышления и действия. Диалектическая концепция видит источник развития в единстве и борьбе противоположностей, рассматривает развитие как единство количественных и качественных изменений, как единство постепенности и скачков. Метафизика отрывает противоположности друг от друга, не видит их связи или их противоречия. Метафизическая концепция рассматривает развитие как только уменьшение или увеличение ( т.е. как только количественные изменения ) или как только качественные изменения без каких – либо количественных изменений, т.е. отрывает противоположности друг от друга.

**2. Общенаучные методы.** В структуре общенаучных методов и приемов чаще всего выделяют три уровня: методы эмпирического исследования, методы теоретического познания и общелогические методы. К методам эмпирического исследования относят:

*Наблюдение* – целенаправленное пассивное изучение предметов, опирающееся в основном на данные органов чувств.

*Эксперимент* – активное вмешательство в протекание изучаемого процесса, соответствующее изменение объекта в специально созданных и контролируемых условиях.

*Сравнение* – познавательная операция, выявляющая сходство или различие объектов ( либо ступеней развития одного и того же объекта ).

*Описание* – познавательная операция, состоящая в фиксации результатов опыта с помощью определенных систем обозначения, принятых в науке.

*Измерение* – совокупность действий, выполняемых при помощи средств измерений с целью нахождения числового значения измеряемой величины в принятых единицах измерения.

Методы теоретического познания:

*Формализация* – отображение содержательного знания в знаково-символическом виде.

*Аксиоматический метод* – способ построения научной теории, при котором в ее основу кладутся некоторые исходные положения – аксиомы, из которых все остальные утверждения этой теории выводятся чисто логическим путем, посредством доказательства.

*Гипотетико-дедуктивный метод* – сущность данного метода заключается в создании системы дедуктивно связанных между собой гипотез, из которых, в конечном счете, выводятся утверждения об



эмпирических фактах. Тем самым этот метод основан на выведении заключений из гипотез и других посылок, истинное значение которых неизвестно. А это значит, что заключение, полученное на основе данного метода, неизбежно будет иметь лишь вероятностный характер.

*Восхождение от абстрактного к конкретному* – метод, состоящий в движении научной мысли от исходного начала через последовательные этапы углубления и расширения познания к результату – целостному воспроизведению в теории исследуемого предмета.

Общелогические методы исследования:

*Анализ* – реальное или мысленное разделение объекта на составные части, и *синтез* – их объединение в единое целое.

*Абстрагирование* – процесс отвлечения от ряда свойств и отношений изучаемого явления с одновременным выделением интересующих исследователя свойств.

*Идеализация* – мыслительная процедура, связанная с образованием абстрактных (идеализированных) объектов, принципиально не осуществимых в действительности.

*Индукция* – движение мысли от единичного (опыта, фактов) к общему (их обобщением в выводах) и *дедукция* – восхождение процесса познания от общего к единичному.

*Аналогия (соответствие, сходство)* – установление сходства в некоторых сторонах, свойствах и отношениях между нетождественными объектами. На основании выявленного сходства делается соответствующий вывод – умозаключение по аналогии. Аналогия даёт не достоверное, а вероятное знание.

*Моделирование* – метод исследования определённых объектов путём воспроизведения их характеристик на другом объекте – модели. Формами моделирования являются предметное и знаковое моделирование, важной формой знакового моделирования является математическое моделирование.

*Системный подход* – совокупность общенаучных методологических принципов (требований), в основе которых лежит рассмотрение объектов как систем.

*Обобщение* – процесс установления общих свойств и признаков предмета, тесно связано с абстрагированием.

*Вероятностно – статистические методы* – основаны на учете действия множества случайных факторов, которые характеризуются устойчивой частотой.

**3. Частно-научные методы.** Это совокупность способов, принципов познания, исследовательских приемов и процедур, применяемых в той или иной отрасли науки, соответствующей данной основной форме движения материи.

**4. Дисциплинарные методы.** Это системы приемов, применяемых в той или иной дисциплине, входящей в какую-нибудь отрасль науки или возникшей на стыке наук. Каждая фундаментальная наука представляет

собой комплекс дисциплин, которые имеют свой специфический предмет и свои своеобразные методы исследования.

**Заключение.** В познании функционирует сложная, динамичная, целостная система многообразных методов разных уровней, сфер действий, направленности и т. п., которые всегда реализуются с учётом конкретных условий. Все описанные методы познания в реальном научном исследовании работают во взаимодействии. Их конкретная системная организация определяется особенностями изучаемого объекта, а также спецификой того или иного этапа исследования. В процессе развития науки развивается и система её методов, формируются новые формы и способы исследовательской деятельности.

### Литература

1. Основы научных исследований / В.М. Кожухар. – М.: Дашков и К, 2010.
2. Основы философии: учебник/В.П. Кохановский, Т.П. Матяш, В.П. Яковлев, Л.В. Жаров; под ред. В.П.Кохановского. – 14-е изд., стер. – М.:КНОРУС, 2013.(среднее профессиональное образование)

### Бытие человека в мире вещей

*Я. Шафаростова*

*Нижегородский государственный педагогический университет  
им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород*

Бытие человечества или отдельного индивида довольно уникально, специфично и необычно. Но в бытии человека есть такие стороны существования, которые имеют общие черты и признаки с бытием изменчивых вещей природы. Так, подтверждается естественнонаучный подход к изучению бытия человека, где индивид выступает вещью среди множества вещей.

Именно тело сделало человека смертным, переходящим, конечным, меняющимся, развивающимся существом, и даже если ученые изобретут «эликсир молодости» или «напиток бессмертия», все равно тело человека будет существовать по законам природы, как природное тело. Для бытия человеческого тела присущи: появление – развитие – смерть, уход в небытие, все это характерно любому природному объекту. Так человеческое тело при уходе в небытие не исчезает совсем, а просто переходит в другое состояние, принимает иную форму, тем самым оправдывая взаимосвязь бытия и небытия.

Вследствие того, что человек существует как тело в мире тел, вытекает и множество других вещей, которые человек в своей жизни обязан или даже вынужден принимать и учитывать, при этом как на бессознательно-инстинктивном уровне, так и на сознательном уровне. Человек вынужден добывать себе пищу любым путем, главное – осуществить свою потребность, защищать себя от холода, жить по возможности в комфортной обстановке, в спокойствии, оберегать себя от многих природных явлений, от других существ, срабатывает инстинкт самосохранения. Человек должен удовлетворять эти первичные потребности, иначе он доведет себя до гибели, так как человеческое тело смертно, оно существует внутри живой и неживой природы.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что несмотря на уникальность и специфичность человеческого бытия, первично существование человеческого тела, которое существует в соответствии с законами жизни, стадиями развития, гибели, с фазами природы, необходимо удовлетворять его фундаментальные потребности, так как без этого вообще существование человека невозможно.

Из этого вытекают важные следствия относительно прав каждого конкретного человека. Главное право – это право на способствование сохранению жизни, самосохранение человечества, выживание индивида в мире природы. Но уникальность человека в том, что потребности человека с древних времен приняли немного иной характер, даже потребности тела приняли особый вид, а не чисто природные инстинкты.

Поэтому ученые постоянно ищут взаимосвязь человеческого смертного тела и души человека, психического состояния, страстей, мыслей, переживаний, воли, поступков, характера, в наше время все эти понятия обобщает понятие «психика».

Необходимо заметить, что философы современности уделили особое место в своих учениях проблеме телесности человека, его конечности, смертности, при этом обнаружили ограниченность старого материализма, в котором человеческое тело полностью сводилось к природному телу, а также идеализма, где отношение ко всему временному презрительное. Истоками же нового подхода является философия Фридриха Ницше: «Человеческое тело, в котором снова оживает и воплощается как самое отдаленное, так и ближайшее прошлое всего органического развития, через которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, - это тело есть идея более поразительная, чем старая душа».

Действительно, в бытии человека, в существовании его тела достаточно много тайн и загадок, противоречий, противоположных черт: выносливость и неустойчивость, зависимость от природы и самодостаточность, физиология и человеческая духовность, наследственность и наличие такого свойства как изменчивость.

Бытие конкретного индивида – непосредственно данное диалектическое единство духовного и телесного. Ведь функционирование

тела напрямую связано от работы нервной системы и мозга, а через эти системы материя связана с психикой, духовной жизнью человека. А работа психики тесно связано, точнее сказать, зависит от здорового человеческого тела. Как гласит известная русская пословица: «В здоровом теле – здоровый дух». Но вопреки этому данная пословица не всегда точна, и это не требует специальных доказательств. Всем известно, что роль человеческого духа играет великую роль в поддержании здорового тела. Человек может оказаться на краю пропасти, смертельная болезнь, последние дни, но сильный духом человек, который верит в выздоровление, может изменить ситуацию и выздороветь лишь силой самоубеждения.

Яркий пример тому – жизнь известного немецкого философа Иммануила Канта. Иммануил родился ребенком со слабым здоровьем, но несмотря на это он прожил 79 лет благодаря лишь тому, что человек хотел жить, Кант сумел хорошо разобраться в особенностях своего организма, серьезно относился к режиму, разработанному специально для себя, диете и психологическому настрою. И конечно же вся его жизнь – философия, этот гениальный человек всю жизнь был в философских трудах, верил и проповедовал высочайшие духовные ценности и стремление к нравственности людей.

Рене Декарт является одним из философов, которые затрагивали в своих учениях проблему человека – «мыслящей вещи». Декарт, по собственным словам, «не отрицал, что, для того чтобы мыслить, надо существовать...». Но когда он говорил: «Я мыслю, следовательно, я существую» ("cogito ergo sum"), то тема о человеческом бытии рассматривалась с другой стороны. Здесь уже ставится вопрос о том, что для понимания бытия человека важнее: то, что человек просто существует как отдельное тело среди тел, или то, что индивид способен мыслить о факте своего существования благодаря мышлению, тут человек становится мыслящей личностью.

Вообще, говоря о проблеме человеческого бытия, можно с уверенностью согласиться с цитатой Федора Михайловича Достоевского: "Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком" А разгадал ли кто эту тайну? Думаю, что нет... Вопрос о человеке – это вопрос будущего. И только люди, познавая самих себя, смогут разгадать эту непостижимую тайну.

## АВТОРСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

### ***Антаков Сергей Мирославович***

кандидат философских наук, доцент, доцент Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород;  
e-mail: [sergey@antakov.ru](mailto:sergey@antakov.ru)

### ***Базалук Олег Александрович***

доктор философских наук, профессор, заслуженный работник образования Украины, заведующий кафедрой Киевского университета туризма, экономики и права; Киев, Украина; e-mail: [bazaluk@ukr.net](mailto:bazaluk@ukr.net)

### ***Баранова М.А.***

студентка, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород; (научный руководитель – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии НГПУ С.М. Мальцева)

### ***Булгачева А.В.***

студентка Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород; (научный руководитель – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии НГПУ С.М. Мальцева)

### ***Булычёв Игорь Ильич***

доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин, Ивановский государственный политехнический университет (ИвГПУ), Иваново; e-mail: [Igor-algorithm@mail.ru](mailto:Igor-algorithm@mail.ru)

### ***Варова Наталья Леонидовна***

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, Омский государственный педагогический университет (ОмГПУ), Омск;  
e-mail: [nvarova@mail.ru](mailto:nvarova@mail.ru)

### ***Владимиров Александр Анатольевич***

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социальных наук, Волжская государственная академия водного транспорта, Нижний Новгород; e-mail: [24-kafedra@vgavt-nn.ru](mailto:24-kafedra@vgavt-nn.ru); [vladimirov-1945@mail.ru](mailto:vladimirov-1945@mail.ru)

### ***Волкова Мария Николаевна***

ассистент кафедры философии, Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н. Туполева, Казань;  
e-mail: [jdyotveta@yandex.ru](mailto:jdyotveta@yandex.ru)

***Глумов Виктор Игнатьевич***

кандидат филологических наук (10.02.21 – Структурная, прикладная и математическая лингвистика), доцент кафедры гуманитарных, социально-экономических и юридических дисциплин, Нижегородский филиал Московского государственного университета экономики, статистики и информатики (МЭСИ), Нижний Новгород; e-mail: [gloumovvi@mail.ru](mailto:gloumovvi@mail.ru)

***Горбунова Анастасия Сергеевна***

студентка, Кемеровский институт (филиал) РГТЭУ, Кемерово;  
тел: 8- 908- 949-1469

***Гордин Алексей Александрович***

доктор исторических наук, доцент Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета (ННГАСУ), Нижний Новгород

***Гордина Елена Дмитриевна***

доктор исторических наук, доцент кафедры методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного технического университета им. Р.Е. Алексеева (НГТУ), Нижний Новгород ;  
e-mail: [gordinalena@yandex.ru](mailto:gordinalena@yandex.ru)

***Григорьева Лариса Юрьевна***

старший преподаватель ШГН Дальневосточного Федерального Университета, Владивосток; e-mail: [glorica@mail.ru](mailto:glorica@mail.ru).

***Гришин Виктор Васильевич***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и общественных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород

***Грязнова Елена Владимировна***

доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой «Информатики и информационных систем» Евразийского открытого института, Москва;  
e-mail: [egic37@yandex.ru](mailto:egic37@yandex.ru)

***Демичева А.С.***

аспирант Башкирского государственного университета, Уфа;  
e-mail: [witch\\_ph@mail.ru](mailto:witch_ph@mail.ru)

***Довгаленко Наталья Владимировна***

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Саратовского государственного технического университета им. Ю.А. Гагарина (СГТУ им. Ю.А. Гагарина), Саратов; e-mail: [dovgal30@rambler.ru](mailto:dovgal30@rambler.ru)

***Досумов Жандарбек Казиканович***

доктор философии (PhD) по юридической науке, кафедра профессионального обучения и общественных наук, Алматинский технологический университет, г. Алматы; e-mail: [zdosumov@mail.ru](mailto:zdosumov@mail.ru)

***Думаревский Дмитрий Борисович***

кандидат философских наук, доцент, Волжская государственная академия водного транспорта, Нижний Новгород; e-mail: [kupezz@inbox.ru](mailto:kupezz@inbox.ru)

***Елхова О.И.***

доктор философских наук, доцент, Башкирский государственный университет, Уфа; e-mail: [oxana-elkhova@yandex.ru](mailto:oxana-elkhova@yandex.ru)

***Ершов Евгений Евгеньевич***

аспирант, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Нижегородский институт управления (НИУ РАНХиГС), Нижний Новгород; e-mail: [ershov.ee@gmail.com](mailto:ershov.ee@gmail.com) (научный руководитель – доктор соц. наук, профессор В.Ф. Анурин)

***Железнов Александр Михайлович***

студент 4 курса факультета дизайна изящных искусств и медиатехнологий НГПУ им. Козьмы Минина (НГПУ); Нижний Новгород, e-mail: [Alekhander.zheleznov2011@yandex.ru](mailto:Alekhander.zheleznov2011@yandex.ru)

***Желтов Юрий Васильевич***

кандидат философских наук, кандидат технических наук, кафедра философии и истории мировоззрения Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород

***Зеленко Сергей Викторович***

кандидат филологических наук, доцент кафедры стилистики и литературного редактирования Института журналистики Белорусского государственного университета, Минск, Беларусь; e-mail: [siarhejzelianko@gmail.com](mailto:siarhejzelianko@gmail.com). Адрес в Интернете: [http://www.journ.bsu.by/index.php?option=com\\_content&task=view&id=34&Itemid=102](http://www.journ.bsu.by/index.php?option=com_content&task=view&id=34&Itemid=102))

***Зеленов Лев Александрович***

доктор философских наук, профессор кафедры философии и политологии Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета (ННГАСУ), заслуженный работник высшей школы РФ, Нижний Новгород; тел. 432-56-70

***Зимонин Игорь Николаевич***

старший преподаватель кафедры философии и социальных наук, Иркутский государственный университет путей сообщения (ИрГУПС), аспирант, Иркутск; e-mail: [zimonin73@mail.ru](mailto:zimonin73@mail.ru) (научный руководитель – академик РАЕН, доктор философских наук, профессор В.Е. Осипов)

***Зорина Мария Дмитриевна***

студентка, Нижегородский филиал МЭСИ, Нижний Новгород;  
e-mail: [m.d.zorina@mail.ru](mailto:m.d.zorina@mail.ru)

***Ильин Илья Викторович***

аспирант, Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина;  
г. Луганск, Украина; e-mail: [i.v.illin1988@gmail.com](mailto:i.v.illin1988@gmail.com)

***Каримов Артур Равилевич***

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философской антропологии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань;  
e-mail: [Anthropology.ksu@mail.ru](mailto:Anthropology.ksu@mail.ru)

***Каримов Бахтиёр Рахманович***

доктор философских наук, профессор, академик Международной Академии Информатизации (МАИ), ведущий научный сотрудник Национального университета Узбекистана, Ташкент; e-mail: [karimov.bahtiyor@yahoo.com](mailto:karimov.bahtiyor@yahoo.com)

***Касаткина Светлана Сергеевна***

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии, Череповецкий государственный университет (ЧГУ), г. Череповец Вологодской области; e-mail: [SvetlanaCH5@rambler.ru](mailto:SvetlanaCH5@rambler.ru)

***Кондрашов Петр Николаевич***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (УрФУ), Екатеринбург; e-mail: [stif.lo@rambler.ru](mailto:stif.lo@rambler.ru)

***Костяев Александр Иванович***

кандидат философских наук, преподаватель, Московский областной колледж искусств, г. Химки Московской области; e-mail: [kostyaev@bk.ru](mailto:kostyaev@bk.ru)

***Кропанева Елена Михайловна***

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры психологии и педагогики, Уральский государственный медицинский университет (УГМУ), Екатеринбург; e-mail: [max.rus.76@mail.ru](mailto:max.rus.76@mail.ru)



***Кудряшев Александр Федорович***

доктор философских наук, профессор, и.о. заведующего кафедрой философии Башкирского государственного университета

***Лапина Татьяна Александровна***

студентка, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород;  
e-mail: [lapshinaleo@gmail.com](mailto:lapshinaleo@gmail.com)

***Латыпова Наталия Сергеевна***

преподаватель, Уфимский юридический институт МВД России, Уфа;  
e-mail: [marchrose@yandex.ru](mailto:marchrose@yandex.ru)

***Майорова Татьяна Вячеславовна***

аспирант Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород; e-mail: [svetilo\\_milo@mail.ru](mailto:svetilo_milo@mail.ru)

***Матвеева Я.В.***

Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород

***Михайлов Михаил Иванович***

доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород

***Монина Наталья Петровна***

кандидат философских наук, доцент, Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, Омск; e-mail: [monijulia@yandex.ru](mailto:monijulia@yandex.ru)

***Москаленко Максим Русланович***

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории науки и техники, Уральский Федеральный университет (УрФУ), Екатеринбург;  
e-mail: [max.rus.76@mail.ru](mailto:max.rus.76@mail.ru)

***Нагорнов Евгений Александрович***

кандидат культурологии, старший преподаватель, Нижегородская государственная медицинская академия (НГМА), Нижний Новгород;  
e-mail: [evnagor@yandex.ru](mailto:evnagor@yandex.ru)

***Овчарова Елена Вячеславовна***

аспирантка кафедры философии и общественных наук, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (НГПУ);  
e-mail: [ovcharovael@rambler.ru](mailto:ovcharovael@rambler.ru)

***Омельченко Виктор Валентинович***

доктор технических наук, профессор, главный научный сотрудник НИИ системного анализа Счетной палаты Российской Федерации (НИИ СП), заслуженный деятель науки и техники Российской Федерации, Государственный НИИ системного анализа Счетной палаты РФ, Москва; e-mail: [omvv@yandex.ru](mailto:omvv@yandex.ru)

***Омельченко Юлия Викторовна***

аспирант (соискатель ученой степени кандидата экономических наук), Государственное научное учреждение Государственный НИИ системного анализа Счетной палаты Российской Федерации (НИИ СП), Москва; e-mail: [omel78@mail.ru](mailto:omel78@mail.ru)

***Петров Валерий Евгеньевич***

аспирант, кафедра теоретической и практической философии, Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина (ХНУ), Харьков, Украина; e-mail: [Valery4556@yandex.ru](mailto:Valery4556@yandex.ru)

***Плотников Андрей Андреевич***

аспирант, Нижегородский государственный технический университет им. Р.Е. Алексеева (НГТУ), Нижний Новгород; e-mail: [Styleperson@mail.ru](mailto:Styleperson@mail.ru)

***Попов Сергей Иванович***

кандидат философских наук, доцент, Кемеровский институт (филиал) Российского государственного торгово-экономического университета, Кемерово; e-mail: [bende-ostap@yandex.ru](mailto:bende-ostap@yandex.ru)

***Прокопьева Марина Юрьевна***

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Курганский государственный университет, Курган; e-mail: [Prokopiewa.m@yandex.ru](mailto:Prokopiewa.m@yandex.ru)

***Прохоров Михаил Михайлович***

доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных, социально-экономических и юридических дисциплин, Нижегородский филиал Московского государственного университета экономики, статистики и информатики (МЭСИ), Нижний Новгород; e-mail: [mmpro@mail.ru](mailto:mmpro@mail.ru)

***Пушкин Сергей Алексеевич***

аспирант кафедры методологии, истории и философии науки, Нижегородский государственный технический университет им. Р. Е. Алексеева (НГТУ), Нижний Новгород; e-mail: [sp\\_87@inbox.ru](mailto:sp_87@inbox.ru)

***Реутов Антон Сергеевич***

аспирант, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород; e-mail: [curlbs@gmail.com](mailto:curlbs@gmail.com)

***Салахов Марат Низамович***

кандидат педагогических наук, доцент кафедры естественнонаучных и гуманитарных дисциплин, Казанский национальный исследовательский технический университет имени А.Н. Туполева (КНИТУ-КАИ), Казань, e-mail: [salakhov71@mail.ru](mailto:salakhov71@mail.ru)

***Сигарева Елена Валентиновна***

кандидат философских наук, доцент, доцент Кемеровского института (филиала) РГТЭУ; e-mail: [elenasigareva@mail.ru](mailto:elenasigareva@mail.ru)

***Сидорова Людмила Павловна***

кандидат философских наук, преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук, Национальный Исследовательский Университет – Высшая Школа Экономики – Нижний Новгород (НИУ ВШЭ-НН), Нижний Новгород; e-mail: [lsidorova@hse.ru](mailto:lsidorova@hse.ru)

***Солина Елена Михайловна***

кандидат философских наук, доцент, Нижегородский филиал Московского государственного университета экономики, статистики и информатики (НФ МЭСИ), Нижний Новгород; e-mail: [elenasolina@yandex.ru](mailto:elenasolina@yandex.ru)

***Солодухин Денис Витальевич***

кандидат философских наук, доцент, доцент, Московский государственный университет тонких химических технологий им. М.В. Ломоносова (МИТХТ), Москва; e-mail: [DV-S@yandex.ru](mailto:DV-S@yandex.ru)

***Тайсина Эмилия Анваровна***

доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии, Казанский государственный энергетический университет, Казань; e-mail: [Emily\\_Tajsin@inbox.ru](mailto:Emily_Tajsin@inbox.ru)

***Трутанова А.В.***

Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород

***Утросин Павел Дмитриевич***

аспирант, Волжская государственная академия водного транспорта, Нижний Новгород; e-mail: [Utrosin.P.D@yandex.ru](mailto:Utrosin.P.D@yandex.ru)

***Фаляхова Л.Ш.***

Зеленодольский институт машиностроения и информационных технологий (филиал), Казанский национальный исследовательский технический университет имени А.Н. Туполева – (КНИТУ-КАИ), г. Зеленодольск Республики Татарстан

***Фармаковский Владислав Васильевич***

старший научный сотрудник научно-исследовательского института прикладной математики и кибернетики (НИИ ПМК), Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород; e-mail: [vladpharm@gmail.com](mailto:vladpharm@gmail.com)

***Цендровский Олег Юрьевич***

аспирант, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород; e-mail: [unbknt@gmail.com](mailto:unbknt@gmail.com)

***Чупахина Татьяна Ивановна***

кандидат философских наук, доцент, Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского (ОмГУ им. Ф.М. Достоевского), Омск; e-mail: [tat.chupaxina@yandex.ru](mailto:tat.chupaxina@yandex.ru)

***Шанина Елена Андреевна***

аспирант Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород; e-mail: [agnosticizm@list.ru](mailto:agnosticizm@list.ru) (научный руководитель – доктор философских наук, профессор А.А. Касьян)

***Шафаростова Я.***

студентка Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород. (Научный руководитель – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и общественных наук НГПУ Н.С. Шиловская)

***Шелкопляс Евгений Валентинович***

кандидат медицинских наук, действительный член Академии Философии Хозяйства при МГУ им. М.В. Ломоносова, член ученого совета Центра общественных наук МГУ им. М.В. Ломоносова, член-корр. Международной академии организационных наук, директор института Развития, изучения здоровья и адаптации человека; Иваново; e-mail: [evs-optimum@mail.ru](mailto:evs-optimum@mail.ru)

***Шетулова Елена Дмитриевна***

доктор философских наук, доцент, профессор кафедры методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного технического университета им. Р.Е. Алексеева (НГТУ), Нижний Новгород; e-mail: [shetulowa@yandex.ru](mailto:shetulowa@yandex.ru)

***Шиловская Нлья Станиславовна***

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и общественных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина (НГПУ), Нижний Новгород;  
e-mail: shilovskaya-nat@mail.ru

***Шульгина Лилия Александровна***

кандидат философских наук, доцент Костромского государственного технологического университета (e-mail: [philosophy@kstu.edu.ru](mailto:philosophy@kstu.edu.ru)), Кострома;  
e-mail: lili.shulgina@mail.ru

***Ярченко Дмитрий Русланович***

аспирант кафедры философской антропологии, ассистент кафедры истории философии и философии образования, департамент философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (УрФУ), Екатеринбург;  
e-mail: [dmitryyarchenko@mail.ru](mailto:dmitryyarchenko@mail.ru) (научный руководитель – доктор философских наук, профессор А.В. Перцев)

**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА  
В ФИЛОСОФИИ:  
КУЛЬТУРА ОПРЕДЕЛЕНИЯ БЫТИЯ И СУЩЕГО**

**Сборник статей по материалам  
XI Международной научной конференции  
12 февраля 2014 г.**

Тираж 100 экз.

Отпечатано в типографии Нижегородского филиала МЭСИ

г. Н. Новгород, ул. Комарова 2а.



**Нижний Новгород**  
**2014 год**