

ISSN 2072-8530
ISSN (online) 2310-7227



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ
В МЕТОДОЛОГИИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

ПРЕДРАССУДОК КАК ВИД УМА

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С. Н. И Е. Н. ТРУБЕЦКИХ

ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА:
ФИЛОСОФЕМА В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ



2016/ № 1

ВЕСТНИК
МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

ISSN 2072-8530

2016 / № 1

ISSN (online) 2310-7227

серия

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Научный журнал основан в 1998 г.

«Вестник Московского государственного областного университета» (все его серии) включён в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации (См.: Список журналов на сайте ВАК при Минобрнауки России) по наукам, соответствующим названию серии.

The academic journal is established in 1998

«Bulletin of Moscow State Regional University» (all its series) is included by the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation into "the List of leading reviewed academic journals and periodicals recommended for publishing in corresponding series basic research thesis results for a Ph.D. Candidate or Doctorate Degree" (See: the online List of journals at the site of the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation).

ISSN 2072-8530

2016 / № 1

ISSN (online) 2310-7227

series

PHILOSOPHY

BULLETIN OF THE MOSCOW STATE
REGIONAL UNIVERSITY

Учредитель журнала «Вестник МГОУ»: Московский государственный областной университет

Выходит 4 раза в год

Редакционно-издательский совет «Вестника МГОУ»

Хроменков П.Н. — к.филол.н., проф., ректор Московского государственного областного университета (председатель совета)

Ефремова Е.С. — к. филол. н., начальник Информационно-издательского управления Московского государственного областного университета (зам. председателя)

Клычников В.М. — к.ю.н., к.и.н., проф., проректор по учебной работе и международному сотрудничеству Московского государственного областного университета (зам. председателя)

Антонова Л.Н. — д.пед.н., академик РАО, Комитет Совета Федерации по науке, образованию и культуре

Асмолов А.Г. — д.псих.н., проф., академик РАО, директор Федерального института развития образования

Климов С.Н. — д.ф.н., проф., Московский государственный университет путей сообщения (МИИТ)

Клобуков Е.В. — д. филол. н., проф., МГУ им. М.В. Ломоносова

Манойло А.В. — д.пол.н., проф., МГУ им. М.В. Ломоносова

Новоселов А.Л. — д.э.н., проф., Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова

Пасечник В.В. — д.пед.н., проф., Московский государственный областной университет

Поляков Ю.М. — к. филол. н., главный редактор «Литературной газеты»

Рюмцев Е.И. — д.ф.-м.н., проф., Санкт-Петербургский государственный университет

Хухуни Г.Т. — д.филол.н., проф., Московский государственный областной университет

Чистякова С.Н. — д. пед. н., проф., член-корр. РАО

ISSN 2072-8530

ISSN (online) 2310-7227

Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». 2016. № 1. М.: ИИУ МГОУ. 110 с.

Журнал «Вестник МГОУ» серия «Философские науки» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия. Регистрационное свидетельство ПИ № ФС77-26302

**Индекс серии «Философские науки»
по Объединенному каталогу «Пресса России» 40724**

© МГОУ, 2016.

© Издательство МГОУ, 2016.

**Адрес Отдела по изданию научного журнала
«Вестник МГОУ»**

г. Москва, ул. Радио, д.10а, офис 98

тел. (499) 261-43-41; (495) 723-56-31

e-mail: vest_mgou@mail.ru; сайт: www.vestnik-mgou.ru

Редакционная коллегия серии «Философские науки»

Ответственный редактор серии:

Песоцкий В.А. — д.ф.н., проф., МГОУ

Заместитель ответственного редактора:

Загребин М.В. — к.ф.н., доц., МГОУ

Ответственный секретарь:

Картавцев В.В. — к.ф.н., МГОУ

Члены редакционной коллегии:

Бондарева Я.В. — д.ф.н., доц., Академия повышения квалификации и профессиональной подготовки работников образования (г. Москва); **Кокорин А.А.** — д.ф.н., проф., Академия Федеральной службы безопасности РФ (г. Москва);

Бузук Г.Л. — д.ф.н., проф., МГОУ; **Демина Л.А.** — д.ф.н., проф., Московская финансово-юридическая академия им. О.Е. Кутафина; **Макеев С.В.** — д.ф.н., проф., Адыгейский государственный университет (г. Майкоп); **Беркут В.П.** — д.ф.н., проф., Военный технический университет (г. Балашиха);

Губман Б.Л. — д.ф.н., проф., Тверской государственный университет; **Виноградов А.И.** — д.ф.н., доц., Мурманский государственный гуманитарный университет; **Курабцев В.Л.** — д.ф.н., доц., МГОУ; **Семаева И.И.** — д.ф.н., проф., МГОУ; **Евстифеева Е.А.** — д.ф.н., проф., Тверской государственный технический университет

Founder of journal «Bulletin of the MSRU»: Moscow State Regional University

————— Issued 4 times a year —————

Series editorial board «Philosophy»

Editor-in-chief:

V.A. Pesotsky – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU

Deputy editor-in-chief:

M.V. Zagrebina – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, MSRU

Executive secretary of the series:

V.V. Kartavtsev – Ph.D. in Philosophy, MSRU

Members of Editorial Board:

Ya.V. Bondareva – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Academy of Postgraduate Education and Professional Retraining of Educational Workers (Moscow); **A.A. Kokorin** – Doctor of Philosophy, Professor, Academy of the Federal Security Service (Moscow); **G.L. Buzuk** – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU; **L.A. Demina** – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow Branch of Kutafin State Law Academy; **S.V. Makeyev** – Doctor of Philosophy, Professor, Adyghe State University (Maykop); **V.P. Berkut** – Doctor of Philosophy, Professor, Military-Technical University, Balashikha; **B.L. Gubman** – Doctor of Philosophy, Professor, Tver State University; **A.I. Vinogradov** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Murmansk State University for the Humanities; **V.L. Kurabtsev** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, MSRU; **I.I. Semaeva** – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU; **E.A. Evstifeeva** – Doctor of Philosophy, Professor, Tver State Technical University

The journal is included into the database of the Russian Science Citation Index, has a full text network version on the Internet on the platform of Scientific Electronic Library (www.elibrary.ru), as well as at the site of the Moscow State Regional University (www.vestnik-mgou.ru)

At citing the reference to a particular series of «Bulletin of the Moscow State Regional University» is obligatory. The reproduction of materials in printed, electronic or other editions without the Editorial Board permission, is forbidden. The materials published in the journal are for non-commercial use only. The authors bear all responsibility for the content of their papers. The opinion of the Editorial Board of the series does not necessarily coincide with that of the author Manuscripts are not returned.

Publishing council «Bulletin of the MSRU»

P.N. Khromenkov – Ph. D. in Philology, Professor, Rector of MSRU (Chairman of the Council)

E.S. Yefremova – Ph. D. in Philology, Head of Information and Publishing Department (Vice-Chairman of the Council)

V.M. Klychnikov – Ph.D. in Law, Ph. D. in History, Professor, Vice-Principal for academic work and international cooperation of MSRU (Vice-Chairman of the Council)

L.N. Antonova – Doctor of Pedagogics, Member of the Russian Academy of Education, The Council of the Federation Committee on Science, Education and Culture

A.G. Asmolov – Doctor of Psychology, Professor, Member of the Russian Academy of Education, Principal of the Federal Institute of Development of Education

S.N. Klimov – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow State University of Railway Engineering

E.V. Klobukov – Doctor of Philology, Professor, Lomonosov Moscow State University

A.V. Manoylo – Doctor of Political Science, Professor, Lomonosov Moscow State University

A.L. Novosjolov – Doctor of Economics, Professor, Plekhanov Russian University of Economics

V.V. Pasechnik – Doctor of Pedagogics, Professor, MSRU

Yu.M. Polyakov – Ph.D. in Philology, Editor-in-chief of «Literaturnaya Gazeta»

E.I. Rjuntsev – Doctor of Physics and Mathematics, Professor, Saint Petersburg State University

G. T. Khukhuni – Doctor of Philology, Professor, MSRU

S.N. Chistyakova – Doctor of Pedagogics, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Education

ISSN 2072-8530

ISSN (online) 2310-7227

Bulletin of the Moscow State Regional University. Series «Philosophy». 2016. № 1. M.: MSRU Publishing house. 110 p.

The series «Philosophy» of the Bulletin of the Moscow State Regional University is registered in Federal service on supervision of legislation observance in sphere of mass communications and cultural heritage protection. The registration certificate ПИ № 077-26302

Index series «Philosophy» according to the union catalog «Press of Russia» 40724

© MSRU, 2016.

© MSRU Publishing house, 2016.

The Editorial Board address:

Moscow State Regional University

10a Radio st., office 98, Moscow, Russia

Phones: (499) 261-43-41; (495) 723-56-31

e-mail: vest_mgou@mail.ru; site: www.vestnik-mgou.ru

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

<i>Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А.</i> ВРЕМЯ И ХАОС.....	6
<i>Беркут В.П.</i> СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ В МЕТОДОЛОГИИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ.....	14
<i>Загребин М.В.</i> ПРЕДРАССУДОК КАК ВИД УМА	24
<i>Шпека К.А.</i> АКТУАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ СООТНОШЕНИЯ БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ КАК ПОКАЗАТЕЛЬ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО КРИЗИСА ЭПОХИ	33

РАЗДЕЛ II.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Ахатова Ж.Н.</i> АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ КАЗАХСКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ В XXI СТОЛЕТИИ	42
<i>Гостев П.Е.</i> К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ ЦЕННОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ ПРАВА	49
<i>Кириллов Г.М.</i> ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОЭТИКИ МАНДЕЛЬШТАМА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ.....	57
<i>Песоцкий В.А.</i> ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА: ФИЛОСОФЕМА В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ	66
<i>Строева О.В.</i> ПИКТОГРАФИЯ В ЭПОХУ МЕДИАКУЛЬТУРЫ: РАЗРУШЕНИЕ ЛОГОСА?.....	78

РАЗДЕЛ III.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Батурина И.В.</i> ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С. Н. И Е.Н. ТРУБЕЦКИХ	86
--	----

РАЗДЕЛ IV.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Морозов Ю.Н.</i> КОНТЕКСТУАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ.....	95
<i>Ястреб Н.А.</i> АНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ	102

CONTENTS

SECTION I. ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

<i>V. Afanasyeva, Ye. Pilipenko.</i> TIME AND CHAOS	6
<i>V. Berkut.</i> SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS IN OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE METHODOLOGY	14
<i>M. Zagrebin.</i> PREJUDICE AS A WAY OF THINKING	24
<i>K. Shpeka.</i> ACTUALIZATION OF THE PROBLEM OF CORRELATION BETWEEN BEING AND NON-BEING AS AN INDICATOR OF IDEOLOGICAL CRISIS OF THE EPOCH	33

SECTION II. SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Zh. Akhatova.</i> ALTERNATIVE MODELS OF KAZAKH HISTORY DEVELOPMENT AND CULTURE IN THE TWENTY-FIRST CENTURY	42
<i>P. Gostev.</i> TO THE ISSUE OF UNDERSTANDING VALUES IN THE PHILOSOPHY OF LAW	49
<i>G. Kirillov.</i> AN ATTEMPT OF INTERPRETING MANDELSTAM'S POETICS IN EXISTENTIAL-PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE	57
<i>V. Pesotskii.</i> PHILOSOPHY AND FICTION: PHILOSOPHEME IN THE STRUCTURE OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE.....	66
<i>O. Stroyeva.</i> PICTOGRAPHY IN MEDIA CULTURE EPOCH: DESTRUCTION OF LOGOS?.....	78

SECTION III. THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>I. Baturina.</i> THE TROUBETSKOY BROTHERS' PHILOSOPHY OF CREATIVITY	86
---	----

SECTION IV. PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

<i>Yu. Morozov.</i> CONTEXTUAL DESIGN OF HISTORICAL KNOWLEDGE IN THE PHILOSOPHY OF POST-NON-CLASSICAL SCIENCE	95
<i>N. Yastreba.</i> ANALYTICAL APPROACH IN PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY	102

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 115

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-6-13

ВРЕМЯ И ХАОС

Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А.

*Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского
410012, г. Саратов, ул. Астраханская, 83, Российская Федерация*

Аннотация. Целью работы является изучение соотношения времени и хаоса. Показано, что гносеологическая связь времени и хаоса в научном познании соотносится с неопределённостью и непредсказуемостью будущих состояний. Эта связь отсутствует в классической динамике, поскольку будущее полностью определено уравнениями движения; в статистической физике и нелинейной динамике поддерживается существованием статистического и детерминированного хаоса соответственно, а в теории относительности следует из неоднозначности прошлого и будущего. Предполагается, что необратимость времени может являться не онтологическим, а гносеологическим свойством последнего, связанным с особенностями человеческого познания и отражающим необратимость термодинамических и неустойчивость нелинейных процессов. Вводится представление о «нелинейной стреле времени».

Ключевые слова: время, стрела времени, статистический хаос, детерминированный хаос.

TIME AND CHAOS

V. Afanasyeva, Ye. Pilipenko

*Saratov State University named after N.G. Chernyshevsky
83Astrakhan Street, Saratov, Saratov Region, 410026, Russian Federation*

Abstract. The paper considers a ratio between chaos and time. It is shown that the epistemological relation of time and chaos in scientific cognition is connected with uncertainty and unpredictability of future states. This link does not exist in classical dynamics, because the future is fully determined by the equations of motion. It is supported by the existence of static and deterministic chaos in statistical physics and nonlinear dynamics, and in the theory of relativity it is resulted from ambiguity of the past and the future. It is assumed that the

irreversibility of time should be not an ontological, but epistemological feature of time connected with the features of human cognition and reflecting the irreversibility of thermodynamic and the instability of nonlinear processes. The idea of 'nonlinear arrow of time' is introduced.

Key words: time, arrow of time, the statistical chaos, deterministic chaos.

Осмысление природы времени остаётся актуальным на протяжении всего развития человеческой мысли. Сложность времени как природного и социального феномена обуславливает существование множества разнообразных философских и естественно-научных его концепций, ни одна из которых сегодня не может претендовать на полноту описания, а успехи позитивных наук постоянно ставят перед исследователями времени всё новые проблемы. Одной из них представляется проблема соотношения времени и хаоса, ставшая особо острой после открытия во второй половине двадцатого века детерминированного хаоса.

Соотношение времени и хаоса, на наш взгляд, следует рассматривать с двух основных ракурсов: гносеологического и онтологического. Конечно, связь времени и хаоса может иметь глубочайшие онтологические или даже метафизические основания. Но наиболее очевидной, «прозрачной» является гносеологическая связь времени и хаоса, с неё мы и начнём. Парадоксальным в контексте заявленной темы является следующее утверждение: в научном познании время традиционно связано с порядком, а не с хаосом. В самом деле, именно время задаёт порядки существования вещей, событий, процессов как длящихся относительно друг друга и тем самым обозначает одну из основных стратегий познания: обнаруживать во всём существующем временные изменения, рассматривать объекты мира как разворачивающиеся

от прошлого к будущему, как процессуальные, как динамические – и практически всё научное знание ориентировано этой стратегией. Конечно, в горизонте повседневности, в обыденном сознании будущее мыслится как скрытое временем, непредсказуемое, но многие науки ставят своей важнейшей задачей именно предсказание будущего. Максимально, с наибольшей достоверностью, предсказание будущего реализуется в классической физике: строгие законы механики и электродинамики, сформулированные как временные зависимости, позволяют однозначно и точно определять будущие состояния систем, если известны начальные условия.

Сказанное обозначает возможное отношение времени и хаоса в познании как гносеологически нежелательную ситуацию, нивелирующую усилия наук по определению будущего. Вот почему в классическом естествознании появление временного хаоса никогда не связывалось с существованием закономерности, он всегда объявлялся следствием нарушения некоторого заданного законом развития порядка, результатом действия неучтённой случайности, «исключением из правил». Рассмотрение хаотического как случайно возникающего и незаконного обусловило и отказ классической физики от целенаправленного изучения хаоса, и представление о том, что хаоса можно избежать, улучшая эпистемологические модели и принимая в расчёт случайности. Таким об-

разом, классическая наука вывела хаос из рассмотрения и обозначила время как нечто, однозначно связанное с порядками сосуществования и (или) изменения объектов познания.

Однако уже с середины девятнадцатого столетия стало очевидно, что существует множество физических процессов, которые невозможно описать как упорядоченные. Речь идёт о динамике ансамблей, или статистических систем, – систем с большим числом элементов, не описывающихся в рамках классической механики. Исследование таких систем привело к появлению статистической физики, а несколько позже представления последней были распространены на биологические и социальные системы. Статистическая физика ввела в естествознание представление о средних значениях, вероятностных распределениях и временной неопределённости, примирила науку с хаосом, хотя и «умалила» последний определением «статистический» и тезисом о предсказуемости «в среднем» (статистической предсказуемости), а также введением понятий «статистический детерминизм» и «вероятностный детерминизм». Несмотря на это, стало ясно, что будущее многих физических систем точно не определено, а время может задавать не только взаимные порядки вещей и процессов, но и их относительный беспорядок, то есть хаос. В начале двадцатого века эти представления были поддержаны квантовой механикой, возведшей временную неопределённость процессов в микромире в ранг принципа, после чего стало ясно, что время и хаос имеют сущностную гносеологическую связь.

Во второй половине двадцатого века был открыт детерминированный,

или динамический, хаос, что сделало очевидным возможность хаотических процессов не только в статистических, но и в нелинейных динамических системах, и рассмотрение этих процессов как закономерных и типичных, а не как случайных и редких. Возникший после этого исследовательский «бум» поставил науку перед следующим фактом: большинство реальных физических, биологических, социальных систем являются нелинейными и могут вести себя хаотически в широкой области своих параметров. Хаос был осмыслен как одна из возможных закономерностей развития и категориально связан с понятием «закон», а представления об обязательной предсказуемости будущих состояний динамических систем были нивелированы [1, с. 97]. Стало очевидным, что возможность точного научного предсказания является лишь частным, далеко не всегда реализуемым случаем. Будущему стало сопоставляться хаотическое, что и обозначило сущностную гносеологическую связь времени и хаоса. Особо отметим важное, на наш взгляд, обстоятельство. Непредсказуемость будущего, его «сокрытость» определяется сложностью происходящих процессов, невозможностью точно определить последующие состояния термодинамических или нелинейных динамических систем, и в случае подобных сложных процессов прошлое скрыто не менее, чем будущее, если только наблюдатель непосредственно не присутствовал при уже происшедшем. Напротив, будущее полностью предсказуемо, если развивающиеся во времени процессы подчиняются строгому закону, как это нередко происходит с механическими системами: всегда можно вычислить,

куда упадёт брошенный мяч. Таким образом, неопределённость будущего – это всего лишь гносеологическая проблема, проблема наблюдения, связанная не со свойствами самого времени, а с особенностями познания.

Итак, время в процессах познания связано с установлением временных беспорядков (установлением хаотического характера развития) не менее, чем с обнаружением временных порядков – время и хаос связаны гносеологически. Но существует ли онтологическая связь времени и хаоса, определяющая существенные характеристики самого времени? Есть ли существенные свойства времени, которые связаны с хаотичностью состояний, движений, процессов? Важнейшим онтологическим свойством времени, делающим его особенным, несимметричным, не похожим ни на что другое, на сегодняшний день представляется его необратимость, так называемая «стрела времени». Стрела времени – это гипотетический временной луч, направленный из прошлого, от «начала времен», в неопределённое будущее; модель, позволяющая рассматривать время как равномерно текущее, прямолинейное, одномерное, с заданным направлением. Каждая точка временной оси соответствует определённому моменту времени. Эта модель возникла в классической механике как следствие представлений о прямолинейном трёхмерном пространстве и независимо от него протекающем времени. Она удобна для обыденных и научных представлений о времени и отражает то его свойство, которое с лёгкостью интуитивно постигается – его безусловную направленность из прошлого

в будущее, неспособность обратиться назад.

Однако даже в самой классической динамике представления о необратимости времени не подкреплены никаким формализмом. Хорошо известно, что основные законы механики симметричны относительно инверсии времени: смена знака времени никак не меняет их уравнений. Это значит, что фундаментальные законы «не замечают» стрелы времени и сформулированы таким образом, как если бы её не существовало. Для стороннего наблюдателя динамических процессов прошлое и будущее оказываются равноценными.

А в теории относительности представление о единой оси времени и во все отсутствует, поскольку измерение времени является относительным; нарушается классическое упорядочение точек пространства по времени; помимо прошлых и будущих событий существуют и неопределённые события, которые невозможно описать в терминах «прошлое-будущее». При этом для каждого тела вводится некоторый эквивалент оси времени – мировая линия, на которой определено только «собственное время». В общей теории относительности описаны нарушения временных порядков и даже самопересечения мировой линии, соответствующие путешествиям во времени, допустимы и возвраты в прошлое. Необратимость времени во всех этих случаях выступает гносеологической, а не онтологической проблемой, оказывается проблемой наблюдения, а прошлое и будущее могут оказаться равноправными.

Ситуация, однако, существенно меняется в термодинамике. При

термодинамическом описании существование стрелы времени, неравноправность прошлого и будущего обуславливается тем фактом, что термодинамические процессы в закрытых системах согласно второму началу термодинамики всегда развиваются от более упорядоченного состояния к менее упорядоченному, а энтропия системы, мера её беспорядка не может уменьшаться. Но тогда получается, что существование стрелы времени, его необратимость есть следствие хаотизации процессов, необратимость времени существенно связана с хаосом. Необратимость времени и отличает термодинамическое описание всякого изменения от любого другого физического, хотя и представляется всего лишь статистическим эффектом. Только статистическая физика, впустившая в естествознание хаос, требует и необратимости времени. Таким образом, самое значительное для человеческого восприятия, «экзистенциальное» свойство времени, его необратимость, оказывается связанным с неопределённостью будущего, с хаосом.

Помимо термодинамической стрелы времени можно говорить и о психологической стреле времени – человеческом ощущении, «чувствовании» того, что время разворачивается только от прошлого к будущему. Непременная смерть всякого живого, следующие за жизнью прах, тлен, разложение, гибель любого социального, разрушение всего неорганического – всё это видимое, доступное человеческому опыту перманентное природное и социальное разупорядочивание обуславливает совпадение направлений психологической стрелы времени и

термодинамической стрелы. Кроме термодинамической и психологической стрел времени современная наука вводит представление и о космологической, существование которой связано с тем, что в момент своего возникновения Вселенная существовала в очень упорядоченном состоянии «космологической сингулярности», а в процессах своей эволюции постоянно переходит ко всё большему беспорядку. Космологическая стрела времени направлена в сторону расширения нашей Вселенной и не всегда совпадает с термодинамической [4, с. 15]. Однако, согласно С. Хокингу, только на этапах эволюции Вселенной, на которых космологическая стрела совпадает с термодинамической, возможно появление разумной жизни.

На факт связи существования стрелы времени и термодинамического (статистического) хаоса уже достаточно давно обратил внимание И. Пригожин, объяснивший асимметрию «прошлое-будущее» именно термодинамическими эффектами [3, с. 217]. Однако можно обнаружить и другой механизм того, что называется «необратимостью времени». На это раз речь пойдёт не о статистическом, а о детерминированном хаосе. Известно, что детерминированный хаос возникает в нелинейных системах и связан с появлением в них неустойчивости, определение которой впервые дал знаменитый русский математик А. Ляпунов [2, с. 83]. Движение системы (процесс) называется устойчивым, если при малых отклонениях от начальных условий оно незначительно отличается от исходного, в противном случае оно называется неустойчивым. В случаях, когда в системе существует

неустойчивость, даже незначительное изменение начального состояния может привести к сколь угодно большому изменению конечного. Хорошим примером действия неустойчивости является рост цунами, когда из малого отклонения, первоначальной крохотной флуктуации, вырастает гигантская волна. Другим примером является детерминированный хаос, который представляет собой сложно организованную совокупность неустойчивых движений, каждое из которых длится короткое время и является частью, небольшим «кусочком» всего хаотического процесса. Как развитие некоторых неустойчивостей сегодня принято описывать значимые биологические и социальные процессы: рождения и смерти, появление инноваций, социальные и экономические кризисы и многое другое. Именно неустойчивость и делает нелинейные процессы непредсказуемыми: отклонение конечного состояния от начального может быть таким значительным, что иногда невозможно даже предположить, как будет вести себя система через некоторое время. Эту связь непредсказуемости поведения нелинейных систем с их неустойчивостью Э. Лоренц, открывший детерминированный хаос, назвал «бабочка-эффектом» [5, с. 139]. Неустойчивое «убегает» от первоначального состояния, сильно меняется, как правило, не возвращается к нему, и в определённом смысле является необратимым. Сегодня известно, что практически все реальные макросистемы (физические, биологические, социальные) являются нелинейными, обладают неустойчивостями и демонстрируют детерминированный хаос, так что будущее непредсказуемо для

всех них. Но тогда можно говорить о ещё одном «механизме» необратимости времени, определяемом не термодинамическими или статистическими свойствами эволюционирующих систем, а их нелинейными свойствами, – о механизме неустойчивости. Он позволяет объяснить, почему время оказывается необратимым не только для статистических ансамблей, но и для динамических систем: именно потому, что необратимость времени может быть связана с нелинейностью и неустойчивостью происходящих процессов. Типичность нелинейности как свойства и огромное множество природных и социальных нелинейных систем, на наш взгляд, даже позволяют говорить о четвёртой стреле времени – нелинейной. Нелинейная стрела времени направлена в сторону роста неустойчивости нелинейных систем, а значит – усложнения и возможной хаотизации их динамики; гипотетически она может совпадать или не совпадать с термодинамической стрелой времени, но изучение их связи мы оставим для перспективных исследований.

Здесь уместен следующий вопрос: действительно ли необратимость времени, фиксируемая тремя (а может, и четырьмя) его «стрелами» и так остро ощущаемая людьми, существует, или мы принимаем за необратимость времени что-то ещё, например, свойства самих физических процессов? Действительно, человеческое старение, смерть живого, разрушение органического и неорганического, социальные катаклизмы и резкие повороты судьбы – всё то, что интуитивно постигается как необратимость времени, является не следствием непосредственного влияния времени на организмы и вещи

(а именно так и принято считать!), а результатом происходящих термодинамических и нелинейных процессов. И тогда возможен следующий ответ на поставленный вопрос: необратимо не время, а термодинамические и нелинейные процессы, разворачивающиеся в нём. А время всего лишь фиксирует эту необратимость, позволяет за ней наблюдать. И если этих необратимых процессов не существовало бы, если все процессы в мире были бы обратимыми, то время, которое всегда постигается только опосредованно, через изменения объектов мира, тоже воспринималось бы как обратимое.

Сказанное означает, что знамени-

тая стрела времени может оказаться лишь значимой для научного и обычного сознания эпистемой; удобным способом описания процессов и цепочек событий; представлением, которое приписывает времени отсутствующие у него онтологические свойства: способность непосредственно изменять объекты мира (а не всего-навсего фиксировать эти изменения) и необратимость. К сожалению, современная физика, множая концепции времени и не способная на сегодняшний день точно определить его истинные онтологические свойства, не может ни опровергнуть, ни подтвердить этот тезис.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьева В.В. Детерминированный хаос: феноменологическо-онтологический анализ. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2002. 216 с.
2. Ляпунов А.М. Общая задача об устойчивости движения. М. Л.: ГИТТЛ. 1950. 471 с.
3. Пригожин И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М. : Комкнига, 2006. 296 с.
4. Хокинг С. Краткая история времени: от Большого взрыва до черных дыр. Пер. с англ. Н. Я. Смородинской. СПб.: Амфора, 2001. 266 с.
5. Lorenz E.N. Deterministic Non-Periodic Flow // J. Atmos.Sci. 1963. Vol. 20. PP. 130–141.

REFERENCES

1. Afanas'eva V.V. Determinirovannyi kaos: fenomenologicheskoo-ontologicheskii analiz [Deterministic chaos: a phenomenological-ontological analysis]. Saratov, Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta, 2002. 216 p.
2. Lyapunov A.M. Obshchaya zadacha ob ustoichivosti dvizheniya [A General problem of stability of motion]. L., GITTL, 1950. 471 p.
3. Prigozhin I. Ot sushchestvuyushchego k voznikayushchemu. Vremya i slozhnost' v fizicheskikh naukakh. M [From existing to emerging. Time and complexity in physical Sciences]. M. : Komkniga, 2006. 296 p.
4. Khoking S. Kratkaya istoriya vremeni: ot Bol'shogo vzryva do chernykh dyr / Per. s angl [A brief history of time: from the Big Bang to black holes] / Transl. by N. Ya. Smorodinskaya. SPb., Amfora, 2001. 266 p.
5. Lorenz E.N. Deterministic Non-Periodic Flow // J. Atmos.Sci. 1963. Vol. 20. pp. 130-141.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Афанасьева Вера Владимировна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и методологии науки Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского

Пилипенко Елена Александровна – кандидат физико-математических наук, доцент, докторант кафедры философии и методологии науки Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, e-mail: e.pilipenko@bk.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Vera Vladimirovna Afanasyeva - Doctor of Philosophy, Professor, the Department of Philosophy and Methodology of Science, Saratov State University named after N.G. Chernyshevsky; e-mail: eap08@bk.ru

Yelena Aleksandrovna Pilipenko - Candidate of Physical and Mathematical Sciences, Associate Professor, Doctoral Student at the Department of Philosophy and Methodology of Science, Saratov State University named after N.G. Chernyshevsky; e-mail: eap08@bk.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А. Время и хаос // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 6-13.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-6-13

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

V. Afanasyeva, Ye. Pilipenko. TIME AND CHAOS // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 6-13.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-6-13

УДК 101.8

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-14-23

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ В МЕТОДОЛОГИИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Беркут В.Л.*Военная академия РВСН имени Петра Великого**143900, г. Балашиха Московской обл., ул. Карбышева, 8, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается понятие, место и роль социально-философского анализа в существующей системе методов научного познания, его объект, предмет, цель, специфика, алгоритм. Исследуется категориальный ряд социально-философских понятий, акцент сделан на «социальную реальность». Предлагается возможность применения социально-философского анализа в качестве частнонаучной методологии при решении научных задач. Сформулирован вывод о слабой востребованности социально-философского знания в современном обществе, соответствующей методологии и необходимости его применения для выработки программ и концепций социального развития России на современном этапе.

Ключевые слова: социально-философский анализ, методология, метод, алгоритм, социальная реальность, научное познание.

SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS IN OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE METHODOLOGY

V. Berkut*Military Academy of Strategic Missile Forces Named after Peter the Great**8 Karbyshev Street, Balashikha, Moscow Region, 143900, Russian Federation*

Abstract. The article considers the concept, place and role of socio-philosophical analysis in the current system of methods of scientific cognition, as well as its object, subject, aim, specificity, and algorithm. A range of categories of socio-philosophical concepts is investigated with an accent on “social reality”. The socio-philosophical analysis is proposed as a special scientific methodology of tackling scientific problems. The author concludes that though socio-philosophical knowledge is not highly demanded in modern society, but its methodology is necessary for projecting programs and conceptions of Russia’s social development.

Key words: socio-philosophical analysis, methodology, method, algorithm, social reality, scientific cognition.

«Ни голая рука, ни предоставленный самому себе разум не имеют большой силы. Дело совершается орудиями и вспоможениями, которые нужны разуму не меньше, чем руке. И как орудия руки дают или направляют движение, так и умственные орудия дают разуму указания или предостерегают его».

Ф. Бэкон [2, с. 12, II].

Понятие и классификация методов познания

Г. Гегель указывал, что не только результат исследования, но и путь, ведущий к нему, должен быть истинным. **Метод** (от греч. *methodos* – путь к цели) представляет именно путь к получению необходимых знаний, то есть совокупность правил, требований и предписаний к деятельности человека познающего, сформулированных на основе знаний о свойствах объективной социальной и природной реальности, позволяющих её исследовать. Ф. Бэкон называл метод «свотильником» в руках путника, идущего в темноте. А Р. Декарт отмечал: «Под методом я разумею достоверные и лёгкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придёт к истинному познанию всего того, что он будет способен познать» [3, с. 85, пр. 4].

Метод представляет собой средство познания и преобразования действительности, формирующееся на базе научных концепций, нацеленное на изучение сущностей связей исследуемых феноменов с окружающей природной и социальной средой.

Классификация методов познания осуществляется по разным принципам, в том числе: по степени общности и широте применения, по способу

отношения субъекта к объекту познания, в зависимости от специфики изучаемого объекта. По степени общности методы делятся на всеобщие (диалектический и метафизический), общие (общелогические и общенаучные), частные. Общенаучные методы представляют собой приёмы познавательной деятельности, используемые во всех областях науки. Однако в отдельных науках они могут иметь специфику проявления. Так, эксперимент в естествознании и в социальной реальности имеет отличительные особенности, но применим ко всем областям науки. Общелогические методы – это приёмы мыслительной деятельности, которые распространяются на любой познавательный процесс, включая обыденное, научное и даже вненаучное познание. К ним относятся анализ, синтез, индукция и дедукция. Эти приёмы мышления возникли из практической деятельности человека по освоению объективной реальности, но затем осмысливались и ныне составляют фундамент мыслительных операций в познавательной деятельности человека. К частным относят методы отдельных наук, выработанные для той или иной отрасли знаний. К ним относится и социально-философский анализ.

По способу отношения субъекта к объекту познания выделяются методы эмпирического и теоретического уровней познания. Предметом нашего рассмотрения выступают теоретиче-

ские методы философского познания, хотя они, безусловно, взаимосвязаны. **Теоретические методы** опираются на рациональное познание и логические процедуры вывода. К их числу относятся классификация, абстрагирование, формализация, аналогия, моделирование, идеализация, дедукция, индукция, синтез и, конечно, анализ.

Анализ – есть процесс мысленного или реального расчленения предмета, явления на части (признаки, свойства, отношения) и используется как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях научного познания. Но если эмпирический анализ есть просто разложение целого на составные части, то анализ теоретический предполагает выделение в объекте исследования существенного, не всегда заметного эмпирическому взгляду. Аналитический метод при этом учитывает результаты абстрагирования, формализации.

В зависимости от специфики изучаемого объекта методы подразделяются по областям науки: естественнонаучные, математические, технические, медицинские, социальные, гуманитарные. Более того, для всех типов объективной реальности – физической, химической, геологической, информационной, биологической и социальной – также существуют свои, частные методы познания. К ним относится и социально-философский анализ. Как видно, выделенные по разным основаниям в классификации методы научного познания пересекаются.

Объект социально-философского анализа

Социально-философский анализ применяется для познания социаль-

ной реальности. Иными словами, его объектом выступает *общество, как способ и результат взаимодействия людей друг с другом и с окружающим миром*, постоянно изменяющаяся действительность общественной жизни в единстве и разнообразии всех отношений людей с соответствующими формами организации совместной деятельности и общими социальными интересами, сложно переплетённых случайных и закономерных причинных факторов, следствий.

Целью социально-философского анализа является выявление сущности и наиболее общих закономерностей развития общественной жизни, исследование всеобщих отношений социальной реальности, посредством рассмотрения исторически однородной уникальности общественной жизни в качестве одной из подсистем мира, занимающей в нём своё специфическое место.

Предмет социально-философского анализа

Способом существования социальной реальности выступает человеческая деятельность, проявляющаяся в разнообразных социальных процессах и явлениях, с присущими им специфическими закономерностями. В ходе такого анализа появляется возможность сформулировать и уточнить *сущностные признаки и содержание понятия общества*, что возможно сделать посредством раскрытия внутренних связей этого феномена с соответствующими категориями философии в целом и социальной философии, в частности. То есть, предметом социально-философского анализа высту-

пает знание *всеобщего о целостности общественного* (коллективного, группового, совместного) бытия, об условиях и факторах его развития; *социальные процессы и явления*, вызванные человеческой деятельностью. В этой связи важно и необходимо раскрыть соотношение, взаимодействие различных сфер и компонентов общества, человека, социальной и природной реальности.

Общество способно изменять не только своё существование, но и состояние окружающей реальности на основе накопления, хранения, переработки и трансляции социального опыта посредством деятельности социальных институтов и использования различных знаковых систем.

Широкие возможности социально-философского анализа позволяют не только исследовать отношения и связи общества с иными сферами окружающей реальности, осмысливая общие проблемы бытия природы и человека, но и изучить *специфические закономерности* существования и развития, разнообразные проявления общественной жизнедеятельности людей, которые характерны именно для неё как особой формы бытия мира в целом. Это означает, что при помощи социально-философского анализа может быть представлен *интегральный взгляд на мир бытия людей в целом*, недоступный ни одной, кроме социальной философии, форме знания об обществе.

В категориальном аппарате социальной философии имеется ряд понятий: *общественное бытие, общественное сознание, общественные отношения, социальная практика, война и мир; политическая, эконо-*

мическая, духовная, социальная, национальная, военная, экологическая безопасность и др. Однако, на наш взгляд, в социально-философском анализе общества как целостной системы базовыми также являются понятия (и их соотношение) *общественные отношения – человеческая деятельность – культура – природная среда*. В отличие от понятий других общественных наук, фиксирующих лишь отдельные стороны и свойства социальной действительности, категории социальной философии представляют собой ступени познания общественных процессов и явлений в целом, вследствие чего их роль в познании жизни людей особенно значима.

Тем не менее, понятие *социальной реальности* в этом ряду является основополагающим, поскольку в результате его применения в философских исследованиях общества обеспечивается функционирование ведущего принципа философского постижения окружающего мира – *объективности*. Социальная реальность представляет собой совокупность условий общественной жизни, которые выступают перед членами общества объективными обстоятельствами их существования. Как часть внешнего мира, социальная реальность обладает свойствами объективной реальности, поэтому её изучение ориентируется на постижение не того, что нам даётся при помощи органов чувств, индивидуальных представлений и образов, а на познание её *сущностных характеристик*, существующих вне и независимо от человеческого сознания. Как правило, социальная реальность отождествляется с обществом, взятым в неразрывном единстве с человеком. В связи с тем,

что основным способом существования социальной реальности является человеческая деятельность, подлинный социально-философский анализ общества как социальной реальности должен базироваться на требованиях принципа *органического единства общества, человека и окружающего мира*.

В отличие от других отраслей знаний об обществе, в социальной философии нет универсальных решений, в ней обсуждаются проблемы, которые уже поднимались. Посредством социально-философского анализа происходит выявление всегда присутствующего в общественной жизни людей субъект-объектного отношения, которое меняется исторически, во времени и в пространстве, и каждый раз приходится заново ставить и решать возникающие вопросы социального бытия людей, по-разному распределяя объективное и субъективное, существенное и несущественное в них. Естественно, что каждый раз это необходимо устанавливать специально, учитывая особенности конкретной ситуации.

Обсуждая предмет социально-философского анализа, важно не «свалиться» на историко-философское поле. Соответственно, следует исключить историческую конкретику об обществе, поскольку научно значимым является лишь такое знание о социальной реальности, которое имеет значение всеобщего, более или менее верно её отражает, что находит многократное подтверждение в ней.

Алгоритм социально-философского анализа

Алгоритм применения любого метода научного познания, безусловно,

опирается на общенаучный алгоритм познания объективной реальности, который предполагает осуществление следующих взаимосвязанных шагов: изучение элементов, из которых состоят объекты познания; анализ взаимодействий этих элементов между собой; анализ способов, последовательностей их взаимодействий, приводящих к формированию познаваемых явлений как неких целостных образований; изучение взаимодействий анализируемых явлений с определёнными классами явлений среды, непосредственно на них воздействующими; познание воздействий среды, как некоего целостного образования, на объект изучения [4, с. 85–86].

Структура метода, как правило, содержит три самостоятельных компонента: *концептуальный* – представления об одной из возможных форм исследуемого объекта; *операционный* – предписания, нормы, правила, принципы, регламентирующие познавательную деятельность субъекта; *логический* – правила фиксации результатов взаимодействия объекта и средств познания.

Алгоритм социально-философского анализа включает движение научной мысли от исследования *общества как явления* к раскрытию его *сущности* (особенностей, характеристик), а затем – к выявлению *внутреннего единства структурных элементов, механизма их взаимодействия* между собой и объектами социальной и природной реальности, и, по возможности, *закономерностей развития отдельных социальных сфер и общества в целом в предельно абстрактной форме*.

Чтобы определить сущность, раскрыть содержание и дать оценку

средствами социально-философского анализа общественному явлению или процессу, необходимо, *во-первых*, рассматривать исследуемый феномен как сложное, многоуровневое явление со своей системой социальных связей и взаимодействий, и в то же время как целостный феномен; *во-вторых*, социально-философский анализ позволяет раскрыть глубинные сущностные аспекты рассматриваемого феномена, не сосредоточивая внимания на конкретно-исторических деталях и особенностях, которые, тем не менее, рассматриваются как формы его проявления и возможные направления развития в разных сферах общественной жизни; *в-третьих*, при исследовании социальных процессов или явлений можно и нужно использовать деятельностный и ценностный подходы, позволяющие исследовать феномен с точки зрения результата деятельности человека и его мировоззренческой оценки, в том числе совместной деятельности индивидов, социальных групп и институтов в рамках складывающейся социальной и природной реальности.

Однако нельзя рассматривать метод социально-философского анализа как механический набор предписаний, на основе которых можно постичь все проблемы, возникающие в социальной реальности. Он не является жёстким алгоритмом, по которому осуществляется познание социальных процессов и явлений. Исследователь должен сам, исходя из складывающихся условий и факторов, определить совокупность методов, которая способствует реализации поставленной научной задачи.

Специфика социально-философского анализа

Одной из особенностей социально-философского анализа выступает то, что научные суждения субъекта познания о социальной реальности неотрывны от ценностных мировоззренческих выводов. Аксиологическое представление социальности задаёт специфическое направление исследованию. Оно предполагает выявление сложной взаимосвязи различных типов социальных коммуникаций, *ценностей и жизненных смыслов*, характеризующих изучаемый объект социальной реальности, ценностного отношения людей к переживаемой и осмысливаемой ими действительности своей собственной жизнедеятельности. Он предполагает сложное сочетание социально-структурного, культурологического и социально-психологического анализа, поскольку социальная реальность современной России представляет собой сочетание типологических черт как традиционного, индустриального, постиндустриального, информационного, так и славянофильского и западнического, авторитарного и демократического, религиозного и атеистического, моно- и многоконфессионального, многонационального общества, образующих в своей неповторимой совокупности относительно устойчивую целостность, изучение которой требует междисциплинарного подхода. Именно такой комплексный подход позволяет сформулировать, выдвинуть и обосновать определённые идеалы, ценностные установки, цели и задачи общественного развития, выстроить смыслы деятельности людей.

Использование метода социально-философского анализа позволяет не только отображать, но и оценивать общественные процессы жизнедеятельности людей. В этом ценностном способе анализа социальной реальности философская мысль стремится выстроить систему идеальных предпочтений и установок для предписания должного развития общества, используя различные социально значимые оценки: *справедливого и несправедливого, гуманного и негуманного, доброго и злого, честного и подлого, прекрасного и безобразного* и др.

Примечательно, что ценностные суждения, полученные в результате социально-философского анализа социальной реальности, имеют вероятностный характер и обретают значимость в том случае, если основываются на знании её объективных свойств.

К специфическим особенностям метода социально-философского анализа социальной реальности относится и фактор его ориентации на человека, группу людей, историческую ситуацию, которые всегда индивидуальны и уникальны в своём существовании и развитии. Поэтому всякое обобщение (выявление закономерного, необходимого, устойчивого, повторяющегося, всеобщего) здесь требует одновременного рассмотрения специфических черт и оснований развития. В другом случае сущность познаваемого социального явления или процесса искажается.

Социально-философский анализ как методология социального познания

Научная методология выступает системой методологических средств

(приёмов, способов, подходов, методов), формирующихся на основе научно-теоретических форм (категорий, законов и закономерностей, принципов, теорий) для решения конкретных задач процесса познания различных типов объективной реальности [4, с. 175]. Существующие методы философского познания мира образуют в своей совокупности философскую методологию – систему принципов и способов организации, теоретической и практической деятельности людей.

Социально-философский анализ как методология познания есть частнонаучная методология – совокупность способов получения знания в отдельных областях социальной действительности; представляет собой определённую последовательность познавательных действий, направленных на выявление сущностных и содержательных особенностей элементов социальной реальности как феномена и процесса, закономерностей её существования и развития в диалектическом единстве и многообразии. При помощи этой методологии у исследователя появляется возможность изучать общественные явления, основываясь на совокупности разнообразных методов, принципов, теорий и взглядов, определяя возможности каждого из них в познании общества как целого, которые используются в зависимости от особенностей изучаемых социальных объектов. Применение методологии социально-философского анализа – процесс творческий, ибо социальная действительность и её природное окружение изменчивы и бесконечно разнообразны.

Как правило, социально-философский анализ включает теоретический

и конкретно-эмпирический анализ существования и развития исследуемого объекта социальной реальности. Её социально-философское исследование предполагает изучение проблемы по нескольким взаимосвязанным *направлениям* [1, с. 163–164]. Во-первых, это выявление *специфики связей, обменов и зависимостей между индивидами и социальными группами*, которые создают и многократно воспроизводят определённую исторически обусловленную *модель социальных отношений*, постоянно сообщая ей этим устойчивость и уникальность сложившегося социального порядка. Во-вторых, исследовать социальную реальность можно исходя из *пяти* несводимых друг к другу измерений: *биологического, социального, культурного, психологического и экологического*, задающих координаты особенностей протекания социальных процессов и формирования социальных явлений. Каждая из этих составляющих имеет собственную структуру и может быть охарактеризована как по «вертикали», так и по «горизонтали» интеграции социальной системы. В-третьих, *методологическая модель* исследования социальной реальности должна включать в себя не только *структурный и функциональный*, но и *динамический аспект*, который отражает особенности быстрого изменения современного общества, его «текучести», постоянной трансформации.

Анализируя реальный процесс жизнедеятельности людей, методология социально-философского анализа опирается в своих выводах на результаты конкретных исследований частных общественных наук. Более того, она *заимствует методы частных наук*, исследуя общественные про-

цессы. Однако, обобщая конкретный научный материал истории, культурологии, социологии, политологии, психологии и других отраслей знания об обществе, методология социально-философского анализа стремится дать объективную и непротиворечивую общую научную картину целостного мира общественной жизни людей, выявить интегративные свойства различных общественных процессов и явлений. Ведь методология социально-философского анализа – это особый уровень научного обобщения фактов и выводов, полученных различными отраслями знания об обществе.

Заключение

Потребность в социально-философском знании о современном обществе и соответствующей методологии, к сожалению, в России слаба. В связи с этим различные концепции социального развития государства и отдельных сфер его жизнедеятельности у нас предлагают экономисты, юристы, инженеры, но все они остаются на бумаге, поскольку привязать теоретические построения к социальным реалиям их авторы не в состоянии. Иллюстрацией данного тезиса является тематика и количество публикаций в ведущих отечественных философских журналах, практическое отсутствие новых учебников за последние годы.

Легковесное отношение к социальной философии в философской среде сложилось после распада СССР и марксистско-ленинской идеологии, основанной на дихотомическом делении философского знания на диалектический и исторический материализм, когда исчез её теоретический

и идеологический стержень. Как известно, теоретическое воплощение исторического материализма – научный коммунизм – не прошло проверку практикой на прочность в современной России, после чего и был сделан, на наш взгляд, поспешный вывод о его ложности.

Под влиянием подобных выводов в ныне действующей Конституции РФ (1993 г.) появилась статья об отсутствии государственной идеологии [5, ст. 13.2] – основы воспитания подрастающего поколения, о чём начали задумываться лишь сейчас. А в законе РФ «О безопасности» (1992 г., с дополнениями от 2007 г.)¹ и в разработанной на его основе Концепции национальной безопасности России (1997 г., с дополнениями 2000 г.) в первичном определении безопасности приоритеты были расставлены следующим образом: личности, общества и государства. Иными словами, государство свои собственные интере-

сы поставило ниже индивидуальных или интересов каких-либо социальных групп. К тому же, данный тезис «перекочевал» и в Стратегию Национальной безопасности нашего государства на период до 2020 г.² Как же можно готовить и воспитывать патриота, защитника Отечества, если для него интересы этой самой Родины, как минимум, вторичны?

Более двадцати лет наша страна пытается найти свой путь в современном мире. Внутренних проблем хватает, однако они не могут быть решены без решения фундаментальных вопросов. Кем и зачем мы хотим быть в этом мире, куда и как идти, что сохранять, а от чего отказываться из своего прошлого? Без ответа на вопросы самоопределения народа и государства наше движение будет хаотичным, а результат – непредсказуемым. Ответить на них можно, обладая социально-философскими знаниями, соответствующими методологией и методами.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бакланова О.А. Особенности исследования социальности в современном обществе // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений: тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6-10 октября 2015 г.). В 3-х т. Т. I. Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. 372 с.
2. Бэкон Ф. Новый органон. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека // Бэкон Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 12–79.
3. Декарт Р. Правила для руководства ума / Пер. с лат. М.А. Гарнцева) // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 77–153.
4. Кокорин А.А. Методология научных исследований: учеб. пособие. М.: ИИУ МГОУ, 2015. 358 с.
5. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учётом поправок, внесённых Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 N 6-ФКЗ, от 30.12.2008 N 7-ФКЗ). М.: Дашков и К, 2011. 43 с.

REFERENCES:

1. Baklanova O.A. Osobennosti issledovaniya sotsial'nosti v sovremennom obshchestve // Filosofiya. Tolerantnost'. Globalizatsiya. Vostok i Zapad [The features of the study of sociality

¹ Закон РФ от 5 марта 1992 г. N 2446-I «О Безопасности». Ст. 1

² Стратегия Национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года. Утв. Указом Президента Российской Федерации от 12 мая 2009 г. Ст. 1.6.

- in modern society // Philosophy. Tolerance. Globalization. East and West]. The dialogue of worldviews: abstracts of VII Russian Congress of philosophy (Ufa, October 6-10, 2015). In 3 T. T. I. Ufa, RITS BashGU, 2015. 372 p.
2. Bekon F. Novyi organon. Aforizmy ob istolkovanii prirody i tsarstve cheloveka [The new Organon. Aphorisms on the interpretation of nature and the Kingdom of man] // Bekon F. Sochineniya v 2-kh t. T. 2 [Bacon F. selected Works in 2 vol. Vol. 2]. M., Mysl', 1978. pp. 12-79.
 3. Dekart R. Pravila dlya rukovodstva uma / Per. s lat. M.A. Garntseva) [Rules for the management of the mind / Translated from the Latin. by M. A. Varnava]] // Dekart R. Sochineniya v 2-kh t. M.: Mysl', 1989. T [Descartes R. sochineniya V 2-Kh t. M.: Mysl, 1989. T]. M., Thought. pp. 77-153.
 4. Kokorin A.A. Metodologiya nauchnykh issledovaniy: ucheb. posobie [The methodology of scientific research: textbook manual]. M., IIU MGOU, 2015. 358 p.
 5. Konstitutsiya Rossiiskoi Federatsii (prinyata vsenarodnym golosovaniem 12.12.1993) (s uchetom popravok, vnesennykh Zakonami RF o popravkakh k Konstitutsii RF ot 30.12.2008 N 6-FKZ, ot 30.12.2008 N 7-FKZ) [The Constitution of the Russian Federation (adopted by popular vote 12.12.1993) (as amended, amended by the Laws of the Russian Federation on amendments to the Constitution of the Russian Federation from 30.12.2008 N 6-FCL, from 30.12.2008 N 7-FCL)]. M., Dashkov i K, 2011. 43 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Беркут Виктор Петрович - доктор философских наук, профессор, почётный работник высшего профессионального образования Российской Федерации; заслуженный работник образования Московской области, ФГКВОО ВПО «Военная академии РВСН имени Петра Великого»; e-mail: v_berkut@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Viktor Petrovich Berkut – Doctor of Philosophy, Professor, Honorary Higher Professional Educator of the Russian Federation; Honorary Educator of the Moscow Region; Military Academy of Strategic Missile Forces Named after Peter the Great, the Ministry of Defence of the Russian Federation; e-mail: v_berkut@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Беркут В.П. Социально-философский анализ в методологии научного познания // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 14-23.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-14-23

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

V. Berkut. SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS IN OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE METHODOLOGY // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 14-23.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-14-23

УДК 16

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-24-32

ПРЕДРАССУДОК КАК ВИД УМА

Загребин М.В.*Московский государственный областной университет
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10а, Российская Федерация*

Аннотация. В данной статье делается попытка понять онтологическую и гносеологическую суть предвзвешивания как способа умственных действий с позиции деятельностного, диалектико-материалистического подхода. Формулируются основные смысловые и предметные значения понятий, характеризующих отношение умственной деятельности человека к предвзвешивательному способу ума: непосредственность, созерцаемость и перцептивность. Статья пронизана идеей о необходимости утверждения философского пафоса отрицания обыденного, предвзвешивательного мышления на пути к рассудочному и разумному способу ума в условиях тотальности современного иррационализма (постмодернизма) с его маниакальным сосредоточением на телесности, бездуховности.

Ключевые слова: ум, умственная деятельность, образ, обыденное слово, единичное, осмысление, предвзвешивание, обыденное мышление, непосредственность, созерцаемость, перцептивность, антидиалектика.

PREJUDICE AS A WAY OF THINKING

M. Zagrebin*Moscow State Regional University
10A Radio Street, Moscow, 105005, Russian Federation*

Abstract. This article is an attempt to understand the ontological and epistemological essence of prejudice as a means of mental activity from the active, dialectical-materialist point of view. The main semantic and substantive values of the notions characterizing the attitude of human reasoning to prejudiced mind are formulated, i.e. spontaneity, contemplation, and perceptivity. The article argues for the need of establishing philosophical pathos of negation of ordinary, prejudiced thinking on the way to rational and reasonable one under conditions of totality of modern irrationalism (postmodernism) with its obsession with corporeality and lack of spirituality.

Key words: mind, mental activity, image, ordinary word, the unique, understanding, prejudice, ordinary thinking, spontaneity, contemplation, perceptivity, anti-dialectics.

Деятельностный, диалектико-материалистический подход рассматривает понятие «ум» в двух значениях. Первое (априорное) гласит: ум – понятие, обозначающее врождённые способности к определённому виду мышления (напри-

мер, к математике). Второе значение (апостериорное) утверждает: ум – понятие, выражающее способность к овладению способами организации и регулирования мышления в целях познания и коммуникации. С учётом последней значимости понятие «ум» можно разделить на три вида: *предрассудок*, *рассудок* и *разум*. Они анализируются по следующим критериям:

1. Мысль по природе «образна». Образ есть «картинка» отражаемого предмета. В связи с этим сам процесс мышления следует рассматривать как *воображение*, в котором представлено три различных способа мыслить образ: *предрассудочный*, *рассудочный* и *разумный*.

2. Мысль по своей функции есть *знак*. Знак – форма мысли, отражающая существенные свойства предмета. В каждом виде ума – своя определяющая форма мысли: *предрассудок* отражает мир *обыденным словом* (естественным языком), *рассудок* – *лингвистическим словом* (искусственным языком) и *понятием*, *разум* – *категорией*.

3. Мысль по степени обобщённости *абстрактна*. Степень абстрактности, обобщения определяется через категории «единичное», «общее» и «всеобщее». Иными словами, *предрассудочная* мысль «абстрагирует» реальность в форме *единичных* предметов; *рассудок* – *общими* понятиями; *разум* – *всеобщими* категориями.

4. Мысль по содержанию *конкретна*. Степень конкретности определяется следующими понятиями: у *предрассудка* – *ложь* или *неведение*; у *рассудка* – *формальная истина* или *заблуждение*; у *разума* – *абсолютная истина*.

5. Мысль по составу *целостна*. В зависимости от организации структу-

ры целостной системы она предстаёт в разных умостояниях «по-своему». В *предрассудочном* уме мысль есть однородное целое; в *рассудке* целостная мысль делится на части; в *разуме* целостный образ мысли синтетичен, диалектичен, метафизичен и спекулятивен.

6. Мысль обладает различными методологическими средствами. *Разум* – диалектической логикой; *рассудок* – формальной логикой, риторикой, а также методами феноменологии, герменевтики и др.; *предрассудок* – антидиалектикой.

Онтологическое обоснование сущности предрассудка

Предрассудочный ум – способ мышления, формирующийся под влиянием сферы бессознательного. Главное, что необходимо сделать каждому, кто стремится правильно понять философское учение об уме человеческом, – разобраться в сущности его *предрассудочного*, т.е. *обыденного* способа мышления. «Обыденный», согласно русским толковым словарям, означает «заурядный», «обыкновенный», «обычный». Из данной синонимичной цепочки следует ключевой термин «обычай». **Обычай** – унаследованный «стереотипный» способ адаптивного поведения, который воспроизводится в определённой социальной группе, является «привычным» для их членов и обусловлен различными предубеждениями. *Предрассудочные* знания для современного человека есть знания рутинные на уровне непрофессионализма. Такие знания можно назвать ещё «обыденно-поведенческими», или «второй философией».

Природа предрассудочного осмысления мира есть то основание, которое служит «введением» для осуществления философского видения рассудочного и разумного определения деятельности мысли. Если современное философствование действительно стремится жить логическим содержанием, то оно обязано прежде всего постичь патетику отчуждения обыденного мышления, питающего постмодернистские деструктивные интенции в познании мира.

Предрассудочный способ ума является наиболее распространённым видом мышления. Распространённость эта имеет свои объективные особенности. Одна из них – утилитарно-приспособительный характер существования ума, т.е. это постоянная мысль об адаптации к обыденному выживанию, к конкретному удовлетворению первичных витальных потребностей любой ценой. Поведение в таком состоянии функционирует по принципу: «Поступок первичен, а вопрос о его смысле вторичен». Для этого типа мышления характерно постоянное маниакальное оправдание обыденно-практического поведения: всё, что входит в противоречие с реальным миром, отбрасывается; вся информация, которую мы не можем тут же применить для бытовой практики, не имеет значения. В этом контексте, по утверждению Э. Арансона, само слово «предрассудок» следует представить как дуалистическую смысловую конструкцию: процесс рассудочной деятельности условно разделяется, с одной стороны, на собственно осознанно-рефлексивный акт вынесения суждения и, с другой стороны, на скрытое суждение, выносимое до момента его осознания [1, с. 38].

Предрассудок – продукт необученности во владении научными правилами мышления. Другая особенность, обуславливающая распространённость обыденного ума – способность формировать отдельные образы вещей как «единичные нерасчленённые целостности». Такое воображение людей о мире «единичного бытия» становится «привычной установкой», избавиться от которой почти невозможно. Если учесть, что «привычка» есть автоматизированное действие, обусловленное исключительно сферой бессознательного, а «навык» есть продукт осознанных упражнений, то становится понятной антидидактическая природа мышления предрассудка. Отсутствие языка, фиксирующего многогранность явлений, позволяет предрассудочному уму «видеть» мир без тонкостей, а лишь примитивно, «нерасчленённо» и, следовательно, «легкомысленно».

Задача философии – показать всю патологию такого неграмотного, неорганизованного и нерегулируемого мышления и, в конечном счёте, «упразднить» его не только как своеобразный способ «осмысления» предметов, но и как своего рода объективную реальность, соответствующую этому способу ума. В истории человеческого познания это всегда называлось «освобождением от предрассудков» [8, с. 107].

Гносеологическое обоснование сути предрассудочного ума

Предрассудочный ум есть процесс непосредственного субъективного созерцания. Непосредственное знание обозначает такой вид мыслей, который дости-

гается путём «прямого отражения» объекта и сознательно не обосновывается, т.е. не проверяется и не оценивается субъектом [9, с. 432]. И.А. Ильин отмечает: «... в непосредственном отношении, собственно говоря, нет даже вовсе отношения, ибо нет двух сторон, а есть единое, хотя, может быть, и сложное образование» [6, с. 30]. Как было отмечено выше, такая слитность образа, мысли и предмета познания обнаруживается как в «раз-уме», высшем уровне мышления, так и в низшем, предрассудочном. Обыденная же непосредственность – это есть наивное умосостояние, т.е. не осознающее ещё, что между предметом и умом предрассудочным лежит «пропасть».

Важным критерием характеристики предрассудка является наличие в познавательном процессе двух его видовых умосостояний: *осмысление* и *осознание*. Термин «осмысление» означает процесс мышления, где ещё идёт поиск смыслов полученной информации; где точный концепт информационных знаков недостаточно определён или не определён вовсе. Термин же «осознание» выражает умосостояние, в котором обнаружен результат осмысления, т.е. это мыслительный процесс, где информация уже становится знанием, пониманием. Таким образом, *обыденная непосредственность* есть умосостояние, находящееся в отношении осмысления. При такой непосредственности, пользуясь терминологией Фихте, можно сказать, что ум «утрачен» в предмете. А в противоположность разумной, спекулятивной непосредственности, способной к освоению «соборности мира», а также рассудочного мышления, существующего в состоянии «раскола» мысли, обыденная

непосредственность мышления образует сферу «первоначальной простоты» природы и абсолютной «сопринадлежности» к реальности. Вся эта сфера непосредственного воображения ума оказывается по существу своему лишь «абсолютной неопытностью», задача которой состоит в том, чтобы уступить своё место высшей форме спекулятивного, метафизического разума.

Понятие «созерцание» означает *познание*. Однако в философии употребление этого термина полисеманлично. С учётом разделения ума на предрассудочный, рассудочный и разумный способы мышления, *созерцание* также осуществляется трояко: *непосредственно-созерцательно*, *рассудочно-созерцательно* и *разумно-созерцательно*. Например, И. Кант в «Критике чистого разума» употреблял данный термин в банальном значении, говоря о том, что предмет даётся через обыденное созерцание, причём речь естественно идёт о единичном предмете, который должен подвергнуться в процессе познания категориальной и понятийной обработке. Обыденная, предрассудочная созерцательность и есть то, что чуждо научной мысли; это есть непосредственно-иррациональная, «безумно погружённая» в распадающуюся на многообразные стороны «единичность» объекта.

Обыденное мышление как результат неосмысленной перцептивности

На начальном, перцептивном уровне отражения «образ» представлен как ещё непонятая, «первичная» форма объективной реальности. Обыденный ум, в отличие от разумного, спеку-

лятивного, отражает бытие именно с опорой на «смутную непосредственность» ощущений и восприятий. Это настолько существенно и характерно, что весь целиком познаваемый пространственно-временной мир оказывается непосредственно-перцептивной слабо осмысленной реальностью. Такому «лжепервичному» образу единичного предмета соответствует и предрассудочное состояние ума, т.е. состояние нерганизованного, необученного, ненаучного мышления. Мир единичных вещей вне нас, по утверждению Гегеля, воспринимается так, что он может быть вообразён по принципу «вот здесь», «вот сейчас», «немедленно». Обыденные непосредственные восприятия, руководимые такими созерцательными приёмами «здесь» и «теперь» [4, с. 52–53], слагают лишь неосмысленно-субъективные и мимолётные образы предметов. Обыденный ум, как субъект созерцания, непрестанно «распыляет» свой объект на множество ускользающих единичных образов; каждый из этих «непосредственно-перцептивных» единичных образов, в свою очередь, в силу слабостью управляемости предрассудка, в силу отсутствия у него «самоиронии», дробится на новую серию индивидуальных «образов-мелочей», и процесс этот не имеет конца. Этот обыденный мыслительный процесс есть «дурная бесконечность».

Таким образом, предрассудочный ум «демонстрирует» в себе процесс бесконечного «рассеяния образов», делающих их неисчерпаемыми и необозримыми. В силу этого образы становятся «мимолётными» и, следовательно, «смутными» и «перепутанными».

Предрассудок – способ антидиалектического мышления. Как было отмечено выше, обыденное мышление сильно подвержено влиянию иррационального, поэтому оно очень трудно поддаётся рационализации. Оно, по самой своей сущности, чуждо даже мысли рассудочной, и в этом корень его философских проблем (достаточно упомянуть опыт аналитической философии Л. Витгенштейна по «прагматизации» естественного языка). Обыденное мышление «гибнет» перед лицом «рацио» именно потому, что оно всем своим существом инородно, в силу своей антидидактичности здоровой мысли. Действительно, философия есть прежде всего мысль, и притом «осознающая» мысль, т.е. мысль, требующая прежде всего законченной ясности смысла и окончательной всеобщности; мысль, не знающая компромиссов; мысль, не допускающая хаотической изменчивости. В своём предмете познания философская мысль видит определённую, а в своём устремлении она движется завершающе. В этом её сущность.

Но суть обыденного мышления состоит именно в обратном. Бесконечно «рассеянное», непрестанно меняющееся и хаотически перепутанное количество единичных непосредственных «образов-мыслей» не поддаётся ясному формированию. Его нельзя ни дедуцировать, ни конструировать, ни вообще до конца понять. Оно не умеет мыслить, а только почти бессмысленно «перцептивно-непосредственно» созерцается. Рациональность (формальная и диалектическая логика) требует общности и всеобщности, а в мире обыденности всё «нераздельно-единично», что делает его качественно недоступным научной мысли.

Предрасудочный ум способен выражать не знания, а только «мнения». Мнение – форма предрассудка, где, по выражению Д. Дьюи, «прежняя мысль была мнением<...> потому, что у людей не хватало энергии<...> спрашивать о том, что признавали<...> люди, стоящие выше их, а особенно потому, что оно было вызвано и подтверждалось очевидными известными фактами» [5, с. 7]. Философская патетика отчуждения предрасудочного, необразованного мышления на пути к рассудочному и разумному способу ума начинается через определение их своеобразия. *Своеобразие* это вполне возможно обозначить по признакам, выражающим, с одной стороны, природу мысли через категорию «абстрактное» в степени «единичное – общее – всеобщее»; с другой стороны, её объективное содержание – через категории «конкретное» в степени «ложь – заблуждение – истина». Иными словами, предрасудочный способ организации ума «имеет дело» с отдельными, мало организованными именами естественного языка (*предрассудок* – букв. ‘мнение, предшествующее рассудку, усвоенное некритически, без размышления’ [9, с. 526]). Его формы известны: это обыденные слова, непосредственно отражающие действительность. Близость обыденного языка к «утилитарной» предметности, конкретности бытия определяет его степень абстрактности. Слово, как предрасудочная форма ума, всегда конкретнее понятия, как основной рассудочной формы мысли; а понятие всегда менее абстрактно по отношению к категории, представляющей разумную форму умственных действий.

Поскольку разум всегда господствует на пути «снисхождения» от абстрактного к конкретному, то в деле осуществления им «отчуждения» обыденного ума, следует более внимательно «присмотреться» к категориям «целое – часть», как основным средствам отношения к миру. Для К. Маркса, например, категория «целое» – исходный пункт ума, так как она предстаёт той формой мысли, посредством которой осуществляется проникновение в сущность вещи [7, с. 226]. Значимость «целого» для «ума разумного», в высшей степени теоретического, достаточно полно описал И.А. Ильин в своей диссертации «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». В ней категория «целое» по своей сути представлена в термине «конкретность». Целое преподносится им, во-первых, по составу: оно выражает признаки не примитивного сочетания элементов и не единообразного скопления частей. Наоборот, «целое» образовалось из множества элементов; оно отражает «сращение» многих составных частей. Целое имеет «множества» сторон, которые вступают друг с другом в различные отношения. Во-вторых, И.А. Ильин отмечает содержательность категории «целое». Она «... содержит в себе многое, синтетически сочетавшееся; <...> она есть нечто наполненное определённым содержанием, и притом специфическим содержанием» [6, с. 25]. Последнее свойство, по мнению русского философа, даёт основание утверждать в контексте формальной логики о большей целостности видовой категории «часть» по сравнению с родовой категорией «целое». Иными словами, Ильин фиксирует ситуацию, когда

«часть» может быть настолько не-тривиальна, что возможна её конвергенция с родовой категорией «целое». Тем не менее, следует отметить, что, несмотря на синтетическое содержание и сложную структурность, «целое» подвержено анализу в рамках познавательного процесса.

Таким образом, разумное «целое» – категория, обозначающая сложное по составу и синтетическое по содержанию единство, образовавшееся из множества элементов системы в процессе их развития. Эта форма мысли даёт основание для понимания целеполагающей в процессе познания категории «сущность». Исходя из данной дефиниции, можно сделать вывод, что «суть» кроется в сложной, синтетической по содержанию структуре системы.

Ясно, что обозначенные концепты метафизически целостного, разумного способа мышления должны проявиться в предрассудочном уме, причём в таких значениях, которые делают его научно неприемлемым и непригодным.

В психологическом значении определение предрассудка чаще всего связывают с особым рода мыслительной «установкой», внешней формой выражения которой является «шаблон», сопровождающийся обычно у предрассудочного ума выражением эмоционально окрашенной неприязни по отношению к предмету оценивания. С точки зрения когнитивных характеристик предрассудок чаще всего связы-

вается с «закоренелым» заблуждением или с ложным взглядом, ставшим «привычным», поскольку его отношение к истине или заблуждению обусловливается примитивной утилитарной выгодой.

В связи с этим задача современной философии – преодолеть привычку обыденно мыслить, к чему нас постоянно пытаются вернуть средствами иррационализма (прагматизма и постмодернизма), и вернуться, наконец, на путь усовершенствования рациональных методологий. Предрассудок, предстающий в образе «гадкого утёнка», который в процессе раскрытия его онтологически-экзистенциальной сущности должен пройти становление, «превратиться», испытать перевоплощение и обрести свой подлинный статус [2, с. 169], при котором «... понятие есть прежде всего такое абсолютное тождество с собой, что это тождество таково лишь как отрицание отрицания или как бесконечное единство отрицательности с самим собой. Это чистое соотношение понятия с собой – чистое благодаря тому, что оно полагает себя через отрицательность, – есть всеобщность понятия» [3, с. 551]. В гносеологическом значении ум человека, как способность к мышлению, есть «данность», определяющая его высшую роль в отношении к миру внутреннему и внешнему. Усомниться в этом – значит усомниться в своей человечности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арансон Э., Уилсон Т., Эйкерт Р. Социальная психология. Психологические законы поведения человека в социуме. СПб.: ПРАЙМ-ЕВРОЗНАК, 2004. 258 с.
2. Габдуллин И.Р. Метафизические основания в понимании предрассудка как формы когнитивно ценностного взаимодействия в структуре сознания // Вестник Оренбургского государственного университета. 2011. № 7. С. 167–174.

3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 800 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть 1. Феноменология духа / Перевод Г. Шпета. Репринт 4 тома 1959. СПб.: Наука, 1999. 444 с.
5. Дьюи Д. Психология и педагогика мышления. Ч. I. Проблема воспитания мысли. Глава первая. Что такое мысль? / Пер. с англ. Н.М. Никольской. М.: Совершенство, 1997. 208 с.
6. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука СПИФ, Серия: Слово о сущем, 1994. 541 с.
7. Материалистическая диалектика как научная система / Под ред. проф. А.П. Шептулина. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1983. 296 с.
8. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2007. 358 с.
9. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Ф56 Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов М.: Сов. Энциклопедия, 1983. 840 с.

REFERENCES:

1. Aranson E., Uilson T., Eikert R. Sotsial'naya psikhologiya. Psikhologicheskie zakony povedeniya cheloveka v sotsiume [Social psychology. Psychological laws of human behavior in society]. SPb., PRAIM-EVROZNAK, 2004. 258 p.
2. Gabdullin I.R. Metafizicheskie osnovaniya v ponimanii predrassudka kak formy kognitivno-tsennostnogo vzaimodeistviya v strukture soznaniya [Metaphysical foundations in understanding of prejudices as a form of cognitive-value interaction in the structure of consciousness] // Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta. 2011. no. 7. pp. 167–174.
3. Gegel' G.V.F. Nauka logiki [Science of logic]. SPb., Nauka, 1997. 800 p.
4. Gegel' G.V.F. Sistema nauk. CHast' 1. Fenomenologiya dukha / Per. G. SHpeta. Reprint 4 toma 1959 [System of Sciences. Part 1. The phenomenology of mind / Transl. by G. Shpet. Reprint 4 volumes 1959]. SPb., Nauka, 1999. 444 p.
5. D'yui D. Psikhologiya i pedagogika myshleniya. CH. I. Problema vospitaniya mysli. Glava pervaya. Chto takoe mysl'? / Per. s angl. N.M. Nikol'skoi [Psychology and pedagogy of thinking. Part I. the Problem of education thoughts. Chapter one. What is the idea? Transl. from English by N. M. Nikolskaya]. M., Sovershenstvo, 1997. 208 p.
6. Il'in I.A. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka [Hegel's philosophy as the doctrine about concreteness of God and the person]. SPb.: The science of SPIF, Series: Slovo o sushchem, 1994. 541 p.
7. Materialisticheskaya dialektika kak nauchnaya sistema / Pod red. prof. A.P. SHeptulina [Materialistic dialectics as a scientific system / Ed. by prof. A. P. Sheptulin]. M.: Izd-vo Mosk. University, 1983. 296 p.
8. Molchanov V.I. Issledovaniya po fenomenologii soznaniya [Research on the phenomenology of consciousness]. M.: Publish. house «Territory of the future», 2007. 358 p.
9. Filosofskii entsiklopedicheskii slovar' / Gl. redaktsiya: F56 L.F. Il'ichev, P.N. Fedoseev, S.M. Kovalev, V.G. Panov [Philosophical encyclopedic dictionary / Main revision: F56 L. F. Ilichev, P. N. Fedoseev, S. M. Kovalev, V. G. Panov]. Sov. Encyclopedia, 1983. 840 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Загребин Михаил Вячеславович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: mihailzagrebin@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Mikhail Vyacheslavovich Zagrebin – Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy of Moscow State Regional University; e-mail: mihailzagrebin@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Загребин М.В. Предрассудок как вид ума // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 24-32.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-24-32

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

M. Zagrebin. PREJUDICE AS A WAY OF THINKING // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 24-32.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-24-32

УДК 111

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-33-41

АКТУАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ СООТНОШЕНИЯ БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ КАК ПОКАЗАТЕЛЬ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО КРИЗИСА ЭПОХИ

Шпека К.А.*Уральский государственный педагогический университет**620017, Свердловская область, г. Екатеринбург, просп. Космонавтов, д. 26,**Российская Федерация*

Аннотация. В статье затронуты вопросы соотношения бытия и небытия как основы мировоззренческих теорий в свете многочисленных научных публикаций. Рассматриваются онтические основания соотношения бытия и небытия через анализ экзистенциального состояния, связанного с переживанием страха перед смертью. Данное явление истолковано как базовое для теоретического выявления содержания понятия небытия в аспекте различия между субстанциальным и логическим значениями. Показано ведущее значение понятия небытия для обретения духовности, а также для решения проблемы отчуждения человека в современном обществе потребления.

Ключевые слова: бытие, небытие, становление, смерть, абсолют, материя, дух, экзистенция.

ACTUALIZATION OF THE PROBLEM OF CORRELATION BETWEEN BEING AND NON-BEING AS AN INDICATOR OF IDEOLOGICAL CRISIS OF THE EPOCH

K. Shpeka*Ural State Pedagogical University**26 Cosmonaut Avenue, Yekaterinburg, Sverdlovsk Region, 620017, Russian Federation*

Abstract. The article touches upon the issues of the correlation between being and non-being as the basis of philosophical theories in the light of numerous scientific publications. It discusses the ontic foundations for the relationship of being and non-being through the existential analysis of a condition associated with the fear of death. This phenomenon is interpreted as the base for the theoretical identification of the notion of nothingness in the distinction between substantial and logical values. The primary significance of nothingness is shown for acquiring spirituality, as well as for solving the problem of alienation in modern consumer society.

Key words: being, non-being, nothingness, becoming, death, absolute, matter, spirit, existence.

Не вызывает сомнений, что круг основных проблем философии так или иначе вращается вокруг проблемы бытия. Именно с осмысления бытия, с раскрытия содержания данного понятия берёт своё начало становление философии как культурного феномена в общечеловеческом смысле, что отразилось во взглядах

Парменида. Именно он в своё время высказал тезис о тождестве бытия и мышления, поставив в зависимость друг от друга вопрос о содержании этого понятия и вопрос о содержании сознания вообще и его соотношения с объективной реальностью. В той или иной форме данный тезис стал связующей нитью, которая пронизывала всю европейскую философию вплоть до появления неклассических философских учений с их теориями аффективной структуры бытия, интуитивного постижения истины. Постепенно проблема бытия переросла в основной вопрос философии в том виде, в котором его сформулировал Ф. Энгельс. Нет смысла воспроизводить здесь его формулировку, т.к. она давно стала хрестоматийной и подобный поступок подражает бы под собой школярство. Разумеется, проблема *бытия* (содержания данного понятия) представляет собой своеобразную познавательную базу, которая в онтогносеологическом смысле порождает широчайшую проблемную среду тесно взаимосвязанных познавательных вопросов, в конечном счёте сводящихся всё же к основному вопросу философии. Так или иначе, все философские системы базируются на оригинальном истолковании понятия бытия. В зависимости от того, как оно будет истолковано, своеобразие примет и философская система взглядов на мир.

Тезис о тождестве *бытия* и *мышления*, предполагающий разумность мира, является преобладающим для всей европейской философии вплоть до XIX в. Именно тогда начинает появляться интерес к человеку как особой точке мирового целого, в которой преломляются материальные и духовные

процессы, той точке, в которой концентрируются онтологические вопросы «сквозь призму» вопроса о смысле жизни. Но наиболее заметны попытки пересмотра основного вопроса философии в наши дни. В первую очередь это выражается в сильном интересе к категориальной связке *бытие / небытие*. Это подтверждается большим количеством публикаций в научной печати. Что касается отечественной философии, то наиболее показательной явилась публикация А. Н. Чанышева «Трактат о небытии», и не столько сама работа, сколько реакция, последовавшая на неё, включавшая в себя крайне разносторонние мнения. Обстоятельства и причины появления данной работы на свет нам не интересны. Гораздо важнее сам факт её появления, который послужил своеобразной лакмусовой бумажкой, позволившей выявить наличие обострённого противоречия между мировоззренческими ориентирами современного общества, что подтверждается потоком полемических отзывов (хотя и сама работа Чанышева не менее полемична). Всё это свидетельствует о проблемной ситуации в области теоретических оснований мировоззренческих принципов современности. Здесь сразу заметим, что попытки связать интерес к данной тематике со своеобразным научным эпатажем не совсем уместны, т.к. *небытие* неразрывно связано с *бытием* как понятие, поэтому решение онтологических вопросов без внимания к *небытию* невозможно.

Онтология, как учение о сущем, зарождается с момента постановки вопроса о *бытии*. Именно с теоретического исследования бытия и начинается философия. При помощи

онтологических теорий происходит формирование философского мировоззрения, служащего своеобразным окном в мир как он *есть*. Помимо этого парность категорий в процессе осмысления мира не вызывает нареканий и сомнений ни у кого. Поэтому постановка вопроса о бытии с необходимостью вызывает к существованию и вопрос о *небытии* в его соотношении с *бытием*, актуализируя широкую сеть взаимосвязанных вопросов менее отвлечённого характера о формах проявления бытия. Вопрос о соотношении *бытия* и *небытия*, поставленный даже с акцентом на вторую противоположность – фундаментальная онтологическая проблема. Хотя термин онтология довольно сомнителен по отношению к *небытию*. Основополагающий характер данной проблемы явен сам по себе, что признают и противники пересмотра традиционной онтологии в свете внимания к *небытию*. Так Н.С. Розов говорит: «Самые сильные аргументы в пользу «конца философии» нередко становились поворотными, и ростками дальнейшего бурного развития философии <...> значит, лозунг упразднения всей философии носит сугубо полемический характер – это призыв к дискуссии» [6].

Разумеется, что новая постановка основной онтологической проблемы с повышенным вниманием к понятию *небытие* не может привести к концу всей философии, но символизирует собой высшую степень общественного противоречия, служащего ступенью для выхода на качественно новый виток развития общества, т.е. знаменует собой конец старой эпохи философии. Это очередной шаг мысли по направлению к горизонту, за которым скры-

вается бытие. Таким образом, интерес к проблеме *небытия* представляется нам своеобразным узловым моментом, с которого берёт начало появление новых ценностей (точнее трансформация существующей иерархии ценностей через её отрицание) и взглядов на мировое целое, в совокупности представляющие собой мировоззренческие принципы новой эпохи. В этом смысле понятие *небытие* призвано выполнить не столько деконструкцию, сколько реконструкцию принципов и подходов философского объяснения мира. Поэтому актуальность постановки вопроса о *бытии* Хайдеггером не исчезла, а приобрела более радикальную форму в виде постановки вопроса о *небытии*.

В данном контексте этот вопрос направлен на содержание понятия *небытие* и представляет собой исходную точку для выявления такого содержания. Резонно было бы последовать примеру даосской философии и ответить молчанием на этот вопрос. Но такая безмолвная манера вести дискуссию противоречит сути философской рефлексии. Разумеется, сам характер проблемы подталкивает к выводу о том, что ответа на поставленный вопрос дать невозможно, т.к. *бытие* есть, а *небытия* нет. Ни физическая, ни метафизическая реальности не представляют собой формы его проявления. Казалось бы, проблема снята и разуму остались более насущные вопросы. Но, задав вопрос, мы тем самым наполнили наше сознание определённым содержанием, а сознание всё-таки является субъективным отражением объективной реальности. Таким образом, оказывается, что вопрос о *небытии*, с одной стороны, сводится к вопросу содержания данного понятия,

с другой – к вопросу о сущем вне нашего сознания.

Наиболее детально об этом было сказано Гегелем. По содержанию данное понятие тесно смыкается с понятием *бытие* в силу своей крайней абстрактности. Это расхожее утверждение приняло в философской общественности силу неоспоримого факта. В этой связи кажется правильным подход, трактующий *небытие* в двух смыслах. Под *небытием* понимают исключительно логическое отрицание явлений как фактов сознания. В результате каждое из соотносимых явлений наполняется смыслом, но только крайне абстрактным, что позволяет говорить о познаваемом явлении как о нечто (*это не есть то*). *Небытие* выполняет гносеологическую функцию, выступая как одна из начальных ступеней познания. Это гносеологический аспект понимания *небытия*, здесь оно сводится к сознанию как к своему источнику. Сознание привносит в этот мир *небытие*, познавая его. Получается, что вопрошание о бытии уже актуализирует проблему *небытия*, выводя его на авансцену философского размышления. Познавательный процесс попросту невозможен без актуализации *небытия* как понятия. Именно сознание «высвечивает» бытие, «оттеняя» *небытие*. Эта парность неизбежна.

Однако достаточно ли сводить толкование *небытия* только к уровню гносеологических проблем? Ведь если исчезнет сознание и, вместе с тем, осознанность чего-либо, то снимается проблема познания, а онтологический статус *небытия* утрачивается. Если рассматривать бытие как понятие, т.е. как формально определённый продукт мыслительной деятельности, то интен-

циональность сознания, направленная на содержание данного понятия, вызывает к существованию проблему соотношения бытия и *небытия*. Отсутствие интенциональности приводит к утрате бытием своих предикатов, основным из которых является существование. Данная точка зрения характерна прежде всего для субъективно-идеалистической традиции [11]. Однако сводить содержание данного понятия исключительно к фактам сознания не совсем целесообразно, т.к. предикативные определения имеют свою основу не только в мышлении, но в объективно существующих материальных объектах, с которыми сознание диалектически связано. Получается, что познавательная проблема, в лоне которой пребывает фундаментальная категориальная пара, сама представляет собой своеобразную теоретическую надстройку над более глубокой основой. Поэтому познавательный аспект проблемы соотношения бытия и *небытия* является своеобразным видопроявлением более фундаментального (более онтологического) основания, нежели сознание. Говоря об этом, мы затронули следующий краеугольный вопрос – разумен ли мир? Если основываться на классической онтологии, то получается, что *небытие* всегда сопутствует именно сознанию, а сознание – способ актуализации *небытия*, т.е. приобретения им своеобразного онтологического статуса как это ни парадоксально звучит [12, с.5–6]. Таким образом, необходимо говорить о трансцендентном начале, примиряющим эти противоположности – абсолюте [9]. С этой позиции *небытие* как обратная сторона бытия в феноменальном отношении есть необходимое

условие рефлексии в смысле процесса самопознания. Но абсолют бесконечен, следовательно, бесконечна и рефлексия абсолюта. Однако познавательным усилиям всегда предшествуют онтические предпосылки. Поэтому следует утверждать, что и материя и дух представляют собой атрибуты абсолюта [9], модусы которых процессуальны, т.к. осуществляются во времени и пространстве. Поэтому история человека и общества содержит в себе такие ступени, которые можно определить как дологические или, точнее, дорефлексивные. Каким же образом происходит онтологизация небытия на этих ступенях? Тут мы вплотную подходим к той системе взглядов на небытие, которую следует отнести ко второму аспекту истолкования небытия – субстанциональному, в соответствии с которым небытие обладает не только и даже не столько гносеологическим характером, сколько своим собственным онтологическим значением или, точнее, онтическим, ведь здесь речь идет о дорефлексивной стадии проявления абсолюта. С точки зрения некоторых исследователей, разговор о субстанциальном характере небытия – это настоящая метафизика [7]. Понять субстанциальный характер небытия можно, во-первых, исходя из противоречивости самого понятия субстанции, т.е. исходя из различия между субстанцией и её акциденциями, отрицанием которых она является (если прибегать к схоластической терминологии), либо при помощи платоновского учения о едином и многом (ином), перешедшем в неоплатонизм, но в мистической форме. Во-вторых, субстанциальный характер наиболее полно раскрывается, когда речь за-

ходит о процессуальности бытия, его длительности. Различие между темпоральностью бытия как осознанностью времени и объективным временем как длительностью для нас сейчас не важна, т.к. отсутствие темпоральности ещё не упраздняет процессуальности объективного мира.

Процессуальность наиболее ярко проявляется в органическом мире. С появлением жизни усиливается динамизм, напряжение между бытием и небытием, что приобретает более чёткие очертания в противоборстве жизни и смерти. Смерть – неотъемлемая спутница жизни. От неё не убежать и не спрятаться, где бы ты ни был, она всегда рядом. Поэтому следует говорить не об игре человека со смертью, а об игре смерти с человеком.

Смерть как факт объективной реальности есть не что иное, как исходная точка размышлений о всеобщем основании всего сущего, которое перерастает в философскую рефлексию. Таким образом, если исходить из всего вышесказанного и принимать во внимание двухуровневое членение мировоззрения, предложенное А.Н. Чанышевым (образно-представленческо-ассоциативно-эмоциональный и понятийно-категориально-логическо-рассудочный уровни) [10, с. 39], то у нас есть все причины утверждать, что проблема соотношения бытия / небытия, имеющая чётко выраженный теоретический характер, приобретает своего рода лирический оттенок и предстаёт как краеугольный вопрос о необходимости взаимного переплетения жизни и смерти. Именно на данное обстоятельство в своё время было обращено пристальное внимание А. Шопенгауэра, который, «сместив акцент в сто-

рону значимости не жизни, а смерти», «заново открыл для философского сознания Запада проблему смерти» [8]. «Смерть – поистине гений-вдохновитель, или музагет философии; оттого Сократ и определял последнюю как «заботливую смерть». Едва ли даже люди стали философствовать, если бы не было смерти. <...> Величайший страх – это страх смерти» [8, с. 81–83].

Следовательно, ничто так не может тревожить человека, как осознание своей негационности, конечности, смертности. «Человек не может жить вечно. Смерть есть необходимое биологическое условие сменяемости индивидов, без которой человеческий род превратится в огромный инертный монолит. Но как бы ни объясняли рациональную необходимость смерти, она всё равно остаётся самым трагическим событием в жизни человека. И посему проблема *смерти и бессмертия волнует человека во все времена* (выделено мной – К. Ш.) <...> Если жизнь человека поддаётся определённому изучению, предсказанию, живой человек может каким-то образом влиять на мир, то смерть прекращает все эти отношения. Смерть переводит человека за тот порог, за который не может заглянуть ни один из живущих. Следовательно, смерть не может быть истолкована из самой себя. Смерть может рассматриваться только или в своём отношении к жизни, или по аналогии с ней. Последняя (аналогия) чаще всего является сферой деятельности религии (жизнь после смерти). Первая же – очевидно, в силу своей сложности, и даже, в какой-то степени, диалектичности – стала предметом исследования философии <...> между двумя данными тенденциями нет чётко означенной

границы – представления о смерти всегда влияют на жизнь человека, независимо от того, верит он в загробную жизнь или считает, что «там» ничего нет» [4, с. 167].

В связи с этим следует отметить, что страх смерти – явление исключительно человеческое: «... животные не испытывают страха смерти, они ощущают угрозу, исходящую от человека или другого животного, чувствуют злонамерение. А когда приходит срок, они уходят в тихий уголок и спокойно умирают <...> Низвести страх смерти на уровень инстинктов было бы неправомерно. Страх рождается там, где есть мысль о смерти, есть понимание собственной конечности, ограниченности во времени» [2]. Нам представляется, что М.В. Шугуров совершенно справедливо отмечает по этому поводу: «Бытие Человека актуализирует проблему небытия. Лишь человек остро её переживает» [10, с. 109]. «Человек в отличие от всех других живых существ, сознаёт свою смертность» [1, с. 617]. Здесь не лишним будет вновь вспомнить и мнение уже упомянутого А. Шопенгауэра по этому поводу, прозвучавшее с позиций его философского волюнтаризма в XIX веке: «У человека, вместе с разумом, неизбежно возникла и ужасающая *уверенность* (выделено мной – К. Ш.) в смерти» [4, с. 167].

Именно сталкиваясь лицом к лицу со смертью, осознавая свою конечность, человек в полной мере начинает осуществлять свою способность к трансцендированию.

Смерть – тот самый гордиев узел, с распутывания которого и начинается поиск качественной бесконечности. В этой связи следует отметить, что автор

статьи не стоит на богословских или теистических позициях.

Таким образом, смерть в экзистенциальном обрамлении переживания страха перед бесконечностью представляет собой наиболее интимную часть человеческого существования. Смерть – это своеобразное основание для обретения жизнью своей собственной ценности. Человеку, переживающему пограничные состояния между жизнью и смертью, непосредственно открывается величайшая ценность жизни. Современные реалии же таковы, что способность трансцендировать, как сущностная характеристика человека, существует на уровне возможности. Стереотипы потребле-

ния, основанные на ценностях материального блага, личного комфорта, не позволяют этой способности перейти от потенциального состояния к актуальному. Экзистенциальный характер смерти утрачивается в повседневной жизни современного человека.

Всё сказанное обнаруживает необходимость новой постановки вопроса о бытии. Небытие способно стать тем понятием, которое поставит этот вопрос перед современным человеком, превратившимся в вещь среди вещей и переставшим вопрошать о бытии. Поэтому *небытие* – понятие, призванное стать центральным для мировоззрения грядущей эпохи.

ЛИТЕРАТУРА.

1. Гайденок П.П. Смерть // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. 840 с.
2. Кузнецова В.В., Щелоков В.Л. Причины страха смерти и асимметрия времени [Электронный ресурс]. URL: <http://tanat.info/prichiny-straha-smerti-i-asimmetrija-vremeni-12-05-2014.html> (дата обращения: 12.02.2016)
3. Розов Н.С. Философия небытия: новый подъем метафизики или старый тупик мышления? [Электронный ресурс]. URL: <http://old.nsu.ru/filf/rozov/publ/> (дата обращения: 12.02.2016)
4. Сиверцев Е.Ю. Биологический, религиозный и философский аспект понимания смерти // Философия о предмете и субъекте научного познания. СПб., 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.vkarp.com/2014/03/20/сиверцев-е-ю-биологический-религиозн/> (дата обращения: 12.02.2016)
5. Солодухо Н.М. Понимание онтологического статуса небытия [Электронный ресурс]. URL: http://portalus.ru/modules/philosophy/rus_readme.php (дата обращения: 12.02.2016)
6. Сотникова Н.Н. Смерть как нравственный идеал в философии А. Шопенгауэра [Электронный ресурс] URL: http://lib.ru/FILOSOF/SHOPENG AUER/about_sotnikowa.txt_with-big-pictures.html (дата обращения: 12.02.2016)
7. Чанышев А.Н. Начало философии. М., 1982. 184 с.
8. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1993. 477 с.
9. Шпека К.А. Абсолют как небытие. Опыт интерпретации: дис... канд. филос. наук. Магнитогорск, 2006. 127 с.
10. Шугуров М. В. Усталость от культуры и судьба метафизического долга [Электронный ресурс] URL: <http://anthropology.ru/ru/text/shugurov-mv/ustalost-ot-kultury-i-sudba-metafizicheskogo-dolga> (дата обращения: 12.02.2016)
11. Nonexistent Objects [Электронный ресурс] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/nonexistent-objects/> (дата обращения: 12.02.2016)

12. Seligman P. Being and non-being. An introduction to Plato's "Sophist". The Hauge, Nijhoff, 1974. 120 p.

REFERENCES

1. Gaidenko P. P. Smert' Filosofskii entsiklopedicheskii slovar' [Death // Encyclopedic dictionary of philosophy]. M., 1983. 840 p.
2. Kuznetsova V.V., Shchelokov V.L. Prichiny strakha smerti i assimetriya vremeni [Elektronnyi resurs]. [The causes of fear of death and asymmetry of time [Electronic resource].] - URL: <http://tanat.info/prichiny-straha-smerti-i-asimetriya-vremeni-12-05-2014.html> (request date: 12.02.2016)
3. Rozov N.S. Filosofiya nebytiya: novyi pod'em metafiziki ili staryi tupik myshleniya? [Elektronnyi resurs]. [The philosophy of nothingness: the rise of a new metaphysics or the old dead end of thinking? [Electronic resource].] - URL: <http://old.nsu.ru/filf/rozov/publ/> (request date: 12.02.2016)
4. Sivertsev E. YU. Biologicheskii, religiozniy i filosofskii aspekt ponimaniya smerti [Biological, religious and philosophical aspects of understanding death] Filosofiya o predmete i sub"ekte nauchnogo poznaniya. SPb., 2002. [Elektronnyi resurs] [The philosophy of the subject and the subject of scientific cognition. St. Petersburg, 2002. [Electronic resource]]. - URL: <http://lib.vkarp.com/2014/03/20/сиверцев-е-ю-биологический-религиозн/> (request date: 12.02.2016)
5. Solodukho N.M. Ponimanie ontologicheskogo statusa nebytiya [Elektronnyi resurs]. [Understanding the ontological status of nothingness [Electronic resource].] URL: http://portalus.ru/modules/philosophy/rus_readme.php (request date: 12.02.2016)
6. Sotnikova N.N. Smert' kak нравstvennyi ideal v filosofii A. SHopengauera [Elektronnyi resurs] [Death as a moral ideal in the philosophy of A. Schopenhauer [Electronic resource]] - URL: http://lib.ru/FILOSOF/SHOPENGAUER/about_sotnikowa.txt_with-big-pictures.html
7. Chanyshv A.N. Nachalo filosofii [The beginning of philosophy]. M., 1982. 184 p.
8. Shopengauer A. Izbrannye proizvedeniya [Selected works]. M., 1993. 477 p.
9. Shpeka K.A. Absolyut kak nebytie. Opyt interpretatsii: dis... kand. filos. nauk [The absolute as nothingness. The experience of interpretation: PhD thesis]. Magnitogorsk, 2006. 127 p.
10. Shugurov M. V. Uсталost' ot kul'tury i sud'ba metafizicheskogo dolga [Elektronnyi resurs] [Fatigue from culture and the fate of metaphysical debt [Electronic resource]] URL: <http://anthropology.ru/ru/text/shugurov-mv/ustalost-ot-kul'tury-i-sudba-metafizicheskogo-dolga> (request date: 12.02.2016)
11. Nonexistent Objects [Electronic resource] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/nonexistent-objects/> (request date: 12.02.2016)
13. Seligman P. Being and non-being. An introduction to Plato's "Sophist". The Hauge, Nijhoff, 1974. 120 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Шпека Константин Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Уральского государственного педагогического университета, e-mail: kshpeka@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Shpeka Konstantin A. – PhD, associated professor of Philosophy Department in the Ural State Pedagogical University, e-mail: kshpeka@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Шпека К.А. Актуализация проблемы соотношения бытия и небытия как показатель мировоззренческого кризиса эпохи // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 33-41.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-33-41

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

K. Shpeka. ACTUALIZATION OF THE PROBLEM OF CORRELATION BETWEEN BEING AND NON-BEING AS AN INDICATOR OF IDEOLOGICAL CRISIS OF THE EPOCH // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 33-41.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-33-41

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-42-48

АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ КАЗАХСКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ В XXI СТОЛЕТИИ

Ахатова Ж.Н.

Институт деловых коммуникаций

125373, г. Москва, Походный проезд, д. 4, стр. 1, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена проблеме построения альтернативных моделей развития казахской истории и культуры в XXI столетии. Сравнивается модель глобализации и интеграции казахской культуры в мировую культуру, с одной стороны, и модель национально-го самобытного развития казахской культуры, основанной на уникальных национальных традициях, с другой. В статье показано, как духовное неблагополучие каждого отдельно взятого человека и народа в целом, наряду с комплексом социально-экономических, политических и геополитических факторов может негативно сказаться на судьбе казахского народа.

Ключевые слова. Модели развития истории и культуры, духовная культура, глобализация, интеграция, национальная устойчивость, казахские традиции.

ALTERNATIVE MODELS OF KAZAKH HISTORY DEVELOPMENT AND CULTURE IN THE TWENTY-FIRST CENTURY

Zh. Akhatova

Institute of Business Communication, Moscow

4 Prokhodny Proyezd, bld. 1, Moscow, 125373, Russian Federation

Abstract. The article is devoted to the problem of constructing alternative models of the development of Kazakh history and culture in the 21st century. The author compares the model of globalization and integration of the Kazakh culture into the world culture on the one hand, and the model of national original development of the Kazakh culture based on the unique national traditions on the other. The article shows how spiritual ill-being of each person and people as a

whole, along with socio-economic, political and geopolitical factors could adversely affect the fate of the Kazakh people.

Key words: models of the development of history and culture, spiritual culture, globalization, integration, national resilience, Kazakh traditions.

Непредвзятый анализ современной геополитической, экономической и социально-политической ситуации мотивирует выдвижение и сопоставление на базе историко-культурного подхода ряда вариативных перспективных моделей развития казахской истории и культуры в начале XXI столетия. Даже самый предварительный подход в данном случае выдвигает две наиболее вероятные, соответствующие современной исторической ситуации модели развития Казахстана в контексте мировой цивилизации: модели монополярного и полиполярного мира.

Первая модель, попытки конструирования которой мы наблюдали в конце прошлого – начале текущего столетия, – модель монополярного мира, модель *Нового мирового порядка*. Её доминанты: господство англо-саксонских ценностей над национальными, идеологии либерализма, монополярный мир. Эта модель постулирует выдвижение «золотого миллиарда» в качестве элиты мира, которая имеет право жить лучше других и за счёт остальных шести миллиардов. В самом наименовании данной модели уже заложена монополярность: миллиард человек, населяющих передовые страны Запада, должны потреблять львиную долю материальных благ, производящихся на всей планете [1]. Место Казахстана в такой модели давно определено её конструкторами. Разумеется, казахи в «золотой миллиард» не попадают.

Установление Нового мирового порядка уже в начале XXI в. столкнулось

с большими трудностями. Как справедливо отмечает в своей работе проф. М.В. Бахтин, постоянное увеличение на Земле «горячих точек», влекущих за собой затяжные и кровопролитные вооружённые конфликты с тысячами жертв, активизация «проснувшегося» после многовекового «сна» исламского мира, стремительный взлёт Китая, увеличивающееся противоречие между «развитыми странами» и нищающими государствами «третьего мира», многочисленные попытки мафиозных кланов влиять на политику национальных правительств – всё это позволяет констатировать, что попытка США утвердить на планете Новый мировой порядок вызвала яростное сопротивление большей части мира [2, 112].

Сопротивление это будет тем более успешным, чем быстрее отыщется народ, который консолидирует усилия большинства «униженных и оскорблённых», объединит оппозиционные движения всех частей света и встанет во главе освободительного движения всей планеты. Огромный исторический, экономический, культурный, потенциал казахского народа вероятно, в будущем, позволит это совершить.

Социальная, экономическая, военная, политическая, образовательная стратегия государства выстраивается на основе определённого метафизического фундамента. Формирование передовой, объединяющей идеологии всегда являлось фактором, который определяет увеличение могущества страны и государства. Без преодоле-

ния хаоса в мировоззрении невозможно решить ни одной проблемы (экономической, финансовой, социальной, демографической, внешнеполитической).

Осмысление казахских финансовых и экономических проблем невозможно без понимания духа казахского народа. Поэтому исследователи должны показать, каким образом духовное нездоровье каждого человека и народа в целом, наряду со всей совокупностью социально-экономических, политических и геополитических факторов, может негативно сказаться на судьбе казахского народа [2, 78].

В статье «Постмодерн: через разрушение «структуры» – к выявлению элементарных актов мышления» Л.В. Мурейко и М.В. Бахтин отмечают, что Геополитическая стратегия Нового мирового порядка американского образца есть *глобализация*, подразумевающая, в частности, стирание перегородок национально-культурных различий народов, унификация всех областей жизни. США в данном случае мыслится как метрополия всемирной колониальной империи, в которой будет сосредоточена львиная доля всех финансовых средств планеты, ставших единым эквивалентом, универсальной мерой всякой вещи. Об этом весьма убедительно рассуждает в своей книге «Линия горизонта» небезызвестный Жак Аттали, бывший директор Европейского Банка Реконструкции и Развития и член Бильдербергского клуба. По его прогнозам, после установления НМП «наиболее ценной собственностью будет гражданство в пространстве доминирующих стран», которое «станет предметом купли-продажи на свободном рынке паспортов». В конечном

итоге, человек будет самовоспроизводиться подобно товару, жизнь станет предметом искусственной фабрикации и объектом стоимости» [5, 35].

Экономическая составляющая Нового мирового порядка американского образца являет собой не что иное, как рай «свободного рынка», где «деньги будут определять закон», а человек мыслится как «предмет, товар» [5, 36].

Культурная и национальная политика Нового мирового порядка американского образца стирает все вышеуказанные области, против чего в своё время так ревностно выступал выдающийся русский мыслитель К.Н. Леонтьев. Массовая культура гигантских мегаполисов и безбрежный космополитизм – таковы идеалы Нового мирового порядка американского образца.

Справедливое сопротивление шести с половиной миллиардов населения Земли, не попавших в «Золотой миллиард», установлению американского Нового мирового порядка совершенно чётко осознаётся его создателями. Угроза стабильности «Золотого миллиарда» со стороны униженных и оскорблённых предотвращается при помощи «планетарной политической власти», уже показавшей себя в Ираке, Сербии, Ливии, Сирии, Украине и других «низкоорганизованных» регионах [3, 312].

Резюмируя обзор американской модели Нового мирового порядка, важно подчеркнуть, что навязывание западных ценностей, образа мышления, чуждых культуре общественных институтов, категорически не подходит казахам. Американская модель Нового мирового порядка влечёт за собой угрозу потери национально-культурной идентичности, будет раз-

мывать народ, превращать его в скопище никак не организованных людей, проживающих в безнациональном государстве. Модель развития истории, построенная на базе американской социально-философской мысли, нельзя автоматически переносить на почву казахского общественного организма.

В сущности, план американского Нового мирового порядка на деле есть не что иное, как набор мондиалистских технологий, направленных на установление глобальной диктатуры США во имя сохранения природных ресурсов и увеличения их потребления. Однако история учит нас тому, что все попытки создания монополярной модели мира (от восточных империй до Наполеона и Гитлера) рано или поздно оборачивались гибелью. В силу этого принцип историзма подводит нас к мысли, что американская модель Нового мирового порядка будет гибелью казахов и культуры Казахстана в XXI столетии.

Исторический опыт свидетельствует, что одной из движущих сил развития любого народа является борьба двух начал – идеи государственности и идеи личной свободы. Сегодня настал момент, когда противостояние этих идей достигло высочайшего напряжения. Исход борьбы данных начал будет, в сущности, определять модель социально-государственного устройства страны в XXI веке» [2, 82].

Американская модель Нового мирового порядка сулит Казахстану участь «цивилизованного» государства. Нам же представляется, что лучше заботиться не о вовлечении в сомнительную «цивилизацию», а выдвигать пути развития собственной цивилизации, сохранении её самобытности и не стре-

миться прививать ей свойства, чуждые родной почве. По большому счёту, корни развивающегося и углубляющегося ныне глобального кризиса находятся в той утопичной установке, что теорию и практику западного либерализма следует переносить на национальную казахскую почву. Именно поэтому попытки воплощения всех чужеродных нашему сознанию и культуре элементов порождают такие уродливые мутанты, как нынешняя стихийная форма отечественной демократии, ведущей к фрагментации общества и государства» [4, 20].

Однако американская модель Нового мирового порядка сегодня уже не является единственной. Усиление России и возвышение её голоса на мировой арене в последние 3 года, в 2013–2016 гг., позволяет предположить, что построение Нового мирового порядка в XXI столетии будет совершаться не США, а Россией. Нам могут возразить: Новый мировой порядок может построить только сверхдержава, а Россия с 1990-х гг. вышла из числа развитых государств и пребывает в глубочайшем кризисе.

С этим доводом можно было бы согласиться, если не принимать во внимание волновую, пульсирующую модель истории России, сформулированную в работах проф. М.В. Бахтина. По его мнению, каждый новый век начинается в истории России с кризиса, продолжается подъёмом, всегда превышающий подъём предыдущего столетия. В XX в. Россия в эпоху Сталина впервые за две тысячи лет своей истории смогла стать супердержавой, какой никогда до этого не была. Впервые за всю историю российского государства оно заняло первое, паритетное место в мировом

устройстве наряду с США. К примеру, в предыдущем, XIX в., Россия занимала только пятое место в мире после США, Великобритании, Германии и Франции. Выходит, что новый, XXI в. сулит России подъём больший, нежели Россия смогла достичь в XX в. То есть после пережитого кризиса Россия снова превратится в супердержаву, гораздо более мощную, нежели СССР. Вот тогда Россия сможет стать во главе движения за построение Нового мирового порядка, но уже не американской, а русской модели.

Тогда многие народы, соседние в Россией и не только, смогут объединиться в новый большой союз, который и станет в XXI столетии основой формирования Нового мирового порядка. Этот порядок будет строиться не на насилии, как это делают США, а на добровольном участии, как всегда и делала Россия на протяжении всей своей истории.

Вероятно, современная модель общественно-государственного устройства Казахстана во многом определяется тем, что будет представлять из себя модель внутреннего духовного мира её граждан. **В частности, большое влияние на судьбу народа оказывает традиционная религия народа.** Для казахов уже на протяжении 13 столетий, с VII в. традиционной религией является ислам. Ислам определил большую часть казахской культуры, произведения которой пронизаны мусульманским учением.

Мусульманская религия на протяжении тысячи лет формировала мировоззрение, традиции и культуру казахского народа, воспитывала патриотизм, жертвенность в любви к своему земному Отечеству. Патриотический призыв

ислама к своим чадам общеизвестен. Действительно, в истории казахского народа не раз бывало так, что народ одерживал решающие победы над врагом не силой оружия, а используя свой духовный потенциал, являющийся опорой любви к Родине, героизма, жертвенности.

Возвращение казахского народа к признанию традиционных ценностей ислама совершается сегодня на фоне углублённого осмысления обществом всего пройденного Казахстаном великого исторического пути. Как основа всей нашей исторически сложившейся действительности, прошлое всегда с нами, оно неотъемлемо от нас, оно присутствует в нашей жизни в целом её потоке и в отдельных её проявлениях, направляя и определяя наше развитие, наше движение в будущее.

Важным элементом государственно-патриотической идеологии является понимание государства как организующего стержня всей общественной жизни. Говоря о такой модели устройства Казахстана, где важным скрепляющим духовным звеном является ислам, необходимо рассмотреть также позицию ислама и по отношению к государственной власти вообще. Сложной и насущной задачей, стоящей перед современным казахским обществом, является задача консолидации интересов и устремлений различных социальных сил, слоёв.

Наконец, пожалуй, самое болезненное и острое проявление общенационального кризиса обнаруживается в кризисе семьи. Консолидирующая сила ислама в обществе в данной плоскости человеческих взаимоотношений находит предельно яркое звучание. Следовательно, укрепление позиций ислама

в обществе должно способствовать и укреплению семьи. Кроме этого, ислам поддерживает и укрепляет не только отношения супругов в семье, но и отношения поколений. Укрепление связи поколений является принципиально важной задачей современного общества.

Говоря о модели общественного устройства казахского государства, наиболее приближенной к традиционному народному самосознанию, в качестве её внутреннего стержня нужно иметь в виду то, что называется духовностью. И она именно постольку полезна для общества, социальна, поскольку аскетична в полном смысле слова. Ведущая роль ислама в возрождении духовного облика нации несомненна. Только ислам может противостоять окончательному обмирщению и опошлению национального духа, маргинализации общественной жизни. Люди, не свободные духовно,

оторванные от «исторического», встают против исторического процесса, как против насилия. Люди, отворачивающиеся от своей истории, от своей культуры, от своих традиций, отворачиваются от самих себя. Они основывают свой выбор на рациональном, а не на некоей внутренней таинственной связи человека с историей его Отечества. Свободен духом тот, кто перестал ощущать историю как внешне навязанную, а начал ощущать историю как внутреннее событие в духовной жизни, как свою собственную судьбу.

Ислам всегда способствовал осознанию Казахстана его особого местоположения в мире. В этой связи осознание места ислама в историко-культурной жизни Казахстана неизбежно будет способствовать формированию государственно-патриотической идеологии и осмыслению миссии Казахстана в современном мире.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Батурина И.В. Философия творчества Н.А. Бердяева // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 4. С. 74–80.
2. Бахтин М. В. Богословское осмысление истории. М.: Изд-во Московского института духовной культуры, 2006. 128 с.
3. Бахтин М.В., Большаков В.П. История мировой культуры. М.: Издательство Института деловых коммуникаций, 2013. 724 с.
4. Иконникова С.Н. История культурологических теорий: учебное пособие. СПб., 2005. 512 с.
5. Мурейко Л.В., Бахтин М.В. Постмодерн: через разрушение «структуры» – к выявлению элементарных актов мышления // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 4. С. 51–64.

REFERENCES

1. Baturina I.V. Filosofiya tvorchestva N.A. Berdyayev [The philosophy of creativity N.A. Berdyayev] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki. 2015. no. 4. pp. 74–80.
2. Bakhtin M. V. Bogoslovskoe osmyslenie istorii [A theological understanding of history]. M., Izd-vo Moskovskogo instituta dukhovnoi kul'tury, 2006. 128 p.
3. Bakhtin M.V., Bol'shakov V.P. Istoriya mirovoi kul'tury [The history of world culture]. M., Izdatel'stvo Instituta delovykh kommunikatsii, 2013. 724 p.

4. Ikonnikova S.N. Istoriya kul'turologicheskikh teorii: uchebnoe posobie [The history of culturological theories: a tutorial]. SPb., 2005. 512 p.
5. Mureiko L.V., Bakhtin M.V. Postmodern: cherez razrushenie «strukturnykh» – k vyyavleniyu elementarnykh aktov myshleniya [Postmodern: after the destruction of the “structure” – to identify elementary acts of thought] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki. 2014. no. 4. pp. 51–64.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Ахатова Жанар Нурлыбаевна – аспирант кафедры философии Института образования и науки, e-mail: midk2008@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Janar Nurlybayevna Akhatova – Post-graduate student of the Philosophy Department of the Institute of Education and Science; e-mail: midk2008@yandex.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Ахатова Ж.Н. Альтернативные модели развития казахской истории и культуры в XXI столетии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 42–48.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-42-48

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

Zh. Akhatova. ALTERNATIVE MODELS OF KAZAKH HISTORY DEVELOPMENT AND CULTURE IN THE TWENTY-FIRST CENTURY // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 42–48.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-42-48

УДК 340.122, 340.124

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-49-56

К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ ЦЕННОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Гостев П.Е.*Вологодский государственный университет**160000, г. Вологда, ул. Ленина, д. 15, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассмотрены основные подходы к пониманию ценности права; показано развитие каждого из них. Приведены суждения представителей теории естественного права и учения юридического позитивизма. Указывается на весомое значение двух фундаментальных концепций правопонимания в процессе формирования представлений о праве и его ценности. Сделан вывод о необходимости обобщающего подхода, который выделит достоинства каждой из концепций понимания ценности права и обеспечит возможность максимально эффективного использования правовых ценностей в жизни современного общества.

Ключевые слова: ценность права, естественно-правовая теория, юридический позитивизм, интегративный подход.

TO THE ISSUE OF UNDERSTANDING VALUES IN THE PHILOSOPHY OF LAW

P. Gostev*Vologda State University**15 Lenin Street, Vologda, 160000, Russian Federation*

Abstract. The article reviews and traces the development of the main approaches to understanding the value of law. The views of experts in the theory of natural law and the doctrine of legal positivism are presented. The importance of two fundamental concepts of law in the process of forming the ideas about law and its values is highlighted. A conclusion is made of the necessity of an integrative approach that will make prominent the advantages of each of the concepts of understanding the value of law and provide the possibility of the most effective use of legal values in the life of contemporary society.

Key words: value of law, natural and legal theory, legal positivism, integrative approach.

Правовая аксиология, как одно из направлений философии права, ставит задачу поиска систематизированного и полного ответа на основные вопросы права о том, проводит ли оно в жизнь какие-либо ценности, и если проводит, то какие; должен ли человек бороться за осуществление этих ценностей или они появляются автономно, без активного участия индивида. Также к основным проблемам правовой аксиологии относятся вопросы возникновения правовых ценностей,

возможность их познания, реализации и взаимосвязь с другими ценностями.

К базовым понятиям правовой аксиологии необходимо отнести такие категории, как «право», «ценность», «справедливость», «свобода», «правовая цель», «правовые ценности», «ценности в праве», при изучении которых необходимо руководствоваться междисциплинарными научными методами, ввиду того что основные вопросы аксиологии права находятся на стыке юридических, философских и социальных наук [8, с. 195–200].

Правовая аксиология развивалась и продолжает развиваться параллельно с эволюцией научных представлений о феномене права, его структуре, а также при смене господствующих в тот или иной период правовых теорий. По-разному объясняя происхождение права, учёные не были едины и во взглядах на его ценностный аспект.

Два основных подхода к пониманию ценности права вытекают из двух фундаментальных концепций правового понимания: теории естественного права и юридического позитивизма.

Естественно-правовая теория высшей ценностью называет человека, индивида, его неотделимые права и потребности. Ценности права рассматриваются как существующие объективно, без участия людей и не требующие принятия для своего функционирования каких-либо законов в обществе. Такие ценности статичны, т.е. не изменяются с течением времени. Праву приписывается божественное происхождение, что роднит его с человеком.

Основатель данной теории Гуго Гроций определял естественное право как «предписание здравого разума» [3,

с. 71]. Источником этого права является не чей-либо интерес или выгода, а сущность человека как разумного существа, которое стремится к устойчивым и спокойным взаимоотношениям в обществе себе подобных. В данном случае, естественное право выполняет функцию своеобразного идентификатора, позволяя определить, является ли то или иное действие человека допустимым или морально недозволенным.

Такие представления о праве наиболее характерны для традиционных культур. Необходимость в тех или иных правовых положениях понимается на ментальном уровне, и именно поэтому они воспринимаются как сами собой разумеющиеся, дарованные человеку от природы. Такие нормы со временем становятся традиционно легитимными, и с течением времени образуют законодательный массив, который редко подвержен изменениям и отражает специфику обычаев и правил в том или ином обществе. При этом право положительное (позитивное) не исключается, но имеет второстепенное значение, выражающееся в нормативном закреплении правил поведения, сложившихся в социальной общности. Идеальной формой сосуществования людей признаётся гражданское общество, построенное на принципах равенства и справедливости всех его субъектов.

Естественное право понимается как изначально нравственное явление, которому приписывается соответствующая абсолютная ценность. Данная теория основывается на неоспоримой вере в то, что существуют определённые закономерности развития мира, природы, социума, от которых и происходят неотчуждаемые естественные

права. Человек не обладает властью изменять эту данную свыше систему, а потому подчиняется этому порядку и способствует его гармоничному существованию. Особый акцент при этом делается на взаимоотношениях между людьми, соблюдении ими общих правил, установленных в обществе. Следовательно, вместе с такими чертами права, как равенство людей, наличие у них свобод, прав, обязанностей и т.д., в понятие естественного права также включаются отдельные моральные (нравственные) аспекты. Например, Жан Жак Руссо, отвергая идею наличия у человека неотъемлемых прав, вкладывал в термин «естественное право» специфический смысл, считая его отождествлением свободы морального выбора людей, которая присутствует у них от природы. Георг Гегель, исключая противопоставление естественного и позитивного права, использовал понятие «естественное право» в качестве синонима идеи права, отмечая, что естественное право является не совокупностью указаний, санкционированных государством, а философским взглядом на правовые отношения между людьми [6, с. 143].

При таком смешении права и морали естественное право представляется своеобразным морально-правовым комплексом, на базе которого позитивное право и позитивное законодательство рассматривается с точки зрения ценностного аспекта [7, с. 71–77].

В настоящее время естественно-правовая теория, в отличие от учения, господствовавшего в эпоху буржуазных революций, рассматривает человека как носителя неотъемлемых прав и свобод не изолированно от окружающего его мира, а в непрерывном вза-

имодействии с другими участниками социальных процессов, происходящих в обществе. В перечень же неотчуждаемых прав, помимо традиционных прав на жизнь, жилище и т.д., включаются также и социально-экономические, и политические, например, право на политические объединения и союзы.

Теория естественного права понимает позитивное право и государство исходя из представлений того или иного представителя данной концепции о моральной природе и содержании права. При этом совокупность характеристик естественного права понимается как мера справедливости, которой должно соответствовать действующее на данный момент право. В данном учении большое внимание уделяется нравственному аспекту, моральной составляющей права, утверждается невозможность существования нелегитимных (в данном случае – не соответствующих нормам морали) законов. Любой нормативный акт, изданный государственным органом, наделённым властными полномочиями, рассматривается через призму совокупности фундаментальных правовых принципов, неотделимых от человека. Таким образом, указывая на приоритет норм морали перед правовыми нормами, представители данного учения основной ценностью права считают возможность разделения изданных и готовящихся к изданию законов на допустимые (легитимные) и нелегитимные посредством их анализа на предмет соответствия моральным (нравственным) принципам, сложившимся в конкретной общности в конкретную историческую эпоху.

Критика основных постулатов теории естественного права выразилась

в учении юридического позитивизма, выступившего против дуализма естественно-правовой теории, представители которой утверждали существование наряду с действующим (позитивным) правом некоего более высокого по своему статусу и значению права (естественного) и требовали его законодательного закрепления. Позитивисты же рассматривали право как совокупность норм, установленных и санкционированных полномочным органом власти, как фундаментальную конструкцию, не требующую изменений. Право отождествлялось с законом, основными чертами которого признавались общеобязательность и возможность властного принуждения к его исполнению.

К характерным чертам права при таком подходе относились: наличие государственного устройства, включающего в себя механизм законодательной власти; единство права в пределах территории одного государства (отсутствие других правовых систем), что выражается в государственной монополии на правотворчество; законодательная закреплённость норм права в официальных текстах. Сторонники юридического позитивизма утверждали, что правовая норма действует автоматически, с момента её издания государством, не принимая во внимание то обстоятельство, что на территории государства могло никогда не произойти то правоотношение, которому была посвящена изданная норма. Право признавалось основным инструментом формирования социальной реальности (отношений). Позитивисты считали, что при принятии закона государство не обязано аргументировать необходимость его при-

нятия перед обществом, полагая, что если он издан уполномоченным органом власти, значит, такой закон автоматически легитимен.

Отличаясь определённой простотой и логичностью своих суждений, юридический позитивизм привлекал учёных, получивших возможность максимально чётко сформулировать предмет своего научного интереса, а именно анализ существующего законодательства и устранение правовых коллизий. Такой подход минимизировал споры о природе возникновения права, так как механизмы правотворчества были закреплены на государственном уровне, а правоведы могли сосредоточиться на исследовании существующих юридических конструкций и разрешении возникающих между ними противоречий.

Школа юридического позитивизма представляет собой подход к пониманию сущности права, в рамках которого в качестве правовых признаются нормы только позитивного права, а любое право сводится к нормам, которые действуют в данный период времени и в данном государстве, не анализируя, соответствует ли это право нормам морали или нет. Позитивизм рассматривает естественное право как заблуждение умов, приводящее к хаосу и беспорядку. Процесс познания права происходит на основе юридических воззрений, отдельно от его нравственных оценок и гуманитарных характеристик. Сущность права считается непознаваемой, главным критерием обоснованности права является его существование.

Джон Остин, один из создателей теории юридического позитивизма, полагал, что право является совокуп-

ностью правил, источником которых является суверенная власть, а одной из гарантий надлежащего функционирования данных систем права и суверенной власти выступает готовность большинства к исполнению указаний. В его учении суверен признавался властным органом, а норма права – властной нормой, обеспечивающей принуждение, нормой позитивного закона. Остин утверждал, что противоречие между моралью и правом не отрицает существование права как такового, и считал, что позитивный закон является единственно верной формой существования права [2, с. 156–166].

Согласно учению одного из видных представителей неопозитивизма Ганса Кельзена, право ценно только как приказание, норма. Кельзен утверждает, что «нельзя сказать, как это часто делается, что право не только представляет собой норму (или приказание), но что оно также составляет или выражает некую ценность (подобное утверждение имеет смысл только при допущении абсолютной божественной ценности). Ведь право составляет ценность как раз потому, что оно есть норма» [5, с. 47].

Юридический позитивизм отрицает все непосредственно правовые ценности и утверждает только ценность действующего (позитивного) закона, а признаваемая представителями данного учения, к которым относятся как позитивисты, так и неопозитивисты, ценность позитивного права сводится лишь к его формальной общеобязательности и возможности властного принуждения, вне зависимости от его легитимности. Право рассматривается обособленно от морали, а в рамках юриспруденции рассматривается

только позитивное право. Позитивизм отрицает объективные, не зависящие от законодателя и действующего закона свойства права и признаёт лишь волю властного органа, закреплённую в нормативном акте. Под сущностью права понимается исключительно результат законодательной деятельности государственного властного органа, независимо от экономических и политических отношений, сложившихся в государстве на текущий момент времени. Полностью исключается возможность существования наряду с официальной системой права сопутствующих систем (например, обычное право, обычаи делового оборота). Игнорируется международное право, так как источником права может быть только государство, к тому же нормы международного права не обеспечиваются силой государственного принуждения, а соблюдаются странами добровольно, путём вступления в союзы или принятия конвенций.

В то же время данное учение сыграло значительную роль в формировании современных правовых систем, в которых процесс правотворчества не зависит от воли одного правителя, а определяется и закрепляется на государственном уровне. Люди получили защиту от тирании и диктатуры, получили право на более совершенную судебную защиту благодаря осведомлённости об имеющихся у них правах и обязанностях. Юридический позитивизм способствовал наведению порядка в существующей совокупности нормативных актов, их кодификации и совершенствованию. Государство, создавая правовой массив, стремится руководствоваться принципом равенства субъектов права, издавая законы,

отвечающие критерию справедливости, а это означает присутствие морального (нравственного) аспекта в учении позитивизма, хотя и неявное. Нельзя забывать и о том, что большинство юридических специальностей (нотариат, адвокатура, судебная практика), обеспечивающих существование основных принципов, декларируемых естественно-правовой теорией (равенство, свобода, справедливость), основываются в своей деятельности на позитивном праве.

Знакомство с разными подходами к пониманию ценности права позволяет сделать вывод о том, что каждый из них односторонне, несовершенно раскрывает ценность права, обладает своими достоинствами и недостатками. Многообразие теорий правопонимания приводит к невозможности однозначной трактовки аксиосферы права [9, с. 251–259].

Стремление к синтезу основных положений различных подходов к пониманию ценности права в рамках единого (интегративного) подхода имеет большое значение для научных целей. С точки зрения интегративного подхода в праве всё одинаково важно: и его равенство для всех, и его нормативная закреплённость. В рамках данного подхода каждый из проанализированных выше, да и вообще существующих подходов к пониманию ценности права, будет выступать не только противовесом, но и усилением, дополнением друг друга, исключая абсолютизацию одного из них.

Стержнем интегративного подхода к пониманию ценности права должна являться идея действующего права, объединяющая своим содержанием все существующие характеристики и

формы проявления права в социальном пространстве, а также убеждение, что современное право существует и в законах, и в коммуникативных отношениях, представляя собой культурный комплекс, т.е. лингвистический, психологический и поведенческий социальный феномен [4, с. 21–25].

Примером конструктивного взаимодействия двух противоположных подходов может служить закрепление неотчуждаемых естественных прав человека в основном источнике позитивного права любого современного государства – Конституции, что делает действующее законодательство более гуманным, создаёт определённую морально-нравственную опору для функционирования существующих норм права.

Велика роль международного права, специализирующегося на защите прав человека (естественных прав) в предотвращении повторения мировых войн между странами, законодательство которых базируется на нормах позитивного права.

Право как социальный феномен ценно не только потому, что несёт в общество организованность и порядок, препятствуя появлению в нём хаоса и беззакония. Помимо инструментальной ценности, право обладает ценностью собственной – собирая в себе основные черты каждой исторической эпохи, оно представляет собой своеобразное «хранилище» для культуры и обычаев различных цивилизаций [1, с. 29–33].

Интегративный подход будет представлять собой площадку для сближения различных учений о ценности права, позволит максимально учесть требования полного и всестороннего

научного анализа в их оценке. Он не будет разводить по разным полюсам существующие подходы, но позволит на общей методологической основе синтезировать их достоинства; ис-

ключит доминирование какого-либо одного подхода к пониманию ценности права и поможет связать право с реальной жизнью человека, его ценностями и интересами.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Белинова О.А., Фомин В.Е. Ценность права и ценности в праве // Научный Вестник Омской академии МВД России. 2012. № 1 (44). С. 29–33.
2. Варламова И.В. Юридический позитивизм и права человека // Общественные науки и современность. 2008. № 1. С. 156–166.
3. Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
4. Зазаева Н.Б. Соотношение права и нравственности в свете интегративного подхода // Научный вестник Омской академии МВД России. 2008. № 2. С. 21–25.
5. Кельзен Г. Чистое учение о праве. М.: АН СССР ИНИОН, 1987. Сб. пер. Вып. 1. 109 с.
6. Нерсесянц В.С. Философия права Гегеля. М.: Юрист, 2004. 352 с.
7. Фролова Е.А. Теория естественного права (Историко-теоретический аспект) // Вестник Московского университета. Серия 11: Право. 2013. № 2. С. 71–77.
8. Цинцадзе Н.С. Категории правовой аксиологии: значение и содержание // Вестник Тамбовского государственного университета. 2013. № 6 (122). С. 195–200.
9. Цинцадзе Н.С. Концептуальные аспекты аксиологической теории права // Вестник Тамбовского государственного университета. 2013. № 5 (121). С. 251–259.

REFERENCES:

1. Belinova O.A., Fomin V.E. TSennost' prava i tsennosti v prave [The value of rights and values in law] // Nauchnyi Vestnik Omskoi akademii MVD Rossii. 2012. no. 1 (44). pp. 29–33.
2. Varlamova I.V. Yuridicheskii pozitivizm i prava cheloveka [Juridical positivism and human rights] // Obshchestvennye nauki i sovremennost'. 2008. no. 1. pp. 156–166.
3. Grotsii G. O prave voiny i mira [On the law of war and peace]. M., Ladomir, 1994. 868 p.
4. Zazaeva N.B. Sootnoshenie prava i нравstvennosti v svete integrativnogo podkhoda [The relationship between law and morality in the light of an integrative approach] // Nauchnyi vestnik Omskoi akademii MVD Rossii. 2008. no. 2. pp. 21–25.
5. Kel'zen G. Chistoe uchenie o prave [The pure theory of law]. M.: AN SSSR INION, 1987. Coll. 1st. no. 1. 109 p.
6. Nersesyants V.S. Filosofiya prava Gegelya [The philosophy of right Hegel]. M., YUrist, 2004. 352 p.
7. Frolova E.A. Teoriya estestvennogo prava (Istoriko-teoreticheskii aspekt) [The theory of natural law (Historical-theoretical aspect)] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 11: Pravo. 2013. no. 2. pp. 71–77.
8. Tsintsadze N.S. Kategorii pravovoi aksiologii: znachenie i sodержanie [Categories of legal axiology: value and content] // Vestnik Tambovskogo gosudarstvennogo universiteta. 2013. no. 6 (122). pp. 195–200.
9. Tsintsadze N.S. Kontseptual'nye aspekty aksiologicheskoi teorii prava [Conceptual aspects of the axiological theory of law] // Vestnik Tambovskogo gosudarstvennogo universiteta. 2013. no. 5 (121). pp. 251–259.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Гостев Павел Евгеньевич - аспирант кафедры философии Вологодского государственного университета ; e-mail: pavel_gostev@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Pavel Yevgenyevich Gostev – Post-graduate student of the Department of Philosophy, Vologda State University; e-mail: pavel_gostev@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Гостев П.Е. К вопросу о понимании ценностей в философии права // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 49-56.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-49-56

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

P. Gostev. TO THE ISSUE OF UNDERSTANDING VALUES IN THE PHILOSOPHY OF LAW // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 49-56.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-49-56

УДК 101.1:316.614 Философия
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-57-65

ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОЭТИКИ МАНДЕЛЬШТАМА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Кириллов Г.М.

*Пензенский государственный университет
440026, г. Пенза, ул. Красная, д. 40, Российская Федерация*

Аннотация. В данной статье автором осуществлена попытка экзистенциально-феноменологической интерпретации творчества О.Э. Мандельштама. Материалом для анализа служат его лирические произведения, статьи разных лет, в которых поэт раскрывает сущность своего новаторского подхода в отношении содержания и формы поэтического произведения, прослеживаются идейные истоки этих взглядов. Автор опирается на идеи французского мыслителя-экзистенциалиста М. Мерло-Понти, в том числе его «феноменологию говорения».

Ключевые слова: акмеизм, лингвистический жест, экзистенциальное поле, феноменальное поле, «феноменология говорения», «провиденциальный собеседник», жизненный мир.

AN ATTEMPT OF INTERPRETING MANDELSTAM'S POETICS IN EXISTENTIAL-PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE

G. Kirillov

*Penza State University
40 Krasnaya Street, Penza, Penza Region, 440026, Russian Federation*

Abstract. The article presents an attempt of existential-phenomenological interpretation of Mandelstam's works. The analyzed material is Mandelstam's lyrics and articles of different life periods in which the poet reveals the essence of his innovative approach to the content and form of poetic works, the ideological sources of such views being traced. In the research the author of the article draws on the ideas of French existentialist M. Merleau-Ponty including his «phenomenology of speaking».

Key words: acmeism, linguistic gesture, existential field, phenomenal field, «phenomenology of speaking», «providential interlocutor», life-world.

Художественное произведение всегда предполагает множество интерпретаций. В особенности это касается творений классиков. Сегодня, в XXI столетии, Осипа Мандельштама называют Пушкиным Серебряного века русской поэзии. И это справедливо. По свидетельству современников, Мандельштам – недостижимый образец в изучении русского языка. Как справедливо отмечает В.А. Песоц-

кий, «язык художественной литературы во многом обусловлен особенностями самого автора, его <...> творческим потенциалом и степенью освоения им языковых возможностей» [17, с. 61]. Как писал С.А. Есенин, «большое видится на расстоянии...» [7, с. 202]. Чем дальше уходят события жизни Мандельштама, тем ближе становится поэт для нас. В творчестве О.Э. Мандельштама многие современные литературоведы склонны видеть философское содержание, которым в большой степени отличалась поэзия А.С. Пушкина. Среди серьёзных работ, посвящённых анализу творчества Мандельштама, можно отметить труды С. Марголина, Н. Струве, С. Бройда, О. Лекманова. Попытки философского осмысления поэзии Мандельштама также осуществлялись. Одно из исследований, достойных упоминания, – работа, авторами которой являются Л.Г. Кихней и Е.В. Меркель. Она называется «Осип Мандельштам. Философия слова и поэтическая семантика». В монографии представлен анализ творчества поэта преимущественно в семантическом ключе. Безусловно, заслуживает внимания рассмотрение авторами семантического поля произведений поэта при анализе философско-эстетических истоков его творчества. Продемонстрирован учёт экстралингвистических факторов, влияющих на поэтику Мандельштама, при этом обнаруживается хорошее владение терминологическим аппаратом, использованным при разборе философских и научных концепций, созвучных творчеству поэта. Тем не менее, на наш взгляд, не всегда просматривается последовательность в трактовке поэтической семанти-

ки Мандельштама. В начале работы декларируется приверженность авторов монографии формалистскому (структуралистскому) подходу в понимании природы поэтической семантики в духе определения её Ю.Н. Тыняновым, которое вряд ли может считаться универсальным по отношению ко всем периодам творчества поэта, что засвидетельствовано и самими авторами, справедливо указывающими на новаторский характер понимания Мандельштамом отношений формы и содержания применительно к «текущей целостности» произведения в поздний период его творчества (30-ые годы XX в.). Думается, что предложенный авторами монографии подход к интерпретации творчества Мандельштама не является единственно возможным в плане истолкования его философского звучания. Тем более, что применительно к творчеству Мандельштама «правомнее говорить не о единой парадигме, а о парадигмах смысла в <...> их динамике, смене и трансформациях» [19, с. 5]. Мы попытаемся рассмотреть поэтические произведения поэта с феноменологической и онтологической точек зрения. В своём исследовании мы будем опираться на творчество французского мыслителя Мерло-Понти, который заставил «заговорить» на языке философии безмолвный голос живописи.

Несколько слов об идейных истоках мировоззрения О.Э. Мандельштама. В начале своего творчества Мандельштам принадлежал к литературному течению, которое имеет двойное название: акмеизм (от греч. «*akme*» – вершина, остриё) и адамизм (от Адам). Акмеизм утверждал мужественный, твёрдый, ясный взгляд литературы на

действительность. Акмеисты пытались повернуть литературу к жизни, к вещам, к природе. Принадлежавший к кругу акмеистов Н.С. Гумилёв писал: «...мы немного лесные звери и во всяком случае не отдадим того, что в нас звериного, в обмен на неврастению» [6, с. 393]. Вместе с тем акмеизм – это и «тоска по мировой культуре», по меткому выражению Мандельштама. Особый интерес акмеистов вызывает разгадка тайн поэтического слова, которое они стремятся очистить от искажений их литературными предшественниками: футуристами и символистами. Этой проблеме посвящены статьи Мандельштама «Слово и Культура» и «О природе слова». В последней статье Мандельштам следующим образом отзывается об ошибках символистов. В античной культуре символ был неразрывно связан с образом вещи, был частью быта – «утварью».

В культуре Нового времени символ есть уже «образ запечатлённый», его нельзя трогать, и он неминуемо превращается в пустое «чучело». Поэт замечает: «Образы выпотрошены, как чучела, и набиты чужим содержанием» [13, т. 2, с. 161]. Для футуристов же, напротив, характерен утилитаризм, их язык подобен «телеграфному или стенографическому шифру» [13, т. 2, с. 155]. Форма здесь окончательно утратила всякое содержание. Как и акмеисты, Мерло-Понти много внимания уделяет языку – «феноменологии говорения». Подчёркивая важность общения между людьми, французский философ считает необходимым наличие в диалоге «поля присутствия», его пространственных и временных характеристик. Критикуя формализм, идейно близкий футуризму, Мерло-

Понти замечает, что главной ошибкой этого направления он считает «не то, что формализм превозносит форму, а то, что он лишает эту форму смысла» [15, с. 91]. Мерло-Понти способен вести диалог не только с современниками, но и с предшественниками. Исполненным глубокого содержания является диалог Мерло-Понти с Сезанном, Клээ, Ван Гогом. Подобно французскому философу, Мандельштам приглашает к беседе К.Н. Батюшкова, А.А. Фета, Д.В. Веневитинова. Поэт описывает свою «встречу» с человеком, «оплакавшим Тасса». Её подробности не оставляют сомнения в подлинности происходящего: «Словно гуляка с волшебною тростью,/ Батюшков нежный со мною живёт./ Он тополями шагает в замостье,/ Нюхает розу и Дафну поёт» [12, т. 1, с. 136]. Будучи художником слова, поэт обращается в стихах не только к настоящему, но и к прошлому, пытаясь «оживить» тех, кого уже давно нет среди живых. Он хочет вновь испытать первичную встречу с миром, декларируемую адмизмом. Архетип первичной встречи пытается воссоздать и Мерло-Понти, ибо именно философия оказалась способной превратить вековечное молчание в речь. Мерло-Понти пишет: «...философия является превращением молчания в речь» [13, с. 87]. Здесь напрашивается параллель с китайской притчей. Как-то Чжуан-Цзы спросили, в чём заключается истина: в слове или в молчании. Чжуан-Цзы ответил, что истинная мудрость пребывает «между словом и молчанием» [10, с. 91].

Древняя истина приобрела новое звучание спустя века в наблюдениях Мерло-Понти и Гуссерля, последний замечал: «...начало есть чистый и, так

сказать, ещё погруженный в немоту опыт, который теперь нужно ещё заставить без искажений выразить в словах свой собственный смысл» [16, с. 383]. Возможно, поэты оказываются ближе, чем кто-либо, к пониманию изначальных истоков творящего слова и точнее, чем кто-либо другой, передают в стихах этот неуловимый процесс. В черновых записях к одной из статей он делает следующее наблюдение: «Средняя деятельность между слушанием и произнесением – эта деятельность ближе всего к исполнению...» [13, т. 2, с. 242]. В стихах же Мандельштам пишет: «Да обретут мои уста/ Первоначальную немоту – / Как кристаллическую ноту,/ Что от рождения чиста» [12, т. 1, с. 16]. Анализу изначального лингвистического опыта посвящены многие из работ Мерло-Понти. Он стремится определить его собственно философские задачи и вместе с тем, вслед за Гуссерлем, пытается показать, что любая философия заключается в том, чтобы восстанавливать способность означивать, выражать опыт через опыт, освещающий специфическую сферу языка. Комментируя Мерло-Понти, И.С. Вдовина, исследователь творчества философа, отмечает, что «интервалы между словами и речами, молчание, тишина ведут нас за их пределы, запрещая нам довольствоваться непосредственно данным; они учат нас тому, чтобы мы умели погружаться в тишину после сказанного, помня, что между языком и миром не существует никакой границы. Язык – это голос самих вещей, морских волн и лесов». [3, с. 188]. Философии надлежит восстановить способность означивания, исследуя момент зарождения смысла, раскрыть

взаимную обратимость опыта и языка, понять истину до того, как она будет облечена в слова, и разглядеть в ней все возможности языка. И снова философам вторят поэты: «И море, и Гомер – всё движется любовью./ Кого же слушать мне? И вот Гомер молчит,/ И море Чёрное, витийствуя, шумит/ И с тяжким грохотом подходит к изголовью» [12, т. 1, с. 49]. В звучании леса поэт создаёт своеобразную модель времён. Время равномерно, необратимо, оно не имеет ни начала, ни конца. Время абстрагируется от событий, его заполняющих: «Звук осторожный и глухой/, сорвавшегося с древа,/ Среди немолчного напева / Глубокой тишины лесной» [там же., с. 11]. Применительно к творческой лаборатории Мандельштама тема Другого имеет особое значение. Под Другим разумеются при этом не только современники поэта, читатели и критики, но и предшественники, собраты по перу, а также «провиденциальный собеседник». Мир поэта всегда открыт прошлому и будущему. Обращение к Другому у Мандельштама является многогранным и нуждается в философском прочтении. Поэт воспринимает «чужое», как своё (стихотворение «Я не слыхал рассказов Оссиана» (1919): «И не одно сокровище, быть может,/ Минувя внуков, к правнукам уйдёт;/ И снова скальд чужую песню сложит / И, как свою, её произнесёт» [там же; с. 42]. Уже упомянутые нами Меркель и Кихней видят здесь торжество «чужого слова» в бахтинском истолковании [8, с. 45]. Однако М.М. Бахтин отрицал диалогический характер поэтического дискурса, что, вероятно, справедливо в отношении лирики в классическом её понимании, но никак не относится к новаторской

манере О.Э. Мандельштама, который диалогичность своего творчества открыто декларировал. Об этом говорят уже сами названия статей поэта: «О собеседнике» (1913), «Разговор о Данте» (1933). В статье «О собеседнике» Мандельштам, вопреки мнению Бахтина, утверждает: «Нет лирики без диалога» [12, т. 2, с. 150]. Однако лирический диалог – это диалог особый. Обоих его участников, автора и читателя, отличает своеобразие, не присущее обычным людям. В своей статье Мандельштам замечает, что «обыкновенно человек, когда имеет что-нибудь сказать, идёт к людям, ищет слушателей...» [12, с. 146]. Совсем по-другому ведёт себя поэт, не случайно его порой уподобляют безумцу. Его адресаты – это не конкретные люди, которых он, наоборот, сторонится. «С кем же говорит поэт?» [там же] – задаётся вопросом теоретик акмеизма. Быть может, с Богом, но на это претендовать могут лишь гении. К таким гениям можно отнести Гераклита, обретшего дар божественного Логоса, или легендарного Орфея, но вряд ли на это вправе претендовать кто-то из современников.

Мандельштам полон желания слиться с окружающим его *реальным* миром, подобно тому, как это удавалось любимым им эллинам. Не случайно посредником в передаче записки из прошлого оказывается всеобъемлющий Океан. Мир, согласно тому же Гераклиту, пребывая в непрерывном изменении, вместе с тем остаётся неизменным. Землю, овеванную ветрами и согретую лучами Солнца, всё так же омывает мировой Океан, который «с тяжким грохотом» подходит к изголовью лежа, на котором, всё так же внимая ему, возлежит поэт, пытаясь

разгадать таинственный язык Вечности... Поэту удаётся передать «настроение, эмоциональный накал <...> не только словом, как фрагментом знаковой системы, но и интонационной окраской этого слова...» [с. 30]. Вторя Тютчеву, Мандельштам в своём «Silentium» закликает, чтобы его уста обрели «первоначальную немоту», и взывает к прекрасной Афродите, чтобы она «осталась пеной». Но этого, увы, не дано, и нужно идти дальше к первоначалам по пути, завещанному древними. К первоистокам бытия с неизменным упорством возвращается и философия. Мерло-Понти, который мечтал реконструировать архетип «первичной встречи», всю жизнь неустанно искал онтологические основания феномена человеческой речи. Как и в случае с Мандельштамом, смерть преждевременно оборвала эти поиски. Для Мерло-Понти особенно значительным является момент речи, когда высказываемое собеседником воспринимается Другим. Важнейшее значение имеет и открытость человека Другому. Мерло-Понти был убеждён, что на уровне выражения природные значения возникают и передаются в жесте. Посредством жеста, мимики человек, являясь живым телом, открывает для себя мир, выражает себя и своё отношение к миру, он очеловечивает мир, включает его в поле диалога. Философ подчёркивает: «Тело загадочно: это, несомненно, часть мира, но, как фрагмент этого мира, оно странным образом открыто безусловному желанию сблизиться с Другим...» [15, с. 263–264]. Осмысленный жест тела по отношению к миру, к Другому открывает огромные возможности, неизвестные ни биологии, ни физиологии.

Читаем у Мандельштама: «Дано мне тело – /Что мне делать с ним,/ Таким единым и таким моим?» [12, т. 1, с. 14].

У Гегеля в его «Философии духа» речь идёт об «абсолютном жесте человека», который состоит в вертикальном положении человека. По его словам, «только он способен на это, тогда как даже орангутанг может сохранить своё прямое положение только при помощи палки. Человек не является от природы, с самого начала своей жизни, поставленным в прямое положение, но сам выпрямляется энергией своей воли...» [4, т. 3, с. 196]. Тут остаётся только удивляться тому, насколько глубоко и прозорливо философская мысль может интерпретировать исторически ограниченный эмпирический факт. Итак, Гегель говорит о волевом усилии человека через абсолютный жест сохранять вертикальность позы. Эта поза может рассматриваться как субстанциальная основа «Я». Об этом же поэтическим языком сказано у Мандельштама: «Люблю появление ткани,/ Когда после двух или трёх,/ А то четырёх задыханий/ Придёт выпрямительный вздох» [12, т. 1, с. 146].

Как же происходит процесс взаимодействия поэта как носителя культуры, её смыслов с Миром, как микрокосмом, и жизненным миром Другого как провиденциального собеседника, способного это смысл постигнуть? Некоторые ответы на эти вопросы даёт статья Мандельштама «Разговор о Данте» и итоговая работа Мерло-Понти «Видимое невидимое». Мерло-Понти в ней даёт набросок новой онтологии, которую можно назвать антропологической, человекосоразмерной. Вот что он пишет: «С точки зрения как сущности, так и факта нужно всего лишь

поместить себя в бытие, с которым мы имеем дело, вместо того чтобы рассматривать его извне, или, скорее, что ведёт туда же, необходимо снова поместить само бытие в ткань нашей жизни...» [15, с. 172]. Именно так осваивал бытие, делая «интимное всемирным» и Мандельштам. Его поводырём на этом тернистом пути стал сам Данте. В своей статье, посвящённой творчеству Данте, Мандельштам выстраивает «концепцию произведения как силового потока, пронизанного единым «дифференцирующим порывом». Обращает на себя внимание высочайшая оценка творчества Данте, данная Мандельштамом: «В поэзии (Данте) всё есть мера и всё исходит от меры и вращается вокруг неё и ради неё» [11, с. 227]. Вместе с тем Данте у Мандельштама, как и он, новатор в поэзии – «колебатель смысла». В самом деле, в истинной поэзии, по мысли Мандельштама, должно происходить волновое колебание смысла. Вот образная интерпретация смысла, предложенная Мандельштамом: «Любое слово является пучком, и смысл торчит из него в разные стороны» [там же; с. 233]. В качестве примера поэт приводит использование Данте слова «солнце», образующего «семантический цикл», вместе с которым читатель совершает путешествие. Интересно сопоставить образ Солнца у футуристов, символистов и акмеистов. Так, В.В. Маяковский пишет о том, как, «раскинув луч-шаги, шагает Солнце в поле» [14, т. 1, с. 120], а вот А.Е. Кручёных мечтает об окончательной над ним победе (в общем Солнце низвергнуто с пьедестала и разговор с ним идёт на равных), иначе выглядит светило в творчестве символиста К.Д. Бальмонта, использующего

императивные предложения: «Будем, как солнце!». Тоже смело, но, пожалуй, почтительнее, ведь речь идёт, несомненно, о символе. Акмеист О.Э. Мандельштам рисует трагическую картину, связанную с гибелью Иисуса Христа: «У ворот Иерусалима / Солнце чёрное возшло» [12, т. 1, с. 60]. Он пишет о жёлтом солнце, которое может быть страшнее (этот образ отсылает к личным переживаниям: смерти матери). Речь здесь может идти не только и не столько о символе, но и о таких реальных феноменах, как затмение, или погасшее солнце чёрной дыры.

Думается, что применительно к творчеству Мандельштама правомерно также вести речь не только о семантическом, но и о феноменологическом и экзистенциальном поле. Феноменальное поле или «поле поэтической материи» включает в себя зримые в их пространственно-временной телесности аспекты диалога. Это адресация к «читателю в потомстве», далёкому и неизвестному «провиденциальному собеседнику», от которого его отделяет «огромного размера дистанция» и «астрономическое время» (порою даже Вечность, как в случае с Батюшковым). «Экзистенциальное поле» – скрытые мотивы встречи с собеседником. У Мандельштама это «силовой поток», «тяга», «исполнительский порыв» – порыв к говорению – внезапное желание высказаться. Он подкреплён

сознанием собственной правоты и желанием «удивиться своим собственным словам». К числу «экзистенциалов» можно, таким образом, отнести: «исполнительский порыв», желание быть услышанным Другим (ближним и дальним), желание воплотить личностный смысл в форму поэтической материи, тем самым означить свой лингвистический опыт и сделать его доступным для «провиденциального собеседника».

Подведём некоторые итоги. Слово, по Мандельштаму, имеет телесную, материальную, «плотскую» природу и долженствует быть воплощённым. Но воплощённым оно может быть только через своего исполнителя, в идеале поэта, который может реализовать его цельную двупостасную природу как логоса и как эйдоса в их цельном единстве взаимовоплощения. С другой стороны, в человеке как исполнителе заложена потребность в слове как реализации собственной вопрошающей сущности, открытой миру природы, которая может быть выражена и воспринята носителем изначального опыта говорения, выражением которой является лингвистический жест. В свете такого понимания природы смысла и слова *акмеизм* может рассматриваться как диалектический синтез достижений футуризма и символизма на пути к цельному слову.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бальмонт К.Д. Собрание сочинений в двух томах. Т. I. Можайск: Терра, 1994. 324 с.
2. Баратынский Е.А. Стихотворения. М.: Советская Россия. 336 с.
3. Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М.: «Канон+», РООИ, «Реабилитация», 2009. 400 с.
4. Гегель. Сочинения. Т. 3. М.: Издательство социально-экономической литературы. 372 с.
5. Дёмина Л.А. Парадигмы смысла: логико-гносеологический анализ: автореф. дисс. ... д. филос. н. М.: МГОУ, 2006. 63 с.

6. Зобнин Ю.В. Н.С. Гумилёв: Pro et Contra. М.: Изд. Русск. Гуманитарного института, 2000. 671 с.
7. Есенин С.А. Стихотворения. Поэмы. Пермское книжное издательство, 1976. 393 с.
8. Кихней Л.Г., Меркель Е.В. «Осип Мандельштам. Философия слова и поэтическая семантика. М.: Флинта, 2013. 200 с.
9. Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. Мысль, 1995. 944 с.
10. Малявин В.В. Чжуан-цзы. М.: Наука, 1985. 309 с.
11. Мандельштам О.Э. Избранное. М.: СП Интерпринт, 1991. 480 с.
12. Мандельштам О.Э. Сочинения в 2-х т. Т. 1. Стихотворения и переводы. Тула: Филин, 1994. 383 с.
13. Мандельштам О.Э. Сочинения в 2-х т. Т. 2. Проза. Тула: Филин, 1994. 382 с.
14. Маяковский В.В. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Правда, 1988. 768 с.
15. Мерло-Понти В защиту философии. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1996. 248 с.
16. Мерло-Понти. Видимое и невидимое. Мн.: Логвинов, 2006. 400 с.
17. Песоцкий В.А. Содержание и сущность художественной литературы: опыт философского анализа. Серия: Философские науки. Вестник Московского государственного областного университета. 2009. № 1. С. 50–70.
18. Песоцкий В.А. Художественная литература как социальное явление и предмет философского анализа: автореф. дисс. ... д. филос. н. М.: МГОУ, 2009. 48с.
19. Шевцов А.А. Очищение в трёх томах. Организм. Психика. Тело. Сознание. Иваново: Издательское товарищество «Роща Академии», 2012. 856 с.

REFERENCES

1. Bal'mont K.D. Sobranie sochinenii v dvukh tomakh. T. I [Collected works in two volumes. Vol. I]. Mzhaysk, Terra, 1994. 324 p.
2. Baratynskii E.A. Stikhotvoreniya [Poems]. M., Sovetskaya Rossiya. 336 p.
3. Vdovina I.S. Fenomenologiya vo Frantsii [Phenomenology in France]. M., «Kanon+», ROOI, «Reabilitatsiya», 2009. 400 p.
4. Gegel' Sochineniya. T. 3 [Writings. Vol. 3]. M., Izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury. 372 p.
5. Demina L.A. Paradigmy smysla: logiko-gnoseologicheskii analiz: avtoref. diss. ... d. filos. n [Paradigms of meaning: logical-gnoseological analysis: abstract. PhD thesis]. M., MGOU, 2006. 63 p.
6. Zobnin YU.V. N.S. Gumilev: Pro et Contra. [N.S. Gumilev: Pro et Contra.]. M., Izd. Russk Gumanitarnogo instituta, 2000. 671 p.
7. Esenin S. A. Stikhotvoreniya. Poemy [Poems. Poems]. Publishing house of Perm, 1976. 393 p.
8. Kikhnei L.G., Merkel' E.V. Osip Mandel'shtam. Filosofiya slova i poeticheskaya semantika [Osip Mandelstam. The philosophy of words and poetic semantics]. M., Flinta, 2013. 200 p.
9. Losev A.F. Forma – Stil' – Vyrazhenie [Form – Style – Expression]. M., Mysl', 1995. 944 p.
10. Malyavin V.V. CHzhuan-tszy [Chuang Tzu]. M., Nauka, 1985. 309 p.
11. Mandel'shtam O.E. Izbrannoe [Favorites]. M., SP Interprint, 1991. 480 p.
12. Mandel'shtam O.E. Sochineniya v 2-kh t. T. 1. Stikhotvoreniya i perevody [Works in 2 V. V. 1. Poems and translations]. Tula, Filin, 1994. 383 p.
13. Mandel'shtam O.E. Sochineniya v 2-kh t. T. 2. Proza [Works in 2 V. V. 2. Prose]. Tula, Filin, 1994. 382 p.
14. Mayakovskii V. V. Sochineniya v 2-kh t. T. 1 [Works in 2 V. V. 1]. M., Pravda, 1988. 768 p.

15. Merlo-Ponti V zashchitu filosofii [In defense of philosophy]. M., Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury, 1996. 248 p.
16. Merlo-Ponti Vidimoe i nevidimoe [Visible and invisible]. Mn., Logvinov, 2006. 400 p.
17. Pesotskii V.A. Soderzhanie i sushchnost' khudozhestvennoi literatury: opyt filosofskogo analiza. Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta [The content and essence of fiction: the experience of philosophical analysis. Bulletin of Moscow state regional University]. Seriya: Filosofskie nauki. 2009. no. 1. S. 50–70.
18. Pesotskii V.A. Khudozhestvennaya literatura kak sotsial'noe yavlenie i predmet filosofskogo analiza: avtoref. diss. ... d. filos. n [Literature as a social phenomenon and a subject of philosophical analysis: PhD thesis abstract]. M., MGOU, 2009. 48 p.
19. Shevtsov A.A. Ochishchenie v trekh tomakh. Organizm. Psikhika. Telo. Soznanie [Purification in three volumes. The organism. Psyche. Body. Consciousness]. Ivanovo, Izdatel'skoe tovarishchestvo «Roshcha Akademii», 2012. 856 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Кириллов Герман Михайлович – кандидат философских наук, доцент Пензенского государственного педагогического университета, e-mail: gekir10@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

German Mikhailovich Kirillov – Candidate of Philosophy, Associate Professor, Penza State Pedagogical University; e-mail: gekir10@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Кириллов Г.М. Опыт интерпретации поэтики Мандельштама в экзистенциально-феноменологической перспективе // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 57-65. DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-57-65

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

G. Kirillov. AN ATTEMPT OF INTERPRETING MANDELSTAM'S POETICS IN EXISTENTIAL-PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 57-65. DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-57-65

УДК 1:82;316.334:82

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-66-77

ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА: ФИЛОСОФЕМА В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Песоцкий В.А.

Московский государственный областной университет

105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена анализу взаимодействия философского и художественного знания в современном мире, характеризующимся, в частности, новыми подходами к проблеме методологии познания, проявлением тенденции интеграции в современных парадигмах познания научных и ненаучных подходов. Один из наиболее продуктивных видов данного взаимодействия – *философема*. В статье выделяются и обосновываются основные *содержательно-сущностные признаки*, характеризующие данное явление, даётся её определение, анализируются факторы, обуславливающие актуальность и значимость дальнейшего исследования.

Ключевые слова: познание, эпистемология, методология, парадигма, взаимодействие, интеграция, философема, художественное мировоззрение, картина мира.

PHILOSOPHY AND FICTION: PHILOSOPHEME IN THE STRUCTURE OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE

V. Pesotskii

Moscow State Regional University

10A Radio Street, Moscow, 105005, Russian Federation

Abstract. The paper deals with the analysis of philosophical and art knowledge synergy in the modernity characterized by new approaches to the problem of knowledge methodology and integrative tendencies in modern knowledge paradigms of both scientific and non-scientific perspectives. One of the most efficient types of this synergy can be defined as philosopheme. The author reveals and substantiates its ontological features, definition and analyses the factors determining topicality and importance of its further study.

Key words: theory of knowledge, epistemology, methodology, paradigm, synergy, integration, philosopheme, artistic vision, world view.

Вторая половина XX и начало XXI в. ознаменованы новыми представлениями о соотношении составляющих элементов картины мира – мифологии, искусства и науки. В связи с этим характерной чертой данного периода выступило сближение художественного и философского познания мира. В исследованиях данного периода развития философского знания отмечается, в частности, что

философия, если взять её в самом общем виде, как теорию духовного освоения мира, т.е. теоретическую форму самопознания человека и мира – формирует не просто знание о мире, а *знание человеческих смыслов, значений и ценностей*. Учитывая, что современная постклассическая философия исходит из того, что бытие не статично, не стабильно, а находится в постоянном становлении, а у мироздания нет *изначальных смыслов*, следует признать одним из онтологических оснований такого мироздания процесс *смыслопорождения*. В этой связи становится понятным стремление к расширенной рациональности, которое осознанно предполагает использование на разных уровнях (в том числе на чувственном, ценностном и др.) различных приёмов освоения объекта.

Изменения на эпистемологическом уровне обусловили формирование новых подходов к проблеме методологии познания, что, в свою очередь, вызвало проявление тенденции интеграции в современных парадигмах познания научных и ненаучных подходов. Возникла проблема создания целостного творческого мировоззрения, которая стимулировала более системное всестороннее изучение процессов формирования и осмысления художественного мировоззрения, стремящегося стать неотъемлемой частью указанной парадигмы. Данная проблема обусловлена также надеждой на то, что неполнота рационального знания о мире сможет в определённой степени компенсироваться многообразием дополнительных языков описания, включённых в процесс познания, одним из которых является художественный.

Близость художественного и научного освоения мира наиболее рельефно проявилась после того, как была признана роль антропологического фактора в познавательном процессе. Он в частности предусматривает, что познавательный процесс не сводится только к подражательным процедурам получения чувственного образа как «слепок вещи», но в современной философии чаще всего трактуется как процесс творчески-проективный, интерпретирующий деятельность субъекта. При этом необходимо учитывать, что данная деятельность опосредована различными по природе знаковыми и предметными репрезентациями, предусматривающими, как и сама деятельность, интеграцию социального и культурного опыта. И если в классической философии влияние названных детерминант воспринималось и признавалось лишь в трактовке художественного мировоззрения, то в современной философии они получили новое, расширительное толкование, и стали непременным атрибутом в анализе любой человеческой деятельности.

Художественное мировоззрение сегодня чаще всего воспринимается исследователями как определённая парадигма, являющаяся одной из составляющих картин мира, а в ряде случаев именно типы названного мировоззрения закладывают основу для последующей познавательной деятельности философии, будучи, с одной стороны, посредниками между ними и обществом, а с другой – необходимой составляющей общей парадигмы. Высказанное суждение позволяет предположить, что новое знание может возникнуть вначале в содержании художественной литературы (искусства),

а затем развиваться и обосновываться философией, и другими формами духовной культуры, в том числе отдельными науками, будучи усвоенными ими и включёнными в парадигму их познавательного процесса, а, в конечном итоге, становясь достоянием всего социума.

Центральной темой всех размышлений о современной художественной литературе становится проблема соответствия происходящих в ней изменений новым представлениям о картине мира. Понятие «открытое произведение», введённое У. Эко в одноименной книге, стало метафорой в объяснении отношения человека не только к произведениям искусства, но и к познанию мира. В этом смысле оно вполне соотносимо с понятием «открытая система», используемым синергетикой.

Взаимосвязь художественного и философского мировидения, их взаимообусловленность, интеграция и взаимодействие – один из отличительных признаков нашего времени. Многие исследователи считают, что сегодня *вовне обоснованно ставится задача возрождения и обогащения методологии гуманитарного знания*. Её разработка и решение необходимы как для дальнейшего развития философской науки, так и для расширения методологических возможностей естественных наук, так как проблемы современного, а главное, постсовременного мира требуют для своего осмысления принципиально новых подходов. Конечно, это ни в коем случае не умаляет значения и действенности существующей парадигмы, которая неоднократно подтверждала свою эффективность на практике. Но нельзя не учитывать и тенденций сегодняш-

него дня. В постмодернистской художественной практике, например, наиболее отчётливо заявившей о себе во второй половине XX и начале XXI в., по мнению исследователей [1–8], как раз и содержится та методология (или её фрагменты), применение которой в совокупности с апробированными методологическими средствами оказывается продуктивным не только в новейшем искусстве, но и в философии.

На наш взгляд, в обстановке развития тенденции иррациональности в гуманитарном познании *заявленная проблема расширения рациональности познавательного процесса имеет достаточное основание*. Нельзя отрицать и наличия методологической функции у всех гуманитарных наук. Однако постановка вопроса об общей гуманитарной парадигме как о некоей интегральной методологии не вполне корректна. Представляется, что такое образование не может выступать в качестве достаточно устойчивого самостоятельного феномена, так как единство и уникальный способ связи его элементов будут обусловлены в каждой конкретной познавательной процедуре состоянием конкретного объекта и целями познания. Мы считаем, что с этой точки зрения корректнее говорить не о некоей интегральной парадигме (методологии), а о более продуктивном использовании методологических возможностей взаимодействия различных областей духовной практики в рамках гуманитарного знания, при сохранении за философией функции общей методологии, включающейся в философские основания современной науки.

Для более предметного анализа проблемы взаимодействия художе-

ственной литературы и философии выделим основания для данного взаимодействия.

По преданиям, семь мудрецов античной древности, главным образом через дидактическую литературу, направляли становящуюся античную философию на размышления по поводу космоса, мира, человека, счастья и справедливости, истины, добра и красоты [9]. Гомеровские «Илиада» и «Одиссей» вдохновлены предфилософией древних греков и демонстрируют подлинное единство с ней. «От мифа к логосу» античная философия пришла через дидактическую литературу и художественное творчество. Библия, как и другие тексты (особенно эпохи Средневековья), зафиксировавшие святое и священное в своих книгах, продемонстрировали единство философии и художественного воплощения.

О тесном взаимодействии философии и художественной литературы свидетельствуют и исследователи языка, который, по их мнению, *обладает изначальной способностью обращаться как к образу, так и к мысли* (читай логическому мышлению) [10–11]. Другие элементы литературы и философии также имеют значительный потенциал взаимодействия и реализуют его в разной степени на различных этапах развития данных социальных феноменов. Следует отметить также, что и философия и художественная литература являются элементами духовной сферы жизни общества, что в значительной степени обуславливает их взаимодействие. Необходимо учитывать и современное состояние указанных явлений, характеризующееся формированием новых тенденций их взаимообусловленного развития, и от-

сутствие комплексных исследований названной проблемы.

Таким образом, *в содержании философии и художественной литературы присутствует много общих элементов*. Их наличие позволяет предположить, что есть достаточное основание: во-первых, для научного анализа философской составляющей художественной литературы; во-вторых, для комплексного изучения проблем, представляющих для них взаимный интерес, в-третьих, для исследования динамики и характера их взаимодействия.

Как известно, под *взаимодействием* в философской литературе понимается существование в единстве отграниченных друг от друга, качественно отличающихся явлений, факт их одновременного непосредственного воздействия друг на друга. Исходя из этого, применительно к предмету нашего анализа, можно предположить, что такое воздействие определённым образом структурировано. На наш взгляд, одним из наиболее продуктивных видов данного взаимодействия является *философема*.

Понятие «философема» было введено в язык философии Аристотелем в его трактате «Первая аналитика» в значении нормы корректного (правильного, логического) рассуждения [12]. Абсолютное большинство исследователей данного феномена определяют Аристотелеву философему как доказывающее умозаключение. Причём данное умозаключение рассматривается как систематическое, доказывающее нечто логическим образом. Философема по Аристотелю – это такое рассуждение, принятие которого детерминировано конкретными усло-

виями корректности. Великий философ вывел понятие философемы после анализа рассуждений, называемых простыми категорическими силлогизмами и определил его как силлогизм аподиктический.

Аристотелевское понимание термина «философема» длительное время сохранялось в философии без принципиальных изменений. С достаточной степенью определённости можно предположить, что существенные трансформации данное понятие начало претерпевать в Новое время. Этот период (не ограничиваясь только Новым временем) характеризовался дальнейшей организацией духовной жизни общества до уровня, получившего определение «сферы», проявившегося, прежде всего, в оформлении структуры и содержания общественного сознания. В указанный период, как известно, начался активный процесс формирования науки, в том числе и философии, в их современном понимании. *Данный процесс был обусловлен рефлексией наук, определением и обособлением их предметности и сопровождался их активной дифференциацией.*

Именно превалирование тенденции дифференциации научного знания, привело, на наш взгляд, к постепенному умалению роли философии, вплоть до её полного «распредмечивания», совершенного родоначальником позитивизма О. Контом. Он, как известно, считал, что философия сыграла исторически позитивную роль, но затем превратилась в анахронизм. Предмет философии постепенно стал изменяться. Появление частных наук, по мнению О. Конта, сужало рамки философии, что, в свою очередь, указывало на неизбежное её «распредмечивание».

Как утверждал его сторонник В. Лисевич, содержание философии «разобрано по частям отдельными науками», философия «распалась, разложилась» [13, с. 5]. Аналогичное суждение высказывал и В. Виндельбанд. [14, с. 16] При этом, видимо, не учитывалось, что философия длительное время выполняла функцию связующего звена для всего научного знания, обеспечивала активное взаимодействие его элементов и присутствие в них гуманистической составляющей. Даже алхимики называли себя герметическими *философами* и длительное время вели поиски артефакта, известного в истории как «*философский камень*». Необходимо было восполнить образовавшуюся нишу. Нам представляется, что *именно философема, всё более чётко проявляясь философским фрагментом в структуре нефилософского знания, стала одним из феноменов, направленных на решение указанной задачи.*

Следует отметить, что *философема осознанно или не осознанно конструировалась в различных областях нефилософского знания, не выступая при этом сама в качестве объекта исследования.* Данная тенденция сохраняется и в настоящее время. Несмотря на то, что названное понятие достаточно активно используется в современной философской литературе (особенно начиная со второй половины XX в.), незаслуженно равнодушное, на наш взгляд, отношение к нему, как к объекту исследования, остаётся.

В современной философской литературе понятие «философема» часто употребляется в детерминантной связке с другими также недостаточно исследованными понятиями: «мифологема» и «идеологема». Мифологема чаще

всего понимается как предтеча философы. Что же касается идеологеми, то данный термин был введён в аппарат филологической науки М.М. Бахтиным. Известно, что М.М. Бахтин в своём истолковании идеологии попытался снять классово-политические контексты. Под «идеологическим» он понимал синоним семантического, знакового вообще. По его мнению, ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки (ложь, истина, справедливость, добро и пр.). М.М. Бахтин противопоставлял идеологию психологии, но не идеологию вообще, а только её социальные объективации в форме этических и правовых норм, религиозных символов и т.д. Для обозначения объективно существующих форм он и использовал термин «идеологема». В развитии идеи М.М. Бахтина идеологеми стали пониматься в филологической науке как ценностно мотивированные знаковые образования, группирующиеся вокруг того или иного идеологически значимого концепта, служащего основой для формирования аксиологических категорий [15, 16]. *В философии данный термин используется в двух смыслах: либо как социальное развитие философы, либо, наоборот, философема рассматривается как результат философского осмысления идеологеми.* Отсутствие единого понимания названных терминов как раз и свидетельствует об их недостаточной разработанности.

Известный исследователь философского познания В.С. Стёпин [17], обращаясь к термину «философема», в частности, отмечал, что сложный процесс философской экспликации универсалий культуры в первичных

формах может осуществляться не только в сфере профессиональной философской деятельности, но и в других сферах духовного освоения мира. Литература, искусство, художественная критика, политическое и правовое сознание, обыденное мышление, сталкивающиеся с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба, – всё это области, в которые может быть включена философская рефлексия и в которых могут возникать *в первичной форме философские экспликации универсалий культуры, которые он определял как философы.* В принципе, на этой основе могут развиваться и достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей. По утверждению В.С. Стёпина, *на основе философем философия затем вырабатывает более строгий понятийный аппарат, где категории уже определяются в своих наиболее общих и существенных признаках.*

Для более строгого определения данного понятия, следуя логике социально-философского анализа и философской традиции в рассмотрении феноменов социальной действительности, выделим основные *сущностно-содержательные признаки, которые, на наш взгляд, его характеризуют.*

Во-первых, *философема – это результат интеграции философского и нефилософского знания.* Как правило, если данная интеграция осуществляется в научных нефилософских разработках, она носит осознанный характер и преследует определённые цели в рамках конкретного исследования, достижение которых требует привлечения философского знания. Если же философема формируется в других областях духовной практики, инте-

грация с философским знанием может носить неосознанный характер.

Философемы, как правило, представлены в текстах по своему основному содержанию нефилософских, а затем уже становятся объектом философских исследований. Однако данный подход не исключает и другой вариант, когда происходит заимствование идеи из философских произведений и развитие её художественными или другими эпистемологическими средствами с последующим возвращением в изменённом и обогащённом виде в лоно философского знания. Так, например, произошло с идеями, связанными с осмыслением экологической среды, высказанными натурфилософами на заре формирования философской науки, творчески развитыми выдающимся русским учёным В.И. Вернадским (хотя в своих исследованиях он и не обращался к их теоретическому наследию) и вновь вернувшимися в систему философского знания. Безусловно, мы не утверждаем, что данные идеи на определённое время ушли из зоны внимания философских наук. Но, следует признать, что работы В.И. Вернадского, содержащие фрагменты философского знания, которые получили дополнительное осмысление в произведениях известного учёного и писателя И.А. Ефремова (разработал и внёс на суд общественного сознания этическую основу ноосферной концепции), принципиально обогатили их содержание и актуализировали их для дальнейшей разработки, в том числе, и философскими науками.

Во-вторых, *генетически* философема возникает в том случае, когда *решаемый нефилософским знанием вопрос или исследуемая проблема носят выра-*

женный мировоззренческий характер (имеет мировоззренческий масштаб), а это значит, что её познание не ограничивается возможностями и интересами какой-либо конкретной науки, а в ряде случаев затрагивает интересы всего человечества.

В связи с этим формирование философом обуславливается, по нашему мнению, рядом причин, связанных с потребностью социума в философском осмыслении изменений, происходящих в объективной реальности и сложностью и противоречивостью самого процесса познания. Среди данных причин, как мы полагаем, следует выделить, помимо уже рассмотренных нами, тот факт, что *в рамках философского знания (и за его пределами) существует целый ряд так называемых «вечных» проблем*, которые возникают и существуют на протяжении всей истории человечества (и философской мысли) и, естественно, имеют выраженный мировоззренческий характер. Они получают то или иное осмысление и разрешение в различных областях духовной практики, а также в произведениях отдельных мыслителей, с применением различных методологических средств, присущих указанным областям, включая и философскую методологию. В этом плане особо можно выделить проблему войны и мира, связанную, в частности, с разработкой военной теории и концепции самой войны как социального явления, которым занимается военная наука.

Данная проблема, с одной стороны, имеет выраженный мировоззренческий характер и относится к числу глобальных проблем. Вместе с тем, исходя из исторического опыта, учитывая современную социальную действитель-

ность и прогнозируя перспективу её развития, эту проблему можно с полным основанием отнести к «вечным проблемам». Учитывая, что военная наука представляет собой синтетическое знание, а война – это сложное, подвижное социальное явление, требующее глубокого философского осмысления, в военном познании формируется значительное количество философов, конструктивно влияющих на развитие военной науки. Данное положение объясняет, в частности, интерес философии к проблемам военнаучного знания и активное участие военных философов в их разработке.

В-третьих, *онтологически* философия является *фрагментом философской картины мира*. Материалистическая концепция философской картины мира полагает в качестве её системообразующего признака бытие. Следует признать, что данное суждение, как правило, поддерживается и большинством представителей философских школ других направлений. Известный философ, представитель немецкой классики Ф. Шеллинг, например, писал по этому поводу: «Основная задача каждой философии заключается в решении проблемы наличного бытия мира. Решением этой проблемы занимались все философы, как бы различно они не формулировали саму проблему. Тот, кто хочет заклинать дух философии, должен заклинать его здесь» [18, с. 64].

Исходя из данного суждения, правомерно предположить, что *философия может формироваться в процессе познания любой формы бытия и различаться по разным основаниям, в зависимости от проблематики, уровня теоретизации, места в системе фило-*

софского знания и других признаков.

В-четвёртых, *гносеологически* философия – это знание, полученное с применением (осознанным или неосознанным) элементов философской методологии. Вместе с тем, иногда её формирование предполагает единство обыденного и научного знания.

В-пятых, *философия присутствует и в собственно философском знании*. Это одна из форм философского знания, готовящих возникновение понятий, законов, принципов и концепций философии. В этом качестве философия возникает, как правило, на стадии формирования гипотезы. В ходе доказательства или опровержения данной гипотезы идёт процесс её философской рефлексии, экспликации представленного в ней понятийного аппарата до уровня философских категорий. Философия присутствует также и в парафилософском духовном комплексе.

В-шестых, *исторически* философия – это философская мысль в стадии своего развития. В истории философии она особенно ярко проявляет себя в «протофилософии» и в эпоху становления философской науки. Её развитие в данный период обусловлено, прежде всего, отсутствием необходимого объёма натурфилософских построений.

В-седьмых, вместе с тем, *философия не является классической формой науки, и не является только философским знанием*. Но на её основе философия вырабатывает строгий понятийный аппарат, характерный для области знания, где она сформировалась. В этом качестве философия выполняет функцию связующего звена во взаимодействии с нефилософскими науками. Однако даже философии теоретиче-

ского уровня, представленные в форме концепции или теории (например, философские концепции В.И. Вернадского, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и др.), для превращения в собственно философское знание нуждаются в последующем философском осмыслении.

В-восьмых, *большинство философем не представляют собой систематизированного знания*, а, следовательно, имеют фрагментарный характер (исключение составляют философские концепции и теории, указанные выше). В одном произведении, относящемся к любому из известных видов познания, может быть представлено несколько напрямую не связанных между собой философем. В то же время, одна философема может объединять несколько произведений.

В-девярых, *философема является мощным популяризатором философских знаний*.

Таким образом, философема – это форма философского знания, сочетающая в себе обыденный и научный уровни отражения действительности, носящая гипотетический характер, осмысливающая природу, общество и сознание в единстве, но не на уровне их сущностно-содержательных признаков, являющаяся основанием для определения философских категорий, законов, принципов, научных концепций [19].

Философема, как правило, не представляет собой систематизированного знания и для трансформации в собственно философское знание нуждается в дополнительном философском осмыслении (философской экспликации).

Разработка понятия «философема» в современных условиях развития

философской гносеологии, характеризующихся нарастанием интеграции философии с другими социально-гуманитарными науками и областями духовной практики, на наш взгляд, представляет значительный познавательный интерес, который обуславливается следующими факторами:

1. Философема *расширяет диапазон философского познания*, обеспечивая включение философской рефлексии в решении проблем мировоззренческого масштаба, возникающих в нефилофском знании. На её основе в дальнейшем могут развиваться достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей.

2. Философема *выступает связующим звеном философии и других областей знания*, обеспечивая гуманизацию нефилофского знания и присутствие в нём философской методологии (включение её в общенаучную парадигму).

3. *На основе философем философия вырабатывает строгий понятийный аппарат*, который впоследствии используется как самой философией, так и нефилофскими науками.

4. В собственно философском познании *философема формируется на стадии выдвижения гипотезы* (в научной философии) и обеспечивает, с одной стороны, восполнение недостатков натурфилософских построений в конкретный период развития философского знания («протофилософия», период становления философии как науки), а с другой – обогащение философской науки теоретическими выкладками и экспериментальными работками, осуществлёнными в сфере нефилофского знания.

5. Исследование философем позво-

ляет оценить уровень развития философского знания в конкретный исторический период.

В нашем случае анализируется конкретный тип философов, представляющий собой определённый вид интеграции философского и литературно-художественного знания. То есть, мы рассматриваем философские фрагменты, рассуждения, концепции,

включённые в произведения художественной литературы. В данном контексте, следуя высказанному суждению о различии философов по разным основаниям, мы предпримем в следующей публикации попытку их структурирования, которая связана, прежде всего, с выделением и определением названных оснований.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Дианова В.М. Художественное и научное освоение мира: современное состояние проблемы.: материалы научной конференции 20–21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. СПб.: 1999. С. 33–35.
2. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. СПб., 1999.
3. Дёмина Л.А. Парадигма смысла: монография. М.: Изд-во МГОУ, 2005. С. 7–26.
4. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 1. С. 19–27.
5. Семаева И.И. Энергия творчества как философская проблема. Гуманитарный вестник. № 12. Балашиха: ВТУ 2009. С. 3–20;.
6. Семаева И.И. Поиск идентичности: Русская религиозная философия XX века и её духовные основания: монография. М.: МГОУ, 2012.
7. Колесников А.С. Философия и литература: современный дискурс. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 8–36.
8. Маньковская Н.Б. «Париж со змеями» (Введение в эстетику постмодернизма). М., 1995.
9. Эстетика постмодернизма. СПб., 2000. и др.
10. Современный философский процесс в начале XXI века // *Miscellanea humanitaria philosophiae*. Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонина. Серия «Мыслители». Вып. 5. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 95–128.
11. Линцбах Я. Принципы философского языка. Опыт точного языкознания. Пг., 1916. С. V, XII, 213.
12. Михалкович В.И. Изобразительный язык средств массовой коммуникации. М., 1986.
13. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
14. Лисевич В.В. «Собрание сочинений». Т. 2. Статьи по философии. М., 1915. С. 5.
15. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 16.
16. Волошинов В.Н. (М.М. Бахтин). Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. М.: Лабиринт, 1993. С. 39.
17. Гусейнов Г. Д.С.П. Советские идеологемы в новом русском дискурсе. М.: «Дом интеллектуальной книги». М., 2002 и др.
18. Стёпин В.С. Философское познание в динамике культуры // Человек в системе наук. М., 1989.
19. Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М., 1987. С. 63.

20. Песоцкий В.А. Художественная литература как социальное явление и предмет философского анализа: монография. М.: Изд-во МГОУ, 2009. 403 с.

REFERENCES

1. Dianova V.M. Khudozhestvennoe i nauchnoe osvoenie mira: sovremennoe sostoyanie problemy [Artistic and scientific exploration of the world: current state of the problem] SPb., 1999. pp. 33–35.
2. Postmodernistskaya filosofiya iskusstva: istoki i sovremennost' [Post-modern philosophy of art: the origins and modernity]. SPb., 1999.
3. Demina L.A. Paradigma smysla: monografiya [The paradigm of the meaning]. M., Izd-vo MГОU, 2005.
4. Bondareva YA.V. Edinstvo very i znaniya kak bazovyi gnoseologicheskii printsip russkoi religioznoi filosofii [The unity of faith and knowledge as the basic epistemological principle of Russian religious philosophy] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki. 2010. no. 1. pp. 19–27.
5. Semaeva I.I. Energiya tvorchestva kak filosofskaya problema. Gumanitarnyi vestnik. [The energy of creativity as a philosophical problem. Humanitarian Bulletin.] // Gumanitarnyi vestnik. 2009. no. 12. pp. 3–20.
6. Semaeva I.I. Poisk identichnosti: Russkaya religioznaya filosofiya KHKH veka i ee dukhovnye osnovaniya: monografiya [The search for identity: Russian religious philosophy of the twentieth century and its spiritual foundations: a monograph]. M., MГОU, 2012.
7. Kolesnikov A.S. Filosofiya i literatura: sovremennyi diskurs [Philosophy and literature: modern discourse]. SPb., Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000.
8. Man'kovskaya N.B. «Parizh so zmeyami» (Vvedenie v estetiku postmodernizma) [Mankovsky N. B. "Paris with snakes" (Introduction to the aesthetics of postmodernism)]. M., 1995.
9. Estetika postmodernizma [The aesthetics of postmodernism]. St. Petersburg, 2000.
10. Sovremennyi filosofskii protsess v nachale XXI veka [The modern philosophical process in the beginning of the XXI century] , Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000. pp. 95–128
11. Lintsbakh YA. Printsipy filosofskogo yazyka. Opyt tochnogo yazykoznaniya [Principles of philosophical language. Experience accurate linguistics]. PG., 1916. pp. V, XII, 213.
12. Mikhalkovich V.I. Izobrazitel'nyi yazyk sredstv massovoi kommunikatsii [Mihalkovic VI Pictorial language of mass media]. M., 1986.
13. Aristotel'. Sochineniya v 4-kh t. T. 2 [Aristotle. Works in 4 vol. Vol. 2]. M., Mysl', 1978.
14. Lisevich V.V. Sobranie sochinenii. T. 2. Stat'i po filosofii [Works. Vol. 2. Articles on philosophy]. M., 1915. p. 5.
15. Vindel'band V. Preljudii. Filosofskie stat'i i rechi [Foreplay. Philosophical articles and speeches]. SPb., 1904.
16. Voloshinov V.N. (M.M. Bakhtin) Marksizm i filosofiya yazyka: Osnovnye problemy sotsiologicheskogo metoda v nauke o yazyke [Marxism and philosophy of language: Basic problems of sociological method in the science of language]. M., Labirint, 1993. p. 39.
17. Guseinov G. D.S.P. Sovetskie ideologemy v novom russkom diskurse [D. S. P. Soviet ideologies in the new Russian discourse]. M., Dom intellektual'noi knigi.
18. Stepin V.S. Filosofskoe poznanie v dinamike kul'tury [Philosophical cognition in the dynamics of culture] M., 1989.
19. Shelling F. Filosofskie pis'ma o dogmatizme i krititsizme [Philosophical letters on dogmatism and criticism] M., 1987. pp. 63.
20. Pesotskii V.A. Khudozhestvennaya literatura kak sotsial'noe yavlenie i predmet filosofskogo

analiza: monografiya [Literature as a social phenomenon and a subject of philosophical analysis: monograph]. M., Izd-vo MGOU, 2009. 403 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Песоцкий Владислав Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета, e-mail: kaf-filosof@mgou.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vladislav Anatolyevich Pesotskii – Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Moscow State Regional University; e-mail: vlad2008@yandex.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Песоцкий В.А. Философия и художественная литература. Статья I. Философе-ма в структуре философского знания // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № С. 66-77.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-66-77

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

V. Pesotskii. PHILOSOPHY AND FICTION. ARTICLE I. PHILOSOPHEME IN THE STRUCTURE OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 66-77.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-66-77

УДК 7.01

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-78-85

ПИКТОГРАФИЯ В ЭПОХУ МЕДИАКУЛЬТУРЫ: РАЗРУШЕНИЕ ЛОГОСА?

Строева О.В.

Гуманитарный институт телевидения и радиовещания им. М.А. Литовчина
119180, г. Москва, Бродников пер., д. 3, Российская Федерация

Аннотация. Современная пиктография смартфонов становится одним из наиболее ярких симптомов появления нового типа сознания современного человека. Логоцентрическое восприятие информации сменяется на пиктографическое, что реализуется на практике в полном погружении в такую знаковую виртуальность, где изображение становится аналогом вещи. При этом не происходит переноса всей полноты чувственного мира в виртуальный, а идёт обратный процесс виртуализации человеческого восприятия. Что же происходит с сущностью Логоса в наше время? Представляется, что он обрёл виртуально-онтологическую форму; *Логос-Отец* сегодня – это глобальный искусственный разум информационного поля, и в условиях этой виртуальной матрицы субъект перекладывает на него свои разумные функции, одновременно сливаясь с виртуальностью как с *Матерью-Землёй*, развивая дорефлективную мифологическую модель мышления.

Ключевые слова: пиктография, логос, медиакultura, виртуальность, постмодернизм.

PICTOGRAPHY IN MEDIA CULTURE EPOCH: DESTRUCTION OF LOGOS?

O. Stroyeva

Humanities Institute of TV and Radio Broadcasting named after M.A. Litovchin
3 Brodnikov Lane, Moscow, 119180, Russian Federation

Abstract. Modern pictography of smart phones is becoming one of the most striking symptoms of the new type of consciousness of a modern man emerging. Logocentric perception of information is being replaced by a pictographic one, which is practically realized in full immersion into such symbolic virtual reality where an image becomes an analogue of things. During the process the world of senses is not transferred to the virtual, on the contrary, human perception becomes virtualized. What does happen to the essence of Logos nowadays? It seems to have found a virtual-ontological form. Logos-Father today is global artificial intelligence of the information net and being inside this virtual matrix humans shift their rational functions to it, merging with virtual Mother-Earth and developing pre-reflexive mythological model of thinking.

Key words: pictography, Logos, media culture, virtual reality, postmodern philosophy.

Характерной чертой современного этапа в развитии медиакультуры стало появление индивидуализированного экрана, а именно изобретение персональных планшетов и смартфонов, что можно считать началом развития новой куль-

турной парадигмы; обозначим её условным термином «культура дабл пост». Подобно тому, как изобретение фотографии и кинематографа стало причиной кардинального изменения в эстетическом восприятии, повлиявшего на формирование культуры модернизма; подобно тому, как появление телевидения оказало воздействие на формирование постмодернистской парадигмы, – так и феномен персонального экрана изменяет способы восприятия реальности и, как следствие, влияет на формы мышления и коммуникации. Современная пиктография смартфонов становится одним из наиболее ярких проявлений этого нового типа сознания современного человека, сформировавшегося в условиях симбиоза с медиакulturой. Проблема возвращения к пиктографическому типу письма связана с диалектикой означаемого и означающего в теории знака, с одной стороны, и с философской категорией Логоса, с другой.

В постмодернистском дискурсе лингвистико-философские аспекты являются одной из самых подробно разработанных тем. Не случайно Мишель Фуко в своей работе «Слова и вещи» проводит всесторонний анализ эволюции европейского мышления с точки зрения различения знаков, вещей и образов. Кроме того, в другой своей работе М. Фуко привлекает в качестве примера одного из ключевых художников XX в. Рене Магритта, который в своих живописных сериях наглядно показывал разницу между идеографическими и иконографическими знаками. Так, в картине «Это не трубка»¹ он соединил лингвистические

знаки и пластические элементы, играя со зрителем в замысловатую игру. Мишель Фуко сравнивает эту картину с каллиграммой: «В своей тысячелетней традиции каллиграмма имеет три функции: восполнять алфавит; делать возможными повторы, не прибегая к риторике; захватывать вещи в ловушку двойного начертания<...> Он (*Магритт*. – прим. авт.) повторяет три её функции, но лишь для того, чтобы извратить их, внести смуту во все традиционные взаимоотношения между языком и образом<...> Магритт вновь открывает ловушку, которую каллиграмма захлопывает на том, о чём она говорит. Тут внезапно ускользает сама вещь<...> Рисунок трубки, теперь пребывающий в одиночестве, может сколько угодно стараться быть похожим на форму, которую обычно обозначает слово «трубка»; текст может сколько угодно разворачиваться под рисунком со всей внимательной верностью легенды в учёной книжке: между ними теперь может проговариваться лишь расторжение связи, высказывание, одновременно оспаривающее как имя рисунка, так и то, к чему отсылает текст. Нигде нет трубки» [8, с. 12]. Это сближение изобразительности (физиопластики) и выразительности (идеопластики), показанное у Рене Магритта, в современной медиакulture приобрело форму возвращения к пиктограммам на экранах мобильных телефонов и других устройств. Логотцентрическое восприятие информации сменяется на пиктографическое, что реализуется на практике в полном погружении в такую знаковую виртуальность, где изображение становится аналогом вещи. В духе Рене Магритта и его каллиграмм российский современ-

¹ Название, данное картине художником – «Вероломство образов» (1928-1929 гг.).

ный художник Константин Худяков создал серию инсталляций «Новый русский шрифт», где он подчёркивает неуловимость границ между образами, вещами и знаками, что характерно для сознания человека медиакультуры. Подгнивающие шкурки бананов образуют витиеватые литеры, свидетельствуя о вечной проблеме разделения культуры и природы. Практика означивания мира привела человека к тому, что вещь редуцируется до образа, а образ ценится как вещь, но гниение указывает на неизбежное экзистенциальное.

Этому феномену сближения знаков и вещей в онтологическом плане способствует также и тактильность, связанная с переходом к так называемым *touch-pad*, когда управление иконками на персональных мониторах происходит путём непосредственного прикосновения к ним. Изображения цифрового мира не дают полный спектр ощущений, однако у ребёнка, с ранних лет своей жизни взаимодействующего с ним, атрофируется способность реагировать на воздействия реального мира. Таким образом, не происходит переноса всей полноты чувственного мира в виртуальный, а идёт обратный процесс виртуализации человеческого восприятия. Так, например, работа человеческой памяти уже не востребована в виртуальном мире, так как вся информация хранится на искусственном носителе и доступна в любой момент. От работы памяти зависят все остальные психические процессы, и мышление, в первую очередь. Информация в виде бесконечного гипертекста, основанного на традиционной логографии, постепенно замещается «анимированными иконками», особенно в меж-

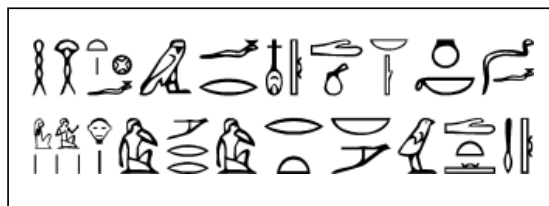
личностной коммуникации, а изображение (видео, фотография) всё чаще замещает слово в новостных лентах.

Действительно, на наших глазах происходит появление нового типа мировоззрения, характерного для поколения, сформировавшегося в условиях всеобщей виртуализации. В. Подорога отмечает: «Тотальное протезирование чувственной реальности заставит исчезнуть это, моё тело и тело Другого; тело уже больше невозможно мыслить как тело-порог, т.е. как орган, дифференцирующий и защищающий себя от избыточных внешних раздражений» [6, с. 86]. Такое симбиозное состояние с виртуальным миром напоминает архаический тип мифологического сознания, что, естественно, и предполагает формирование дологического мышления. Процесс деконструкции фундаментального архетипа *Логоса-Отца* в культуре постмодернизма исследовал Ж. Деррида, рассматривая понятие «женщина» как метонимическую замену своей ключевой категории “*differance*” (*различания*), к чему относится также письмо, след, метка, симулякр, фармакон, деконструкция и др. Он сравнивает «историю освоения истины» со скольжением «дарения-принятия, дарения-хранения, дарения-вреда» между женщиной и мужчиной. «Женщины сумели через подчинение обеспечивать себе гораздо большую выгоду и даже господство. И если оппозиция дарения (отдавания) и принятия, владения и владеемого есть лишь род трансцендентальной ловушки, порождённой графикой гимена, то процесс освоения ускользает от всякой диалектики, как и от всякой онтологической разрешимости» [1, с. 116]. Ж. Деррида, читая Ф. Ницше, переос-

мысливает его женоненавистничество как деструкцию метафизики, поскольку истина сравнима с женщиной или «движением завесы, направляемой женской стыдливостью». По сути, он говорит о неуловимости истины через понятие женщины, которая сама становится неопределённой и ускользающей пара-категорией-призраком “*differance*” и обозначает в одной из интерпретаций систему следов. В эстетическом ракурсе *difference* можно трактовать как феномен скольжения между фигурацией и нефигурацией, репрезентацией и образом. С другой стороны, постмодернистский взгляд на современную культуру не заменяет «мужское» на «женское», поскольку смысл деконструкции не в переворачивании бинарных оппозиций, а в их разбиении, то есть в отказе от структурированности. У М. Фуко, например, речь скорее идёт о стирании субъектности как таковой, в связи со «смертью автора» (демиурга, субъекта, фаллоса), где проблематична идея рождения и смерти, предков и потомков. Таким образом, мы вновь возвращаемся к мифологическим характеристикам

виртуальности современной медиакультуры.

Как известно, логоцентризм признавал превосходство фонетического письма над всеми остальными типами, в том числе над письмом иероглифическим. М. Фуко говорит, что «иероглифическое письмо не воспроизводит в горизонтальных линиях ускользающий полёт голоса; оно воздвигает в вертикальных столбцах неподвижный и всё же опознаваемый образ самих вещей, не придавленных и не деформированных от гребёнок до ног трансцендентальной Идеи» [9, с. 36]. Следует отметить, что сейчас мы имеем дело с самой примитивной фазой в развитии письма, существовавшей на архаическом этапе. Египетские иероглифы отличаются уже очень сложной системой грамматических структур и смысловых взаимосвязей на уровне понятий (см. рис. 1). Как известно, иероглифы 2 тыс. лет назад до н. э. уже делились на пиктограммы и идеограммы: логограммы и детерминативы. Шумерские пиктограммы стали превращаться в идеографические знаки уже 2500 лет назад до н. э. (см. рис. 2).



	MEANING	OUTLINE CHARACTER, B. C. 3500	ARCHAIC CUNEIFORM, B. C. 2500	ASSYRIAN, B. C. 700	LATE BABYLONIAN, B. C. 500
1.	The sun				
2.	God, heaven				
3.	Mountain				
4.	Man				
5.	Ox				
6.	Fish				

Рис. 1. Египетские иероглифы [3]. Рис. 2. Шумерские пиктограммы [10].

Собственно логография формируется постепенно в ходе структурирования грамматики и разделения на субъект-предикатные отношения в греческой уже фонетической письменности, заимствованной от финикийцев, а также возникают зачатки пунктуации. Логоцентрическое мышление получило своё полноценное выражение в аналитической грамматике и письменности европейских языков, являясь антитезой синкретического инкорпорированного строя языка и пиктографии архаического мифологического типа.

Возникает определённое противоречие: ведёт ли логография с доминантой трансцендентальной идеи к отдалению от вещей, а современная пиктография – к сближению с ними? Или это замещение вещей изображением ещё глубже погружает нас в виртуальность как в протезированный мир, отдаляя от экзистенциальной реальности? Как известно, философии постмодернизма присуще рассматривать логоцентризм как ущербный способ помещения письменного Логоса в центр всего, что стало причиной появления «дискурсов легитимации»¹. Антидиалектика Жака Деррида заключалась в том, чтобы перевернуть существовавшую в традиционной философии иерархию бинарных оппозиций и вернуться к принципам живого археписьма. Он называет Логос (живую речь) «животным»², а также «фармаконом», то есть лекарством и ядом одновременно, а письменный дискурс – *софистом*, то есть выраже-

нием «неприсутствия и неистины», или *симулякром* [2].

Необходимо отметить, что в истории западной философии эволюция категории *Логос* имеет две тенденции. С одной стороны, Логос рассматривался ещё у Гераклита как живой дискурс и как универсальный закон разнообразия космоса, а также вовлечение человека в процесс преобразования хаоса в космос. С другой стороны, уже у Платона Логос рационализируется и становится инструментом разума (как *возничего колесницы души*)³, различения и определения видов через дихотомическое рассечение рода, что у Аристотеля ещё более сужается до силлогизма и принципа разумности. Стоики же вновь рассматривали Логос как разумно-творческую эфирно-огненную субстанцию, а Плотин – как силу мировой Души, которая, подражая эйдосам, творит чувственный космос и управляет им. М. Фуко проанализировал эти две тенденции в контексте вопроса о преобразовании субъекта как условия доступа к истине [7]. Он говорит о совокупности практик в дофилософских технологиях (*Anakhoresis*), а также в поздней античности, где вопрос о природе истинных речей как проявления Логоса всегда связывался с истинным поведением, то есть изменением способа бытия субъекта. Рационализация европейской культуры привела к тому, что античный субъект правильного поведения превратился в новоевропейского субъекта правильного понимания, что привело к разрыву между *Я* и образом *Я* (начало виртуализации). Так, неоплатоническая теология и аристотелевская схоластика представляет Логос в качестве разумного принципа,

¹ Термин Ж. Делеза.

² ... *Прежде чем быть обузданным, укрощённым космосом и строем истины, логос есть дикое животное, неуловимая, неоднозначная животность...* (Деррида Ж. Фармация Платона [2]).

³ См. диалог Платона «Федр».

управляющего миром через фигуру Бога-Отца. Затем Р. Декарт и И. Кант вновь утверждают Логос как принцип человеческого разума, а Г. Гегель – в качестве максимального раскрытия абсолютной идеи. В неклассическом дискурсе М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера Логос выступает как «собирающе-раскрывающая» сила бытия, вновь приобретая онтологический статус. А.Ф. Лосев дал феноменологическое определение Логоса как натуралистически-метафизической картины сферы рассудка: если эйдос есть наглядное изваяние смысла, то Логос – метод этого изваяния и как бы отвлечённый план его. Нагляднее всего это проявляется в музыке, поскольку она есть «невывявленная сущность мира, его вечное стремление к Логосу, и муки рождающегося Понятия». Таким образом, «Логос есть эйдос, лишённый эйдетически-гилетического момента, или: эйдос есть Логос, воплощённый в гилетической стихии» [4, с. 217].

Очевидно, что виртуализация как форма трансцендентализма была заложена в европейском менталитете изначально. Между тем Логос есть категория как трансцендентальная, так и онтологическая. Что же происходит с сущностью Логоса в наше время? Представляется, что он обрёл виртуально-онтологическую форму, Логос сегодня – это глобальный искусственный разум информационного поля. И в условиях этой виртуальной матрицы субъект перекладывает свои разумные функции на технологию, а онтологические характеристики вещей преобразуются в феноменологические. Возможно, пиктографию тогда следует рассматривать как знак или симптом начала замещения человеческого логоса на виртуально-технологический?

Тогда нам следует констатировать феномен разрушения логоцентрической модели письменности, что заметно не только по более частотному употреблению пиктограмм, но и в целом по упрощению грамматических и орфографических структур, отсутствию пунктуации в современном письменном языке телефонных сообщений и высказываний в социальных сетях.

Футурологи уже предупреждают нас изменение способов образования, говоря о том, что в ближайшее время будут упразднены университеты и профессора, так же, как и книги [5]. Уже сегодня всё больше популяризируется дистанционное обучение, а с дальнейшим развитием роботостроения, различных устройств «дополненной реальности», как *Google очки*, вполне вероятно, что самостоятельное обучение вытеснит традиционное. Мы являемся свидетелями рождения нового человека, нового типа сознания. Смерть в этом мире и рождение в виртуальной реальности проходят те же стадии, что и культура на первых этапах своего развития. Отсюда – мифологическая модель симбиоза и до-рефлексивное мышление, выраженное в пиктографии – как проявление архетипа Матери-Земли, и проявление архетипа Логоса-Отца в виде искусственного разума – информационного гиганта. В связи с этим неизбежно возникает огромное количество экзистенциальных вопросов о свободе человека и его ценностях в этой новой системе координат, о будущем мыслительных способностей человека, прежде связанных с памятью, а теперь замещённых технологиями. Возможно, человеческий Логос станет теперь уникальной особенностью элитарного круга избранных носителей прежней культуры.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. М., 1991. № 2, 3.
2. Деррида Ж. Фармация Платона. [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/farm.php (дата обращения: 03.11.2015).
3. Египетские иероглифы. Фрагмент иероглифической надписи с древнеегипетской стелы # 31664 из Field Museum of Natural History (Чикаго) эпохи Среднего царства. [Электронный ресурс] // Египетское иероглифическое письмо. Энциклопедия. URL: http://gruzdoff.ru/wiki/Египетское_иероглифическое_письмо (дата обращения: 05.02.2016).
4. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики / Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 656 с.
5. Митио Каку. Учёба уже не будет базироваться на запоминании [Электронный ресурс] // XX2 век. URL: <http://22century.ru/docs/michio-kaku> (дата обращения: 05.02.2016).
6. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. 340 с.
7. Фуко М. Герменевтика субъекта. М.: Наука, 2007. 680 с.
8. Фуко М. Это не трубка. М.: Художественный журнал, 1999. 150 с.
9. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 408 с.
10. Шумерские пиктограммы. Появление клинописи [Электронный ресурс] // Events in Ancient Civilization by Matthew Creswell. URL: <http://www.myhistro.com/story/events-in-ancient-civilization-by-matthew-creswell/196930#!the-invention-of-cuneiform-538772> (дата обращения: 05.02.2016).

REFERENCES:

1. Derrida ZH. SHpory: stili Nitsche [Spurs: Nietzsche styles] // Filosofskie nauki. M. 1991. no. 2, 3.
2. Derrida ZH. Farmatsiya Platona. [Elektronnyi resurs] [Plato's pharmacy. [Electronic resource]] // Biblioteka Gumer. [Gumer library]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/farm.php (request date 03.11.2015)
3. Egipetskie ieroglify. Fragment ieroglificheskoi nadpisi s drevneegipetskoj stely # 31664 iz Field Museum of Natural History (CHikago) epokhi Srednego tsarstva. [Elektronnyi resurs] [Egyptian hieroglyphics. A fragment of hieroglyphic inscriptions from ancient Egyptian stele # 31664 from Field Museum of Natural History (Chicago) of the Middle Kingdom. [Electronic resource]] // Egipetskoe ieroglificheskoe pi'smo. Entsiklopediya. [Egyptian hieroglyphic writing. Encyclopedia.]. URL: http://gruzdoff.ru/wiki/Египетское_иероглифическое_письмо (request date 05.02.2016)
4. Losev A.F. Muzyka kak predmet logiki / Iz rannikh proizvedenii [Music as a matter of logic / From the early works]. M., Pravda, 1990. 656 p.
5. Mitio Kaku. Ucheba uzhe ne budet bazirot'sya na zapominanii [Elektronnyi resurs] [Michio Kaku. The study will not be based on remembering anymore [Electronic resource]] // XX2 vek. [XX2 age]. URL: <http://22century.ru/docs/michio-kaku> (request date 05.02.2016)
6. Podoroga V. Fenomenologiya tela. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu [Phenomenology of the body. Introduction to philosophical anthropology]. M., Ad Marginem, 1995. 340 p.
7. Fuko M. Germenevtika sub»ekta [Hermeneutics of the subject]. M., Nauka, 2007. 680 p.
8. Fuko M. Eto ne trubka [This is not a pipe]. M., Khudozhestvennyi zhurnal, 1999. 150 p.
9. Fuko M. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk [Words and things. Archaeology of the human Sciences]. SPb., A-cad, 1994. 408 p.
10. Shumerskie piktogrammy. Poyavlenie klinopisi [Elektronnyi resurs] [Sumerian pictograms. The appearance of cuneiform writing [Electronic resource]] // Events in Ancient

Civilization by Matthew Creswell. URL: <http://www.myhistro.com/story/events-in-ancient-civilization-by-matthew-creswell/196930#!the-invention-of-cuneiform-538772> (request date 05.02.2016)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Строева Олеся Витальевна - кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры истории и теории культуры, Гуманитарный институт телевидения и радиовещания им. М.А. Литовчина; e-mail: olessia_75@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Olesia Vitalievna Stroyeva – PhD in Aesthetics, Associate professor, Full professor of the Department of History and Theory of Culture, Humanities Institute of TV and Radio Broadcasting named after M. A. Litovchin ; e-mail: olessia_75@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Строева О.В. Пиктография в эпоху медиакультуры: разрушение Логоса? // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 78-85.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-78-85

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

O. Stroyeva. PICTOGRAPHY IN MEDIA CULTURE EPOCH: DESTRUCTION OF LOGOS? // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 78-85.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-78-85

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091) +140.8

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-86-94

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Н. И Е.Н. ТРУБЕЦКИХ

Батурина И.В.

Московский технологический институт

119334, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 38А, Российская Федерация

Аннотация. В данной статье осуществляется философский анализ воззрений С.Н. и Е.Н. Трубецких на феномен творчества. Показано, что С.Н. Трубецкой, вводя понятие «вселенское сознание», фактически осуществляет переход от индивидуального сознания ко всеобщему, а бытие трактует как сложную реальность, соотносимую и с нашим индивидуальным сознанием, и с миром в целом. Вводятся ступени реальности, анализируется особый религиозный характер глубинных познавательно-творческих процессов, их связь с трансцендентным началом, а также с ценностно-моральным самосознанием человека. Основой философии творчества Е.Н. Трубецкого является его устремлённость к Абсолюту, поиск во всём бытии конечного и неизменного смысла. В этом контексте познание предстаёт у Е.Н. Трубецкого важной, но ограниченной частью человеческого бытия, а глубинной основой всякого познавательно-творческого акта предстает творческая интуиция, позволяющая увидеть, что в мире Божества всё вечно.

Ключевые слова: философия творчества, эмпирическое, рациональное и интуитивное типы познания, предмет знания, реальность, непознанное, метафизика бытия, акт творчества, ценностно-моральное самосознание человека.¹

THE TROUBETSKOY BROTHERS' PHILOSOPHY OF CREATIVITY

I. Baturina

Moscow Technological Institute

8 Kedrov Street, bld. 2, Moscow, 117292, Russian Federation

Abstract. This article analyses the brothers Troubetsky's philosophical views on the phenomenon of creativity. By introducing the idea of "universal consciousness" S. Troubetsky made a transfer from individual consciousness to the universal one and treated the being as a

© Батурина И.В., 2016.

complex reality related both to individual consciousness and objective world. S. Troubetskoy's views are analyzed at the levels of reality as it discloses to man with an emphasis on a rather special religiosity of cognitive processes and their connection with the transcendental and values and moral identity of man.

The main feature of E. Troubetskoy's philosophy of creativity is its aspiration to the Absolute and search for the infinite and unchangeable sense in the whole being. E. Troubetskoy considers cognition as important, but limited part of human existence, whereas creative intuition permitting us to see that in the world of God everything is eternal should be recognized as the basis of any cognitive and creative act.

Key words: philosophy of creativity; empirical; rational and intuitive types of knowledge; object of knowledge; reality; the unknown; the metaphysics of existence; the act of creation; values and moral identity of man.

Сергей Николаевич Трубецкой – выдающийся русский философ и историк, один из образованнейших людей России девятнадцатого столетия. Он автор глубоких и новаторских работ, среди которых выделяются две его диссертации – магистерская (она носила название «Метафизика в Древней Греции») и докторская, явившая апофеоз философского мирозерцания мыслителя («Учение о Логосе в его истории»). В философском плане значимы и статьи по гносеологической проблематике: «О природе человеческого сознания»; «Основания идеализма»; «Детерминизм и нравственная свобода» и др. В творчестве С.Н.Трубецкого, как и в характере его личной духовной жизни, была удивительная интуитивная тяга к Абсолюту (первые религиозные сомнения у него пробудились в шестнадцать лет, а к восемнадцати годам они уже закончились на всю жизнь). Магистральным философским направлением в исследованиях Трубецкого является гносеология [3], но в русле русской философской традиции, когда совершается попытка в глубине человеческого сознания открыть таинственные связи с мировым Целым. Поэтому у С.Н. Трубецкого гносеология

никогда не выступает как замкнутая область философии, а всегда восходит к единой мировоззренческой системе.

Рассмотрим основные результаты работ Трубецкого в контексте проблематики нашего исследования философии творчества. Уже в своей первой диссертации «Метафизика в Древней Греции» Трубецкой выделяет две основные черты любого познавательного (творческого) акта: он выводит человека за пределы индивидуальности, а также имеет неустрашимую претензию обладать общеобязательным значением и смыслом. Философ утверждает, что и в моральной жизни человека происходит «взламывание» его индивидуально-эгоистических рамок; известна знаменитая формула С.Н. Трубецкого не только о теоретическом, но и о моральном характере познания, в котором мы «держим внутри себя собор со всеми» [4, т. 2, с. 13]. Здесь же Трубецкой подчёркивает, что великое открытие И. Канта состояло вовсе не в рассмотренных принципах работы сознания, а во вскрытых им в сознании человека трансцендентальных функциях, уходящих вглубь аксиологических начал и морального сознания. «Объективная универсальность ис-

тинного знания объясняется метафизическим характером познавательных процессов» [4, т. 1, с. 12], «метафизическая природа сознания означает, что всякое «отдельное» сознание обосновано в некоем «вселенском» сознании» [4, т. 2, с. 61]. Так Трубецкой вводит очень важное для него понятие «вселенское сознание», которое содержит в себе переход от индивидуального сознания к всеобщему, включающему и соборность, и мировую соотнесённость всего со всё. Одновременно Трубецкой подчёркивает, что действительность сообразна с общими логическими понятиями, но до конца ими не покрывается и не исчерпывается. По сути, от «вселенского сознания» философ приходит к проблеме самобытности, чувственности, неповторимости и прихотливости реальности, воспринимаемой сознанием. Трубецкой приходит к мысли, что ни чисто индивидуальное, ни всеобщее сознание, даже с его соборностью, действительности не схватывают, и отсюда философ делает вывод, что только благодаря вере бытие открывается нам как сложная реальность, соотносимая и с нашим индивидуальным сознанием, и с миром в целом. Заметим, что Трубецкому не очень нравился сам термин «вера», так как он наполнен исключительно религиозным смыслом, но это слово наиболее из всех точно передавало те глубинные процессы в сознании, которые и анализировал Трубецкой: под «верой» на самом деле философ понимал способность приближаться к реальности не только в мысли и чувственности, но и каким-то иным, прямым, до конца нами непостижимым, непосредственным образом. Вера здесь коррелирует с созерцательной интуицией

и является первоисточником всякого познания, даже самопознания, по Трубецкому.

На фоне такого глубинного анализа гносеологической проблематики Трубецкой задаётся и самым главным вопросом: об Абсолюте, Божественном начале и смысле бытия. Философ всегда подчёркивал различие между понятиями «вселенского сознания», «универсального субъекта», Абсолюта, или Бога. Для него, как для теоретика познания, вопрос о переходе от неких идеальных принципов и морального сознания к вере и идее живого, абсолютно совершенного Существа был неразрешим в рациональных пределах: «Переход от вечной идеи к индивидуальному субъекту по необходимости является иррациональным» [4, т. 2, с. 193]. По Трубецкому, основной принцип нашего миропознания есть соотношение индивидуально познанного и всеобщего; в мире всё соотносится, утверждал Трубецкой. Абсолют, или Сверхмировое Начало есть не бытие, а его источник; поэтому он никак не включён в систему мироздания и к нему не применим принцип никаких отношений, в том числе и рационально-логических; Абсолют «нельзя назвать ни относительным, ни безотносительным – он сверхотносителен» [4, т. 2, с. 274]. В силу такого интуитивного развития философской мысли Трубецкой как раз и приходит к вере, т.е. к специфическому осознанию того, что Универсум, или Бог, будучи иноприроден всем явлениям мира, тем не менее, открывается и прослеживается за ними. «Чем реальнее, конкретнее познаем мы «другое» во всём отличии его от Абсолютного, во всём его самоутверждении, во всей индивидуаль-

ности его элементов, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном, которое его обосновывает» [4, т. 2, с. 276]. В контексте своих целостных взглядов Трубецкой создаёт и учение о ступенях реальности, как она открывается человеку в познании. Самый первый (низший) уровень – это эмпирическое знание, когда за сущее признаётся то, что является (такова ступень эмпиризма). Более сложный уровень познания – когда сущее предстаёт нам как некая идея (здесь уже ступень идеализма). Но подлинная сложность познания начинается после этих двух ступеней, когда сущее не сводится ни к какой логической идее, но и не исчерпывается чертами чисто эмпирическими; здесь наступает третья ступень – интуитивного, или верующего познания, когда сущее как бы «сквозит» за умозрительными и чувственными конструкциями. Однако, по Трубецкому, и за третьей ступенью наступает сложнейший и, по сути, иррациональный переход, о котором шла речь выше, – «от вечной идеи к индивидуальному субъекту», который предполагает Надмирное Всесовершенное Существо. Именно в силу этих ступеней познания как восхождения действительность становится сложнейшим феноменом, не сводимым ни к субъективной, ни к объективной реальности, и в ней может быть прослежен сверхфеноменальный и надмировой смысл.

Итак, говоря о С.Н. Трубецком с точки зрения философии творчества, следует подчеркнуть его целостное и глубинное проникновение в акт познания, который принципиально является аксиотворческим процессом на множестве различных ступеней его

реализации. Для нас важно отметить и иррациональный характер высших уровней познавательного процесса; по сути, Трубецкой утверждает переход познания в творческой его стадии в инобытие, в невидимое и логически не конструируемое. Особенно важен религиозный характер глубинных познавательных процессов, их связь с трансцендентным началом, а также с ценностно-моральной ориентацией человека. По Трубецкому, без Абсолюта немыслимо никакое подлинное познание, восходящее к творчеству многоступенчатой по своей структуре реальности во всей её сложности, но при этом философ всегда подчёркивает, что Абсолют остаётся непознаваем и непостижим. В философии Трубецкого для нас прослеживается тонкое выделение грани непознаваемого, которое присутствует всегда и стирает жёсткую черту между сознанием как рационально-логическим началом и познанием как творческим конструированием реальностей.

Е.Н. Трубецкой – выдающийся русский философ и наряду со своим братом – С.Н. Трубецким – по праву считается образованнейшим человеком России девятнадцатого-начала двадцатого веков. Будучи выпускником юридического факультета Московского университета, Е.Н. Трубецкой всю свою жизнь занимался философией, защитил две диссертации: первая была посвящена Блаженному Августину, а вторая называлась «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке». Предваряя анализ философии Е.Н. Трубецкого, следует отметить его удивительный дар чувствовать и понимать искусство, в особенности живопись и музыку, ко-

торым посвящены множество работ мыслителя, по сути, а не по форме носящих ярко выраженный философский характер. Основной чертой и внутренней интуицией Е.Н. Трубецкого является также его напряжённая устремлённость к Абсолюту, поиск во всем бытии бесконечного и неизменного смысла. Тема гносеологии, в отличие от С.Н. Трубецкого, разрабатывается Е.Н. Трубецким достаточно глубоко, но вовсе не является центральной. Познание предстаёт Е.Н. Трубецкому важной, но ограниченной частью человеческого бытия, и потому от познания он устремляется в своих исследованиях к вопросам этики, аксиологии и эстетической интуиции. Однако философская система Е.Н. Трубецкого требует последовательного и более детального рассмотрения, в первую очередь, в контексте данного исследования проблем философии творчества.

Обращаясь к вопросу о функционировании человеческого сознания, Е.Н. Трубецкой отмечает, что оно, безусловно, призвано проявить и определённым образом систематизировать те изменчивые факты окружающей реальности, в которые вовлечён человек, но одновременно сознание имеет и уходящую корнями в иррациональное претензию на безусловность и потребность утверждать некое содержание как определённое и истинное. Именно притязание на безусловность, потребность в неизменной истине, которая не создается внешними и преходящими обстоятельствами, Е.Н. Трубецкой выделяет как главную и интересующую его черту сознания. «Или есть подлинно безусловное сознание, которое вечно созерцает прошедшее и буду-

щее, или всё временное есть ложь» [5, с. 33]. По Е.Н. Трубецкому, интуиция, или предпосылка безусловного сознания есть глубинная и настоящая основа, некий фундамент всякого познавательно-творческого акта, в котором неизменность и вечность смысла предполагается, но напрямую не открывается и не является нашему сознанию. Из этих размышлений, а также из своей мировоззренческой интуиции философ делает вывод, который позже он чётко сформулирует в «Воспоминаниях»: «Этот мир, томящийся в суете, предполагает полноту, которая составляет цель его стремления, как что-то другое, *над* ним» [8]. Фактически, эта интуиция является основным импульсом и нервом всего философского творчества Е.Н. Трубецкого. Для него такое прозрение было и ключом к пониманию проблемы смысла жизни (ей посвящена главная книга философа – «Смысл жизни»), которую он понимал не только в этическом ракурсе и не сводил к вопросам только человеческой судьбы, а трактовал как основную тему всей онтологии. Философ утверждал, что на фоне хаоса и бессмыслицы, жестокости и отчуждения, которые окружают человека, самый факт искания им абсолютного смысла бытия доказывает, что этот смысл есть, но напрямую он не открыт нам и не определяет непосредственно человеческую жизнь. Е.Н. Трубецкой подчёркивает, что безусловный, высший смысл есть – но где он? Именно это и становится основным вопросом для мыслителя и его философии. В результате такого хода рассуждений и развития философского творчества, Е.Н. Трубецкой приходит к выводу, что «Бог является началом и концом мировой эволюции,

её вездесущим центром и смыслом, *но не её субъектом*» [5, с. 101]. Таким образом, Е.Н. Трубецкой уже аналитически оформляет свою изначальную интуицию, принципиально устраняет всякий пантеизм и утверждает коренное, сущностное противоположение Бога и мира.

Со всей философской мудростью он вынужден признать, что Абсолютное закрывается от нас миром и вместо него «мы всюду находим «другое», которое его не только заслоняет, но и активно ему противодействует» [6, с. 105]. Философ в зрелых своих размышлениях подчёркивает, что в опыте нам никогда не открывается ни сущее само по себе, ни абсолютно Сущее, а познание наше никогда напрямую не восходит к полноте истины. Иными словами, ни познание, ни опыт не выводят нас за пределы мира, но мы обладаем некой сверхвременной интуицией, которая только косвенно свидетельствует об универсальном начале всего и вся, и именно она и является основанием и возможностью рационально-логического способа постижения мира. В пику Платону и вообще классической античной традиции идеализма, Е.Н. Трубецкой утверждает, что идея каждого сотворенного существа вовсе не тождественна его природе, а является иной и отличной от всякой мыслимой и воспринимаемой нами реальности. Одновременно Трубецкой приходит к любопытнейшим и глубинным размышлениям о времени и вечности; он говорит, что время есть атрибут человеческого сознания и жизни, который как раз наиболее сильно свидетельствует о недоступности человеку абсолютной и неизменной истины. Вечность, по Трубец-

кому, – категория инобытия, и корни её уходят во всемогущество Божие, так как перед взглядом Творца каждый момент времени не существует отдельно, а представлен как бы целостно развёрнутым вместе с прошлым и будущим. «В творческом акте Божества всё вечно: весь мировой план не только от века Им задуман, но от века Им осуществлён и завершён во всех своих подробностях; и в эзотерической сфере божественного сознания это завершение от века дано: там всеединство и законченная полнота есть абсолютная эмпирия» [7, с. 187]. В контексте таких размышлений о времени и вечности философ не умаляет, а, наоборот, онтологически расширяет смысл человеческой свободы, утверждая, что каждое мгновение человеческой жизни есть творчески осуществляемый акт, проецируемый в вечность и ставящий человека перед очами Божьими. Идея вечности как категория инобытия не создает фатальную предопределённость жизни, а, наоборот, возводит жизнь к конечному смыслу и своему первоистоку: «раз вечность не подавляет собою временного, а некоторым образом включает и объёмлет в себе самый процесс всеобщего течения, тем самым утверждается не только реальность этого процесса, но и безусловное значение творческого акта человека во времени» [7, с. 187].

Проблема времени, именно таким образом разрешённая Е.Н. Трубецким, становится крайне важной во всей его мировоззренческой системе, так как она придаёт этой системе цельность и завершенность. Только в свете тайны времени ему удаётся разрешить и один из самых сложных для любого философа вопросов – вопрос о зле. Как уже

было отмечено, для Е.Н. Трубецкого всё мировое бытие разделяется на две части: временную, относительно доступную нашему сознанию, и вечную, изначально сотворённую Богом и лишённую времени как такового. Главным центром во временной части жизни является человеческая активность в разных проявлениях и формах, в том числе определённая ко злу. Зло, по мысли Е.Н. Трубецкого, есть явление несамостоятельное и пребывающее только во временной части мировой реальности как состояние свободной твари, ещё не определившейся в своём восхождении к Творцу. Исходя из этого, зло философу представляется явлением сугубо преходящим, не субстанциальным, не способным к неизменной жизни, так как суть зла – это безверие, пустота, условное допущение того, что нет Бога, а, следовательно, нет ни смысла, ни вечной жизни. Обиталище зла – ад: «ад выдвигается и сам себя заявляет как инстанция против христианства в его целом; в этом и заключается ужасающая сила его искушения, ибо всей своей сущностью ад утверждает, что *Бога нет*. Для того, кто видит ад, – а в нашей действительности мы, несомненно, видим его начало, – это доказательство может приобрести значение неотразимого довода» [7, с. 145]. Если же говорить о главном начале, открывающем пути к вечности, то это вера, которая в качестве человеческой активности оставляет лишь устремленность к всецелой истине, добру, красоте, творчеству в его высших проявлениях и формах [1, с. 19–22; 23–27]; сам Е.Н. Трубецкой, например, одной из высших форм творчества признавал иконопись, которой были посвящены три блестящих

его работы – «Умозрение в красках»; «Два мира в древнерусской иконописи»; «Россия в её иконе». Именно русская иконопись в православной традиции рассматривалась Трубецким как высшая форма творчества не случайно: в иконописи человеку открывается инобытие, которое не сотворяется им самим, а по благодати приоткрывается и становится частично доступным смертному уму, но такому, который отрешён от мира сего и полностью сосредоточен на духовном зоре. Е.Н. Трубецкой подчёркивает, что основные черты древнерусских икон – аскетизм, удивительное богатство красок и совершеннейшая особенность ликов, никак не похожих на живых людей. Сам творческий процесс, особенно в иконописи, всегда проявляет два начала восприятия мира: с одной стороны, это тягостное знание его скорбей и несовершенств, торжества в нём зла и безверия, а с другой – удивительное сияние вечной жизни и Божией благодати, попечительствующей о всей твари. Е.Н. Трубецкой неоднократно подчёркивал, что истинной веры, как и подлинного, духоносного творчества, без неразрывного переплетения этих двух начал не бывает. «Важнейшее в ней [в древнерусской иконописи] – радость окончательной победы Богочеловека над зверочеловеком, введение во храм всего человечества и всей твари; но к этой радости человек должен быть подготовлен подвигом, он не может войти в состав Божьего храма таким, каков он есть, потому что для необрезанного сердца и для расжиревшей, самодовлеющей плоти в этом храме нет места: *и вот почему иконы нельзя писать с живых людей*<...> Икона – не портрет, а прообраз грядущего храмового чело-

вечества. И, так как этого человечества мы пока не видим в нынешних грешных людях, а *только угадываем*, икона может служить лишь символическим его изображением<...> Это – то царство, которого плоть и кровь не наследуют» [7, с. 348–349].

Обобщая и анализируя философское мировоззрение Е.Н. Трубецкого, следует отметить его удивительную цельность: проблема творчества не выделяется им в отдельное направление исследований, но пронизывает все миропонимание и решение глубинных философских проблем, таких, к примеру, как вопрос о зле, времени, вечности, свободе, и др. [2, с. 3–20]. Творчество у Е.Н. Трубецкого понимается как глубоко религиозный акт, как акт

восхождения от «мудрости» людской во временном мире к духоносному созерцанию вечного инобытия, и в этом плане творчество, как утверждает сам мыслитель, есть особый переход из реальности преходящей в бытие абсолютное. Главным созидающим началом подлинного творческого процесса у философа выступает вера как единственная сила, способная извлечь человека из суеты мира сего и вывести его на дорогу подлинной, а значит духовной, свободы и активности. В этом плане творчество предстаёт как высшая форма человеческой жизни и глубинный её смысл, уловить который и пытался Е.Н. Трубецкой во всех своих философских трудах, – и многое ему удалось сделать талантливо и глубоко.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 1. С. 19–27.
2. Семаева И.И. Энергия творчества как философская проблема // Гуманитарный вестник. № 12. Балашиха: ВТУ, 2009.
3. Семаева И.И. Поиски идентичности: Русская религиозная философия XX века и её духовные основания: монография. М.: Изд-во МГОУ, 2012.
4. Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. 337 с.
5. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1918. 174 с.
6. Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. 510 с.
7. Трубецкой С.Н. Собрание сочинений, М., 1906–1912, тт. 1–6.
8. <http://www.biblioclub.ru/index.php?page> .

REFERENCES

1. Bondareva YA.V. Edinstvo very i znaniya kak bazovyi gnoseologicheskii printsip russkoi religioznoi filosofii [The unity of faith and knowledge as the basic epistemological principle of Russian religious philosophy] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki. 2010. no. 1. pp. 19–27.
2. Semaeva I.I. Energiya tvorchestva kak filosofskaya problema [The energy of creativity as a philosophical problem] // Gumanitarnyi vestnik. 2009. no. 12.
3. Semaeva I.I. Poiski identichnosti: Russkaya religioznaya filosofiya XX veka i ee dukhovnye osnovaniya: monografiya [The search for identity: Russian religious philosophy of XX century and its spiritual foundations: a monograph]. M., Izd-vo MGOU, 2012.

4. Trubetskoi E.N. Metafizicheskie predpolozheniya poznaniya. Opyt preodoleniya Kanta i kantianstva [The metaphysical assumptions of knowledge. The experience of overcoming Kant and cantanta]. М., 1917. 337 p.
5. Trubetskoi E.N. Smysl zhizni [The meaning of life]. М., 1918. 174 p.
6. Trubetskoi E.N. Izbrannye proizvedeniya [Selected works]. Rostov-on-Don, 1998. 510 p.
7. Trubetskoi S.N. Sobranie sochinenii, tt. 1-6. М., 1906–1912, [Collected works, vol. 1–6]. М. 1906–1912.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Батурина Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Московского технологического института, e-mail: BaturinVK@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Baturina Irina V. – PhD, the assistant of Professor of social and humanitarian disciplines of Moscow technological Institute, e-mail: BaturinVK@yandex.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Батурина И.В. Философия творчества С.Н. и Е.Н. Трубецких // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 86-94.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-86-94

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

I. Baturina. THE TROUBETSKOY BROTHERS' PHILOSOPHY OF CREATIVITY // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 86-94.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-86-94

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 165.0

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-95-101

КОНТЕКСТУАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ

Морозов Ю.Н.

Вологодский государственный университет

160000, г. Вологда, ул. Ленина, д. 15, Российская Федерация

Аннотация. В статье рассматривается становление исторической науки от её классических форм до современных неклассических подходов. На основе анализа концепции интерсубъективности Гуссерля доказывается, что интерсубъективность научного сообщества играет двоякую роль в процессе исторического исследования: формирует объективное знание в исторической науке и обеспечивает динамику исторического познания. Показана роль и значение работ Кристевой в обосновании актуальности исследования интертекстуальности исторических текстов как эмпирического базиса исторической науки. В статье выявляется специфика исторических текстов, обладающих референциальной функцией, исследуется диалогичность исторических источников как предпосылки формирования новых исследовательских направлений в исторической эпистемологии.

Ключевые слова: классическая теория познания, неклассическая рациональность, историческое конструирование, контекстуальность, Гуссерль, интерсубъективность, Кристева, интертекстуальность.

CONTEXTUAL DESIGN OF HISTORICAL KNOWLEDGE IN THE PHILOSOPHY OF POST-NON-CLASSICAL SCIENCE

Yu. Morozov

Vologda State University

15 Lenin Street, Vologda, 160000, Russian Federation

Abstract. The article deals with the formation and development of History from its classical forms to modern non-classical approaches. Based on the analysis of Husserl's concept of inter-

subjectivity it is proved that inter-subjectivity of scientific community plays a dual role in the process of historical research. It builds objective knowledge in historical science and provides the dynamics of historical knowledge. The author of the article shows the role and importance of Kristeva's works justifying the relevance of the study of intertextuality in historical texts as an empirical basis of historical science. The article reveals the specificity of historical texts that have referential function and investigates a dialogical character of historical sources as a prerequisite for the formation of new research directions in historical epistemology.

Key words: classical theory of knowledge, non-classical rationality, historical construction, contextually, Husserl, inter-subjectivity, Kristeva, intertextuality.

В классической теории познания история рассматривается в терминах линейного времени и динамики как последовательная смена состояний общества, где последующие этапы находятся в прямой зависимости от предыдущих. Закрытая рациональность трактует познание как отражение, «понимание истины как соответствия действительности» [7, с. 118], а историческое бытие отождествляется с историческим мышлением. Классический подход исследует историческую действительность без участия человеческой субъективности, предельно обобщая и абстрагируясь от реальности. Такой подход «не учитывает содержательные особенности предмета, где присутствует человек, наделённый сознанием» [13, с. 81], в результате чего из исследования исключается всё, что не относится к предмету исторического познания.

Традиционная научная парадигма использовала принцип методологического редукционизма, основанного на тенденции сужения предмета исследования и сферы познания, ограничения результатов, полученных на практике. Классическая методология осуществляла экстраполяцию естественнонаучных методов на область гуманитарных исследований, в том числе и на историческое познание, где

основное внимание уделялось технике мышления, оперирующего бинарными оппозициями, выстраивая свои объяснения через подчинение одного термина другому.

В рамках классической рациональности деятельность историка была основана на принципах нейтральности научно-исследовательской деятельности абстрактного субъекта, сознание которого очищено «от любых «привходящих» элементов, порождённых культурой, историей, системой ценностей» [7, с. 80].

Переход от классического к неклассическому этапу развития научного познания произошёл во второй половине XIX – начале XX вв. в результате кризиса мировоззренческих установок классического научного подхода, что выражалось в «конструктивной критике принципов классического рационализма и традиционных ориентиров метафизического мышления» [11, с. 529].

В период становления неклассической рациональности, под влиянием идей В. Виндельбанда и Г. Риккерта, произошло разграничение научного знания на идеографическое и номотетическое, вследствие чего в историческом познании возникло противопоставление гносеологических и методологических позиций.

На смену классической структурированной, жёстко детерминированной, абстрактной исторической реальности приходят дорефлексивные формы обычного знания, связанные с идеографическим когнитивным подходом.

Неклассический тип познания ориентирован на производство исторических знаний, в которых представлено не только историческое прошлое, но и субъект исторического познания, что предполагает включение в исследование субъективного компонента, изучение структур, «вычленяемых в зависимости от субъективных интересов, целей, ценностей исследователя» [10, с. 245]. Неклассическая парадигма рассматривает социум как открытую систему, в развитии которой доминирует принцип нелокальности, открытости, а исторический процесс мыслится как поливариантный.

Постнеклассическая рациональность рассматривает познание с позиций эпистемологического конструктивизма, в рамках которого считается, что субъект познания в процессе восприятия и мышления не только отражает окружающий мир, но и воссоздаёт, конструирует его, используя специальные рефлексивные процедуры. В результате этого «познаваемая реальность не «непосредственно даётся» познающему, а извлекается посредством деятельности» [5, с. 37]. С позиций конструктивного реализма атрибутом научности исторического знания выступает когнитивная установка субъекта познания на формирование объективной реальности в рамках общепринятых методологических регулятивов, сопоставляемых с определённым познавательным контекстом. Конструктивистский подход

предполагает, что исследователь, как носитель методологических, мировоззренческих установок, находится в постоянной динамике, а сам постнеклассический наблюдатель «является предметом исторического конструирования, исторического развития интенциональности человеческого сознания в связке Я – Другой» [8, с. 10].

Постнеклассическое историческое конструирование имеет свои специфические, особые формы, «отражающие качественную определённую историю как особой дисциплины» [12, с. 26–27]. Однако, современная парадигма исторического познания не исчерпывается «субъективной уверенностью» в истинности исторических реконструкций; для обоснования научности она подвергается интересубъективной проверке.

Проблема интересубъективности была поставлена Э. Гуссерлем как переход от классического субъективизма к неклассической социально-коммуникативной гносеологии, представленной в феноменологическом анализе языка. Интересубъективность связывалась Гуссерлем с проблемой истинности суждения, связанной с присутствием иного субъекта, «другого я (alter ego) в мире, без которого само истинное суждение о мире невозможно для Я» [13, с. 215].

Понятие «интерсубъективности» полагает рефлексию науки как осознания исследовательского подхода в единстве с социальным контекстом. Интересубъективность рассматривается как интеллектуальное поле действия различных индивидов, «опыт различных субъектов, который не зависит от субъективных особенностей и обстоятельств» [4, с. 327–328].

Интерсубъективность при таком подходе рассматривается как коммуникативная сфера взаимодействия нескольких субъектов, в которой происходит нейтрализация личностных аспектов, а также устанавливается консенсус между коммуникантами, возникает «новый статус согласованных убеждений, которые невозможно редуцировать к позиции одной из сторон» [9, с. 239]. При этом результаты, достигнутые посредством консенсуса, напрямую зависят от обстоятельств и временного периода, в котором происходит коммуникация. Поэтому в рамках постнеклассического подхода основной характеристикой интерсубъективности является её *темпоральность* – перманентное изменение во времени.

Для исторической реконструкции такой подход проявляется в постоянной изменчивости, вариативности исследовательского метода по отношению к предмету изучения. В результате этого, работа с историческим источником не может быть статичной, окончательной, она зависима от меняющейся во времени интерсубъективности, исследовательской парадигмы, принятой научным сообществом в данный период. Поэтому «прошлые, то есть рождённые в диалоге прошедших веков, смыслы никогда не могут быть стабильными (раз и навсегда завершёнными, конченными) – они всегда будут меняться (обновляясь) в процессе последующего, будущего развития диалога» [3, с. 373].

Интерсубъективность как социальная коммуникация, выраженная в тексте, была исследована Ю. Кристевой, которой под этим понималось «социальное целое, рассмотренное как

текстуальное целое» [6, с. 5]. Применительно к историческому исследованию интертекстуальность предстаёт как интерсубъективность, фиксированная во времени и выраженная в тексте, что делает интертекстуальность эмпирическим базисом исторической эпистемологии.

Таким образом, постнеклассическая методология исторического познания основана на исследовании диалога между историческими текстами, которые понимаются как «первичная данность (реальность) и исходная точка всякой гуманитарной дисциплины» [2, с. 308–309]. Поэтому любой исторический текст является интертекстом, так как другие тексты присутствуют в нём диалогично в различных формах как «обрывки культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и так далее – все они поглощены текстом и перемешаны в нём» [1, с. 78].

Постнеклассическая методология текстового анализа предполагает рассмотрение исторического текста как сферы различных смыслов прошлого, многочисленных кодов, взаимодействующих между собой и остающихся незавершёнными. Диалог исторических источников образует специфическое пространство интертекстуальности, формирующей своими имманентными свойствами мир исторического дискурса, в поле которого конструируется историческая реальность.

Специфической особенностью постнеклассического исследования исторических текстов является наличие у них референциальной функции, включающей в себя авторскую интенцию, субъективное видение,

своеобразие стиля, религиозные, идеологические установки, характерные для рассматриваемой исторической эпохи. Референциональная функция привязывает исторический документ к автору, событиям, явлениям и т.д., тем самым фиксируя его во времени. В результате этого, конкретный исторический текст вступает в диалог с другими текстами определённого исторического периода, а образуемое ими интертекстуальное пространство локализовано определённым историческим отрезком. Свойство референции позволяет проводить классификацию текстового материала и осуществлять периодизацию в исторической науке, а диалог исторических документов в рамках образованного интертекстуального поля формирует новые смыслы, так как «каждое произведение, выстраивая своё интертекстуальное поле, переструктурирует весь предшествующий фонд» [14, с. 408].

Таким образом, историческое кон-

струирование в рамках постнеклассической парадигмы основано на контекстуальности, интерсубъективности и интертекстуальности исследовательского подхода, который, исключая абсолютизированное влияние субъективного фактора в историческом исследовании, обеспечивает объективность исторического познания.

Темпоральная интерсубъективность научного сообщества формирует непрерывную динамику познавательной деятельности в исторической науке, где эмпирическим базисом выступает историческая интертекстуальность, локализованная во времени наличием референциальной функции. Такой контекстуальный подход, в силу своей диалогичности, открывает иные смыслы исторических текстов и формирует новые направления научного исследования в конструировании исторического знания в философии постнеклассической науки.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
2. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 308–309.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
4. Ивин А. Интерсубъективность // Философия: энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 327–328.
5. Конструктивизм в теории познания / Отв. ред. В.А. Лекторский; РАН; Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2008. 171 с.
6. Кристева Ю. Семиотика. М.: Изд-во МГУ, 1970. 218 с.
7. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 439 с.
8. Наука и социальная картина мира / К 80-летию акад. В.С. Стёпина; под ред. В.И. Аршинова, И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2014. 720 с.
9. Огурцов А.П. Интерсубъективность как проблема философии науки. [Электронный ресурс]. URL: http://www.intelros.ru/pdf/philosophiya_nauki/14/19.pdf (дата обращения: 17.12.2014).
10. Сергейчик Е.М. Философия истории. СПб.: Лань, 2002. 608 с.

11. Современный философский словарь / под ред. д.ф.н. проф. В.Е. Кемерова. 3-е изд., испр. и доп. М.: Академический проект, 2004. 1064 с.
12. Хвостова К.В. Современная неклассическая научная парадигма и историческая наука // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 25–36.
13. Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков: От личности к традиции: коллективная монография / под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедринной. М.: РОССПЭН, 2013. 447 с.
14. Ямпольский М. Память Тиресия: Интертекстуальность и кинематограф. М.: РИК «Культура», 1993. 408 с.

REFERENCES:

1. Bart R. Izbrannye raboty. Semiotika. Poetika [Selected works. Semiotics. Poetics]. M., Progress, 1989. 616 p.
2. Bakhtin M.M. Problema teksta v lingvistike, filologii i drugikh gumanitarnykh naukakh. Opyt filosofskogo analiza [The problem of text in linguistics, Philology and other humanitarian Sciences. Experience of the philosophical analysis] // Estetika slovestnogo tvorchestva [Aesthetics of verbal creativity]. M., Iskusstvo, 1986. pp. 308–309.
3. Bakhtin M. M. Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of verbal creativity]. M., Iskusstvo, 1979. 424 p.
4. Ivin A. Intersub»ektivnost' [Intersubjectivity] Filosofiya: entsiklopedicheskii slovar' / Pod red. A.A. Ivina [Philosophy: encyclopedic dictionary / Ed. by A. A. Ivin]. M., Gardariki, 2004. pp. 327–328.
5. Konstruktivizm v teorii poznaniya / Otv. red. V.A. Lektorskii [Constructivism in the theory of knowledge / Resp. ed. by V. Lektorsky]. M., IFRAN, 2008. 171 p.
6. Kristeva YU. Semiotika [Semiotics]. M., Izd-vo MGU, 1970. 218 p.
7. Mikesheva L.A. Epistemologiya tsennosti [The epistemology of values]. M., Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2007. 439 p.
8. Nauka i sotsial'naya kartina mira / K 80-letiyu akad. V.S. Stepina; pod red. V.I. Arshinova, I.T. Kasavina [The science and social picture of the world / On the 80th anniversary of acad. V. S. Stepin; ed. by V. I. Arshinov, I. T. Kasavin]. M., Al'fa-M, 2014. 720 p.
9. Ogurtsov A.P. Intersub»ektivnost' kak problema filosofii nauki. [Elektronnyi resurs]. [Intersubjectivity as a problem of philosophy of science. [Electronic resource].] URL: http://www.intelros.ru/pdf/philosophiya_nauki/14/19.pdf (request date 17.12.2014)
10. Sergeichik E.M. Filosofiya istorii [Philosophy of history]. SPb., Lan', 2002. 608 p.
11. Sovremennyy filosofskii slovar' / Pod red. d.f.n. prof. V.E. Kemerova. 3-e izd., ispr. i dop. [Modern philosophical dictionary / Ed. by PhD prof. V. E. Kemerov. 3rd ed., rev. and suppl.]. M., Akademicheskii projekt, 2004. 1064 p.
12. Khvostova K.V. Sovremennaya neklassicheskaya nauchnaya paradigma i istoricheskaya nauka [Modern non-classical scientific paradigm and historical science] // Voprosy filosofii. 2014. no. 10. pp. 25–36.
13. Epistemologicheskii stil' v russkoi intellektual'noi kul'ture XIX–XX vekov: Ot lichnosti k traditsii: kollektivnaya monografiya / Pod red. B.I. Pruzhinina, T.G. Shchedrinnoi [Epistemological style in Russian intellectual culture of the XIX–XX centuries: From the individual to the tradition: the collective monograph / Ed. by B. I. Pruginin, T. G. Shchedrina]. M., ROSSPEN, 2013. 447 p.
14. Yampol'skii M. Pamyat' Tiresiya: Intertekstual'nost' i kinematograf [The memory of Tiresias: Intertextuality and cinema]. M., RIK «Kul'tura», 1993. 408 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Морозов Юрий Николаевич - аспирант кафедры философии Вологодского государственного университета; e-mail: ymorozow@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Yuri Nicholayevich Morozov – Post-graduate student of Philosophy of Vologda State University; e-mail: ymorozow@yandex.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Морозов Ю.Н. Контекстуальное конструирование исторического знания в философии постнеклассической науки // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 95-101.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-95-101

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

Yu. Morozov. CONTEXTUAL DESIGN OF HISTORICAL KNOWLEDGE IN THE PHILOSOPHY OF POST-NON-CLASSICAL SCIENCE // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 95-101.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-95-101

УДК 165.731

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-102-108

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ*

Ястреб Н.А.*Вологодский государственный университет**160000, г. Вологда, ул. Ленина, д. 15, Российская Федерация*

Аннотация. В статье проводится сравнение континентальной и аналитической традиций в исследовании проблем техники и технологии. Показано, что условием возможности аналитической философии техники является рассмотрение техники вне оценочных суждений. Если для континентальной традиции характерно выявление социальных, гуманистических и антропологических аспектов взаимодействия человека и техники, то аналитический подход основывается на эпистемологических и праксиологических исследованиях. Специфика аналитического подхода продемонстрирована на примере проблем эпистемологической эмансипации и двойной демаркации технического знания.

Ключевые слова: философия техники, эпистемология техники, эпистемологическая эмансипация, двойная демаркация, техническое знание, аналитическая философия техники.

ANALYTICAL APPROACH IN PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

N. Yastreba*Vologda State University**15 Lenin Street, Vologda, 160000, Russian Federation*

Abstract. The article makes a comparison between continental and analytical approaches to the study of technology. The condition that provides the possibility of analytical philosophy of technology is an unprejudiced study without value judgments. Whereas the continental tradition of the philosophy of technology focuses on social, humanistic and anthropological aspects of man and technology interaction, the analytic approach is based on epistemological and praxeological studies of technology. The specificity of the analytical approach is illustrated by the problem of epistemological emancipation and double demarcation of technical knowledge.

Key words: philosophy of technology, epistemology of technology, double demarcation, technical knowledge, analytical philosophy of technology.

Аналитическая традиция философии науки хорошо известна в России и представлена большим количеством переведённой и отечественной литературы. Российская философия техники при этом опирается в основном на немецкую и

© Ястреб Н.А., 2016.

* Работа выполнена при поддержке гранта Президента Российской Федерации, проект № МК-1739.2014.6 «Человек в технической среде: конвергентные технологии, глобальные сети, Интернет вещей».

французскую школу, а англо-американская философия технологии рассмотрена мало. Одной из объективных причин сложившейся ситуации можно считать тот факт, что рассмотрение техники осуществляется с учётом социокультурных, гуманитарных, этических аспектов, а, следовательно, практически невозможно избежать оценочных суждений. Континентальная философия техники, опирающаяся на идеи экзистенциализма и постмодернизма, ставит в центр рассмотрения проблемы социокультурной и гуманитарной направленности техники, выявления угроз человеку и обществу, ставит задачу выявления рисков и предостережения человечества. Примерами могут служить исследования ассимиляции культуры и феномена одномерного человека в работах Г. Маркузе [4], иррационализации общественного сознания и деструктивного влияния современной техники на общество К. Мангейма [3], технических объектов как симулякров различного порядка в системе Ж. Бодрийяра [1] и мн. др.

Фокусируясь на современных технологиях, их влиянии на жизненный мир человека и выбирая при этом оценочный подход, континентальная философия техники выводит «за скобки» фундаментальные эпистемологические и прагматологические проблемы, оставляет непояснёнными сами понятия «техника» и «технология». На подобные трудности континентальной философии обращали внимание многие авторы, предлагавшие альтернативные подходы, направленные на рассмотрение сущности техники, в частности, в немецкой философии – М. Хайдеггер с его онтологическим подходом [9], Г. Рополь

[7] с проектом систематической философии техники; во французской философии – Ж. Эллюль [10].

Специфика аналитической философии техники

В XX в., в рамках развивавшейся параллельно аналитической традиции начинает формироваться собственный философский подход к пониманию техники, ориентированный на понимание техники технологии в целом, вне зависимости от этапа её развития [13]. Безусловно, вклад аналитической философии в понимание науки показывает результативность данного подхода и позволяет надеяться на возможность его успешного применения к осмыслению техники, даже с учётом того, что философия науки и философия техники (*philosophy of technology*) значительно отличаются по структуре и методологии. Примером могут служить работы Б. Престона (B. Preston [14]), в которых даётся укоренённое в аналитической традиции исследование техники и практики её применения безотносительно к оценочным суждениям.

Специфика аналитического подхода в философии техники состоит в смещении акцента с исследований метафизических вопросов на рассмотрение конструирования и дизайна [8], структуры технического знания и критериев его истинности [5; 6; 12; 15], нормативной природы технологий [15], проектирования артефактов. Также в рамках аналитической философии сложилась традиция осмысления вычислительного подхода и компьютерных технологий, от тестов Тьюринга, Черча, аргумента китайской комнаты Д. Серла, до современной англо-американской философии информатики.

Эпистемологическая направленность аналитической философии техники определила её становление как теоретической традиции. Одна из основных задач аналитической философии состоит в уточнении и прояснении понятий. Для определения значения термина «технология» следует учитывать ряд факторов. В контексте его разграничения с термином «техника» необходимо различать их смысловую нагруженность в разных языках и исторических эпохах. Так, английское “technology” обозначает в широком смысле исследования техники, представляет собой «синоним дискурса о практических, материальных искусствах» [2, с. 111], а “technique” употребляется для обозначения процессов и методов деятельности, например, техника работы с музыкальным инструментом. В большинстве европейских языков, в том числе русском, «техника», наоборот, является основным понятием, а «технология» возникает как дополнительный термин для обозначения процедурной составляющей техники и подразумевает некий способ деятельности, позволяющий достичь определённого результата. Примечательно, что на английский язык после второй мировой войны оба термина чаще всего переводят как «технология».

Таким образом, основным термином аналитической философии техники выступает *технология*, которая понимается как особый вид познавательной деятельности, направленный на реализацию некоторых функций или достижение поставленных человеком целей; как специфический тип рациональности, отличающийся конструктивно-преобразующей установ-

кой по отношению к реальности, и как некоторый вид знания, который в общем случае может быть выражен формулой «знание как».

Проблема двойной демаркации технического знания

Помимо категориального анализа, можно выделить несколько ключевых проблем, обсуждение которых стало основанием для становления аналитической традиции. Приоритетную роль среди них, безусловно, играет задача так называемой двойной демаркации, дискуссии вокруг которой позволяют некоторым исследователям проводить выделение теоретических традиций уже внутри аналитической философии техники. Традиционная для философии науки проблема демаркации в случае технического знания обретает особую актуальность, поскольку, помимо отделения научного знания от ненаучного, возникает вопрос отделения технического знания от научного. Такая задача получила название *двойной демаркации*. Суть её состоит в выработке критериев отделения научного, технического и ненаучного знания. Данная проблема становится явно обозначенной достаточно поздно, в конце XX в. Во многом это связано с установкой классической науки и философии рассматривать техническое знание как прикладную форму научного, включающую в свою структуру «знание как». Структурно задача двойной демаркации может быть сведена к трём проблемам, а именно прояснению значения термина «техническое знание», выявлению специфики технического знания, определяющей его несводимость к научному, и опре-

делению критериев истинности технического знания, которые позволили бы отделить его от вненаучного знания.

Технологии долгое время отказывали в праве считаться знанием, она рассматривалась как приложение уже имеющегося (научного) знания. Среди множества подходов к определению того, что такое *знание* вообще, и *техническое знание* в частности, в аналитической традиции наиболее успешным является функциональный вариант толкования данного термина. *Техническое знание* с позиции функционального подхода рассматривается как *знание, позволяющее получить запланированный результат*.

В. Хоукс справедливо отмечает, что работы по эпистемологической проблематике техники носят разрозненный характер, когда каждый автор излагает своё понимание, а «единая традиция философских исследований технического знания не прослеживается» [12, р. 310]. Вместе с тем, развитие технологий, затронувшее не только бытовую сферу, но и познавательную деятельность человека, определяет необходимость основательного эпистемологического анализа техники и технологии. Возникает понимание того, что «технология возникает не как порождение науки, но как автономная система знания, отличная от научного, хотя и тесно связанная с ним» [15, р. 1–2]. Такой подход, согласно которому техническое знание отлично от научного, получил в литературе название концепции «эпистемологической эмансипации технологии» [12, р. 310]. Концепция «слабой эпистемологической эмансипации» основана на идее о том, что, хотя отличие между техническим и, к примеру, физическим

знанием существует, оно не более существенно, чем отличие физического знания от химического или биологического, и целиком определяется спецификой исследуемого объекта. В случае так называемой «сильной эпистемологической эмансипации» утверждается, что техническое знание возникает и организуется особым, отличным от научного образом. Эпистемологически сильный вариант представляется более перспективным, так как он позволяет проблематизировать техническое знание и сфокусироваться на его особенностях.

У. Винсенти в 1990 г. в работе «Что знают инженеры и как они знают это» [15] предложил вариант определения специфики и описания структуры технического знания. С его точки зрения, техническое знание не исчерпывается техническими теориями, а включает в себя: фундаментальные концепты конструирования, представляющие собой трансформации одного или нескольких научных законов; требования и спецификации, т.е. качественные и количественные цели и задачи; теоретические инструменты – модели, теории, математический аппарат, интеллектуальные концепты; количественные данные, содержащие дескриптивные и нормативные знания; практические соображения, под которыми понимаются основанные на опыте и прецедентах инструкции и правила конструирования и эксплуатации объектов. Отдельная роль в таксономии технического знания отводится неявному знанию, основную часть которого составляют навыки конструирования, работы с инструментом, решения задач, приёмы отладки и т. д. Действительно, многие технические знания в строгом смыс-

ле не являются научными, т.е. они не подкреплены в достаточной степени соответствующими законами, носят индуктивный, а иногда – и интуитивный характер [11]. Обоснование такого технического знания основывается на его эффективности и безопасности.

Таким образом, демаркация традиций философии техники может быть проведена на основе тезиса о том, что континентальная философия опирается на экзистенциальные и постмодернистские основания и ставит своей целью выявление роли современных техники и технологий в трансформации человека, общества, культуры и

ценностей. Аналитический подход при этом отличает рассмотрение техники и технологии вне оценочных суждений, акцентирование внимания на понятийно-категориальном аппарате, исследование эпистемологических и праксиологических проблем. Постановка проблемы демаркации не подразумевает деления на «хорошую» или «плохую» философию техники и связана с необходимостью понимания методологической специфики каждого из направлений и определения тех аспектов технического, которые наиболее успешно могут быть исследованы в рамках этих подходов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1999. 224 с.
2. Горохов В.Г. Понятие «технология» в философии техники и особенности социально-гуманитарных технологий // Эпистемология и философия науки. 2011. № 2. С. 110–123.
3. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 693 с.
4. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: «REFL-book», 1994. 368 с.
5. Нестеров А.Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2008. 193 с.
6. Никитина Е.А. Познание. Сознание. Бессознательное. М.: Либроком, 2011. 224 с.
7. Рополь Г. Является ли техника философской проблемой? // Философия техники в ФРГ: Сб. ст. / Сост. и предисл. Ц.Г. Арзаняна, В.Г. Горохова. М.: Прогресс, 1989. С. 191–202.
8. Саймон Г. Науки об искусственном / пер. с англ. Изд. 2-е. М.: Едиториал УРСС, 2004. 144 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с немецкого. М.: Республика, 1993. С. 221–238.
10. Эллюль Ж. Другая революция // Новая технократическая волна на Западе / отв. ред. Гуревич П.С. М.: Прогресс, 1986. С. 147–152.
11. Ястреб Н.А. Эпистемологический анализ техники: структура, условия возможности и критерии истинности технического знания // Вестник Московского государственного университета. Серия 7. Философия. 2014. № 1. С. 69–92.
12. Houkes W. The nature of technical knowledge // Philosophy of Technology and Engineering Sciences. Ed. by A. Meijers (Handbook of the Philosophy of Science, Vol. 9). Amsterdam, Netherlands: Elsevier B.V., 2009. P. 309–350.
13. Mitcham C., Schatzberg E. Defining technology and the engineering sciences // Philosophy of Technology and Engineering Sciences. Ed. by A. Meijers (Handbook of the Philosophy of Science, Vol. 9). Amsterdam, Netherlands: Elsevier B.V., 2009. P. 27–62.
14. Preston B. A Philosophy of Material Culture: Action, Function, and Mind (Routledge Studies in Contemporary Philosophy). New York: Routledge, 2012. 264 p.

15. Wincenti W.G. What Engineers Know and How They Know It: Analytical Studies from Aeronautical History (Johns Hopkins Studies in the History of Technology). London: The Johns Hopkins University Press, 1990. 336 p.

REFERENCES:

1. Bodriyar ZH. Sistema veshchei / Per. s fr. S.N. Zenkina [The system of objects / Transl. from French by. S. N. Zenkin]. M., Rudomino, 1999. 224 p.
2. Gorokhov V.G. Ponyatie «tekhnologiya» v filosofii tekhniki i osobennosti sotsial'no-gumanitarnykh tekhnologii [The word «technology» in the philosophy of technology and features of the socio-humanitarian technologies] // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2011. no. 2. pp. 110–123.
3. Mankheim K. Diagnostika nashego vremeni [Diagnosis of our time]. M., Yurist, 1994. 693 p.
4. Markuze G. Odnomernyi chelovek [One-dimensional man]. M., «REFL-book», 1994. 368 p.
5. Nesterov A.YU. Semioticheskaya skhema poznaniya i kommunikatsii [Semiotic scheme of cognition and communication]. Samara: Samar. humanit. acad., 2008. 193 p.
6. Nikitina E.A. Poznanie. Soznanie. Bessoznatel'noe [Cognition. Consciousness. Unconscious]. M., Librokom, 2011. 224 p.
7. Ropol' G. Yavlyaetsya li tekhnika filosofskoi problemoi? [Whether is the technique a philosophical problem?] // Filosofiya tekhniki v FRG: sb. st. / Sost. i predisl. TS.G. Arzananyana, V.G. Gorokhova [Philosophy of technology in Germany: coll. papers / Comp. and forew. by C. G. Arzananyan, V. G. Gorokhov]. M., Progress, 1989. pp. 191–202.
8. Saimon G. Nauki ob iskusstvennom / Per. s angl. Izd. 2-e [The science of the artificial / Transl. from English. 2nd ed.]. M., Editorial URSS, 2004. 144 p.
9. Khaidegger M. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya / Per. s nemetskogo [Time and being: Articles and speeches / Transl. from German] M., Respublika, 1993. pp. 221–238.
10. Ellyul' ZH. Drugaya revolyutsiya [Another revolution] // Novaya tekhnokraticeskaya volna na Zapade / Otв. red. Gurevich P.S [New technocratic wave in the West / Resp. ed. P. Gurevich]. M., Progress, 1986. pp. 147–152.
11. Yastreb N.A. Epistemologicheskii analiz tekhniki: struktura, usloviya vozmozhnosti i kriterii istinnosti tekhnicheskogo znaniya [Epistemological analysis of technique: the structure, conditions and criteria of validity of technical knowledge] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. 2014. no. 1. pp. 69–92.
12. Houkes W. The nature of technical knowledge // Philosophy of Technology and Engineering Sciences. Ed. by A. Meijers (Handbook of the Philosophy of Science, Vol. 9). Amsterdam, Netherlands: Elsevier B.V., 2009. P. 309–350.
13. Mitcham C., Schatzberg E. Defining technology and the engineering sciences // Philosophy of Technology and Engineering Sciences. Ed. by A. Meijers (Handbook of the Philosophy of Science, Vol. 9). Amsterdam, Netherlands: Elsevier B.V., 2009. P. 27–62.
14. Preston B. A Philosophy of Material Culture: Action, Function, and Mind (Routledge Studies in Contemporary Philosophy). New York: Routledge, 2012. 264 p.
15. Wincenti W.G. What Engineers Know and How They Know It: Analytical Studies from Aeronautical History (Johns Hopkins Studies in the History of Technology). London: The Johns Hopkins University Press, 1990. 336 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Ястреб Наталья Андреевна - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Вологодского государственного университета; e-mail: zagoskina_natali@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Natalia Andreyevna Yastreba – Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy of Vologda State University; e-mail: zagoskina_natali@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ССЫЛКА

Ястреб Н.А. Аналитический подход в философии техники // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2016. № 1. С. 102-108.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-102-108

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE

N. Yastreba. ANALYTICAL APPROACH IN PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY // Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophy. 2016. № 1. pp. 102-108.

DOI: 10.18384/2310-7227-2016-1-102-108



ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Научный журнал «Вестник МГОУ» основан в 1998 г. На сегодняшний день выходят десять серий «Вестника»: «История и политические науки», «Экономика», «Юриспруденция», «Философские науки», «Естественные науки», «Русская филология», «Физика-математика», «Лингвистика», «Психологические науки», «Педагогика». Все серии включены в составленный Высшей аттестационной комиссией Перечень ведущих рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по наукам, соответствующим названию серии. Журнал включён в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Печатная версия журнала зарегистрирована в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия. Полнотекстовая версия журнала доступна в Интернете на платформе Научной электронной библиотеки (www.elibrary.ru), а также на сайте Московского государственного областного университета (www.vestnik-mgou.ru).

ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»

2016. N 1

Над номером работали:

менеджер Отдела по изданию журнала «Вестник МГОУ» Л.В. Туркова
литературный редактор Е.О. Духовнова, Д.Д. Дрошнев
переводчик Е.А. Кытманова
корректор А.С. Барминова
компьютерная вёрстка Д.А. Зверева

Отдел по изданию научного журнала «Вестник МГОУ»
105005, г. Москва, ул. Радио, д.10а, офис 98
тел. (499) 261-43-41; (495) 723-56-31
e-mail: vest_mgou@mail.ru
Сайт: www.vestnik-mgou.ru

Формат 70x108/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Minion Pro».

Тираж 500 экз. Уч.-изд. л. 7, усл. п.л. 7.

Подписано в печать: 24.02.2016. Дата выхода в свет: 01.04.2016. Заказ № 2016/02-11.

Отпечатано в типографии МГОУ.

105005, г. Москва, ул. Радио, 10А.