

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ
С. АМАНЖОЛОВ АТЫНДАҒЫ ШЫҒЫС ҚАЗАҚСТАН УНИВЕРСИТЕТІ
«ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ КОНГРЕССІ» ШЫҒЫС БӨЛІМІ ЖАНЫНДАҒЫ
ӘДІСНАМАЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР МЕН ИННОВАЦИЯЛЫҚ
БАҒДАРЛАМАЛАРДЫҢ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ОРТАЛЫҒЫ
«ДИАЛЕКТИКА ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ» РЕСЕЙ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ҚОҒАМЫ**

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН
ВОСТОЧНО-КАЗАХСТАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ С. АМАНЖОЛОВА
МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
И ИННОВАЦИОННЫХ ПРОГРАММ ПРИ ВОСТОЧНОМ ОТДЕЛЕНИИ
«КАЗАХСТАНСКОГО ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА»
РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО «ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА»**

**MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN
S. AMANZHOLOV EAST KAZAKHSTAN UNIVERSITY
INTERNATIONAL CENTER FOR METHODOLOGICAL RESEARCH AND INNOVATIVE
PROGRAMS AT THE EASTERN BRANCH
OF THE «KAZAKHSTAN PHILOSOPHICAL CONGRESS»
RUSSIAN PHILOSOPHICAL SOCIETY «DIALECTICS AND CULTURE»**

ДИАЛЕКТИКА ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК ПРОЦЕСТЕРДІ ТАЛДАУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

философия ғылымдарының докторы, профессор
Нина Васильевна Гусеваның мерейтойына арналған
«МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТТІ ТАҢДАУ МӘСЕЛЕСІ» атты
VII Халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның
материалдар жинағы
(25-26 қараша 2020)
I Бөлім

ДИАЛЕКТИКА И ПРОБЛЕМЫ АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

сборник материалов
VII Международной научно-практической конференции
«КУЛЬТУРА И ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА»,
посвященной юбилею доктора философских наук, профессора
Гусевой Нины Васильевны
(25-26 ноября 2020)
Часть I

DIALECTICS AND PROBLEMS OF ANALYSIS OF SOCIAL PROCESSES

collection of materials of
the VII International Scientific and Practical Conference
«CULTURE AND THE PROBLEM OF CIVILIZATIONAL CHOICE»,
dedicated to the anniversary of the Doctor of Philosophy, Professor
Nina Guseva
(November 25-26, 2020)
Part I

Усть-Каменогорск, 2021

УДК 1/14

ББК 87.6

Д 44

Под общей редакцией

председателя правления НКО «Восточно-Казахстанский университет имени С.Аманжолова», ректора, PhD, профессора, академика Академии педагогических наук М. Толегена

Редакционная коллегия

Гусева Н.В., Кабдрахманова Ф.К., Колчигин С.Ю., Лобастов Г.В., Майданский А.Д., Мужчиль М.Д., Оскембай А.А., Ровнякова И.В., Рякова Е.Г., Савчук Е.В., Сагикызы А.

Диалектика және әлеуметтік процестерді талдау мәселелері =
Диалектика и проблемы анализа социальных процессов = *Dialectics and problems of analysis of social processes*: материалы VII
Д Международной научно-практической конференции «Культура и проблема цивилизационного выбора», посвященной юбилею доктора философских наук, профессора Гусевой Нины Васильевны (25-26 ноября 2020): в двух частях. – Часть I. – Усть-Каменогорск: Берел, 2021. – 239 с.

ISBN 978-601-314-542-6

Данный сборник создан на основе материалов докладов, представленных на Международной научно-практической конференции «Культура и проблемы цивилизационного выбора» (заседание №7, 2020 г.), на Международном философско-методологическом семинаре «Проблема человека: история и современность» (заседание № 7, 2020 г.), а также на Международном круглом столе «Идеи и обоснования к программам инноваций» (заседание №2, 2020 г.).

В первой части находятся статьи, посвященные рассмотрению диалектики как логики, теории познания и методологии, а также осмыслению потенциала других исследовательских подходов и форм рефлексии. Вторая часть содержит материалы, касающиеся анализа социальных процессов и нравственных коллизий в бытии человека, а также, образования и инноваций в контексте их философского осмысления. Авторами представляемых в сборнике материалов являются ведущие ученые вузов и Академий наук Казахстана, России, Беларуси и Украины.

Материалы данного сборника рекомендуются ученым гуманитарного профиля, студентам, аспирантам, магистрантам, докторантам, а также всем, кто интересуется актуальным состоянием и перспективами развития диалектики, общества и образования в современном мире.

ISBN 978-601-314-542-6

© Издательство "Берел", 2021

**ПРИВЕТСТВИЕ ЮБИЛЯРУ
ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ОРГКОМИТЕТА МЕЖДУНАРОДНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ, ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ПРАВЛЕНИЯ НКО «ВОСТОЧНО-
КАЗАХСТАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ С. АМАНЖОЛОВА»,
РЕКТОРА, PhD, ПРОФЕССОРА, АКАДЕМИКА АКАДЕМИИ
ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК
М. ТОЛЕГЕНА**

Международная научная конференция «Культура и проблема цивилизационного выбора» проводится уже в седьмой раз. Конференция ежегодно собирает ученых из Казахстана, России, Беларуси, Украины и других стран.

В концептуальной основе работы данной конференции лежит подход, разработанный доктором философских наук, профессором Ниной Васильевной Гусевой. Этот подход ориентирует на рассмотрение философско-мировоззренческих аспектов проблемы трансформации в культуре и их обусловленность цивилизационным выбором. Активное и широкое ежегодное участие в конференции профессионалов в области философии и общественных наук из разных стран подтверждает высокую значимость подобного подхода. В программах конференций и сборниках по их итогам присутствуют как широкоизвестные имена признанных ученых, так и новые имена молодых людей, только входящих в мир науки. Проблематика выступлений и текстов затрагивает вопросы культуры, экономики, образования, языка, политики, права, музыки. Предлагаемая концепцией конференции методология дает заинтересованному исследователю возможность отвечать на практически любые вопросы. В этом и состоит существенная задача философии в культуре – осмысливая вопросы фундаментального характера, помогать частным наукам решать их задачи.

В этом году конференция посвящена юбилею ее вдохновителя – известного ученого-философа Нины Васильевны Гусевой.

Нина Васильевна – доктор философских наук, академик Акмеологической академии, председатель Восточного отделения Казахстанского философского конгресса, руководитель Международного центра методологических исследований и инновационных программ, член Евразийского информационно-аналитического Консорциума (ЕИАК).

Научный поиск Нины Васильевны Гусевой связан с критическим анализом уровней и подходов, присутствующих в современной философии и науке. Ею последовательно отстаивается позиция, подчеркивающая высокий потенциал *диалектического осмысления*

языка, образования, мышления, общественного сознания. Нина Васильевна рассматривает диалектику как логику и методологию психологии, экономики, педагогики, истории и других наук.

Нины Васильевна родилась 29 мая 1950 года в г.Усть-Каменогорске. Здесь она окончила школу № 29, получила музыкальное образование в музыкальной школе Усть-Каменогорска, а затем и параллельно с университетом в музыкальном училище имени П.И. Чайковского (заочно) в Алма-Ате.

Становление Нины Васильевны как философа началось в стенах Казахского государственного университета имени С.М. Кирова, где она училась с 1969 по 1974 год на философском отделении Философско-экономического факультета. В это время в вузе преподавала замечательная плеяда философов, ученых. Особую роль в профессиональной судьбе Нины Васильевны сыграл Жабайхан Мубаракович Абдильдин, впоследствии ставший научным руководителем ее кандидатской диссертации «Роль предметной деятельности в формировании и освоении знания», которая была защищена в 1982 году в докторском диссертационном Совете Института философии и права АН КазССР. И по сей день академик Жабайхан Мубаракович Абдильдин является для Нины Васильевны значимым человеком, учителем и единомышленником.

В период аспирантуры в Институте философии и права АН КазССР Н.В. Гусева была направлена с рекомендацией Ж.М. Абдильдина на стажировку в Институт философии АН СССР с консультативным прикреплением к Эвальду Васильевичу Ильенкову – уникальному советскому философу, вдохновляющему своим научным поиском уже не одно поколение мыслящих людей. Нина Васильевна является одним из ярких представителей ильенковской школы, продолжателем развитых в ней традиций диалектической мысли.

Диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук на тему: «Философский анализ образования как явления культуры» Нина Васильевна Гусева защитила после окончания очной докторантуры по кафедре Социальной философии Философского факультета в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова в 1992 году. Консультатом в течение трех лет очной докторантуры был д.ф.н. Ричард Иванович Косолапов – профессор кафедры Социальной философии МГУ имени М.В. Ломоносова, который ранее был главным редактором журнала «Коммунист» и отличался диалектическим складом мышления, глубоким научным интересом к проблемам общества и человека.

Продолжая сотрудничать с людьми, которые стали в те годы ее спутниками в жизни и творческом поиске, Нина Васильевна участвует в организации ежегодных Международных конференций «Ильенковские чтения», в деятельности Российского философского общества «Философия и культура», координирует сотрудничество в рамках Международного центра методологических исследований и инновационных программ при Восточном отделении «Казахстанского философского конгресса», а также в Международных форумах и конференциях, организуемых ИНИОН РАН под эгидой Евразийского Информационно-Аналитического Консорциума (ЕИАК).

Среди единомышленников, с которыми Нину Васильевну связывает долготелный творческий союз, – известные философы-диалектики д.ф.н., профессор В.С. Возняк, д.ф.н., профессор Г.В. Лобастов, д.ф.н., профессор С.Н. Мареев, д.ф.н., профессор Е.В. Мареева, д.ф.н., профессор А.А. Хамидов.

Нина Васильевна является автором, соавтором и редактором около 150 научных работ, включая монографии. Среди них работы: «Культура. Цивилизация. Образование» (1992 и 2-ое изд. исправленное и дополненное - 2019), «Выготский Л.С., современная психология и философско-методологические проблемы развития социально-гуманитарного знания» (2018), «Три философских очерка об образовании» (1992), «Л.С. Выготский и философско-методологические проблемы современной психологии» (2018), «Диалектика и проблемы развития науки» (2017); «Диалектическое мышление и феномен методологических исследований в развитии науки» (2017), «Наследие Гегеля и его современные прочтения» (2014), в соавторстве с В.С. Возняком монография «Диалектика духовной реальности. Философско-методологические исследования и воспоминания как точки духовных перспектив» (2016) и др.

Сегодня важным направлением деятельности Нины Васильевны является развитие научного сотрудничества философов в Казахстане и на постсоветском пространстве в рамках Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса, – сотрудничества ориентированного на реализацию потенциала диалектики как логики, теории познания и методологии в сфере социально-гуманитарного знания и развития науки.

Как председатель Восточного отделения Казахстанского философского конгресса (КФК) Нина Васильевна выступает активным участником и организатором мероприятий этого общественного объединения. Визитной карточкой Восточного отделения являются ежегодные международные мероприятия:

проблема цивилизационного выбора», Международный философско-методологический семинар «Проблема человека: история и современность», Международный круглый стол «Идеи и обоснования к программам инноваций». Действующий при Восточном отделении КФК Международный центр методологических исследований и инновационных программ (МЦМИиИП), деятельность которого координируется Н.В. Гусевой, является связующим звеном между философами Восточного региона, ведущими философскими центрами Казахстана и зарубежных стран (Беларуси, Кыргызстана, Польши, России, Узбекистана, Украины).

Нина Васильевна Гусева сыграла важную роль и в формировании философских и научных кадров Восточного Казахстана и, конкретно, Восточно-Казахстанского университета имени С. Аманжолова. В 1996 г. здесь при ее инициативе был открыт философский факультет. Работа, проведенная ею в качестве заведующего кафедрой и декана философского факультета, до сих пор приносит добрые плоды. Сегодня ее ученики ведут занятия в университете, прививая уже новым поколениям студентов любовь к философии, формируя культуру мышления студентов и магистрантов всех специальностей. Те, кто учились у Нины Васильевны, всегда отмечают ее умение организовать пространство вокруг себя, решать как фундаментальные философские вопросы, так и способствовать созданию условий для роста молодых специалистов, ученых и философов.

Являясь преподавателем университета, Нина Васильевна запомнилась многим магистрантам и аспирантам своими занятиями по философии для подготовки к сдаче кандидатского минимума, которые повлияли на становление молодых пытливых умов на путь науки. До сих пор Нина Васильевна Гусева оказывает консультативную поддержку преподавателям, обучающимся в магистратуре и докторантуре.

От коллектива Восточно-Казахстанского университета имени С. Аманжолова поздравляю Нину Васильевну с юбилеем, выражаю благодарность за многолетнее сотрудничество с нашим университетом, желаю здоровья, творческого долголетия, новых интересных идей!

ПРЕДИСЛОВИЕ

Понимание современных реалий общественного бытия и сознания, а также и ориентация в них, являются условием возможности принятия адекватных решений, касающихся жизни как отдельных людей, так и человеческого сообщества в целом. Речь идет о решениях, способствующих и выживанию, и развитию современного человечества. Вопрос о понимании реалий общественного бытия и сознания, в свою очередь, может получать адекватные ответы лишь при условии присутствия мышления не ситуативного уровня. Ситуативным уровнем мышления является уровень рассудка, существенно отличающийся от уровня разумного миропонимания. Именно для рассудочного уровня характерно понимание, выражающее процедуры, направленные на обслуживание конечных систем действий и непосредственных групповых или индивидуальных потребностей и интересов. Такое понимание может совершенно не сочетаться и даже противостоять интересам общественного целого, его бытию и сознанию.

Разумность понимания характерна для выявления и реализации культурно-исторических смыслов человеческого бытия и сознания, что присуще диалектическому мышлению. Диалектическое мышление в анализе происходившего и происходящего в общественной жизни и сознании выражается погружением в процессы, в выявление способов формирования, становления, развития того, что рассматривается. Ориентация диалектического мышления на выявление культурно-исторических смыслов, направленности процессов изменений и/или развития в понимании общественного бытия и сознания присутствует вне зависимости от того, какой объем или содержательная специфика относящегося к общественному бытию и сознанию становится предметом рассмотрения.

Отмеченные особенности диалектического мышления делают возможным вариативно относиться к выделению аспектов анализа социальных процессов. В сборнике «Диалектика и проблемы анализа социальных процессов» выделены пять групп проблемной подборки статей из материалов Международной научно-практической конференции «Культура и проблемы цивилизационного выбора».

Первая группа статей посвящена рассмотрению диалектики как исторического разума человечества. В этом плане на первый план выходят материалы, посвященные конкретизации диалектического мышления – философским понятиям, категориям и принципам. Так, в статье Ж.М. Абдильдина мышление рассматривается как развивающееся понятие, которое в своем историческом развитии проходило разные этапы. В частности, подчеркивается, что современное мышление – это

мышление творческое, схватывающее диалектическое сочетание всеобщего и единичного, случайного и необходимого, абстрактного и конкретного, это умение разрешать противоречие, выдвигать новые парадигмы в соответствии с изменяющейся и развивающейся жизнью.

Ж.М. Абдильдин отмечает, что центральным моментом творческого мышления является конкретное, содержательное понятие, разрабатывающееся в диалектической логике. Содержательное понятие принципиально отличается от абстрактно-общего, эмпирического понятия, от содержания термина, от информации. Все эти эмпирические понятия нацелены, главным образом, на умение различить один предмет от другого. В отличие от таких понятий содержательное конкретное понятие обращается к сущности. Оно является единством всеобщего, особенного, единичного. Конкретное понятие отражает объективные противоречия предмета и направлено на разрешение этих противоречий.

В статье В.С. Возняка рассматривается диалектика отрицания отрицания. В.С. Возняк отмечает, что отрицание в диалектическом его понимании не есть отбрасывание, уничтожение, не есть нечто «зряшное». Отрицание есть «снятие», непременно – с удержанием положительного. Несложно понять, что такое отрицание – всегда самоотрицание, то есть «второе», отрицание отрицательной стороны движения сущности.

В.А. Королев, рассматривая категорию противоречия, приводит слова Г.В.Ф. Гегеля о том, что противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия – критерий заблуждения. Далее он отмечает, что в далеко не простом лабиринте реальных противоречий объективно находится каждый человек. Реальность любого противоречия требует его определения, но не в субъективно выраженной форме, а в объективно существующей. В этом плане В.А. Королев подчеркивает, что всегда будет актуальна способность человека в самой действительности уметь обнаруживать объективное противоречие. Его можно разглядеть, если предварительно освоить историю развития диалектики, как науки о мышлении, рассмотренном в его историческом развитии, в его постоянно противоречивых формах.

Ряд материалов первого раздела посвящен рассмотрению историко-философских аспектов в осмыслении развития мышления, диалектики, выявлению их современного смысла и анализу их современных смысловых реконструкций. Это статьи А.А. Хамидова, О. Казанцева, В.Д.Пихоровича, В.В. Лимонченко, А. Садикова. Они вносят вклад в критическое переосмысление опыта диалектического мышления и раскрывают возможности миропонимания для современного человека.

Реальные проявления и сила диалектического мышления могут и должны быть адекватно осмыслены с тем, чтобы человек и человечество не впадали всякий раз в заблуждения и тупики. Это означает, что

исторический подход не может быть невостребованным. И как в связи с этим отмечает в своей статье В. Мухин, отказ от принципа историзма есть не что иное, как метод борьбы с диалектикой.

Сегодня имеет место борьба не только с диалектикой, но и борьба диалектики с типами и способами мышления, которые тормозят развитие и культуры, и цивилизации. В этом плане важно присутствие диалектического мышления в науке. От него зависят напрямую ее успехи и ее возможности. Г.В. Лобастов в статье «Логика как методология научного знания» показывает, что преобладание эмпирических ориентиров в научном познании низводит его возможности до поверхностных описаний. Их недостаточность проявляется в том, что с эмпирической действительностью не совпадает любой закон. Логика, ее законы, не совпадают с действительностью настолько, что кажутся прямой противоположностью ей. Законы логики непосредственно в действительности увидеть нельзя потому, что логическое движение (мышление) непосредственно с этой действительностью не совпадает. Это обстоятельство и послужило основанием противопоставления бытия и мышления и поставило проблему их отношения: насколько мышление может выразить бытие, насколько оно истинно, возможно ли вместо вещей объективного мира опираться на мышление и на основе этого мышления судить о самих вещах? Диалектическое мышление обуславливает возможность адекватного понимания противоречий и выявления способов их разрешения, включая снятие тех вопросов, которые порождаются на основе мышления недиалектического, вводящего в заблуждения и неадекватное понимание чего бы то ни было.

Развитие диалектики в современный период продолжается. В первом разделе ряд авторов (Н.В. Гусева, О.А. Казанцев) обращается к анализу позиции одного из ведущих диалектиков современности – Э.В. Ильенкова, предпринявшего в своем творчестве осмысление понятия идеального. У Э.В.Ильенкова идеальное – есть сфера присутствия, разворачивания, развития и адекватного познания реальности. Адекватность познания через погружение в сферу идеального обуславливается тем, что именно в этой сфере человеческая мысль своим предметом делает не отдельные объекты, в их самостоятельности, несвязанности друг с другом и с человеческой жизнедеятельностью как особой реальностью. Напротив, предметом познания становятся их связи, способы связи, результаты процессов связи, взаимные влияния, взаимные переходы и т.п., то есть собственно те процессы, без которых невозможно никакое реальное существование, движение, развитие не только человеческой реальности, но и реальности природы и общества.

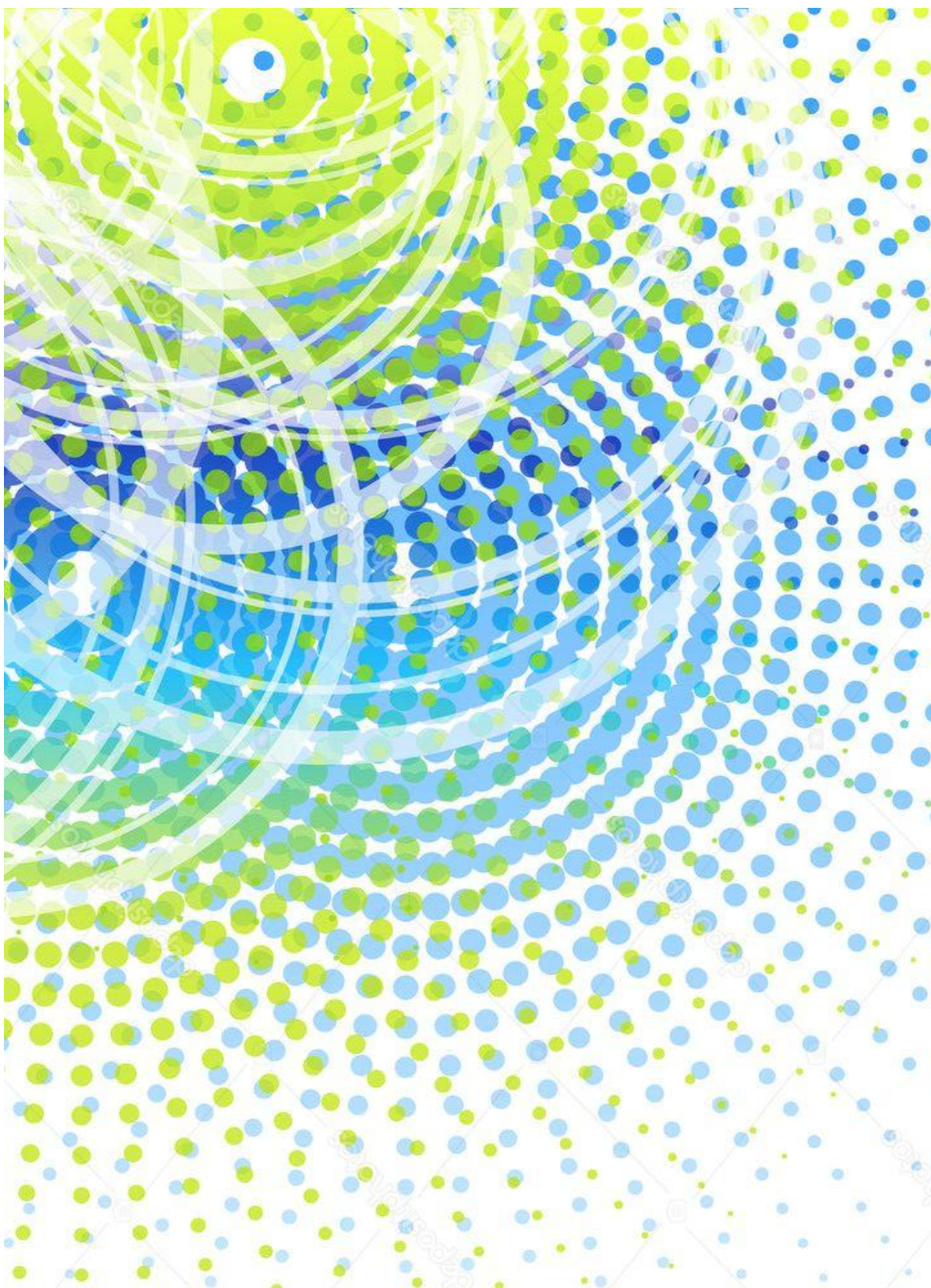
Следующие четыре раздела сборника посвящены рассмотрению актуальных проблем, которые необходимо осмысливать и понимать на

основе диалектики. Во второй раздел вошли статьи, посвященные проблеме поиска истины и трактовок смыслов, возникающих и разворачивающихся в различных областях общественного бытия и сознания. Ситуации и выводы по поводу возникающих смыслов, связанных с признанием или непризнанием чего-либо истинным, напрямую зависят от того, какой способ мышления привел к ним. Эту связь выводов с реализуемыми способами и характеристиками мышления всегда необходимо иметь в виду. Диалектика в этом плане является развившимся способом мышления, сохранившем в себе культурное историческое наследие способности человека адекватно понимать и относиться к миру, обществу, себе подобным, и к своему мышлению.

Третий раздел включает материалы, посвященные рассмотрению актуальных подходов и дискурсов, касающихся параметров анализа бытия человека и общества, присутствующих в социальной философии и нуждающихся в критическом осмыслении. В четвертом разделе проводится рассмотрение проблем духовности и тупиков аксиологической рефлексии. Необходимо подчеркнуть, что проблема ценностных ориентиров в последние годы актуализировалась. Это связано с тем, что современные социальные процессы зачастую способствуют возникновению необходимости переоценки ценностей. В этом плане следует опять-таки оставаться не на уровне эмпирической фиксации социальных коллизий, а стремиться к диалектическому пониманию, требующему выявлять основания и следствия ими порожденные, чтобы иметь реальную возможность менять ситуации общественной жизни осознанно и к лучшему.

Заключительный раздел включает материалы, посвященные рассмотрению проблем образования и образовывания человека в контексте современных социальных реалий. Диалектический подход предполагает рассмотрение феномена образования не как того, что может быть дано индивиду, а как процесс, в котором человек становится Человеком, то есть проходит путь *образовывания*. Такое понимание требует диалектического переосмысления оснований, на которых может происходить процесс образовывания Человека. Следствием этого будет становиться выявление логики преобразования существующих образовательных программ, утверждения логики понимания человека не как потребителя, а как творческой личности.

Организаторы Конференции и авторы данного сборника выражают надежду, что опубликованные материалы будут востребованы и усилят интерес к диалектике и диалектическому мышлению.



1. Диалектика как исторический разум человечества и современный мир

1.1. Об абстрактно-общем и конкретном понятии

Ж.М. Абдильдин

Важнейшим атрибутом современного конкурентоспособного человека является умение творчески мыслить. К сожалению, до сих пор мышление понимается традиционно, когда рассудок и разум мыслятся как синонимы. Более того, мышление понимается как неизменное, не претерпевшее в историческом движении никаких качественных изменений, кроме количественного увеличения фактов, информации.

Однако мышление есть развивающееся понятие, в своем историческом развитии, развитии философии и науки оно проходило разные этапы. Современное мышление – это мышление творческое, схватывающее диалектическое сочетание всеобщего и единичного, случайного и необходимого, абстрактного и конкретного, это умение разрешать противоречие, выдвигать новые парадигмы в соответствии с изменяющейся и развивающейся жизнью.

Центральным моментом творческого мышления является конкретное, содержательное понятие, разрабатывающееся в диалектической логике. Содержательное понятие принципиально отличается от абстрактно общего, эмпирического понятия, от содержания термина, от информации. Все эти эмпирические понятия нацелены, главным образом, на умение различить один предмет от другого. В отличие от таких понятий содержательное конкретное понятие обращается к сущности. Оно является единством всеобщего, особенного, единичного. Конкретное понятие отражает объективные противоречия предмета и направлено на разрешение этих противоречий.

В этой связи *целью и задачами* данного исследования является выявление сущности подлинного, конкретного понятия как единства всеобщего, особенного и единичного, как синтезирующего противоречие и разрешающего его; обоснование его качественного отличия от абстрактно-общих понятий и представлений.

В исследовании применена диалектическая *методология*, являющаяся наиболее эффективной и научно продуктивной, поскольку позволяет схватить предмет исследования во всей его целостности и внутренних взаимосвязях. Системный подход, включающий в себя принцип историзма; принцип объективности; принцип целостности; принцип конкретности; принцип единства исторического и логического; восхождения от абстрактного к конкретному.

Познание сущности объективной реальности достигается

посредством теории конкретного понятия диалектической логики. В ней конкретное понятие отличается от абстрактно-общего понятия. В истории философии подобное разделение встречается у И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля. В критической философии теория конкретного понятия не получила еще глубокого и последовательного развития, хотя в ней уже была пробита брешь в традиционном способе рассмотрения понятий. Проблема конкретного понятия с наибольшей полнотой была разработана Гегелем с позиций объективного идеализма.

Идея рассмотрения понятий с позиций рассудка и разума является ценным завоеванием диалектической логики со времен Канта и Гегеля. В основе этой точки зрения лежит принцип историзма. Правильность подобного рассмотрения доказывается историей философии и познания. Действительно, любое понятие и категория возникают в процессе логического, культурно-исторического движения. Они образуются в результате переработки чувственного материала и посредством анализа данных практики. Чувственное познание является исходным пунктом наших понятий. Логическое отражение объективного мира, образование понятий, категорий, безусловно, показывает углубление нашего познания. Но познание не ограничивается образованием понятий, категорий. В процессе углубления нашего познания в сущность, происходит превращение абстрактно-общего понятия в конкретное, в форме которого выражается истина. Это понятно, так как люди не могут сразу постигнуть сущность, внутренние связи явлений. Постижение сущностей происходит лишь на ступени конкретного понятия, которое является результатом более позднего культурно-исторического развития.

В своем развитии понятие первоначально выступает как абстрактно-общее. Следовательно, диалектическая логика исследует не только проблему образования, возникновения понятий, категорий, но и вопрос превращения понятий из одной формы в другую, т. е. превращения абстрактно-общего понятия в конкретное в процессе углубления человеческого познания сущности. Если образование какого-либо понятия является важным явлением в истории познания, то не менее важным событием является превращение абстрактного понятия в конкретное, рассудочного в диалектическое.

Вопрос об образовании понятий, категорий достаточно разработан в нашей философской литературе. Но, к сожалению, то же самое нельзя сказать о второй стороне вопроса – превращении абстрактно-общего понятия в конкретное. В основе превращения абстрактно-общего понятия в конкретное лежит культурно-исторический процесс углубления человеческого познания в

сущность. Об этом свидетельствует история наук и познания. В качестве примера обратимся к процессу формирования категории причинности.

Категория причинности, как известно, появилась еще в древности. Ее возникновение имело большое значение в познании, оно показывало углубление нашего познания. Важную роль понятие причинности сыграло в философии Нового времени, начиная с Декарта. С тех пор оно вошло в естествознание, как один из руководящих принципов. Оно имело колоссальное значение в развитии философии и науки. Но при всем своем значении понятие причинности понималось в то время абстрактно и механистически.

Представители философии Нового времени не понимали внутренних связей, противоречивости и перехода причины и действия друг в друга. Такое понимание причинности было связано с неразвитостью науки того времени. В Новое время из всех наук наиболее развитую форму получила лишь механика. Дальнейшее развитие науки и философии доказало ограниченность абстрактно-общего понятия причинности. Возникло объективное условие для возникновения конкретного понятия причинности, в форме которого отражаются более глубокие причинно-следственные связи.

Конкретное понятие причинности не противопоставляет причинность следствию а, наоборот, оно вскрывает сущность объективной причинной связи, раскрывает и изображает ее противоречивость. Конкретное понятие причинности не отрицает абстрактно-общего понятия причинной связи, а рассматривает его лишь в качестве одностороннего момента конкретного понятия причинности. Абстрактно-общее понятие причинности нельзя смешивать с конкретным понятием причинности как недопустимо вообще смешивать абстрактно-общее понятие с конкретным понятием диалектической логики. В этом смешении скрывается одна из ошибок тех исследователей, которые, правильно отмечая недостаточность в исследовании микроявлений традиционного, абстрактного понимания причинности, приходят к отрицанию причинности вообще в квантовых явлениях¹. Они не понимают того, что кроме абстрактного понятия причинности, существует конкретное понятие причинности, которое, безусловно, глубже отражает объективные причинные связи.

Прежде чем приступить к изложению сущности конкретного понятия диалектической логики и его отношения к абстрактно-общим понятиям рассудочной логики следует рассмотреть один

¹ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. – СПб: Наука, 1997. – 532 с.

важный вопрос, а именно: как относятся абстрактно-общее и конкретное понятия к обычно употребляемому понятию «абстракция». Если под «абстракцией» понимают мысленные формы в отличие от чувственности, то всякое понятие является абстракцией. В свое время это отмечал Гегель, который писал: «можно также назвать понятием абстрактным, если мы под конкретным будем понимать лишь чувственно-конкретное и вообще непосредственно воспринимаемое; понятие как такового, нельзя ощущать руками, и мы должны вообще оставить слух и зрение, когда дело идет о понятии. И, однако, понятие, как заметили выше, в то же время всецело конкретно, а именно поскольку оно содержит внутри себя в идеальном единстве бытие и сущность, и, следовательно, все богатство всех двух сфер»².

Сказанное не оставляет сомнений в том, что, когда мы встречаем в литературе термин абстракция, «абстракция стоимости» и т. д., то это выражение употребляется в смысле того, что данный предмет есть умственное отражение объективной реальности в отличие от чувственных форм познания.

Всякая абстракция проявляется в форме абстрактной и конкретной абстракции. В форме абстрактно-общего понятия не постигается истина, целое, она вскрывается посредством конкретного понятия, которое выступает как единство многочисленных определений. Абстрактно-общее понятие является первой формой мыслительной деятельности по сравнению с конкретными понятиями, которые возникают в результате раскрытия сущности объективной реальности. Абстрактно-общее понятие более близко к чувственности. Оно улавливает, отделяет в явлениях общее от единичного, необходимое от случайного, но не в состоянии раскрыть сущность, уловить целое, постигнуть единство противоположностей. Сущность же вещей и явлений не является лишь общим в них, она внутри себя противоречива. Абстрактно-общее не может уловить противоречивую природу сущности. Деятельность рассудочного способа рассмотрения заключается в том, что она сообщает своим определениям форму всеобщности, и всеобщее как его понимает формализм, есть абстрактно общее, которое фиксируется в противоположность особенному, но в силу этого само также оказывается особенным.

Рассудочная логика не в состоянии рассматривать общее и единичное в единстве, поэтому общее оказывается также единичным, стоящим рядом и независимо от других единичностей. В этом

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.1. – Наука логики. – Москва: Мысль, 1974. – 341 с.

отношении весьма характерным является принцип абстракции Локка. Относительно своего способа абстракции Локк неоднократно отмечал, абстракция совершается при помощи выделения общего из частных вещей, которое становится представителем всех вещей одного и того же рода. Более определенно об этом Локк пишет следующее: «Замечая сегодня в снеге или меле тот же самый цвет, который вчера был получен от молока, душа рассматривает это представление отдельно, делает его представлением всего этого рода и, дав ему имя «белизны», обозначает этим звуком то же самое качество везде, где его вообразит или встретит. Так образуются общности, идеи и имена»³.

В данном случае мы имеем дело с рассудочным способом абстракции и образования понятия, который осуществляется посредством отбрасывания специфических особенностей вещей и явлений. В традиционной логике тот круг вещей, к которому относится данное понятие, называется объемом понятия, а отличительные признаки, специфические особенности определения как содержание этого понятия. Поэтому в старой логике действуют законы обратного отношения объема и содержания. Чем большее количество предметов охватывает данное понятие, тем менее содержательным оно является. Следовательно, те наиболее общие понятия науки, которые обладают бесконечно большим объемом, в то же время являются мало содержательными. Подобная трактовка понятия по существу является гносеологической опорой эмпиризма, который отрицает объективный характер понятий, рассматривая их в качестве произвольных творений ума.

Мы отмечали, что абстрактно-общее не в состоянии отражать сущность объективной реальности, оно отрывает общее от единичного и не может, постигать их единство. По своей сущности абстрактно-общее является формально общим. Поэтому оно не в силах отражать сущность, охватить живую жизнь и выражать объективную диалектику. Сущность объективной реальности внутри себя противоречива.

Рассудочное рассмотрение не мыслит противоречие в понятиях. Абстрактно-общее схватывает каждую сторону единства в отрыве от его противоположности. Рассудок, руководствуясь принципом абстрактной всеобщности, абстрактного тождества и различия разрывает целое, омертвляет живое. Все единичное, особенное в этом способе рассмотрения отсекается и остается голая всеобщность, чистая абстракция. Поэтому одно понятие обособляется от другого,

³ Локк Дж. Сочинения: в 3-х т. Т. 2. – Москва: Мысль, 1985. – С. 135.

отсутствует принцип необходимости и имманентного перехода одного понятия в другое. Традиционный способ рассмотрения понятий исключает их внутренней противоречивости, потому что в случае обнаружения внутренней противоречивости понятия, оно тотчас же рассекается на столько отдельных, противостоящих друг другу понятий, сколько противоречивых сторон обнаружилось в первоначальном понятии.

Если иногда рассудок и доходит до констатирования противоречия, то он никогда не доходит до разрешения его. Такое общее не в состоянии охватить противоположности в единстве. Основным принципом подобного рассмотрения является абстрактное тождество и различие, а конкретное рассмотрение выпадает из его поля зрения. В основе абстрактно-общих понятий лежит рассудочное понимание законов тождества, противоречия, так как они запрещают высказывание противоречивой мысли об одном и том же.

В своем высшем развитии рассудок доходит до признания противоречия, но не в состоянии рассматривать противоположности в единстве. В истории философии имеются примеры, когда рассудок приходит к признанию противоречия. В этом отношении характерна философия Канта. Великая заслуга критической философии заключается в признании необходимости противоречия. Поскольку кантовская философия еще окончательно не порвала с рассудочным мышлением, она видела в противоречивости недостатки разума, а не его силу.

Рассудок лишь доходит до констатирования противоречий, но не в силе их разрешить. Он не в состоянии подняться до диалектического синтеза. Поэтому рассудок является принципом конечного мышления, оперирующего неподвижными абстрактными определенностями. В своем высшем развитии он приводит нас к рассудочной, антиномичной диалектике. Относительно этого мышления, Гегель отмечал: «Рассудок не постигает спекулятивного, которое именно и есть конкретное, так как он непременно фиксирует различия в их разделении»⁴.

Сущность, целое объективной реальности постигается лишь диалектическим мышлением, которое не исчерпывается односторонними определенностями, а содержит внутри себя те определения, которые формализм признает истинными в их раздельности.

Когда обвиняют логическое мышление в абстрактности и

⁴ Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. – Т.IX. – М.-Л.: Государственное издательство политической литературы, 1935. – С.76.

негибкости, то это относится не к формам мысли, понятиям вообще, а лишь к абстрактно-общим понятиям. Абстрактно-общие понятия в силу их метафизичности не могут охватить целое и теряются в изломах сложного исторического развития. Характеризуя существо подобного мышления, Гегель писал: «Чем больше возрастает доля мышления в представлении, тем более исчезает природность, единичность и непосредственность вещей; благодаря вторжению мысли скудеет богатство бесконечно многообразной природы, ее весны никнут и ее переливающиеся краски тускнеют. Живая деятельность природы смолкает в тиши мысли. Ее обдающая теплом полнота, организующаяся в тысячах привлекательных и чудесных образований, превращаются в сухие формы и бесформенные всеобщности, похожие на мрачный туман»⁵.

Рассудочное рассмотрение понятий, разъединение целого, голый анализ без синтеза действительно упрощает объективное многообразие явлений. Объективная реальность, отраженная логическим мышлением, многообразна и конкретна, а рассудочное мышление ставит на ее место совокупность односторонних абстракций. Строгая последовательность формального мышления является односторонней, прямолинейной последовательностью, лишенной гибкости. Поэтому абстрактные понятия не в состоянии схватить сущность живой жизни. Это не говорит о том, что рассудочные понятия являются заблуждениями мысли, абстрактные понятия являются необходимым моментом конкретного понятия диалектической логики. Образование общих понятий необходимо на первоначальной эмпирической, или аналитической ступени познания, но они являются односторонне выхваченными моментами диалектического понятия, поэтому их надо не просто отрицать, а брать абстрактные определения рассудка в единстве. Следовательно, точка зрения, отрицающая необходимость абстрактно-общего, неправильна. Выделение общих признаков предмета является необходимым моментом научного исследования.

Диалектическая логика не отрицает необходимости абстрактно-общего понятия в познании. Она отрицает лишь претензии рассудочной логики рассматривать свои понятия как единственно возможные и истинные. Законы тождества и различия важны, но они в их отдельности, абстрактной оторванности недостаточны. В объективной действительности имеет место не только абстрактное тождество и абстрактное различие, но и их диалектическое единство. Всеобщим законом действительности и мысли является тождество

⁵ Там же. С. 11.

противоположностей.

Законы и категории традиционной логики, необходимы, так как нельзя осмыслить ни одной пары диалектических категорий, их взаимопроникновение и взаимные переходы без предварительного рассудочного определения. Но абстрактно-общее не является конечной формой мысли. В рассудочном рассмотрении форм мысли отсутствует внутренняя необходимость, ему недоступно постижение сущности.

Диалектическая логика исследует формы мышления в их имманентном содержании и раскрывает их сущность. Она изучает истинность и гносеологическое значение логических форм, их закономерность, необходимость, противоречивость и определяет их познавательное значение в общей цепи поступательного развития человеческого познания.

Связи и последовательность понятий выражают объективную закономерность вещей. Только при таком рассмотрении понятий возможно создание той целостной картины реальности, в которой все понятия объединены в целостные идеи, в их внутренней необходимости. Понятия диалектической логики отражают внутренние, необходимые связи объективной реальности. Диалектическое мышление преодолевает односторонность, ограниченность абстрактного рассудка.

Конкретное понятие, прежде всего, является содержательным, оно раскрывает содержание вещей и явлений в их сущности. Конкретное всеобщее не рассматривается вне единичного и особенного, а берет их в диалектическом единстве. Оно является таким понятием, которое внутри себя противоречиво. Диалектическое понятие не только противоречиво, но также является разрешением противоречия. Внутренним стержнем конкретного понятия является закон отрицания отрицания. Одной из определенностей конкретного понятия является его содержательность. Это не означает того, что абстрактно-общее понятие формальной логики вообще бессодержательно. Когда мы говорим о диалектическом понятии, как о содержательном понятии, то здесь, прежде всего, имеется в виду, что конкретно-всеобщее выражает содержание реальности не поверхностно, а раскрывает глубинные процессы.

В истории логики известно определение человека как двуногого животного. Это пример абстрактно-общего понятия, так как здесь не раскрывается сущность, имманентная определенность человека, а лишь схвачено его поверхностное свойство. Другое дело, если мы определим: человек – животное, производящее орудия труда. В этом

определении мы констатируем не только формально-общее всем людям, но и вскрываем сущность каждого индивидуума.

Другим примером в этом отношении является сравнение теории «видов» Дарвина с учением К. Линнея. В свое время Геккель блестяще показал отличие теории видов Дарвина от учения Линнея. Он писал: «По мнению Дарвина и его последователей, разные виды, принадлежащие к одному и тому же роду животных и растений, представляют различно развивающиеся породы из одних и тех же первоначальных форм. Затем, согласно учению о развитии, все роды одного и того же порядка так же происходят от одной общей формы, и то же самое можно сказать относительно всех классов одного и того же порядка. Но, исходя из противоположной точки зрения, противники Дарвина держатся мнения, что все виды животных и растений друг от друга совершенно не зависимы, но от одной общей формы происходят лишь те индивидуумы, которые принадлежат к одному и тому же виду...

Это понятие Линней формулировал в следующих словах: существует столько видов, сколько их создало высшее существо»⁶.

В данном случае Геккелем охвачено существо учений Линнея и Дарвина о видах. Линней рассматривал вид с точки зрения старой формальной логики, он подходил к видам с точки зрения неизменности. Классификация видов Линнея страдала тем основным недостатком, что виды рассматривались им в неизменности, обособленности друг от друга. В этой классификации отсутствовал принцип внутренней необходимости. Поэтому в основе его классификации лежали, внешние признаки индивидуумов.

Другое дело – теория Дарвина. В отличие от своих метафизических предшественников он был стихийным диалектиком. В рассмотрении биологических явлений Дарвин старался вскрыть сущность вида. Основоположник научной биологии не останавливался подобно Линнею на поверхности явлений, а на основе обобщения многочисленных фактов биологии раскрывал сущность вида.

Отправным пунктом в этом отношении является доказательство им изменчивости видов. На основе переработки большего фактического материала Дарвин сформулировал закон изменчивости. Он также не ограничился открытием изменчивости в органическом мире, ибо она не дает еще целостного, конкретного понятия об органической эволюции. Для этого необходимо было дополнение изменчивости наследственностью. Без внутреннего единства каждая

⁶ Геккель Э. Мировые загадки. – М: Государственное антирелигиозное издательство, 1935. – С. 309.

сторона вопроса является абстракцией, которая не отражает сущность, целое. Вид в своем развитии выступает как единство наследственности и изменчивости. Это является замечательным завоеванием эволюционной теории. Но раскрытие сущности развития органического мира не исчерпывается изменчивостью и наследственностью. Поэтому Дарвин выдвигает третий фактор эволюции в органическом мире – отбор. Учение о естественном отборе является главным в эволюционной теории.

В естественном отборе Дарвин видел внутренние факторы, причины изменений. В эволюционном учении Дарвина изменчивость, наследственность и отбор выступают в единстве. Они в их целостности объясняют картину происхождения, совершенствования, связи и развития видов. Ведущая роль здесь принадлежит отбору. Изменяемость разнообразит органические формы; наследственность закрепляет эти изменения и, накапливая их, усложняет строение организмов. Но только благодаря естественному отбору создается гармония между организмом и средой, приспособление, усовершенствование и развитие организмов в природе. Благодаря закону естественного отбора эволюция организмов была сведена к естественным причинам, и тем самым была окончательно разбита основа теологических толкований происхождения и развития организмов.

Конкретное понятие рассматривает общее в единстве с особенным и единичным. Следует заметить, данное определение является важным диалектическим основанием конкретного понятия. Абстрактно-общее образуется посредством отбрасывания особенного и единичного в предметах и явлениях. Поэтому в аристотелевской логике имеет место абстрактное противопоставление общего особенному и единичному. Притом, общее, особенное и единичное рассматриваются ею как различные виды понятий.

В отличие от абстрактно-общего конкретное всеобщее не абстрактно противопоставляется единичному и особенному, а является сущностью последнего. Оно образуется не путем отбрасывания особенностей предметов и явлений, а посредством раскрытия их сущности. С точки зрения диалектической логики общее, особенное и единичное являются не разными видами понятий, а представляет собой определенности одного и того же явления. Как причинность и следствие не являются двумя понятиями, а выступают как момент, аспект одного и того же понятия, так и общее, особенное и единичное не представляют собой различных понятий, а суть моменты конкретного всеобщего. Понимание различия общего и истинно всеобщего Гегель находил еще в «Общественном договоре»

Руссо: «там говорится, что законы государства непременно должны иметь своим источником всеобщую волю (*Volonte general*), но они вовсе не обязательно должны быть потому волей всех (*Volonte de tous*)».

Действительно, воля всех есть абстрактно-всеобщее, количественно общее, в котором отсутствует еще истинная всеобщность в смысле закона. Всеобщая воля, истинно всеобщее не является количественно общим, а выражает закон, сущность единичностей, берет общее и единичное в их диалектическом единстве. Истинно всеобщее не только не отвлекается от единичностей, особенного, но и обязательно предполагает их. Конкретное понятие не является просто общим, противостоящим единичному и особенному, голой и абстрактной общностью, а таким всеобщим, которое в самом себе, в своем развитии содержит свое другое, т. е. единичное и особенное. Истинно-всеобщее внутри себя содержит богатство единичного и особенного. «Не только «абстрактно» всеобщее, – писал Ленин, – но всеобщее такое, которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуального, отдельного»⁷.

В связи с этим возникает спор, действительно ли в конкретном понятии воплощается «все» богатство единичного и особенного? Этот спор возникает от того, что упускается из виду понятие «богатство». Конкретное понятие выражает сущность предмета, а сущность предмета и есть «богатство» предмета. Следовательно, при таком рассмотрении снимается метафизическое противопоставление «все» или «богатство». Конкретное понятие постольку выражает все богатство, поскольку под ним мы понимаем сущность предмета и из этого понятия исключаем несущественные признаки предмета.

В наших понятиях и категориях мы отражаем объективную реальность. В действительности закономерные, существенные связи вещей и явлений существуют лишь через единичное и особенное. Конкретное понятие рассматривает общее, особенное и единичное в их диалектическом единстве. Диалектическое понятие абстрактно лишь по форме, но оно конкретно по содержанию. В объективной действительности сущность, закономерность явлений реализуется в особенном и единичном, так, например, биологический вид как общность реализуется в составляющих его индивидах. Общее проявляется лишь через единичное и особенное, а вне их не существует. В свою очередь особенное и единичное в их совокупности и взаимосвязи образуют реальную всеобщность, отличную от других

⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т.29. – Москва: Издательство политической литературы, 1969. – С.73.

общих. Диалектическое всеобщее понятие является воспроизведением, логическим условием объективного всеобщего.

В такой именно постановке вопроса заключается отличие материалистического понимания понятия от гегелевской его трактовки. «Гегель... впал в иллюзию, что реальное следует понимать как результат себя в себе охватывающего, в себя углубляющегося и из себя развивающегося мышления, – писал Маркс, – между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его духовно как конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного»⁸.

Истинно-всеобщее понятие, рассматриваемое в единстве с единичным и особенным, является такой мыслью, которая есть результат поступательного развития познания. Если абстрактно-общее просто отрицает всякое особенное, то тем самым само опускается до уровня особенного.

Характерной особенностью конкретного всеобщего является то, что оно не просто, не метафизически отрицает единичное и особенное. Оно отрицает, выделяет и отличает их от самого себя лишь для того, чтобы объединиться. Конкретное всеобщее является отрицанием отрицания. В абстрактно-общем реальное конкретное обедняется, и оно не способно воспроизвести цельную картину реальности.

Другим определением конкретного понятия является то, что оно внутри себя противоречиво. В отличие от рассудка диалектическая логика в форме своих понятий постигает сущность объективного мира. Сущность же вещей и явлений не является абстрактно тождественной, она противоречива. Отсюда, справедливо возникает вопрос, как отражается сущность реального мира в нашем мышлении? Научный ответ на этот вопрос дает диалектическая логика. Если сущность объективной действительности противоречива, то понятие, постигающее действительность, тоже должно быть противоречивым. Иначе наша логическая мысль не способна постигнуть объективную реальность. Конкретное понятие диалектической логики выражает сущность объективного содержания мира. Оно внутри себя противоречиво. Конкретное всеобщее, в форме которого выражается сущность, является единством многочисленных суждений, определений. Без этого невозможно постижение сущности реального конкретного.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. – Т. 13. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. – С.213-214.

В абстрактном понятии рассудка не выражается противоречие. В случае обнаружения противоречия эта логика старается его устранить, так как она видит в этом недостаток мышления. Но это не беспокоит представителей диалектической логики, так как противоречивость конкретного понятия является отражением реальной противоречивости вещей и явлений. Противоречивое понятие незаконмерно, субъективно лишь с позиции абстрактного подхода к явлениям действительности.

Если абстрактный подход противопоставляет одно понятие другому, то диалектическое рассмотрение вопроса берет эти различия в единстве. Рассудок доходит лишь до таких определенностей, как конечное есть конечное и оно противоположно бесконечному. Диалектическое, конкретное понятие не останавливается на этой конкретной абстрактной определенности, а берет их в диалектическом единстве. Абстрактное определение конечности и бесконечности не выражает истину, потому в своей крайности переходит в свои противоположности. Истиной этих определений является их диалектическое единство, в котором крайности сняты, т.е. односторонние определения содержатся в качестве моментов.

Диалектика конкретного понятия отражает объективную диалектику. Объективная противоречивость выражается в форме противоречивых понятий. Лишь метафизическое мышление рассматривает противоречивость понятия как нечто субъективное. Оно дает о себе знать и в настоящее время. Главный предрассудок заключается в том, что в диалектике видят лишь отрицательный результат, поэтому из всех сил отрицается противоречивость мысли. На место конкретного понятия диалектической логики выдвигаются абстрактные, неподвижные, непротиворечивые категории рассудка.

Правда законы и категории традиционной логики имеют свой объект применения. Но они недостаточны для отображения сущности, поэтому полное, диалектическое отображение объективной картины вещей и явлений посредством узких, неподвижных категорий этой логики невозможно.

Сущность объективной реальности постигается лишь категориями диалектической логики. В них преодолевается узкий горизонт рассудочных понятий. Так, все абстрактные противоположности, признаваемые за нечто прочное, например, конечное и бесконечное, причина и действие, добро и зло и т. д., суть противоречия не через какое-либо внешнее соединение, а, напротив, как показывает рассмотрение их природы, они сами по себе есть переход одного в другое. Каждая категория переходит в свою

противоположность, поскольку она содержит ее в самой себе. Удержание положительного в отрицательном, содержание предпосылки в ее результате – вот что важно с точки зрения диалектической логики.

Положительное и отрицательное суть стороны противоречия, противоположности, ставшие самостоятельными. Каждое из них оно же само и свое другое. Иными словами положительное есть положительное, отрицательное есть отрицательное постольку, поскольку каждая сторона содержит внутри себя свое другое: положительное имеет свое отрицание, а отрицательное свое положительное. Истинное определение содержит противоположности в единстве.

Таким образом, противоречия в конкретном понятии являются отражением объективного противоречия. В реальной действительности все противоречиво, так как все находится в постоянном движении и развитии. Без противоречия в объективном мире невозможно движение и изменение. По своей сути движение является полаганием и разрешением противоречий. С точки зрения диалектической логики, движется не то, что в данное время находится здесь, а в другое время – там, это механическое, абстрактное понятие движения. Движется то, что находится здесь и в то же время не здесь. Оно в этом здесь и находится и не находится.

Совершенно правильно Зенон находил противоречие в движении. Но из этого не следует вывод об отсутствии движения, наоборот, движение является противоречием и разрешением противоречия. Конкретное понятие отображает реальное противоречие. Об этом свидетельствуют данные современных наук. С позиции диалектики абстрактное противопоставление тождества различию и положительного отрицательному – несостоятельно. Важно не только положительное, но и отрицательное, так как они не существуют отдельно.

Раскрытие противоречия и путей его разрешения является главным в диалектической логике. Она ведет в этом вопросе борьбу на два фронта: с одной стороны, против тех, кто отрицает противоречия в действительности, а это метафизики всех мастей, с другой, против тех, кто не отрицает существования противоречия в действительности, но отрицает противоречивость мысли, отражающей реальное противоречие, ссылаясь на то, что наша мысль есть мысль о противоречии, поэтому она не должна быть противоречивой⁹.

⁹ Бакрадзе К.С. Проблема диалектики в немецком идеализме // Избранные философские труды. – Т.І. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1991. – С.27-241.

Подобные антинаучные точки зрения не создают проблем представителям диалектической логики, так как теория конкретного понятия подтверждается историей познания и развитием современной науки. Бурное развитие современного естествознания представляет все больше и больше фактов, доказывающих истинность категорий диалектической логики.

Противоречие в мысли является отражением объективного противоречия, а не произволом субъекта. При таком рассмотрении понятий формально-логическое отрицание противоречивости мысли имеет подчиненное значение. Если противоречие в мысли отражает объективное противоречие, то это не ошибка мысли, а соответствие наших понятий реальной действительности.

Кто отрицает противоречие, тот отрицает принцип самодвижения. Противоречие в мысли существует в виде отрицания. Логическое отрицание имеет смысл лишь тогда, когда оно отражает противоречие в действительности. Противоречивость является сущностью объективного мира и мысли.

1.2. Проблема идеального и специфика философского сознания (по работе Э.В. Ильенкова «Диалектика идеального»)¹

Н.В. Гусева

О значении творчества Эвальда Васильевича Ильенкова (вместо вступления). Глубина и исторически непреходящее значение философского творчества Э.В. Ильенкова запечатлено в его работах. Его мысль была направлена, как сказал бы Гегель, не в «дурную бесконечность» бесплодных схоластических мыслительных исканий, а всегда отвечала насущным, базовым задачам адекватного понимания тех процессов, в контексте которых только и могли быть решены практические задачи развития человека и общества. Это касается также и понимания самих задач, адекватности их постановки. Адекватность понимания и сама постановка задач до сих пор остаются серьезной проблемой как в развитии науки, так и развитии социальной практики, хотя в мыслительном наследии Э.В. Ильенкова, в каждой его работе присутствуют «ключи» подходов, способных стать достойным способом решения самых злободневных вопросов и проблем человека и его общественной жизнедеятельности.

Философское сознание и проблема идеального. Подлинное философское сознание характеризуется в качестве отражения

¹ Текст готовился для представления на Ильенковские Чтения 2019 года, которые не состоялись в связи с пандемией коронавируса.

действительности не только известными ориентациями на целостность отражения, конкретность и всеобщность, которые Э.В. Ильенков подробно исследовал². При ближайшем рассмотрении главным, что определяет философское сознание, является его ориентация на исследование идеального, погружение в него. Именно в этом контексте – контексте погружения в сферу идеального – становится возможным выявление и определение целостности, конкретности и всеобщности черт исследуемого.

Для философского сознания идеальное реально оказывается той сферой присутствия, разворачивания и развития, в которой возможно адекватное познание реальности. Адекватность познания через погружение в сферу идеального обуславливается тем, что именно в этой сфере человеческая мысль своим предметом делает не отдельные объекты как таковые, в их самостоятельности и несвязанности друг с другом, с одной стороны, и с человеческой жизнедеятельностью как особой реальностью, с другой. А напротив, предметом познания становятся их связи, способы связи, результаты процессов связи, взаимные влияния, взаимные переходы и т.п., то есть собственно те процессы, без которых невозможно никакое реальное существование, движение, развитие не только человеческой реальности, но и реальности природы и общества.

В классической философской традиции – традиции философского сознания и мышления – присутствует серьезное критическое отношение к эмпиристскому трактованию возможности и способов познания мира. Эмпиризм, как известно, считал, что сферой выявления и определения предметов познания, выступают действия органов чувств и производимые ими ощущения, то есть именно они получали статус основ познавательного процесса. Результаты функционирования органов чувств, с точки зрения эмпиризма, обрабатывались умом и, таким образом, формировалось новое знание³. В итоге, идеальное получало статус неких психических процессов, которые производил ум человека, точнее: его мозг.

Критика эмпиризма, развенчание его позиции немецкой классической философией стали условием развития самой мировой классической философии. Этот момент подчеркивал Э.В. Ильенков, говоря, что «интересы критики этого (эмпирического – Н.Г.) взгляда

² Ильенков Э.В. От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960 / Авт.-сост. Е. Иллеш. – Москва: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017; Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении // Ильенков Э.В. Абстрактное и конкретное: собр. соч. – Т.1. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. – С.23-354.

³ Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1977-1978; Локк Дж. Избранные философские произведения в 2-х томах. – М.: Соцэкгиз, 1960.

по существу, а вовсе не терминологические капризы, вынудили Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля отвергнуть эмпирическое толкование «идеального» и обратиться к специально-теоретическому анализу этого важнейшего понятия»⁴.

Эмпиризм в трактовке идеального, сводящий его к психическому или даже к нейрофизиологическому, уводит от адекватного понимания специфики философского сознания, мышления, уводит от понимания «проблемы объективности всеобщего знания, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, ... от проблемы истинности всеобщего знания, понимаемого как закон познания, остающийся инвариантным во всех многообразных изменениях «психических состояний» – и не только «отдельной личности», а и целых духовных формаций, эпох и народов»⁵.

Особое внимание к проблеме идеального, к понятию идеального в контексте развития диалектико-материалистической философии со стороны Э.В. Ильенкова не случайно. Оно прямо связано с необходимостью дальнейшего развития диалектического материализма, с необходимостью преодоления эмпиризма, который обнаруживался в различных вариантах постановок вопросов и задач под флагом диалектического материализма, и тем самым приводил к вульгаризации последнего.

Отказ от специального исследования проблемы идеального и его связи с материальным, отказ от учета возможностей исследования реальности, в которой идеальное и материальное присутствуют в единстве, – становился данью метафизическому подходу, который как следствие самого эмпиризма, также вел *и ведет* к вульгаризациям и деформациям философского сознания, превращению его в вариант досужего умствования, совершенно отрешенного от реального процессуального поля общественной и индивидуальной действительности.

Отметим, что реальное процессуальное поле общественной и индивидуальной человеческой действительности необходимым образом всегда представляет собой некое единство, взаимное присутствие и влияние идеального и материального. Это признают даже те, которые вульгаризируют идеальное, отождествляя его, например, с психическим или нейрофизиологическим. Признание единства, взаимного присутствия, влияния само по себе делает актуальным рассмотрение целого ряда вопросов. Это вопрос о том,

⁴ Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Идеальное и реальное. 1960-1979. – М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018. – С.16.

⁵ Там же. С. 17.

каким образом это единство, взаимное влияние и т.п. идеального и материального, взаимообусловлено? Как оно осуществляется? Какое смысл и значение оно имеет для человека и общества, включая прежде всего смысл практический? Связь и переход идеального в материальное является одной из самых центральных философских проблем, которую Э.В. Ильенков обозначивал именно как проблему идеального.

Для самой философии проблема идеального, а также и проблема единства материального и идеального в свете диалектико-материалистического понимания идеального, представляет собой выход на новый уровень разумного постижения действительности. В эпиграфе к работе «Диалектика идеального» Эвальд Васильевич не случайно отмечал слова В.И. Ленина: «Мысль о превращении идеального в реальное глубока: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма»⁶.

Говоря о сознании, Э.В. Ильенков однозначно причислял его к явлениям идеальным, то есть не материальным⁷. В то же время он характеризовал идеальное как своеобразную категорию явлений, обладающих особым рода *объективностью*, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, которая была когда-то «обозначена» философией как идеальность этих явлений, как идеальное вообще⁸. Он подчеркивал, что нельзя понятие идеального понимать, как простой синоним «*других* явлений, и именно тех, которые в философии как раз через понятие «идеального» теоретически и определяются. Чаще всего это – явления сознания, феномен сознания»⁹. Исследование идеального проявляет специфику философского сознания. В то же время это и сфера реального присутствия и проявления процессуальности и содержательности мышления человека, а также это сфера проявления сущности жизнедеятельности человека и общества.

Содержательность и процессуальность как философского сознания и мышления, так и самой действительности, их закономерности, не могут проявляться, а затем и познаваться, если они не выражают и реально не представляют собой наличие объективно существующих связей и, в контексте последних, их

⁶ Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – Т.29. – М.: 1960-1970. – С. 104.

⁷ Ильенков (2018). С.8-9.

⁸ Там же. С.14.

⁹ Там же. С.9-10.

единства. Как мы отмечали выше, если познание ограничивается лишь фиксацией отдельных объектов и рассматривает их как самоцельные онтологические сущности, которые не пребывают в связи и во взаимозависимости, что характеризует позицию эмпиризма и метафизического способа мышления, – то в этом случае познание оказывается в тупике. Его дальнейшее развитие купируется полным полаганием наличия эмпирической представленностью того, что познается. Но уже с XVII века было известно, что эмпиризм не может объяснить наличие общих знаний и понятий, таких как математические, и тем более не может объяснить и наличие всеобщих и необходимых истин и понятий, которые являются философскими. Эмпиризм и сегодня, скажем к слову, до сих пор продолжает свое существование и продолжает уводить развитие, например, психологической науки (и не только ее) в методологические тупики¹⁰.

Наличие всеобщего и необходимого знания не мог (и не может, скажем для справедливости) объяснить и рационализм как семнадцатого, так и современного века. Этот момент мы подчеркиваем не случайно, а потому, что развитие современного философского сознания, серьезной философии не может осуществляться, если реальные вопросы связей в существующем мире и человеческом обществе не станут действительной исследовательской и практической задачей и проблемой.

Иначе говоря, фокус внимания философского и социально-практического сознания должен быть обращен не на вещи и статически определяемые обстоятельства, а именно на процессы, на связи, взаимообусловленности их и взаимопереходы. Это и есть сфера идеального. Связи эмпирически в объекте не представлены и познать их, обращаясь только к статическому объекту, невозможно. Они могут быть представлены только как идеальное. Поэтому познавательная положительная перспектива есть лишь тогда, когда познающий субъект обращается в своем исследовании прямо к этим связям, а не к разрозненным самостоятельным объектам или к их характеристикам и свойствам, которые при описании объектов могут получить эмпирически ориентированные «исследователи».

О недопустимости понимания идеального как внутри индивидного явления: против эмпиризма. При сведении понятия идеального к отдельным явлениям, имеющим идеальный статус или, в крайнем варианте, имеющих статус отдельных, самосущих объектов, возникает серьезная деформация смысла, похожая на ту, когда, говоря, что «Иван

¹⁰ Гусева Н.В. Проблема оснований в развитии психологии как науки и следствия эмпиризма и рационализма// Гусева Н.В. Выготский Л.С.: современная психология и философско-методологические проблемы развития социально-гуманитарного знания. – Усть-Каменогорск, 2018. – С.95-113.

– это человек», делают вывод об истинности суждения «человек – это Иван». Иначе говоря, если верно, что та или иная вещь принадлежит миру идеального, то это совсем не значит, что само идеальное и есть та или иная идеальная вещь. Здесь можно вспомнить известный пример из платоновского Сократа. Сократ спрашивает учеников, что есть прекрасное? Ему отвечают поочередно: это цветок, это скакун, это девушка. Сократ убедительно показывает прекрасные цветок, скакун, девушка – прекрасны, но они не есть прекрасное как таковое, они лишь его атрибуты. В этом примере с прекрасным речь идет как раз о проблеме идеального, которое не может отождествляться с любыми своими частными воплощениями.

При отождествлении идеального с его частными проявлениями «философская проблема отношения «идеального» к «материальному» подменяется вопросом об отношении одного нейродинамического процесса к другим нейродинамическим же процессам, – специальной проблемой физиологии высшей нервной деятельности. Проблема «великого противостояния» идеального и материального вообще в том ее виде, в каком она ставилась и решалась философией и теоретической психологией, тем самым благополучно устраняется из сферы научного исследования»¹¹.

Недопустимость отождествления идеального с нейрофизиологическим или нейропсихологическим Э.В. Ильенков отмечал, критически анализируя известную позицию И.С. Нарского. Где И.С. Нарский подчеркивал, что «помимо и вне сознания идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны»¹². Аналогичная по сути позиция определения идеального присутствовала и у Д.И. Дубровского. Цитату из текста Д.И. Дубровского Э.В. Ильенков приводит в своем критическом анализе его определения идеального. Так, Д.И. Дубровский считал, что «идеальное – это актуализированная мозгом для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею... Идеальное – это психическое явление (хотя далеко не всякое психическое явление может быть обозначено (! – Э.И. – как идеальное); а постольку идеальное представлено всегда только в сознательных состояниях отдельной личности... Идеальное есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)»¹³.

¹¹ Ильенков (2018). С. 11.

¹² Нарский И.С. Диалектическое противоречие и логика познания. – М., 1969. – С. 78.

¹³ Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. – М., 1971. – С. 187, 188, 189. (Цит.по: Ильенков Э.В. Диалектика идеального// Ильенков Э.В. Идеальное и реальное. 1960-1979. – М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018).

Это понимание идеального у Д.И. Дубровского является прямым выражением эмпиризма. В связи с этим Э.В. Ильенков писал, что «конечно, если под словом «сознание» понимать не сознание, а «нейрофизиологические процессы», то сознание оказывается «материальным». А если под «нейрофизиологическими процессами» понимать сознание, то нейрофизиологические процессы вам придется обозначать как насквозь идеальное явление»¹⁴. И далее он отмечал: «Под «идеальностью» или «идеальным» материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и то строго фиксируемое соотношение между, по крайней мере, двумя материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, *выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее – всеобщей природы этого другого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях* (выделено мной – Н.Г.)»¹⁵.

Объективность идеального и материализм: о направленности философского сознания. Объективность идеальности, процессы, которые в этой объективности происходят не могут не быть предметом философского исследования, то есть не могут не характеризовать направленность философского сознания и по мере углубления понимания объективности идеальности эти процессы не могут не характеризовать глубину философского сознания и понимание всеобщности¹⁶. Соотношение идеального и сознания, по мысли Э.В. Ильенкова, нельзя рассматривать как соотношение рядоположенных явлений, так как в этом случае теряется возможность в отдельном выявлять не только единичность, но и всеобщность; в этом случае мир предстает набором эмпирически данных объектов, по отношению к которым не может быть даже поставлена задача выявления их связи, определяющей мир как целое; не может быть поставлена задача выявления их конкретности как единства многообразного.

Действительное материалистическое решение проблемы идеального и его единства с материальным в ее действительной постановке (уже намечаемой Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный для человеческой жизнедеятельности. Идеальное для Маркса «есть не что иное, как материальное,

¹⁴ Ильенков (2018). С. 23.

¹⁵ Там же. С. 18.

¹⁶ Там же. С. 17.

пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»¹⁷. Здесь речь идет об анализе Маркса производственной материальной деятельности людей, в процессе которой «материальная жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, а и идеальный продукт, начинает производить акт идеализации действительности (процесс превращения «материального» – в «идеальное»), а затем уже, возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться уже и противоположный первому процессу – процесс материализации (опредмечивания, овеществления, «воплощения») идеального.

Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются на более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположного, что и приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями»¹⁸. В этой мысли Маркса, которую приводит Ильенков можно усмотреть, что характеристику философского сознания в обращении к миру выражает присутствие его ориентации на выявление способа формирования того, что есть в мире, на выявление их всеобщности и конкретности, а потому - идеальности.

Общественные отношения, общественное сознание и статус идеального. Содержание и смысл общественных отношений, их определенность и характер с самого начала не могут быть отнесены к явлениям вещного порядка. Даже если подразумеваются отношения материальные.

Их смысл, хотя и не может быть абстрагирован от деятельности их породившей, но, в то же время, он не может быть и сведен к любой процедурной части и функциональной определённости деятельности. В этом плане можно считать, что, рассматривая общественные отношения, исследователь входит в сферу осмысления идеального, то есть нематериального. Если материальное понимается как то, что существует вне и независимо от сознания человека, то в этом случае вопрос о проявлениях не только материального, но и вопрос о проявлении идеального потребует конкретизации.

Действительно, даже если сознание отдельного человека признается сферой его субъективности (см. позицию эмпириков), то

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: 2-ое издание. – Т.23. – М.: Госполитиздат, 1954. – С. 21.

¹⁸ Ильенков (2018). С. 24.

сознание общественное уже не может рассматриваться так же. При рассмотрении общественного сознания обращает на себя внимание то обстоятельство, что все исторически выработанные формы общественного сознания, будь то философия, политика, право, мораль, религия, наука или искусство, – все они по отношению к отдельному человеку приобретают черты объективного существования, так как по отношению к нему все они оказываются существующими вне его сознания. Более того, человек вынужден сталкиваться с проблемой их освоения для того, чтобы в некоторой, но достаточной, мере соответствовать своему историческому времени.

Феномены общественного сознания в связи с этим могут быть отнесены к тому, что обозначает понятие идеального и при этом они проявляют качество быть объективными по отношению к любому человеку. Это подтверждается тем, что все формы общественного сознания с присущим им содержанием не являются порождением лишь индивидуального сознания¹⁹.

Общество всегда существовало и будет существовать, продуцируя все новые и новые формы и варианты содержания в проявлениях идеальности. Эти проявления (или принадлежность идеальному) не могут рассматриваться лишь как понятийные формы и/или как формы индивидуального сознания как такового. Их присутствие «считывается», или точнее, обнаруживается всяким мышлением непредвзятого человека и в ситуациях общественных событий, и в ситуациях индивидуальной жизни. Это происходит тогда, когда человек обнаруживает, что содержание его жизни, с одной стороны, ни в какой ее момент не может быть сведено к тому, что его окружает в вещном мире, в мире, который подтверждается наличием конечного количества (и качества) вещей, предметов и возможности их не только ощущать, но и использовать здесь и сейчас.

«Объективная реальность «идеальных форм», – писал Э.В. Ильенков, – это не досужая выдумка злокозненных идеалистов, как то кажется псевдоматериалистам, знающим на одной стороне «внешний мир», а на другой – только «сознающий мозг» (или «сознание как свойство и функцию мозга»). Этот псевдоматериализм, при всех своих благих намерениях, обеими ногами стоит в той же самой мистической трясине фетишизма, что и его оппонент – принципиальный идеализм. Это тоже фетишизм, только уже не бревна, бронзового идола или «логоса», а фетишизм нервной ткани, фетишизм нейронов, аксонов и дезоксирибонуклеиновых кислот, которые заключают в себе на

¹⁹ Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. – 1979. – №6. – С. 131.

самом-то деле так же мало «идеального», как и любой валяющийся на дороге камень. Так же мало, как мало «стоимости» заключает в себе еще не отысканный алмаз, каким бы огромным и тяжелым он ни был»²⁰.

По отношению к индивидуальному сознанию следует также рассмотреть проявления, характеризующие черты идеальности. Речь идет здесь не о чертах, с одной стороны, принадлежащих материальным объектам или явлениям. А напротив, речь идет о тех чертах, благодаря которым определяются сами материальные объекты или явления. Э.В. Ильенков солидаризировался с М.А.Лифшицем, говоря, что идеализм – не плод недомыслия, а законный и естественный плод того мира, где «вещи обретают человеческие свойства, а люди опускаются до уровня вещественной силы»²¹, где вещи наделяются «духом», а человеческие существа этого «духа» начисто лишаются.

С другой стороны, присутствие идеальности обнаруживается в случаях, когда даже самые обычные предметы проявляют наличие смыслов и значений, которые к самим предметам как таковым не могли бы иметь никакого отношения по существу, но они эти смыслы и значения содержатся в них и становятся для человека и общества некими символами, или вещами, которые имеют почти фантастическую значимость и ценность. При этом своим физическим состоянием эти предметы сами по себе никоим образом не обнаруживают наличие таких смыслов и значимости.

Идеальность не присутствует в тех или иных предметах или вещах как таковых. Она возникает тогда, когда в жизненном социальном процессе человек переживает обстоятельства, характеризующие его отношения с другими людьми, которые являются социально и индивидуально важными, и эти обстоятельства сочетаются с теми или иными вещными формами или предметами. В этом случае вещные формы или предметы становятся носителями смыслов и значений, связанных с обстоятельствами жизни человека, переживаемыми им.

Таким образом, говоря об идеальных формах мы, строго говоря, говорим о смыслах и значениях, вырабатываемых в человеческих отношениях или шире: в отношениях человека к миру. Почему шире? Потому, что возникающие в социальном пространстве-времени смыслы и значения могут возникать и касаться не только отношений

²⁰ Ильенков (2018). С. 80.

²¹ Лифшиц М.А. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. – М., 1972. – С. 130. (Цит. по: Ильенков Э.В. Диалектика идеального// Ильенков Э.В. Идеальное и реальное. 1960-1979. – М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018. – С. 80.)

человека с человеком, но и отношений человека с любыми явлениями мира. Здесь надо лишь сохранить акцент на том, что это должно быть человеческим отношением к миру. Понятие человеческого отношения нельзя считать лишь проявлением способности повторять выработанные исторически моральные нормы как регуляторы поведения и запоминать факты и обстоятельства, в которых они должны действовать, и которые совпадают с событиями и смыслами, присутствующими в них. Хотя вопрос о памяти здесь может быть тоже уместен. Так же, как и вопрос о формировании рефлексов у животных и о формировании стереотипов у человека.

Нельзя отрицать, что выработанный в определенных обстоятельствах рефлекс, в итоге, приводит к тому, что животное, попадая в такие же условия, ведет себя соответственно той форме его пребывания в аналогичных условиях, когда происходило формирование данного рефлекса. Можно ли такое поведение считать указывающим на наличие идеального для него?

Здесь имеет смысл подчеркнуть, что феномен идеального не возникает сам по себе, вне социально обусловленных бытийных форм. Его черты не могут быть отождествлены с самими бытийными формами. Вопрос о схемах реагирования или поведения, которые формируются в качестве ответа на требования окружающих обстоятельств, не может быть сведен только к процессу формирования рефлексов у животных или формирования стереотипов у людей. Схемы, а точнее: формы, реагирования формируются у людей исторически в обществе и выражают осуществление принятых норм, реализацию которых контролирует либо само общество (моральные нормы), либо государство (правовые нормы).

Любые нормы при этом являются порождением не субъективности того или иного человека. Их появление и действие с самого начала имеет, подчеркнем, социальный характер. В связи с этим, при рассмотрении идеальных феноменов и идеальности как таковой необходимо учитывать их связь с теми или иными формами материальности, присущей социальности как таковой. Эта связь указывает на то, что идеальное при всей своей проявляемой объективности все же не может существовать без присутствующего его «носителя». Так, для проявления поведения по матрице (норме, схеме), выражающей тот или иной смысл, материальным носителем выступает не возникший «физиологический механизм», стереотип, а известные бытийные обстоятельства, в которых этот стереотип и соответствующие ему физиологические механизмы формировались.

Материальным носителем здесь будет выступать и сам процесс проявляемого поведения, а точнее: деятельностного отношения, которое и будет выражать сформированный и закреплённый смысл. В крупном социальном плане носителями идеальности могут выступать предметы культуры и процессы, в которых они создаются²².

Институциональные проявления идеального и формы общественного сознания. Надо отличать проявление философского сознания как такового, как процесса отражения реальности на уровне всеобщности, конкретности и целостности и философского сознания в его институциональной форме – в *формах* общественного сознания. Философское сознание в институциональной форме включает в себя ориентацию в обращении к миру, с одной стороны, в виде функционирования рассудочных форм представленности как образа целостности, так и образов всеобщности и конкретности. То есть эти категории, всеобщие философские понятия здесь функционируют в качестве форм готового знания, как понятия рассудочные по своему статусу, которые в этом виде могут быть *применены*. В связи с этим и, во-вторых, возникает реальная коллизия использования этих «философских» (в данном случае потерявших статус собственно философских), а точнее: рассудочных форм в контексте существующих интересов различных социальных групп. Иначе говоря, здесь философские понятия и соответственно «философское» сознание превращаются в понятия и сознание идеологическое. При этом их изначальная ориентация на целостность, всеобщность и конкретность, но в данном изменённом статусе – статусе рассудочных форм, получает применение в качестве общеупотребительных конечных, находящихся на последних границах возможного понимания, статичных формальных оснований. К таким основаниям прибегают всякий раз и в том случае, когда нужны впечатляющие, но никому не понятные отсылки к наличию доводов, якобы доказывающих то, что потребуется.

Подчеркнем, что такие деформации философского сознания возникают в условиях, когда оно существует в качестве формально-институционального явления в контексте цивилизационной²³, социумной организации общественной жизни. В рамках цивилизационных процессов носителями определенных проявлений идеальности могут выступать социальные институты. Процесс

²² Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Ильенков Э.В. Идеальное и реальное. 1960-1979. – М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2018. – С. 82.

²³ Гусева Н.В. Сущность цивилизационного выбора как условия и фактора культурных трансформаций// Трансформации в культуре как следствия цивилизационного выбора: философско-мировоззренческие аспекты анализа. – Усть-Каменогорск, 2018. – С.15-25.

институализации, в результате которого появляются институциональные формы, представляет собой перевод содержания той или иной деятельности и отношений людей в организационную форму, которая контролируется в том или ином виде государством. В зависимости от специфики деятельности людей и соответствующих им отношений, которые подверглись процессу институализации, можно определять виды институтов и того, что характеризует направленность их функционирования.

В общественных отношениях институциональные формы выступают некими моделями, которые закрепляют в себе смыслы, выработанные исторически, с одной стороны, а, с другой стороны, содержат модели поведения в сфере действия самих институциональных форм.

Институциональные формы выступают некими объективированными условиями, в которых закреплён определённый смысл и соответствующая ему модель регулирования поведения и деятельности людей. Но, в то же время, эти институциональные формы нельзя отождествить с характеристиками их предметно-вещного статуса.

Понятие материальности здесь нельзя сводить к пониманию, которое сложилось в Новое время и в рамках которого материальным признавалось то, что имеет массу и протяжённость. Институциональные формы являются формами материальными, но такими, которые параметров массы и протяжённости не имеют. Они, в то же время, свою материальность могут подтвердить тем, что существуют вне и независимо от сознания человека. Государство, система образования, правовые институты, религия как социальные институты и др. – все это те формы, которые проявляют черты объективного существования. В то же время они не являются ни предметами, ни вещами, ни веществом.

Институты по отношению к смыслам и значениям человеческой деятельности выступают своего рода их рафинированными формами, которые сформировавшись, далее функционируют и используются в качестве таких, которые демонстрируют вполне вещные характеристики. В контексте институционального функционирования идеальное теряет свою объективность и значимость, так как оно полностью переводится в объектно-вещную форму уже закреплённого содержания. Далее ему предпосылается лишь функциональное присутствие в различных цивилизационных процессах. Цивилизационные процессы, в отличие от собственно культурных, в которых идеальное порождается и становится точкой дальнейшего развития, – представляют собой процессы в движение

вещных форм, в которых идеальное также присутствует в овещненной форме.

Перерождение идеального в функционально-вещную форму делает его элементом цивилизационного манипулирования в виде матриц, позволяющих использование различных социальных содержаний, смыслов и значений. Человек в цивилизационных процессах также подвергается существенным изменениям в сторону его отрешения от духовности как выражения присутствия идеальных смыслов в его жизнедеятельности. Сама жизнедеятельность также становится функциональной. Смыслы и значения человеческого существования деформируются, приобретая характер универсального потребления и использования как единственной формы отношения к себе, к людям и к миру.

Общественное сознание как непосредственно общественное присутствие и проявление идеального – сферы смыслов человеческого бытия и духовного присутствия в бытии, – через институционализацию в контексте цивилизационной организации жизни также превращается в формы, которым становятся присущи объектно-вещные черты²⁴. Так, например, нравственное сознание как непосредственно общественное проявление идеального, превращается в системы норм морали, которые существуют за пределами духовно-нравственного бытия людей, функционируют, используются для внешнего регулирования одних другими и т.п. Это же имеет место в сознании религиозном, научном, философском, политическом, правовом и эстетическом.

Идеальное подменяется нормативным, духовное – функциональным. Такие трансформации, распространяясь и укореняясь, все больше и больше обуславливают уход в общественных процессах от логики бытия культуры. То есть логики созидательной, социально-значимой, творческой деятельности. Это означает, что потенциал человека и общества тратится на сиюминутное, потребностное, функциональное и т.п., которое «овещняет» или нивелирует подлинно человеческие смыслы существования. Обесмысливание разрушает любую человеческую жизнь. Жизнь общества при этом уподобляется движению бездушного механизма, который оказывается направленным на людей, допустивших его появление и бесконтрольное функционирование. Сохранение идеального как средоточия

²⁴ Гусева Н.В. Феномен идеального: к определению процессов трансформации // Гуманізм. Людина. Ідеальне: Матеріали Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2016 р.) / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, О.А. Ткаченко. – Дрогобич: ТзОВ «Трек-ЛТД», 2016. – С.79-84.

собственно человеческих, прежде всего нравственных, смыслов жизнедеятельности, – важная задача современного человечества. Без ее решения перспективы своего развития общество теряет²⁵.

Создание новых институциональных проектов не могут заместить собой потерю идеального, потерю духовности. Попытки такого замещения могут и будут приводить к деградации смыслов человеческого бытия как человеческого. Функциональные образы человека и человеческого существования, которые уже сегодня имеются в избытке и характеризуют так называемое общество потребления, – эти образы далеки от идеалов человечности. В них воспроизводится либо животный, либо механический и образ, и будущая траектория «развития» человечества, применения, тиражирования, использования, употребления и т.п. того, что создано в культуре.

Завершая изложение основной части нашего рассмотрения, считаем важным обращение к собственным высказываниям Эвальда Васильевича Ильенкова:

«Человек обретает «идеальный» план жизнедеятельности только и исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность» и есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность, свойство. По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо, как процессы обмена веществ в собственном органическом теле индивида»²⁶.

И далее: «Поэтому «идеальное» существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически-человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо «внутри» так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно-производящие свою жизнь индивиды, и слова языка, и

²⁵ Гусева Н.В. К вопросу о специфике мыслительных процессов в контексте культуры и цивилизационного выбора (подходы, тенденции, программы) // Современные проблемы развития цивилизации и культуры: Сборник научных статей / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Гусевой Н.В. – Усть-Каменогорск, 2017. – С.38-57.

²⁶ Ильенков (2018). С. 79.

книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики, и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих «вещах», и существует «идеальное», как опредмеченная в естественно-природном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. {А не внутри «мозга», как думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты}»²⁷.

Философское сознание и образ современной эпохи: в качестве заключения. Образ современной эпохи рисуется многочисленными штрихами и красками, которые свидетельствуют о «многоголосице», а не о наличии единства. При этом философский образ современной эпохи может инициировать, во-первых, создание нового материала чувственного реагирования на некоторое бытие, то есть выступать подпиткой разворачивания эмоционально-психологического реагирования масс на имеющееся и предполагаемое в некоторой перспективе бытие. Это происходит всякий раз, когда ребенок или взрослый человек в его обращении к миру и к другим людям исходит и проявляет интерес к целостности мира и месту себя в нем, к способу формирования всего сущего и человечества в нем, связанности всего, что есть в мире, и связи человека с миром. Если такое умонастроение как проявление субъектности человека является не редко спорадическим, то в этом случае весь строй его субъективности пронизывается ею (субъектностью) и чувственность человека становится человеческой.

Во-вторых, он может выступать обозначением востребованной тенденции миропонимания, основывающейся на определенных основаниях, характеризующих общественное бытие. В этом случае речь идет о вольном или невольном создании материала для проявлений идеологического уровня в общественном сознании, обретающего формы философских концепций или их подобий.

Однако образ и реальность, послужившая исходным пунктом его создания, не могут совпадать в достаточной степени. Различие существует также и между реальностью и тем, как она может быть осмыслена. Обнаружение различий образа и реальности, с одной стороны, и реальности, и особенностей ее осмысления, с другой, можно рассматривать в качестве двух, во многом параллельных, процедур или задач. Схематичность рассмотрения может иметь смысл лишь в той мере, в какой имеется необходимость

²⁷ Там же. С. 84.

дифференцирования образа и понятия. Учитывая, что в современном философском сознании ярко проявляется «склонность» к смешению мыслительного и образного подхода (или отношения) к рассмотрению реальности, необходимость дифференцирования образа и понятия является существенным условием для обеспечения адекватности рассмотрения любых проблем и состояний, как самой реальности, так и общественного сознания. В то же время само дифференцирование образа и понятия будет существенно отличаться от того, какой способ мышления лежит в основе²⁸.

Адекватное понимание, как происходящих процессов, так и задач развития человека и общества прямо связано с необходимостью диалектического мышления и диалектических подходов. Диалектика как логика самих процессов развития – это диалектическая логика, которой без преувеличения посвящены все философские работы Э.В.Ильенкова, даже тогда, когда он писал статьи и книги, посвященные темам, в формулировании которых не присутствовало это словосочетание: диалектическая логика²⁹. Важно отметить, что Э.В.Ильенков подразумевал под диалектической логикой не какой-либо вариант изложенных готовых знаний о диалектической логике. Напротив, он всегда тем или иным способом, прямо или косвенно подчеркивал, что диалектическая логика может существовать только как живое диалектическое мышление. При этом Э.В. Ильенков показал недопустимость, считать действительной логикой мышления формальную логику, берущую свое начало в древности. Э.В. Ильенков посвятил этому рассмотрению свою работу «Диалектическая логика»³⁰. В ней дается анализ исторического пути становления диалектической логики – логики диалектического мышления, которое и характеризует подлинную философию, подлинное философское сознание, продолжающее многовековую традицию развития классической философской мысли.

²⁸ Лобастов Г.В. Философия как форма самосознания культурно-исторического человека//Современные проблемы развития цивилизации и культуры: Сборник научных статей. – Усть-Каменогорск, 2017. – С.96-106; Лобастов Г.В. Проблема начала мышления // Диалектическое мышление и феномен методологических исследований в развитии науки. – Усть-Каменогорск, 2017. – С. 43-62.

²⁹ Гусева Н.В. Воспоминания как актуальные моменты духовной реальности: к воспоминаниям об Эвальде Васильевиче Ильенкове// Возняк В.С., Гусева Н.В. Диалектика духовной реальности. Философско-методологические исследования и воспоминания как точки духовных перспектив: Монография/Под общ.ред. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2016. – С. 367.

³⁰ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 269 с.

1.3. Логика как методология научного знания

Г.В. Лобастов

«Думать – одно из величайших удовольствий рода человеческого». Эти слова произносит Галилей у Брехта (Бертольд Брехт. Жизнь Галилея).

В логике есть закон, который называется законом тождества. Зафиксирован он был Аристотелем, который первым в европейской истории разработал систему логики, и три вскрытые им закона (принципа) логического мышления до сих пор остаются незыблемыми. Разумеется, и до Аристотеля мышление, коль скоро оно было мышлением, бессознательно опиралось на фиксированные в этих законах отношения действительности, но открыты они были именно Аристотелем – как закон всемирного тяготения Ньютоном. Хотя и до Ньютона люди жили «внутри» этого закона. Однако в полной мере и сознательно использовать его не могли.

И законы логики непосредственно в действительности увидеть нельзя. Не потому что они глубоко спрятаны в ней, а потому, что логическое движение (мышление) непосредственно с этой действительностью не совпадает. Как, собственно, с эмпирической действительностью не совпадает и любой закон, которой он принадлежит. В том числе и закон всемирного тяготения. Ибо закон – это «чистая» форма связи объективных вещей, где конкретная вещь с ее обстоятельствами прямо и непосредственно во внимание не берется. Потому же в Новое время, когда возникает наука как наука, в теоретическом мышлении движение выражается как движение точки, а не тела. Иначе говоря, происходит абстракция от чувственно-эмпирического содержания, которое не позволяет уловить суть отношения в «чистой» форме.

Логика, ее законы, не совпадает с действительностью настолько, что кажется прямой противоположностью ей. Это обстоятельство и послужило основанием противопоставления бытия и мышления и поставило проблему их отношения: возник вопрос, насколько мышление может выразить бытие, иначе говоря, насколько оно истинно, могу ли я вместо вещей объективного мира опираться на мышление и на основе этого мышления судить о самих вещах. И поскольку наличное мышление, существующее в обыденном сознании (и даже в науке), довольно часто не умеет освободить себя от привходящих обстоятельств и тонет в эмпирии, не умея удержать

себя в себе, в своей чистой форме, оно не знает ни себя, ни этой эмпирии.

Математика в свое время решительно «освободилась» от чувственных свойств объективных вещей и стала быть в своих чистых пространственных и количественных формах, этот отрыв ее от действительного мира оказался настолько радикальным, что она сама ощутила утрату предмета и перестала понимать, что она изучает и чем вообще занимается. Однако все – и обыденное сознание, и научное – увидели в ней ум и завидовали всем, кто наполнял себя математическими формами. На рубеже XIX-XX веков в эти чистые математические формы погрузилась и физика, наука, казалось бы, ярче всего представляющая собой объективную реальность, и – нате вам! – как раз эту реальность и потеряла. Материя исчезла, перед глазом физика стали мелькать одни математические формулы. А наука логики свои схемы суждений и умозаключений довела до математического чистого предела и даже называться стала математической. Но удивительным было то, что таким способом наука все глубже проникала в суть вещей и не прочь была сослаться на Маркса, утверждавшего, что наука в той мере становится наукой, в какой она овладевает математикой.

И педагогика вместе с широкой общественностью, раскрыв рот перед до удивления непонятной знаковой вязью, уверовала, что там, в математике, ум. И практика развития технической цивилизации прямо-таки на каждом шагу подтверждала, что без этих чистых форм математики и математической логики, включая сюда и упомянутый закон тождества, с которого я начал это эссе, - без этой формы «чистой» науки не летали бы ракеты, не появились бы компьютеры и т.д. Такую науку более привычно нам называть фундаментальной. Она есть не только в естественных, но и в общественных областях. Она исследует природу самих вещей, а не только следствия их бытия для текущей практики человечества.

Да, уверовали, что там, за специфической научной терминологией и символической вязью математики и математической логики, лежит ум – как невидимая «вещь» внутри вещей созданного и создаваемого видимого и невидимого мира человеческого бытия. Моральную норму тоже увидеть так же нельзя, как и законы логики. Нельзя увидеть и чувство, спрятанное в произведении искусства. Уверовали и кинулись этот ум искать – кто в межнейронных связях, кто в связях хромосом. Кто в языке. Кто в тонких материях. Кто в «турбулентных» полях. А кто, не найдя их там, прямо и непосредственно кивал на бога. Что, казалось бы, естественно, ибо природа мышления до сих пор *кажется* не

раскрытой, и интеллигенция в ее собственной умственной неокультуренности давно признала плюрализм представлений и смирение перед собственной неспособностью, прикрываемой образом всемогущего бога. Найти его, этот ум, его законы и форму, в составе человеческой культуры как окультуренный способ предметно-преобразовательной деятельности, как всеобщую форму этой деятельности, конечно, значительно труднее, чем стихийно сложившимся умом обыденного сознания искать его там, где бог на душу положит. Ведь ум и есть не что иное, как способность собой и через себя представить любую действительность, создавать и удерживать ее образ. Найти и определить форму такой способности в пространстве-времени общественно-исторической культуры как объективно выраженный момент деятельного бытия общественно-исторического человека, и означало создать науку логики.

Историческое исследование мышления (мыслящей способности), осуществленное в рамках философии и психологии, вполне определенно свидетельствует о выявлении и достаточно отчетливой проработке фундаментальных определений мышления, теоретически выводимых из его собственных оснований. Проблема заключается только в том, чтобы эту мыслительную культуру освоить и присвоить. В определенной мере (определенность этой меры, естественно, наука должна определить) это проблема педагогическая.

И тут к месту заметить, что парадигмальная основа сегодняшней педагогики с этой проблемой принципиально справиться не может. Но это особый вопрос. Второй, помимо педагогики, вопрос заключается в объективных условиях: насколько действительность заинтересована и способна втянуть в себя в культурной истории выработанные общественные силы в качестве способностей действующего субъекта.

Для обыденного сознания и здравого смысла науки, базирующей себя на позитивистски-прагматических представлениях, дуализм, то есть «очевидная» противоположность мышления и бытия, выглядит исходно-непререкаемым бессознательно предполагаемой позицией. Попытки связать и теоретически выразить эту связь противоположностей и до сих пор выглядят беспомощными.

Аристотель почти две с половиной тысячи лет назад впервые теоретически грамотно выразил мышление, выявив его законы и формы его разворачивания в логически последовательном движении. Тем самым была создана наука логики как объективной формы субъективной человеческой способности. Общий образ мышления был представлен им как *форма форм*, т.е. как нечто, не

имеющее своей собственной формы, но способное принять в себя и выразить собой любую форму. То есть как универсальная способность. Получившая у Аристотеля, повторю, объективное бытие в форме науки логики.

Через два тысячелетия после Аристотеля, отчетливо для человеческого самосознания обособившего способность мышления как объективную, не зависящую от самого сознания, но связанную с действительным бытием, форму, Декарт своим «математическим» умом до предела обнажил противоположение мышления и бытия и показал, что бытие и мышление *не зависимы* друг от друга, и никакой аргумент от бытия (ссылки на факт) не может сдвинуть логический мыслительный ряд. И, наоборот, никакое мышление не может потревожить бытие вещей. Бытие (Декарт его называет протяжением) и мышление – две субстанции, бытующие по своим собственным принципам, и ничто их соединить не может.

Но, вынужден был, однако, констатировать внимательный Декарт, в действительности все-таки получается так, что снаряд, выпущенный из пушки, летит по той самой траектории, которая была прочерчена мышлением. Следовательно, отношение между этими субстанциями есть, ряды протяжения и ряды мышления где-то и как-то сходятся. Декарт возникающую тут проблему разрешить не смог и вынужден был заявить, что этот параллелизм установлен богом.

Этот ход Декарта, понятно, не чужд и нам, и господь бог приходит на помощь нам каждый раз, как только мы перестаем что-то понимать. Про бога говорить – это отдельное дело, а вот про понимающую способность, которая вдруг перестает понимать и просит помощи у бога, сказать нечто просто необходимо. Ибо именно она, эта понимающая способность и развернута наукой логики, которая, как наука, *обоснована в себе*, и в силу этого обстоятельства может служить прочной опорой в моем практическом движении. Бог – это тоже опора, и она может *казаться* прочной, но человечество давно утвердилось в мудрости «на бога надейся, а сам не плошай».

И если бы мы в этом мире не плошали, то, надо полагать, и не нуждались бы в науке логики. Кто только не повторяет слова профессора Преображенского, что кризис начинается в головах! Будучи в безумии, мы не видим своего безумия. Ибо, как ехидничал Вольтер, у нас может много чего не доставать, но недостатка ума у себя мы и в мыслях не допускаем. Чтобы мое присутствие в уме было значимым и для других, человечество давно придумало разного рода внешние, видимые, ощущаемые и даже наукой освященные, свидетельства. Эта исторически необходимая форма различения

ученого и неуча, естественно, не могла не породить хитрость под внешним свидетельством ума прятать его отсутствие. Разумеется, это отсутствие ума легко прячется и за языковой формой, ибо язык и мышление – не одно и то же.

Но ум-то, утверждает *даже* наука, у каждого свой. Казалось бы, тут и возникает ощущение необходимости во *всеобщей* логике, в тех объективно-истинных формах мышления, согласно которым можно оценить дело и ум каждого. Но нет, на *науку логики* плевать хотели, ее давно выбросили из школы, даже из высшей, но всей силой своей протитупирующей креативности разрабатывают рецептурные формы действий с каждым определенным предметом, фантазируя этими же рецептами формировать столь же рецептурные «компетенции». Превращая все это в четкую технологическую цепочку. И вставляя в эту цепочку индивида с соответствующим *примитивным сознанием, явно вступающим в противоречие с его универсальной человеческой потенцией.*

Такое изготовление «профессионального кретина» (*К. Маркс*) – дело капитала. Ибо ему нужна отточенная рабочая сила, и плевать он хотел на потенциальную универсальность каждого индивида. Он даст заказ торгующей своим продуктом науке обоснованно внушить всем и вся, что люди не равны по своей природе и «на зеркало неча пенять». А капитал знает, что делает, за триста процентов, говорит Маркс, он и мать свою убьет. И в гробу он видел все представления об истине и лжи, он умеет использовать то и другое в своих делах и делишках. Его истина – это польза. Исторический капитализм на этот счет даже породил соответствующее умонастроение в сознании ученой публики – прагматизм. Представление, вполне точно выражающее взгляд капитала на человеческую действительность.

Наука изучает действительность. Относительно самостоятельные сферы этой действительности становятся специальными выделенными областями той или иной науки как видового направления науки вообще. И каждая наука ставит задачей вскрыть *всеобщие формы*, внутри и посредством которых осуществляют себя все вещи и явления данной сферы. Иначе говоря, открыть присущие этой сфере действительности законы. Знание преходящих форм, единичных явлений, ей необходимо только для того, чтобы выявить их *всеобщие отношения*. Ибо знание единичных вещей необходимо только практически действующему человеку здесь и сейчас. А всеобщее научное знание позволяет этому практически действующему человеку улавливать эту *единичную вещь через форму своей способности суждения*, где в качестве предиката выступает, наукой исследованная и обоснованная как

истинная, научная форма, *научное знание*. Через соотношение с этим научным знанием действующий субъект видит уровень и степень соответствия единичного всеобщему, меру выраженности истинного содержания в конкретной единичной вещи. Наука, если она умеет связывать единичное со всеобщим, то тем самым она умеет и научать индивида этой способности суждения о вещах ее сферы. Здесь не нужно никакого «переводчика» теоретического знания на язык знания практического. Так называемые прикладные науки ничего *принципиально* «приложить» не могут, если они не обладают знанием фундаментальным, т.е. теоретическим, несущим в себе всеобщие и необходимые определения ее предметной действительности. Потому теория имеет непосредственное практическое значение. И в качестве такового она есть всеобщая общественная способность, существующая через индивидуальную форму. Проблемно-тематическое разделение труда в науке – это другой, чисто технологический, вопрос. Но – посмотрите! – физик-теоретик и физик-экспериментатор – если эти «специалисты» не включены в единое поле науки, понимающей соответствующую физическую реальность, физической науки вообще не получится, ибо современная теоретическая физика без эксперимента ничто, а экспериментатор без физических знаний – тоже ничто. Здесь может существовать и существует чисто «технологическое» разделение труда.

В политике и политической науке дело обстоит как будто бы иначе: там экспериментов нет. Политик не делает экспериментов, он решает конкретные задачи, исходя из своих представлений о действительности, и решает, именно удерживая общеполитические определения общественного бытия. Иначе говоря, владея тем, что делает, что создает, что вырабатывает в качестве истинных форм политическая наука, т.е. всеобщие и необходимые формы политической жизни людей. Эти формы и являются предикатами его суждений относительно каждого конкретного факта. В таких случаях говорят «под углом зрения» политики, имея в виду, что любое явление можно рассматривать под разными углами зрения, вычленив различные его определения. Но если наука рассматривает *только* конкретные случаи, преходящие события действительности, без рефлектирующего анализа природы его возникновения и бытия, она своей роли научного познания определенной формы действительности не выполняет. Ибо конкретно-единичное не может быть постигнуто вне категории всеобщего, а всеобщее в эмпирическом анализе фактов предстает только как абстрактно-субъективная форма. То есть форма неистинная.

Разумеется, анализ фактов есть исходный эмпирический этап, на котором отбирается и описывается фактура, казалось бы, даже без задачи ее понять. Дело, однако, в том, что без *понятия* не обходится никакое дело. Понятие, т.е. удержание сути вещи, позволяет мне делать отбор тех фактов, тех явлений, которые выступают модифицированными формами сути этой вещи. Поэтому оттого, как я понимаю вещь, зависит сфера втянутых в мое исследование явлений. Никакая наука не избегает этого противоречия: я должен знать, *что* я познаю, и я не знаю того, что познаю. Этот неизбежный круг разрывается, как понятно, в самой практической действительности погружением преобразующей деятельности человека в материал действительности. Именно это преобразование и выявляет мне *меру вещи*, которую я, «очищая» мышлением, делаю и формой моей мыслящей меры, меры моего мышления.

У Гегеля, как помнит всяк из ученых, на втором курсе вуза ознакомившийся с мировой философией, категория меры возникает сразу с определением движения внутри диалектики бытия и ничто. Логика Гегеля показывает абсолютную необходимость каждой категории мышления в логически-последовательном процессе познания (любой) действительности. Потому и без удержания мыслящим субъектом категории меры в составе своей субъективности все последующее движение просто окажется невозможным. Это так даже в тех многочисленных случаях, когда сознание не улавливает ее, эту категорию, в себе, когда движение мышления является стихийно-бессознательным. Это легко объясняется не только гегелевской логикой, но и в серьезной психологии сознания.

Ибо без меры нет сознания вообще. Не только математического. Хотя, как бы в скобках, надо сказать, что исходной формой сознания является сознание именно математическое. Самое простое и, казалось бы, примитивное. Ибо предмет его – абстрактная чистота пространственных форм и количественных отношений. Первый образ, который возникает как психическое образование, есть образ пространственный. Животное, говорит Аристотель, есть существо, господствующее в пространстве. Без *образа пространства* оно не могло бы *произвольно* перемещаться в пространственных обстоятельствах действительности. Ведь образ, сознание, есть необходимое условие *свободного* поведения. Знание потому сила, что оно дает субъекту, человеку, такую возможность, - возможность проектировать и создавать все условия, необходимые для осуществления цели. Человек не образованный и не способный к *идеальному движению* внутри объективных обстоятельств (коротко,

к мышлению) всегда есть существо зависимое. Дайте ему сколько угодно политических, моральных и прочих свобод, он их сам же неповоротливостью своего ума и разломает, а будет криком обвинять всех и вся. Невежество порождает монстров, сон разума рождает чудовищ, любят говорить в Испании.

* * *

Наука, как только она стала возникать, сразу связывала себя с методом. С методом мышления. То бишь с некоторой определенностью мыслящего движения, и определенность эта выражалась и удерживалась наукой в неких тоже, разумеется, определенных принципах и правилах. «Правила для руководства ума» – назвал один из своих трактатов Декарт, а другой – «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках». Что о методе знает наука, почти четыреста лет спустя?

Вот, скажем, из каких научно-практических кругов были вербованы сотрудники методических отделов Министерства образования, интереса нет знать, достаточно знать то, что эти отделы порождают. Эти методисты господствуют над, понятно, всеми методическими структурами образовательной системы.

Методика как будто исходит из ума. Но ум-то чем руководствуется? Декарт предлагает свои принципы, на которых должна строиться умная, то бишь истинная, деятельность. Знакомые с этими принципами заметят, что они весьма просты и достаточно уютно живут в нашем, даже обыденном, сознании. И их вполне достаточно, чтобы не читать груды отчетной макулатуры методических структур. Но ум Декарта, живущий в нас, это еще далеко не тот ум, который позволяет нам заглянуть за пределы нашего опыта.

Логика, разработанная Аристотелем, тоже, повторю, живет в нас, и Аристотель нашел ее в опыте человеческой жизни. Гегель раздвинул этот «опыт» до масштаба человеческой истории вообще и показал, что метод есть не что иное, как движение содержания, движение самой сути дела. И что тут дело никак не обходится банальными законами «школьной», по выражению Канта, логики. Упомянутый мною в начале закон тождества ведь представляет собой требование мыслить лишь *то, что* ты мыслишь. То есть не выпадать из сути той вещи, которая является предметом твоего размышления. Не подменять понятия. Не создавать «новояз» (Джордж Оруэлл). Не мигрировать по ассоциативным связям с кочки на кочку фактов. Ибо это «болото эмпиризма» (Маркс). Движение мышления, следующего научному методу, должно воспроизвести

вещь как систему, как внутри себя организованное целое и в той его логически-последовательной форме, каковая свойственна объективному историческому пути становления этого целого. Мелкий ум обязательно с этого пути собьется, ибо утонет в деталях, в тех абстракциях, которые далеки от истины, ибо не апробируются моментом всеобщности и необходимости, присущих бытию этого целого, т.е. не апробируются на предмет истинности. Соответствие этих абстракций чувственному содержанию, увы, есть всего лишь *формальная истинность*, такая истина, такое знание, не проявляет сути вещи, не проявляет ее собственную объективную истинность, которая может быть выражена только как *отношение этой вещи к самой себе*, к своей собственной всеобщей мере, удерживающей природу и суть этой вещи. В этом-то и проявляется ползучий эмпиризм, или, иначе говоря, отсутствие ума, то бишь отсутствие руководства методом.

А методология, как наука о методе, занимается примерно тем же, чем образовательная «методистика»: обобщает способы мышления, как они осуществляются внутри самой науки. И обобщает, разумеется, на принципах формального мышления, формальной логики. И польза от такой методологии такая же, как и от вороха образовательных методик. Там, где наука в самом деле работает как наука и там, где педагогика действительно что-то делает умное, – там их деятельность осуществляется не по формам, изготовленных руками методистов и методологов, а по *форме ума*. Ума как универсальной способности движения по внутренней логике любой вещи.

Ума, который отрабатывается в истории и живет в пространстве и времени человеческого деятельного бытия как его, этого деятельного бытия, всеобщая и необходимая форма. Форма, которая *проявляется* не только предметно-преобразовательной деятельностью, но и самим умом – в формах его теоретического исследования, т.е. исторической философией. Философией, которая исследует мышление, выявляет его форму, логику движения, делает его открытым сознанию (сознание осознает способ своего мышления), тем самым делает доступным для сознательного освоения и присвоения каждым индивидом в качестве собственной способности идеального движения. То есть *движения вне реальных предметных условий*, деятельного движения ума как размышления. Размышления по правилам открытой философией и развернутой перед субъектом исторически-объективной логики. В том числе, разумеется, и по закону тождества.

И по форме суждения. Суждение вообще есть исходная форма в становлении сознания. Оно связывает между собой объективно различное. А различающее действие принадлежит мне как реальное действие в пространстве. В своем деле то, что я разделяю, то и связываю. Но связываю уже по образу цели. Вот эта-то форма различения и отождествления и становится принадлежащей мне как моя универсально-всеобщая форма, независимая от содержания конкретных вещей, из практического анализа и синтеза которых она произошла. Точнее, в котором она открылась. Ибо разделение и связь принадлежит самому миру вещей. Присвоение этой способности идеального анализа и синтеза и лежит в основе образа действительности, действительность раскрывается нам нашими руками, разделяющими и соединяющими вещи. Потому и суждение возникает в стихии практического бытия. Суждение как одна из форм мышления. Исходная. На его базе, точнее, на основе той же самой предметно-преобразующей производящей деятельности, возникает умозаключение как связь между собой суждений, опосредованная моментом общего содержания. В реальной деятельности – это заключение по вторичному следствию, или связь двух вещей через третью. Здесь не место объяснять, что развитие образа действительности осуществляется через орудийную деятельность, через опосредствование отношений между вещами орудиями труда. *Орудие и разделяет и связывает.*

Деятельность, производящая вещи, производит и знание этих вещей. И произведенное знание исторически точно так же обособляется, как и приобретает самостоятельное бытие произведенная им вещь. И это знание разворачивается способностью мышления, согласно всеобщей логике различающей и связывающей известные характеристики объективного мира.

И тут требуется заметить, что логическая связь понятий, в которых представлена сущность вещей, далеко не то же самое, что объективно-эмпирическая связь самих этих вещей. Но то и другое дано любому сознанию, и мышление, не умеющее себя контролировать формами мышления (как контролирует себя человек при письме правилами грамматики), начинает нести такой бред, который не свойствен даже ребенку. И «ткнуть его носом» в его ошибки не так легко, ибо каждый думает, что он умный. Ошибки при письме он увидит легко, потому как легко показать ему правила грамматики, изложенные в школьных учебниках.

Но «школьная логика» (Кант), в школьные учебники не попадает. Как будто ум надо спрятать от народа. Не потому ли и ученые мужи прыгают с кочки на кочку болота эмпиризма? Надо ли

объяснять, что знание логики необходимо нам для контроля своего мышления, что именно в этом состоит ее методологическая роль? Чтобы я сам себе умел сказать, где и почему я дурак. И если я чувствую, что дурак везде, то как сделать, чтобы это было не везде и не всегда. Чтобы понимать, в какую школу пойти.

Плутание сознания по всему полю возможных отношений вещей (из представлений) и обнаружение в них повторяющихся связей еще ничего не говорит о необходимости и всеобщности обнаруженного явления. Ибо эмпирическая связь и связь логическая далеко не одно и то же. Падение тела на землю как повторяющаяся связь не является необходимой, но ведь имеет некое отношение к закону всемирного тяготения. В этом явлении проявляется, конечно, закон Ньютона, но он проявлен и в явлениях летающих и поднимающихся объектов. Явление как явление сознания, как видим, нечто иное, чем как явление самой природы, чем как объективное событие. Иначе говоря, каждая вещь объективно являет собой неопределенное множество необходимо-всеобщих отношений, и человеческое сознание видит в них одни, но не видит другие. Эти «другие» остаются не проявленными в деятельном преобразовании этой вещи человеком, потому он их не чувствует и не сознает. Как мы не чувствуем и не сознаем физические поля. Сознать их стали, как только физическим экспериментом проявили их и включили в свою практику. А чувствуем, говорит медицина, только в условиях некоторых болезней. И много чего есть еще в вещах объективного мира, но остается сознанию не явленным, не познанным наукой. Так что объективно вещи могут находиться во множестве отношений, и даже каждое из этих отношений может содержать в себе множество сил, действующих в разной мере. Мерами, созданными человеком в своей познающей деятельности, познающий субъект пытается эти силы различить и выстроить в своих понятиях сообразно их количественной и качественной характеристикам. Даже больше: увидеть их в призме всех уже отработанных в культуре всеобщих категорий мышления. То есть в тех формах, которые всеобщи и необходимы, которые атрибутивно присущи всей известной человеку действительности. Иначе говоря, составить о них *научное понятие*. Если вещь не высветилась сознанию во всех ее известных человеческому уму категориях, то она и не есть *понятая* вещь.

Как понятно, к вещи можно подходить с различных сторон, потому наука и использует понятие *подхода* как тот или иной обособленный ход в попытках познания. Легитимизация таких ходов всего лишь закрепляет методологическое требование всесторонности анализа, разбивая его на «стороны». Но ведь и сама

полнота *определений понятия* должна быть уложена в рамки необходимости и достаточности, ибо все, что за этими рамками, к сути дела не может относиться, является случайным. Каждое определение понятия (предел, положенный вещи) есть суждение, и это суждение должно высказывать определенную границу вещи, – потому оно и есть определение. Определить все границы действующих в вещи сил, ее потенциалов, ее возможностей, то бишь сил скрытых и открытых, и есть определить вещь, дать ее понятие, выразить ее в полноте ее свойств. И именно свойств, необходимо ей принадлежащих, свойств, посредством которых вещь есть такая, какая она есть. Нетрудно заметить, что это сущностное определение вещи имеет отношение ко всем ее модификациям, ко всем формам ее существования, это есть *всеобщая определенность особого рода вещей*. Этой сущностью я и измеряю каждую вещь, относящуюся к ее сфере.

Поэтому, конечно же, чтобы определить единичную вещь в ее конкретности, я должен знать ее всеобщее содержание, выражаемое всеобщим понятием. Таковую всеобщность нельзя выразить кругами Эйлера, та логика, где используются эти круги, – это начальная форма представлений о логическом, та самая «школьная логика», которая по далеко идущим чиновничьим и политическим замыслам *не преподается* в школе. Логика формальная, отвлеченная от содержания, безупречная в отношении своей строгости и такая же «чистая» как математика. Потому она и продлила себя в логику математическую.

Когда я логическую форму не знаю, я делаю так, как диктует мне мой интерес и обстоятельства. Не знающий правил грамматики пишет так, как ему слышится и как у него пишется. Теоремы геометрии софистически изменяются, если они «затрагивают интересы людей», – эта известная мысль не только фиксирует силу интереса (интересы правят миром), но и указывает на действительную реальную форму человеческих отношений, которая не совпадает с формой математической, той самой чистой формой математики. Обмен товаров всегда совершается с отклонением от закона стоимости. И нужен был ум Маркса, чтобы показать, как, где и почему такое случается, почему эмпирия отличается от теории, которая этот, вполне объективный, закон удерживает, – и именно через него объясняет эту эмпирическую действительность. Без теории мысль «плывет» туда, куда ее тянет наличное бытие непонятых фактов и обстоятельств.

Потому в мутной воде этих обстоятельств прагматичный ум дельца легче и лучше всего находит свою выгоду. Потому везде и вся

в условиях стихийно-рыночных отношений эти отношения рассчитываются не по формулам математики и не по закону стоимости. На языке математики так же, как и на языке формальной логики, как и по правилам естественного языка, одинаково хорошо можно высказывать и истину, и ложь. Ибо формальная наука к содержанию вещей непосредственного отношения не имеет. Потому и софисты, первые *торговцы мудростью*, как нынешние предвыборные и всяческие прочие политические пиар-кампании, берутся доказывать и опровергать все что угодно, лишь бы платили деньги. Но софистика ведь тоже не философией создается, а открывается ею в пространстве человеческого бытия. Сознательно вводить человека в заблуждение, ставить его в тупики, доказывать ему то, чего нет, и опровергать то, что есть, давно стало моментом человеческого общежития, где господствующий интерес осуществляет себя через любую доступную форму. И потому *сознательно нарушаются* законы логики. Вместо требования логики быть в одном и том же смысловом пространстве, понятия *сознательно подменяются*, и эта подмена столь же сознательно прячется.

Политика, говорят, безнравственное дело. Идеология, утверждают, очень нехорошая вещь. Даже это в Конституцию записали. Догматичная. Но негибкая истина догм никуда, однако, не делась, она спряталась под покровом «свободного» шума банальных схем здраво-обыденного сознания современной общественной науки и средств массовой информации. Где догматичности стараются противопоставить вездесущую относительность с ее блудливым умом.

Идея – абсолютный момент человеческой формы бытия. Заслуга Платона именно в том, что он открыл идеальное содержание человеческой действительности. Спрятать это идеальное (идейное) содержание от сознания, не значит уничтожить идею. Это значит только, что такая позиция и такое действие *сознательно уводит сознание от познания истины* и от ее бытия. Понимающему, чем и как порождается идея, при каких условиях ее содержание входит в состав субъективности, совершенно очевидно, какие идеи господствуют сегодня в нашей стране и в мире.

И закончу словами того же Брехтовского Галилея:

«Истина пробивает себе путь только в той мере, в какой мы пробиваем ей путь; победа разума может быть только победой поборников разума» (*Бертольд Брехт. Жизнь Галилея*).

1.4. К вопросу о диалектике отрицания отрицания

В.С. Возняк

А почему, собственно, «к вопросу о...»? Кстати, нынешний ВАК (по крайней мере – украинский) запрещает вот таким образом формулировать тему диссертации, равным образом – и в форме «Некоторые вопросы...». Вот повезло же Э.В. Ильенкову – в его время не было таких идиотских требований. Сейчас бы ВАК отклонил его *обе диссертации* («Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”», «К вопросу о природе мышления»). Итак, отчего бы статью не назвать «Диалектика отрицания отрицания»? Однако в таком случае следовало бы выписать *всю диалектическую логику* как таковую в ее необходимых категориальных связях, что автору явно не под силу. Поэтому ограничусь лишь некоторыми, на мой взгляд, принципиальными моментами.

Понятие отрицания отрицания. Вспоминается один достаточно курьезный случай. Где-то в году 1975-м к нам на философский факультет прибыл из Москвы с инспекцией небезызвестный на то время (издавал книжки по диалектике) профессор А.П. Шептулин, работающий начальником Управления общественных наук Минвуза СССР, и посетил семинар, где мы, студенты 2-го курса, «разбирали» как раз закон отрицания отрицания. В какой-то момент, не выдержав, по-видимому, того, как мы путаемся в спекулятивных тонкостях, он вышел к доске и попытался нам, сырым, объяснить, в чём дело. Всё достаточно просто – и проверяющий стал на доске рисовать кружочки: вот тезис, вот антитезис, вот второе отрицание, а далее третье, четвертое и т.д. Что же тут непонятного? – И тут проверяющий был неприятно удивлён перешептыванием в аудитории и даже смешками...

Дело в том, что как раз *такое представление* об отрицании отрицания на своей лекции жестко критиковал и даже высмеивал наш лектор профессор Валерий Алексеевич Босенко, автор бессмертной книги «Диалектика как теория развития»¹. Он говорил, что с адекватным пониманием третьего закона диалектики – просто беда. Вот идут споры в литературе – некоторые предлагают даже отказать закону двойного отрицания во всеобщности. Дескать, не всюду «срабатывает». Действительно, если всеобщность понимать как наличие в каждом случае, «куске» материи, то дело плохо. Предположим, обезьяна – тезис, человек – антитезис, где же синтез?

¹ Босенко В.А. Диалектика как теория развития. – Киев: Изд-во Киевского ун-та, 1966.

Или: капитализм, социализм – а где же «третье» как второе отрицание? Если с предыдущими законами диалектики худо-бедно обычное представление справляется (примеры с нагреванием воды, наличием двух полюсов у магнита и т.п.), то с двойным отрицанием у него начинаются проблемы. Когда неправильно, поверхностно понимают двойное отрицание, то этот закон буквально «кричит»² от этом. Почему, спрашивал лектор, в законе всего-навсего два отрицания, а не, скажем, пятьсот? А просто потому, что противоположности всего две. Закон отрицания отрицания даёт нам логику движения *внутреннего противоречия* (именно внутреннего, а не внешнего), логику его возникновения и разрешения. Это логика развёртывания одной, единой сущности. А обезьяна и человек, или капитализм и социализм – разные сущности.

Отрицание в диалектическом его понимании не есть отбрасывание, уничтожение, не есть нечто «зряшное». Отрицание есть «снятие», непременно – с удержанием положительного. Несложно понять, что такое отрицание – всегда самоотрицание, то есть «второе», отрицание отрицательной стороны движения сущности.

Вообще-то профессор В.А. Босенко утверждал, что перед нами – не «три закона диалектики», а собственно – один, *один закон развития*. Внутреннюю взаимосвязь законов диалектики он раскрывал таким образом: количественные изменения в пределах одной меры (сфера наличного бытия) на языке категорий сферы *сущности* означают «раздвоение единого», возникновение и развёртывание противоречия, это – появление первого отрицания как негативной стороны единства противоположностей. Нарушение меры и *переход* (а в сфере бытия именно «переход») к новой мере – это *разрешение противоречия и смена основания*. Иными словами – *отрицание отрицания*. Если сущность взять в единстве с бытием в свободном выявлении сущности – получаем *понятие*, лишь на уровне которого речь идет о *развитии*, самоотрицании как отрицании отрицания.

Сложность и своеобразная коварность закона двойного отрицания в том, что с него нельзя «начинать», поскольку он раскрывает возникновение и движение к разрешению внутренних противоречий. При этом непременно следует *различать* сферы наличного бытия и сущности, дабы не путать одно с другим. В наличном бытии – взаимные переходы количества и качества в

² Как-то мне один незадачливый и весьма нерадивый студент на экзамене выдал, зачитывая с бумажки: «Закон отрицания отрицания – это такой закон, который кричит». Более ничего по сути и не по сути студент сказать не смог. Разумеется, тупо переписал что-то из чужого конспекта. А на своих лекциях я – вольно или невольно – воспроизводил способы объяснения, в том числе и некоторые словесные обороты – своего учителя, В.А. Босенко.

движении меры. В сущности – рефлексия («свечение» одного в другом). В сфере понятия – собственно развитие.

Да, двойное отрицание движется в формате «тезис – антитезис – синтез». Гегелю частенько «доставалось» за широкое использование этой схемы, хотя сам Гегель подчеркивал ее некую формальность и не рекомендовал без ума пользоваться ею. В концепции профессора В.А. Босенко есть один принципиальный момент, обычно упускаемый из виду. А именно: «предметом» последующего отрицания в процессе развития предстаёт не «третье», что стало результатом двойного отрицания, а *весь предыдущий цикл* в целом. Именно он является новым «тезисом». Вот почему развитие никак не линейно, а *спиралеобразно*. Циклы «вяжутся» в циклы. Так осуществляется *поступательность* и *восхождение*³ в развитии. Без глубинного владения *понятием о понятии* логики отрицания отрицания не раскрыть. А ведь гегелевское учение о собственно понятии является сложнейшим местом всей «Науки логики».

Понятие как отрицание отрицания. Нам, студентам, на лекциях и в особенности на заседаниях проблемной группы наш учитель Валерий Алексеевич Босенко не устал повторять: чтобы понять какую-либо из категорий диалектики, ее надо «до-водить до...». Понятно, не до наглядного примера, – *до понимания*. Как именно? А вот так: нельзя, считал он, понять содержание категории «материя», не доведя ее до субстанции, а самой материальной субстанции – до ее развития по формам материального самодвижения, а саму иерархию движения форм движения – до появления общественно-практической формы движения. А общественно-практическую форму движения – до такого ее состояния, когда с необходимостью совершается переход от производства вещей к *производству самих форм общения*. «Материю» нужно доводить таким образом до сознания – как вообще сознания, так и до *сознательного сознания*, и лишь тогда мы получаем адекватное понятие. Причем материю надо «доводить до...» не просто как «категорию», а как реальность, и не только в понимании своем, но и *практически*, участвуя в *общем деле* разрешения адекватно понятых субстанциальных противоречий человеческого исторического бытия. Таким образом реализуется важнейшее требование диалектики: «вся человеческая практика должна войти в полное определение предмета» (В.И. Ленин), причем не просто как «категория», а в качестве реальной, более того – *действительной* практики.

³ Вообще-то категории «поступательность» и «восхождение» интересно и содержательно разработаны в концепции диалектического понимания развития у В.А. Босенко, но их раскрытие требует отдельного разговора. Обязуюсь в иной статье заняться этим вопросом. (См. Босенко (1966). С. 83-240).

То же самое относительно понятия *развития*. Не доведенное до *развития в познании и мышлении*, развитие (по концепции В.А. Босенко) еще не есть понятие, идея, принцип. Не следует разыскивать в окружающей действительности «примеры на развитие»; надо отказаться от услуг *объектного мышления*, представления, поставляющего «картинки» развития в тех или иных системах, объектах, структурах. Таким способом *всеобщность* развития и не видится, и не доказывается. Объективное развитие следует *доводить до* развития в субъективной форме, развитие субстанции – до развития её же в исторической общественной практике человечества, а последнюю – тоже брать в имманентном развитии вплоть до исторической необходимости превращения развития в форме случайности в развитие в форме свободы как осознающего себя (сознательного) развития. И все это объективно-субъективное развитие, далее, необходимо до-развивать до познания и мышления: в действительном мышлении объективное развитие до-развивает себя до мыслящего способа своего осуществления, до *развития самого развития*, где оно и выявляет свою всеобщую природу, свои закономерности, сущность и существенность, где развитие из понятия становится идеей и принципом развития.

Иными словами, всеобщность развития берется лишь в контексте движения от бытия к человеку – и внутри человеческого способа бытия и мышления. Согласимся: такой контекст обладает предельной «широтой» и «глубиной». А точнее – является не просто «контекстом», а реальностью, и не просто «реальностью», а *действительностью*. И лишь в измерениях *так* помысленной действительности становится понятно, что развитие в субъектной форме как развитие самого человека в личностной форме его осуществления является *высшей формой* универсального развития самой субстанции, предстаёт как развитие развития, продолжение его в откровенно субъектной форме. Субстанциальное развитие продолжает и осуществляет себя *в становлении человеческой субъективности*, которое происходит непрерывно и неизбежно, становление каждый раз новой, индивидуальной (=неделимой), вот именно этой субъективности по законам всеобщего развития не как его «случай» или «пример», а как именно продолжение, осуществление, выполнение и *исполнение* его.

Теперь же – о собственно гегелевской концепции *понятия*. Начать можно с размышлений над Гегелем выдающегося русского мыслителя И.А. Ильина, который отмечает: «<...> в то время как рассудочное мышление подходит к “понятию” как бы извне, со стороны, как к некоторому эмпирически данному и подлежащему обработке содержанию, и само при этом остается функцией субъективной

человеческой души, – спекулятивное мышление не характеризуется этими чертами»⁴. Разумное («спекулятивное») мышление работает иначе: «Сознание передает себя предмету, отдается ему, пребывает в нем. Оно углубляется в него настолько, что предмет становится для него, как свой; мало того, оно забывает о себе и теряет себя в этом бессознательном вдумывании, вмысливании в сущность понятия. Душа должна как бы затаить дыхание и предоставить предмету господствовать в себе, управлять собою, двигать себя по его собственным внутренним законам, отнюдь не вмешиваясь, не внося ничего произвольно от себя и не нарушая самостоятельность предмета»⁵. И далее по поводу принципиального отличия гегелевского «понятия» от обычных понятий формальной логики: «“Понятие” Гегеля есть своеобразная реальная идеальность, или идеальное сущее; всеобщее в единичном, или единичная всеобщность; тождество в процессе, или процесс тождественного; конкретизирующаяся абстракция, или конкретность в элементе абстрактного. Все эти, с виду парадоксальные, или, как бы играющие словами, определения должны быть приняты с глубокой серьезностью, как того и требовал сам Гегель: в них нет ни вымысла, ни злокачественной туманности, но *цельная и глубокомысленная*, хотя ныне уже не приемлемая теория понятия»⁶.

Со всем здесь можно согласиться, кроме последней ремарки о том, что гегелевская теория понятия «ныне уже не приемлема». *Кем и отчего* не приемлема в 1917 году, когда вышла работа И.А. Ильина? Впрочем, и сегодня, более чем через сто лет, в философском сообществе гегелевское понимание понятия разделяет *абсолютное меньшинство* исследователей – именно те, кто сознательно «работает» в режиме диалектической логики.

Гегель утверждает, что то, что в формальной логике обычно именуют понятием, на деле является лишь общим представлением: «В рассудочной логике понятие рассматривается обычно только как простая форма мышления и, говоря более точно, как общее представление; к этому подчиненному (*untergeordnete*) пониманию понятия относится так часто повторяемое со стороны ощущения и сердца утверждение, будто понятие как таковое есть нечто мертвое, пустое и абстрактное. На деле все обстоит как раз наоборот: понятие

⁴ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Ilin/filosofija-gegelja-kak-uchenie-o-konkretnosti-boga-i-cheloveka/

⁵ Там же.

⁶ Там же.

есть принцип всякой жизни и есть, следовательно, вместе с тем всецело конкретное»⁷.

В рассудочной логике процесс образования понятий трактуется как простое обобщение, т.е. как поиск *повторяющихся признаков* у определенного класса предметов.

Ох уж это прилипчивое словечко «*признак*»! Трудно по этому поводу удержаться, чтобы не привести слова Гегеля: «Обычное разделение понятий на ясные, отчетливые и адекватные принадлежит не учению о понятии, а психологии, так как под ясными и отчетливыми понятиями имеют в виду *представления*, причем под ясным представлением понимается абстрактное, простое представление, а под отчетливым – такое представление, в котором выделен еще какой-нибудь *признак*, т.е. какая-нибудь определенность, служащая указанием для *субъективного* познания. Нет более красноречивого признака внешнего характера и упадка логики, чем эта излюбленная категория *признака*»⁸.

Подлинное *понятие о понятии* содержится только в логике Гегеля. Но при этом следует вместе с немецким мыслителем принципиально различать *абстрактно-общее* и *конкретно-всеобщее*. Гегель предупреждал: «В высшей степени важно как для познания, так и для практического поведения, чтобы мы не смешивали голое общее с истинно всеобщим, с универсальным. Все упреки, которые обыкновенно выдвигаются с точки зрения чувства против мышления, и в особенности философского мышления, а также часто повторяющиеся утверждения об опасности, грозящей якобы со стороны слишком далеко заходящего мышления, основаны на этом смешении»⁹.

Равным образом вместе с Гегелем следует понимать истинную природу *абстрактного* и *конкретного*: «“Это только понятие” – так обычно говорят, противопоставляя понятию как нечто более превосходное не только идею, но и чувственное, пространственное и временное осязаемое существование. В этом случае *абстрактное* считается менее значительным, чем конкретное, потому что из него, дескать, опущено так много указанного рода материала. Абстрагирование получает, согласно этому мнению, тот смысл, что лишь для нашего *субъективного употребления* из конкретного изымается тот или иной *признак* так, чтобы с опущением столь многих других *качеств* и *свойств* предмета он не утрачивал ничего из своей *ценности* и своего *достоинства*, а они по-прежнему

⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1974. – С. 34.

⁸ Там же. С. 349.

⁹ Там же. С. 346.

оставляются как *реальное*, лишь находящееся на другой стороне, как сохраняющее по-прежнему полное свое значение, так что лишь *неспособность* рассудка приводит, согласно этому взгляду, к тому, что он не может усвоить все это богатство и должен довольствоваться скудной абстракцией»¹⁰. И далее: «<...> абстрагирующее мышление следует рассматривать не просто как оставление в стороне чувственного материала, который при этом не терпит-де никакого ущерба в своей реальности; оно скорее есть снятие реальности и сведение ее как простого явления к *существенному*, обнаруживающемуся только в *понятии*. Конечно, если то, что от конкретного материала следует принять, согласно рассматриваемому воззрению (имеется в виду обычный рассудок – В.В.), в понятие, должно служить лишь признаком или знаком, то оно в самом деле может быть и каким-то лишь чувственным единичным определением предмета, которое ради какого-то внешнего интереса избирается из числа других и есть того же рода и имеет ту же природу, что и прочие»¹¹.

Иными словами, на уровне рассудка господствует *вещно-объектная логика*. Об этом превосходно сказано у Гегеля: «Когда, как это обычно принято, говорят о *рассудке*, которым я *обладаю*, под этим понимают некоторую *способность* или *свойство*, находящееся в таком отношении к Я, в каком свойство вещи находится к самой *вещи* – к неопределенному субстрату, который не есть истинное основание своего свойства и не определяет его. Согласно этому представлению, я *обладаю* понятиями и понятием точно так же, как я обладаю сюртуком, цветом и другими внешними свойствами»¹². Согласно же гегелевскому пониманию природы понятия, не «я обладаю понятиями», а я *вхожу в понятие*, беру на себя *труд и напряжение* понятия (понимания), я сам становлюсь понятием как подлинным *субъектом*. Овладеть настоящим понятием означает «быть в своем *бытии* своим *понятием*»¹³.

Г.В. Лобастов пишет: «Понятие в диалектике трактуется не как словесно определенный термин, а как понимание самой сути дела. Его определения поэтому значительно шире и глубже, чем те обычные представления о понятии, в которых последнее сводится только к теоретической абстракции. Но если понятие не сводить только к средству теоретической деятельности, а понимать как ее результат, снимающий предшествующее движение, то становится ясно, что им

¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. – Т.3. – М.: Мысль, 1972. – С. 21.

¹¹ Там же. С. 22.

¹² Там же. С. 17.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – С. 25.

фиксируется и удерживается сама истина, истина бытия; и не только определения сущности, но и способ ее перехода в существование, и наоборот, способ обнаружения сущности в бытии. Так понятое понятие схватывает все многообразие определений действительности»¹⁴.

Спекулятивное мышление (разум) не оперирует понятиями, оно вообще не «оперирует» и не «препарирует», у него другой способ мышления: *движение в понятии*: не говорить о понятии, а самому становиться «понятием», жить его жизнью. Но в таком случае истинным будет и такое: понятие становится мной, *вовлекая меня всего* в свое хитроумное движение, захватывая собой. И это, пожалуй, неправда, что Гегель все «свел к понятиям», редуцировал все богатство человеческой сущности к чисто теоретико-познавательного движения. Что бы ни говорили о «панлогизм» Гегеля, он далеко не сводит все к понятию. Гегель делает другое: все стремится *ввести в понятие*, пытаясь понять, постичь непонятное, непредметные для рассудка и его категорий.

В понятии, по Гегелю, осуществляется сложная и тончайшая диалектика всеобщего, особенного и единичного. Понятие – не просто единство бытия и сущности как их истина, но такое проявление сущности, которое стало вполне *свободным*. Итак, понятие есть единство *бытия и сущности*. «Сущность – *первое отрицание бытия*, которое вследствие этого стало *видимостью*; понятие – *второе отрицание*, или отрицание этого отрицания; следовательно, понятие есть восстановленное бытие, но восстановленное как его бесконечное опосредствование и отрицательность внутри самого себя. Вот почему в понятии *бытие и сущность* уже не имеют того определения, в котором они даны как *бытие и сущность*, и равным образом не находятся лишь в таком единстве, при котором каждое *имеет видимость* в другом. Поэтому в понятии нет различия по этим определениям. Оно истина субстанциального отношения, в котором бытие и сущность достигают друг через друга своей осуществленной самостоятельности и своего определения. Истиной субстанциальности оказалось *субстанциальное тождество*, которое равным образом есть *положенность* и дано только как *положенность*»¹⁵.

Итак, именно понятие является *отрицанием отрицания*. «Сущность есть *результат становления бытия*, а понятие – сущности, стало быть, также бытия. Но это становление имеет значение

¹⁴ Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. – М.: Русская панорама, 2020. – С. 186.

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. – Т.3. – М.: Мысль, 1972. – С. 30.

самоотталкивания, так что *ставшее* есть скорее *необусловленное* и *первоначальное*. *Бытие* в своем переходе в сущность стало *видимостью* или *положенностью*, а *становление* или переход в другое – *полаганием*; и наоборот, *полагание* или рефлексия сущности сняло себя и восстановило себя в виде чего-то *неположенного*, в виде *первоначального бытия*. Понятие есть взаимопроникание этих моментов, так что качественное и первоначально сущее дано лишь как полагание и лишь как возвращение-внутри-себя, а эта чистая рефлексия-в-себя есть всецело *иностановление* или *определенность*, которая именно поэтому есть точно так же бесконечная, соотносящаяся с собой *определенность*»¹⁶. И вот здесь проступает самое интересное: «Поэтому понятие есть прежде всего такое *абсолютное тождество с собой*, что это тождество таково лишь как отрицание отрицания или как бесконечное единство отрицательности с самой собой. Это *чистое соотношение* понятия с собой – чистое благодаря тому, что оно полагает себя через отрицательность, – есть *всеобщность* понятия»¹⁷.

Благодаря Гегелю становится возможным усвоить, что полагание себя *через отрицательность* выступает *чистым* отношением с собой, что абсолютное *тождество с собой* возможно лишь как бесконечное ***единство отрицательности*** с самой собой. И весьма симптоматично совпадение «абсолютности» и «бесконечности».

Понятие у Гегеля является отрицанием отрицания не просто в силу того, что оно снимает бытие и сущность и возвращается к бытию. Диалектика двойного отрицания присуща *соотношению всеобщего, особенного и единичного*. Здесь важно внимательно прислушаться к Гегелю (да простит меня читатель за столь обильное цитирование немецкого философа). Итак, слушаем: «<...> природа всеобщего состоит как раз в том, что оно такое простое, которое благодаря абсолютной отрицательности содержит *внутри себя* наивысшую степень различия и определенности. *Бытие* есть простое бытие как *непосредственное*; поэтому оно лишь нечто *имеющееся в виду* (Gemeintes), и про него нельзя сказать, что оно такое; поэтому оно непосредственно составляет одно со своим иным, с *небытием*. Его понятие именно в том и состоит, чтобы быть таким простым, непосредственно исчезающим в своей противоположности; его понятие – *становление*. *Всеобщее* же – это такое *простое*, которое точно так же есть *самое богатое внутри самого себя*, ибо оно понятие»¹⁸. «Поэтому всеобщее есть, *во-первых*, простое соотношение

¹⁶ Там же. С. 35.

¹⁷ Там же. С. 35-36.

¹⁸ Там же. С. 36.

с самим собой; оно только *внутри себя*. Но это тождество есть, *во-вторых*, внутри себя абсолютное *опосредствование*, однако не нечто *опосредствованное*. О таком всеобщем, которое опосредствованно, а именно об *абстрактном* всеобщем, противоположном особенному и единичному, может идти речь лишь при рассмотрении определенного понятия. – Но и *абстрактное* уже подразумевает, что для того, чтобы получить его, необходимо *отбросить* прочие определения конкретного. Эти определения как детерминации суть вообще *отрицания*; равным образом и *отбрасывать* их означает, далее, *подвергать отрицанию*. Таким образом, и при абстрагировании имеет место ***отрицание отрицания***. Но это двойное отрицание представляют так, будто оно *внешне* абстрактному и будто отбрасываемые прочие свойства конкретного отличны от удержанного, составляющего содержание абстрактного, и это отбрасывание остальных и удерживание одного совершается вне его. Всеобщее еще не определило себя как такое *внешнее* по отношению к этому движению; оно само еще внутри себя то абсолютное опосредствование, которое именно и есть *отрицание отрицания* или абсолютная отрицательность (выделено полужирным мной – В.В.)»¹⁹.

Итак, отметим для себя: *абсолютная отрицательность* для Гегеля является отрицанием отрицания. По пойдем вместе с Гегелем далее: «Со стороны этого первоначального единства первое отрицательное или *определение* не есть – прежде всего – какой-либо предел для всеобщего; нет, всеобщее *сохраняется в нем* и положительно тождественно с собой. В качестве понятий категории бытия были по существу своему этими тождествами определений с самими собой, в их пределе или в их инобытии; но это тождество было понятием лишь в себе и еще не обнаружило себя. Поэтому качественное определение исчезало, как таковое, в своем ином и имело своей истиной *отличное* от себя определение. Напротив, всеобщее, даже когда оно придает себе какое-то определение, *остается* в нем тем же, что оно есть. Оно *душа* того конкретного, которому оно присуще, не стесненное и равное самому себе в его многообразии и разности. Оно не вовлекается в процесс становления, а *продолжается* незапятнанное им и обладает способностью сохранять себя неизменным и бессмертным»²⁰.

В чем отличие понятия, его *всеобщности* от присущего сфере сущности *рефлексивного* определения? «В отличие от рефлексивного

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 37.

определения всеобщее не имеет *видимости* только в своем ином. Рефлексивное определение как нечто *релятивное* не только соотносится с собой, но есть некоторое *отношение* [к чему-то]. Оно *дает себя знать* в своем ином, но *имеет* в нем лишь *видимость*, и видимость каждого в ином или процесс их взаимного определения имеет при их самостоятельности форму внешнего действия. Напротив, *всеобщее* положено как *сущность* своего определения, как его *собственная положительная природа*. Ибо определение, составляющее его отрицательное, дано в понятии всецело лишь как положенность или по существу своему вместе с тем лишь как отрицательное отрицательного, и оно дано только как это тождество отрицательного с собой, каковое тождество и есть всеобщее. Тем самым всеобщее есть также *субстанция* своих определений, но так, что то, что для субстанции, как таковой, было чем-то *случайным*, есть собственное *опосредствование* понятия с самим собой, его собственная *имманентная рефлексия*. Но это опосредствование, которое прежде всего возводит случайное в *необходимость*, есть *обнаружившее себя* отношение; понятие – это не бездна бесформенной субстанции или необходимость как *внутреннее* тождество отличных друг от друга и ограничивающих друг друга вещей или состояний, а как абсолютная отрицательность оно есть то, что формирует и созидает; и так как определение дано здесь не как предел, а всецело как снятое, как положенность, то видимость есть [здесь] явление как явление *тождественного*»²¹.

Незадачливые критики Гегеля могли бы и здесь прицепиться к нему: вот, дескать, у Гегеля само понятие, а не субстанция, «формирует и создаёт» как некая «абсолютная отрицательность». Ну чем не безбрежный панлогизм? Однако, на мой взгляд, правда всецело на стороне Гегеля: следует понять, что у него понятие всецело субъектно. Когда же мы свое человеческое мышление поднимаем до мощи понятия как такового, мы приобщаемся к его субъектности и движемся в самом существе дела. И только вследствие этого мы, люди, способны в своей жизнедеятельности формировать и создавать свой собственный мир как мир культуры и цивилизации.

Гегель же продолжает: «Только что было упомянуто об *определенности*, хотя понятие как только еще всеобщее и лишь *тождественное* с собой до нее еще не дошло. Но нельзя говорить о всеобщем, не упомянув об определенности, которая при ближайшем рассмотрении есть особенность и единичность; ведь всеобщее

²¹ Там же. С. 37-38.

заклучает ее в своей абсолютной отрицательности в себе и для себя; таким образом, определенность не берется откуда-то извне, когда о ней говорят по поводу всеобщего. Как отрицательность вообще, иначе говоря, со стороны *первого, непосредственного* отрицания всеобщее имеет в самом себе определенность вообще в качестве *особенности*; как второе отрицание, как отрицание отрицания, оно *абсолютная определенность, или единичность и конкретность* (Konkretion)»²².

Получается, что Гегель никоим образом не отбрасывает единичное. А ведь бытует в философии такое мнение, что Гегелю безразлично единичное, его-де интересует только всеобщее, которому он отдает предпочтение, и посему его записывают в разряд сторонников «тотальности» и обзывают «тоталитаристом». Особенно часто это обвинение звучит со стороны англоязычной философской традиции, безнадежно погрязшей в номинализме. Как-то мне на конференции в ответ на мои критические замечания сторонник подобной традиции прямо и недвусмысленно, пожалуй, даже с гордостью заявил: «Да, я номиналист!». Гегелю действительно безразлична дурная единичность – дурная лишь оттого, что взята с дуру, без ума, такая, что безумно кичится собой, любимой, своей «неповторимостью» и ведать не желает о своей имманентной связи со всеобщим. Недаром же Гегель полагает, что зло «есть не что иное, как дух, ставящий себя на острие своей единичности»²³.

Равно как мало интересна Гегелю столь же дурная «всеобщность», взятая абстрактно, то бишь – односторонне. В действительности же Гегель умеет мыслить, *брать с умом единичное* в качестве конкретизированного всеобщего как абсолютную определенность. В таком случае единичное предстает результатом отрицания отрицания в своей всеполноте. Как сказал бы русский философ С.Л. Франк, такое единичное есть «оедиченное всеединство», воплощение истинной всеобщности в одном.

Но к единичному можно подойти и несколько иначе, рассмотрев его как предел делимости данного качества. Тогда оно предстанет индивидуальным – в смысле *неделимым*. Но что мы можем сказать существенного о таком единичном? Ровным счетом ничего, если не поставим его в связь со всеобщим, с его собственным всеобщим. Иными словами, если не обнаружим ту целостность, ту систему взаимосвязей и отношений, внутри которых это единичное существует с необходимостью и которые оно так или иначе своим

²² Там же. С. 38.

²³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – Т.3. – М. : Мысль, 1977. – С. 26.

существованием реализует, воплощает. Лишь тогда мы способны познать данное единичное в его истине, то есть – в его особенности. Будем ведать об его особенности. И станем понимать данное единичное сугубо конкретно как единство многообразного. Нечто приблизительно подобное содержится в требовании определения через ближайший род и видовые отличия, однако это правило выступает формальным, если род брать абстрактно, работая на уровне пресловутых «признаков». Излюбленные формальной логикой «признаки» – воистину лишь *призраки* понимания сути дела, за-ставляющие, застилающие, занавешивающие самое эту суть, но настырно заставляющие нас наивно полагать, что мы раскрываем существо вопроса...

Продолжим прерванную нами мысль Гегеля: «Всеобщее, стало быть, – это целокупность понятия; оно есть конкретное, не нечто пустое, а скорее имеющее *содержание* благодаря своему понятию, – такое содержание, в котором оно не только сохраняет себя, но которое свойственно и имманентно ему. Можно, конечно, абстрагироваться от содержания, но тогда получается не всеобщность понятия, а [лишь] *абстрактность*, которая есть изолированный, неполный момент понятия и в которой нет истины»²⁴. И далее: «При ближайшем рассмотрении всеобщее оказывается этой целокупностью следующим образом. Поскольку оно имеет внутри себя определенность, эта определенность есть не только *первое* отрицание, но и рефлексия этого отрицания в себя. Взятое с этим первым отрицанием отдельно, оно есть *особенное* ...; но в этой определенности оно по существу своему еще есть всеобщее; эту сторону еще следует здесь уразуметь. – А именно, эта определенность как находящаяся в понятии есть целокупная рефлексия, *двойное преломление* (Doppelschein): во-первых, *вовне*, рефлексия в другое, и, во-вторых, *внутри*, рефлексия в себя»²⁵.

Таким образом, двойное отрицание необходимо связано и с двойной рефлексией – в другое и в себя.

Было бы весьма заманчиво сию тончайшую диалектику двойного отрицания в истинном понятии рассмотреть при спекулятивной аналитике основных философско-образовательных понятий. Однако это задача для последующих размышлений.

²⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. – Т.3. – М.: Мысль, 1972. – С. 38.

²⁵ Там же. С. 38-39.

1.5. Логос и дао (λόγος и 道): два типа диалектики

А.А. Хамидов

Исследователи сравнительно давно обратили внимание на то, что Логос в трактовке Гераклита по ряду характеристик сближается с Дао в трактовке Лао-цзы. Так, в наследии известного синолога В.М. Алексеева сохранился небольшой этюд доклада «Греческий логос и китайское дао», в котором, в частности, отмечено, что «пунктов сравнения *логоса* – *дао* оказывается очень много, особенно если не считаться с образностью и системой сравнений различных между собою языков и искать в обеих культурах сходные построения и психемы, прослеживая скорее не то, что сказано, а то, что хотят выразить, но не могут»¹. Сходную мысль выразил и С.С. Аверинцев: «В целом учение Гераклита о Л[огосе] представляет историко-филос[офскую] аналогию учению Лао-цзы о *дао*»². Попытку же сопоставления гераклитовского Логоса и Дао Лао-цзы предприняла Т.П. Григорьева³. При этом отметим, что о Дао в настоящей статье речь идёт именно в том понимании, какое содержится в «Дао дэ цзине» Лао-цзы (а также в «Си цы чжуани», одном из наиболее мировоззренчески значимых комментариев к «И цзину» в составе «Чжоу и»), а о Логосе – в его трактовке Гераклитом Эфесским.

Обратим теперь внимание на характер диалектики Логоса и диалектики Дао. Начнём с первой. Центральным в философии Гераклита является учение о *соотношении противоположностей*, то есть Диалектика в собственном смысле. Огненный Логос *имманентно диалектичен*. Ядром его является *напряжённое динамическое единство противоположностей*. Динамическое, ибо всё есть *процесс*. Гераклит пишет: «На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды»⁴. Л. А. Сенека так передаёт эту мысль: «...“Мы и входим, и не входим дважды в один и тот же поток”. Имя потока остаётся, а вода уже утекла»⁵. Это – знаменитая формула «всё течёт» (πάντα ῥεῖ). Надо сказать, что в самой по себе этой формуле нет ничего особенного. Она лишь констатирует то, что всё

¹ Алексеев В.М. Греческий логос и китайское дао. Доложено в Институте востоковедения АН СССР в 1945 г. и в Московской его группе востоковедов // Алексеев В.М. Труды по китайской литературе: в 2-х книгах. – Кн.2. – М., 2003. – С. 264.

² Аверинцев С.С. Логос // Философский энциклопедический словарь. Изд. 2-е. – М., 1989. – С. 321 (прав. стбц.).

³ См.: Григорьева Т.П. Дао и Логос. (Встреча культур). – М., 1992. – С.42-49; Хамидов А.А. Брахман, Дао, Логос и Теос: к проблеме соотношения // Вестник КазУМОиМЯ. Серия «Востоковедение». – 2006. – № 2(4) и Вестник КазУМОиМЯ. Серия «Востоковедение». – 2007. – №1(5).

⁴ Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. – Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989. – С. 209.

⁵ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. – М., 1977. – С. 100.

сущее находится в движении, изменении. На той же точке зрения стояли и Фалес, и Анаксимен, и Эмпедокл, и другие, в том числе и после Гераклита. Более того, исследователи утверждают, что у самого Гераклита этой формулы *нет*. Взятая в «слабом» варианте, она подходит почти всем древнегреческим философам, за исключением Парменида, его ученика Зенона и некоторых других древнегреческих философов. Взятая же в «сильном» варианте, она становится утверждением *релятивизма*. Именно на этой позиции стоял Кратил, бывший поначалу учеником Гераклита, но, по свидетельству Аристотеля, «под конец полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды»⁶.

Абсолютизированная формула «всё течёт» превращает Гераклита из диалектика в релятивиста, иррационалиста и мистика. В диалоге «Кратил» Платон устами Сократа излагает своё отношение к формуле «всё течёт». Сократ говорит Кратилу: «Но можно ли тогда что-либо правильно именовать, если оно всегда ускользает, и можно ли было бы сначала сказать, что оно представляет собою то-то, а затем, что оно уже такое-то, или же в тот самый момент, когда бы мы это говорили, оно необходимо становилось бы уже другим и ускользало бы и в сущности никогда не было бы таким, [каким мы его называли]?»⁷ Кратил соглашается с этим. И Сократ поясняет: «Но в таком случае оно не могло бы быть никем познано»⁸. И это верно.

Но для Гераклита «всё течёт» означает, что изменения, которым подвержено всё сущее, подчиняются определённым закономерностям. Аристотель пишет: «Солнце должно бы было не только, как говорит Гераклит, ежедневно обновляться, но постоянно и непрерывно делаться новым»⁹. Гераклит подчёркивает *относительный характер* любого феномена. Он, например, пишет: «Море – вода чистейшая и грязнейшая: рыбам питьевая и спасительная, людям – негодная для питья и губительная»¹⁰. Или что «свиньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой»¹¹. Или вот ещё: «Взрослый муж слышит глупым у бога, как ребёнок – у взрослого мужа»¹². Но это – никакой не релятивизм, ибо Гераклит признаёт существование в Космосе высшего первоначала.

⁶ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – Т.1. – М., 1975. – С. 137.

⁷ Платон. Кратил // Платон. Сочинения: в 3-х т. Платон. Т.1. – М., 1968. – С. 489.

⁸ Там же. С. 490.

⁹ Аристотель. Метеорология // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – Т.3. – М., 1981. – С. 478.

¹⁰ Гераклит. Фрагменты (1989). С. 206.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 242.

Гераклит описывает самые разные типы соотношения противоположностей: сосуществование в пространстве, следование друг за другом во времени, взаимный переход друг в друга и т. д. Одна противоположность сменяет другую: «Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее орошается»¹³. Причём в Природе происходит не хаотическая замена одних противоположностей другими. Их смена подчинена универсальному ритму: «Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда...»¹⁴ Плотин в «Эннеадах» пишет: «Гераклит... говорил об “обязательном чередовании противоположностей”; он учил о восхождениях и нисхождениях, полагая, что “неизменны лишь сами изменения”...»¹⁵ Диалектика Логоса – это логика ритма. Сам Космос подчинён логике ритма: «Этот космос... всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»¹⁶.

Существование есть изменение, а изменение есть переход в противоположность. Потому обо всём конечном можно говорить как о конкретном *тождестве* противоположностей. Например: «Одно и то же в нас – живое и мёртвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти»¹⁷. Иначе говоря, противоположности не только сосуществуют или сменяют друг друга, но и содержатся друг в друге: «Бессмертные смертны, смертные бес-смертны, [одни] живут за счёт смерти других, за счёт жизни других умирают»¹⁸. Противоположности могут соотноситься парадоксальным образом. Например: «Луку имя – “жизнь” (βίος), а дело – смерть»¹⁹. Более того, Гераклит говорит о *тождестве* противоположностей: «В изменении покоится»²⁰. Причём это – не абстрактное тождество ($A = A$), а конкретное тождество ($A = \text{не-}A$, или $A = \text{и} \neq A$). Та или иная конкретная противоположность, отмечает Гераклит, помогает лучше осознать и даже оценить её противоположность: «Болезнь делает приятным и благим здоровье, голод – сытость, усталость – отдых...»²¹

И тут следует отметить одно странное суждение Т. П. Григорьевой. Она так пишет о философских изречениях Гераклита: «Собственно, нет ещё и понятия противоположности (его ввёл

¹³ Там же. С. 214.

¹⁴ Там же. С. 236.

¹⁵ Плотин. Эннеады. [(I)]. – Киев, 1995. – С. 113.

¹⁶ Гераклит. Фрагменты (1989). С. 217.

¹⁷ Там же. С. 213-214.

¹⁸ Там же. С. 215.

¹⁹ Там же. С. 208.

²⁰ Фрагменты Гераклита // Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М., 1955. – С. 49.

²¹ Гераклит. Фрагменты (1989). С. 214.

Аристотель). [...] Противоположное для него в то же время не противоположное»²². Такое суждение нельзя считать хоть сколько-нибудь соответствующим истине. Все приведённые выше высказывания Гераклита (два из них приводит и Григорьева) суть высказывания о соотношении противоположностей. К тому же она приводит слова Аэтия: «Гераклит [учит], что вечный круговращающийся огонь [есть бог], судьба же – логос (разум), созидаящий сущее из противоположных стремлений»²³.

Такова в общих чертах диалектика Логоса. Перейдём к Дао. Способ существования Дао – не-деяние (*у вэй*). «Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало»²⁴. Лао-цзы также пишет: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рожают три, а три рожают все существа. Все существа носят в себе *инь* и *ян*, наполнены *ци* и образуют гармонию»²⁵. Ван Би следующим образом комментирует данное суждение: «Из ничего возникает... Единое. Поэтому Единое может быть названо “ничем” (небытием). Если оно названо “Единым”, как оно может быть не описано? Описывая его и обладая Единым, – разве это уже не два? Если обладать Одним (Единым), обладать двумя, – разве это не рождает три? [Переходим] из небытия в бытие (из отсутствия в наличие), а цифры заканчиваются»²⁶. Ван Би здесь рассуждает в духе представителя школы *мин-цзя* Хуй Ши (Хуй-цзы), то есть *предмет* и *мысль о нём* полагает двумя разными реальностями. На деле же, как представляется, Лао-цзы, во-первых, трактует порождение из Дао в духе числового ряда, который математикам известен как *числа Фибоначчи* (1, 1, 2, 3, 5, 8 и т. д.). Во-вторых, он здесь изображает *не реальную последовательность порождения, а логическую последовательность постижения* акта проявления Универсума. Иными словами, «одно», «два» и «три», и даже само Дао суть лишь *три момента, или аспекта одного и того же*. Здесь дело обстоит так же, как и в «Науке логики» Гегеля. Качество, количество и мера, например, суть *не фазисы объективного формирования конечного формообразования* (объективно они существуют все *одновременно*), а *лишь фазисы процесса его дискурсивного познания*.

Всем формообразованиям, утверждает Лао-цзы, атрибутивны начала *Инь* и *Ян*. «Инь – женское начало, женский ритм и цикл жизни,

²² Григорьева (1992). С. 43.

²³ Там же.

²⁴ «Дао дэ цзин» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. – Т.1. – М., 1972. – С. 126; «Нет ничего такого, что бы не делало недеяние» (Там же. С.129).

²⁵ Там же. С. 128.

²⁶ Ван Би. Комментарии // Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». – М., 1996. – С. 347.

ян – мужское начало, мужской ритм и цикл жизни...»²⁷ Женский и мужской здесь означают отнюдь не только мужчину и женщину как таковых. Это – универсальные характеристики. Ци – это универсальная энергия, существующая в двух формах – как *инь-ци* и как *ян-ци*.

Дао находится в постоянном изменении: «Превращения невидимого [дао] бесконечны»²⁸. То же относится и к «тьме вещей»: «Превращения тьмы вещей непостижимы: они свершаются, следуя собственной необходимости»²⁹. Но это отнюдь не хаотические изменения и превращения. Лао-цзы пишет: «Превращение в противоположное есть действие дао...»³⁰ В мире конечных формообразований («десяти тысяч вещей») противоположности могут переходить друг в друга: «Справедливость снова превращается в хитрость, добро – в зло»³¹. Более того, в этом мире господствует *видимость*: феномены могут выглядеть как своя противоположность. Ла-цзы пишет: «Великое совершенство похоже на несовершенное, но его действие [не может быть] нарушено; великая полнота похожа на пустоту, но её действие неисчерпаемо. Великая прямота похожа на кривизну; великое остроумие похоже на глупость; великий оратор похож на заику»³². Ещё один атрибут Дао зафиксирован в «Си цы чжуани»: «То *инь*, то *ян* – это и есть Дао...»³³ Стало быть способ бытия Дао подчинён логике ритма.

Таким образом, и Дао и Логосу имманентно присуща Диалектика. У Гераклита об этом сказано больше, у Лао-цзы меньше. Но не все согласны, что у Лао-цзы и вообще в древнекитайской философии содержится диалектика как таковая. Так, А.И. Кобзев пишет: «В произведениях китайских мыслителей пока не обнаружено ни формальной логики, ни диалектики (в смысле признания синхронного тождества противоречащих характеристик, а не рассуждений о том, что одна противоположность во времени сменяет другую и наоборот или что противоположности взаимопределяют друг друга)»³⁴. И он делает заключение, что «диалектика в

²⁷ Лукьянов А.Е. Истоки Дао. Древнекитайский миф. – М., 1992. – С. 6.

²⁸ «Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С. 116.

²⁹ Философы из Хуайнани. – М., 2004. – С. 23.

³⁰ «Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С. 127.

³¹ Там же. С. 132.

³² Там же. С. 128.

³³ «Си цы чжуань». («Комментарий приложенных слов») // И цзин. («Канон перемен»). – М., 2005. – С.201.

³⁴ Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5-ти т. – Т.1. Философия. – М., 2006. – С.87. «Но эту наивную диалектику, – пишет он, – следует принципиально отличать от диалектики в собственном смысле, которая требует принципиально осознанного нарушения логического закона противоречия. Иллюзия подобного нарушения может создаваться при чтении китайских философских сочинений только потому, что в них один и тот же термин, зачастую –

собственном смысле, а не в этимологической, софистической, релятивистской, какой-либо другой особой, нестрогой или расширительной трактовке, нуждается по меньшей мере в понятии тождества противоречащих друг другу определений. Но ни оно, ни вообще понятия тождества и про-тиворечия в строгом, логическом смысле не были самостоятельно выработаны в китайской классической философии»³⁵. А.И. Кобзев объясняет это особенностью китайского языка, в особенности литературного (*вэньяна*) который, в отличие от санскрита (деванáгари) и древнегреческого, был не алфавитным, а иерогли-фическим, что в этом последнем отсутствовала глагол-связка «быть» («есть»), а заодно и слово «бытие» как отглагольное существительное.

На это можно ответить следующим образом. Конечно, язык оказывает сильное влияние на мышление, но отнюдь не решающее. Во-вторых, называть наивной диалектикой смену противоположностей во времени т.п. – значит проявлять высокомерие. Это – безусловно, проявления диалектики, хотя они и не подводятся под категорию *противоречия*. На мой взгляд, А. И. Кобзев в данном случае находится в плену у того толкования сущности диалектики, которое, к примеру, содержится в некоторых её дефинициях, принадлежащих В. И. Ленину. Последний, например, писал: «Диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположностями*, – при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга...»³⁶ Или вот ещё одна дефиниция: «В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов...*»³⁷ Но эти дефиниции *не исчерпывают* собой всю полноту диалектики. У Ленина имеется и другая дефиниция: «Вкратце диалектику можно определить как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития»³⁸. Данной дефиниции конгениально следующее суждение К.Т. Ясперса: «Диалектика очень различна по своему смыслу. Общим для неё остаётся лишь то, что противоположности имеют в ней существенное

ключевой, употребляется в заведомо различных смыслах. Например, в первой строке наиболее диалектичного произведения китайской философии “Дао дэ цзина” – дао кэ дао фэй чан дао – один и тот же иероглиф дао в первом случае означает относительный “путь” (закономерность, метод, учение), во втором – его прохождение или выражение в словах, в третьем – абсолютный (“постоянный”) Путь» (Там же. С. 87-88).

³⁵ Там же. С. 88.

³⁶ Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – Т.29. – М., 1973. – С. 98.

³⁷ Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – Т.29. – М., 1973. – С. 227.

³⁸ Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Наука логики». С. 203.

зна-чение»³⁹. Достоинством данных двух дефиниций является то, что в них не абсолютизируется *противоречие* как *одна из форм* соотношения *противо-положностей*, что характерно для того варианта диалектики, который разработал Гегель и которому следовали Маркс и марксисты, А также и Ленин – в приведённых несколько выше дефинициях диалектики. Последняя же дефиниция Ленина и дефиниция Ясперса охватывают не только тождество *противоположностей* и *противоречие*, но и *все иные* *противоположности*, в том числе и те, констатация которых представляется А.И. Кобзеву *наивностью*⁴⁰.

В то же время Кобзев пишет: «Вообще в китайской философии было популярно совмещение противоположных характеристик *дао*: то как присут-ствующего везде и всюду, всеохватного и всеобъемлющего, то как центральной точки мироздания»⁴¹. И ещё: «Китайская философская и научная терминология вся пронизана парными категориями, многие из которых выражают единое понятие посредством указания противоположных точек в определённом измерении, например: *тянь ди* – “космос” (букв. “небо – земля”), *цунь ван* – “существование” (букв. “жизнь – смерть”), *гань ин* – “реакция” (букв. “восприятие – отклик”), *цин чжун* – “вес” (букв. “лёгкое – тяжёлое”), *дао шао* – “количество” (букв. “много – мало”), *сяо си* – “новости” (букв. “уменьшение – рост”) и т. д.»⁴². Следовательно, вполне оправданно искать диалектику в древнекитайской философии и в философии Лао-цзы – в частности. Одним из атрибутов диалектики является взаимоотношение противоположностей. И оно присуще равным образом и Логосу, и Дао. И эта диалектика отлична от диалектики Гегеля – марксизма. Диалектика Логоса, и диалектика Дао – это *логика ритма*.

Сопоставим теперь некоторые положения Гераклита и Лао-цзы.

Гераклит различает Универсальный Логос и логос обычный (так сказать, логос «с маленькой буквы»). Для их различения он использует местоимение «эта-вот Речь (Логос)». Лао-цзы различает подлинное Дао и неподлинное. С характеристики второго и начинается «Дао дэ цзи»: «*Дао*, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *дао*. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя»⁴³. Комментируя эти слова, Ван Би отмечает:

³⁹ Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 429.

⁴⁰ Кобзев заявляет, что Гегель, утверждая, что в учении Гераклита содержится диалектика, толкует диалектику «в расширительном смысле» (см.: Кобзев. Духовная культура Китая (2006). С. 87).

⁴¹ Кобзев. Духовная культура Китая (2006). С. 105.

⁴² Там же. С. 116.

⁴³ «Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С. 115.

«Выраженное словами Дао и поименованное Имя соотносятся с делами и соответствуют форме вещей и потому не постоянны. Таким образом, о [постоянном] невозможно говорить и ему нельзя дать имя»⁴⁴. В «Чжуан-цзы» приводится стихотворение, первый стих которого гласит: «Великий Путь неназываем»⁴⁵. Там же имеются такие слова: «Путь неслышим, а если мы что-то слышим – значит, это не Путь... Путь незрим, а если мы что-то видим – значит, это не Путь. О Пути нельзя ничего сказать, а если о нём что-то говорят – значит, это не Путь»⁴⁶.

Гераклит отзывается о простолюдинах: «Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [её], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [её], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [= истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие»⁴⁷. Аналогичное в «Си цы чжуани» сказано и об отношении простолюдинов к *Дао*: «Все люди ежедневно пользуются [этим Дао], но не знают [этого Дао]...»⁴⁸

«Они, – говорит Гераклит о простолюдинах, – не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевёрнутое соединение (гармония), как лука и лиры»⁴⁹. И вот что пишет Лао-цзы: «Мои слова легко понять и легко осуществить. Но люди не могут понять и не могут осуществлять. В словах имеется начало, в делах имеется главное. Поскольку люди их не знают, то они не знают и меня»⁵⁰.

Как это ни выглядит курьёзным, но историки философии до сих пор не пришли к какому-то приемлемому выводу в толковании изречения Гераклита о соотношении лука и лиры. Но разгадка тут довольно проста. *Лук* (орудие войны) и *лира* («орудие» мирной жизни) по своему назначению *антагонистичны* друг другу. Почему перевёрнутая гармония? Потому, что лук при стрельбе держат тетивой к себе, а лиру при игре – наоборот: струнами от себя. Любопытно, что Лао-цзы тоже прибегает к образу лука: «Небесное *дао*

⁴⁴ Ван Би. Мистерия Дао (1996). С.301; «Дао вечно и безымянно» («Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С.124). «Дао скрыто [от нас] и не имеет имени» (Там же. С. 127). Поэт А. Вознесенский пишет: «Понимание – молчаливо. [...] Настоящее – неназываемо» (Вознесенский А.А. Тишины! // Вознесенский А.А. Собрание сочинений: в 3-х т. – Т.1. – М., 1983. – С. 127).

⁴⁵ Чжуан-цзы // Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М., 1995. – С. 70.

⁴⁶ Там же. С. 201.

⁴⁷ Гераклит. Фрагменты (1989). С. 189.

⁴⁸ «Си цы чжуань» («Комментарий приложенных слов»). С. 01.

⁴⁹ Гераклит. Фрагменты (1989). С. 199.

⁵⁰ «Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С. 135-136.

напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдаёт отнятое тому, кто в нём нуждается»⁵¹.

Но между диалектикой Логоса и диалектикой Дао имеются и существенные различия. Оба мыслителя – Гераклит и Лао-цзы – ценят *гармонию*, однако трактуют её различно. Для Гераклита гармония – это *борьба* против-положностей, точнее – *антагонизм*. Борьба для Гераклита – это не метафора, какой она была для В. И. Ленина и его последователей-диаматовцев. «Дóлжно знать, – заявляет философ, – что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей (δίκη), и что всё возникает через вражду и заимообразно [= “за счёт другого”]»⁵². И ещё: «Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными»⁵³. Исходя из такого понимания, Гераклит и осуждает Гомера: «Гомер, молясь о том, чтобы “вражда сгинула меж богами и меж людьми”, сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [существ]»⁵⁴. Элемент антагонизма содержится и в трактовке Гераклитом взаимоотношения «стихий». Оно трактуется по логике *вражды* и *борьбы на уничтожение*: «Душам смерть – воды рожденье, воде смерть – земли рожденье, из земли вода рождается, из воды – душа»⁵⁵⁵⁶. Максим Тирский данную идею передаёт так: «Огонь живёт земли смертью, и воздух живёт огня смертью; вода живёт воздуха смертью, земля – воды [смертью].

Огня смерть – воздуха рожденье и воздуха смерть – воды рожденье. Из смерти земли рождается вода, из смерти воды рождается воздух, [из смерти] воздуха – огонь, и наоборот»⁵⁷. Правда, как поясняет Филон Александрийский, Гераклит «смертью... называет не абсолютное уничтожение, но превращение в другой элемент»⁵⁸. И это, согласно Гераклиту, есть выражение *гармонии*. Лао-цзы трактует гармонию (хэ) как *равновесие* противоположностей. Борьба же нарушает гармонию-равновесие. Лао-цзы пишет: «Небесное *дао* не борется, но умеет побеждать»⁵⁹. Ему следует и совершенномудрый:

⁵¹ Там же. С. 137.

⁵² Гераклит. Фрагменты (1989). С. 201.

⁵³ Там же. С. 202.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Под душой здесь понимается воздух. – А.Х. Марк Аврелий пишет: «Всегда помнить гераклитово: смерть земли стать водою, смерть воды стать воздухом, воздуха – огнём и обратно» (Марк Аврелий Антонин. Размышления. – Л., 1985. – С. 22).

⁵⁶ Гераклит. Фрагменты (1989). С. 229.

⁵⁷ Гераклит. Фрагменты (1989). С. 48.

⁵⁸ Цит. по: Гераклит. Фрагменты (1989). С. 229.

⁵⁹ «Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С. 136. «Дао совершенномудрого – это деяние без борьбы» (Там же. С. 138).

«Дао совершен-номудрого – это деяние без борьбы»⁶⁰. Т.П. Григорьева пишет о гармонии противоположностей: «Противоположности здесь не сталкиваются. [...] Воз-можна ситуация разрыва (а не столкновения), инь – ян не сталкиваются, ибо следуют друг за другом, но могут разойтись в разные стороны...»⁶¹ К сказанному можно добавить, что они не только следуют друг за другом, но и сосуществуют друг с другом.

Если Гераклит считает необходимым продолжать борьбу-войну против-положностей, то Лао-цзы рекомендует избавляться от тех феноменов (пусть и прекрасных), которые могут вызывать к существованию или просто в сознании людей их негативные противоположности. Он пишет: «Когда все в Поднебесной узнаёт, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнаёт, что доброе является добром, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и лёгкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом»⁶². Гармония наступает, когда ни одна из противоположностей не превалирует над другой. Если же какая-то противоположность преобладает, от неё следует избавиться. «Когда будут устранены мудрствование и учёность, – заявляет Лао-цзы, – народ буде счастливее во сто крат; когда будут устранены человеколюбие и “справедливость”, народ возвратится к сыновней почти-тельности и отцовской любви; когда будут уничтожены хитрость и нажива, исчезнут воры и разбойники»⁶³. «Небо и земля, – пишет Лао-цзы, – не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью»⁶⁴.

Итак, мы имеем два варианта Диалектики, кое-в-чём сходные, кое-в-чём различающиеся, как в чём-то сходны и в чём-то различны Логос и Дао. Но это – на внешний взгляд. На самом деле различие между ними превышает сходство и является более глубоким, чем это кажется на первый взгляд. Основанием этого различия является та *система мировоззренческих координат*, на которой базируются философия Гераклита (и шире – западноевропейская философия) и философия Лао-цзы (шире – древнекитайская философия). Эта система координат зафиксирована в Ведах – Упанишадах, в учении

⁶⁰ Там же. С. 138.

⁶¹ Григорьева Т.П. Образы мира в культуре: встреча Запада с Востоком // Культура, человек и картина мира. – М., 1987. – С. 267.

⁶² «Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С. 115.

⁶³ Там же. С. 120.

⁶⁴ Там же. С. 116.

Гималайских Махатм, а также в относительно популяризованной форме изложена в теософии. Зафиксирована она также и в древнекитайской культуре, прежде всего, в «Чжоу и», а также в даосской философской традиции. В Древнюю Индию её принесли из Гипербореи арии, в Древний Китай принесли так называемые *совершен-номудрые* (кто они и откуда, достоверно не известно). О том, что данное мировоззрение не выросло на древнекитайской культурной почве, свидетельствует то, что, как замечает «если для китайского мыслителя **дэ** представлялось более доступным познанию, чем **дао**, то для европейского ума всё обстоит как раз наоборот. В то время как понятию **дао** возможно подобрать близкие соответствия в западной философии..., в отношении **дэ** такие аналогии отсутствуют...»⁶⁵ То же верно и в отношении российского мышления. Дао ему доступнее, чем Дэ.

Сущность западной системы мировоззренческих координат выражена словами Аристотеля: «...Ни одна вещь не возникает из небытия, но все – из бытия...»⁶⁶; сущность восточной системы выражена словами Лао-цзы: «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии»⁶⁷. В такой формулировке установка *восточного* мировоззрения равно присуща как древнекитайскому, так и древнеиндийскому мировоззрениям; различия начинаются уже при дальнейшей конкретизации.

Восточная система координат содержит два уровня-состояния Мира – не-Бытие и Бытие (в Индии *а-Сат* и *Сат*, в Китае *У* и *Ю*). Иначе говоря, это – *непроявленный* Мир (вечный, бесконечный и безосновный) и *проявленный* Мир (временный, конечный, производный от непроявленного, имеющий основание в нём и по истечении срока своего существования возвращающийся в него). С актом проявления непроявленный Мир *не исчезает*, но продолжает существовать как за пределами проявленного Мира, так и внутри последнего. Западное мировоззрение *не знает* непроявленного измерения-состояния Мира. Весь Универсум был для него, да и продолжает оставаться *единственным* и *всем* Миром. С появлением христианства западное мировоззрение помещает *вне* Мира и *над* ним Бога, якобы сотворившего этот Мир. Но сути дела это не меняет⁶⁸. Второй

⁶⁵ Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. – М., 1979. – С. 13 (полужирный курсив мой. – А.Х.).

⁶⁶ Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. – СПб.; Киев, 2002. – С. 347.

⁶⁷ «Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С. 127.

⁶⁸ И вот эти простые с точки зрения восточного мировоззрения положения принципиально не воспринимаются теми, кто насквозь проникся западным мировоззрением. В том числе и подавляющим числом западных философов. В своём большинстве они неадекватно понимают соотношение непроявленного и проявленного измерений-состояний Универсума и мыслят не-Бытие в определениях

существенной особенностью восточного (древнеиндийского и древнекитайского) и западного мировоззрений является то, что в первом приоритет отдаётся *энергии* (для древнеиндийского это *прана*, для древнекитайского – *ци*), во втором же – *телесности, вещественности*. Так, если в древнегреческой философии четыре «стихии» (вода, земля, огонь и воздух) суть живые и одушевлённые, но всё же телесные начала, то в древнекитайской философии пять первоначал (*у син* – вода, почва, металл, огонь и дерево) суть пять типов энергии *ци*.

Процесс перехода от непроявленного состояния к проявленному хорошо изображён в трактате философа-неоконфуцианца Чжоу Дунь-и «Тай цзи ту шо»: «Беспредельное, а затем – Великий предел!

Великий предел приходит в движение, и рождается *ян*. Движение доходит до предела, и наступает покой. В покое рождается *инь*. Покой доходит до предела и снова наступает движение. Так, то движение, то покой являются корнем друг друга.

Разделяются *инь* и *ян* – поэтому устанавливаются два образа.

Ян превращает, *инь* соединяет – происходит рождение *воды, огня, дерева, металла, почвы*. Пять пневм распространяются в должном порядке – четыре времени совершают свой ход.

Но пять стихий – это только *инь* и *ян*, *инь* и *ян* – это только Великий Предел, а Великий предел коренится в Беспредельном!»⁶⁹ Беспредельное (*У цзи*) проявляет себя как Великий предел (*Тай цзи*), а дальше начинается развёр-тывание проявленного Универсума в *границах* Великого предела⁷⁰. Последний в своих границах заключает всё в проявленном Море: на одной его стороне, одной границей является сила (энергия) *Инь*, а на другой его стороне, второй его границей является сила (энергия) *Ян*.

В каком-то смысле Дао есть присутствие Беспредельного внутри Великого предела. Можно также сказать, что «пространство» Великого предела и «пространство» Дао совпадают. Взятый как целое, Великий предел может быть определён как *Единое*.

Но есть ещё одна существенно важная категория. Это – «*Ци*». «Невозможно, – пишет Г.Э. Горохова, – назвать ни одного феномена, рассматриваемого или хотя бы упоминаемого древними даосами, субстрат которого представлял собой нечто отличное от *ци*»⁷¹.

Бытия. То есть как какую-то трудно определимую ипостась или уровень всё того же Бытия, вне которого ничего нет. Причём это верно и в отношении большинства западных востоковедов, специалистов по древнеиндийской и древнекитайской философии.

⁶⁹ Чжоу Дунь-и. Объяснение чертежа Великого Предела // Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. Изд. 2-е, доп. – М., 1993. – С.14. Схему см. на С. 13.

⁷⁰ Геометрически (*more geometrico*) это изображается следующим образом: см.: Кобзев А.И. Китайская книга книг // Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». Изд. 2-е, испр., дополн. – М., 1993. Схемы 1 и 2 (между страницами 32 и 33).

⁷¹ Горохова Г.Э. Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае. – М., 1982. – С. 19.

Соотношение Тай цзи, Дао и Ци, в логическом, но не в генетическом, плане выглядит так:

Тай цзи



Дао



Ци

Генетическая связь существует только между У цзи и Тай цзи:

У цзи



Тай цзи,

в которое входят и Дао, и Ци. Но все они втроём пронизаны началами Инь и Ян. Тай цзи является постоянным, как бы застывшим, единством Инь и Ян. Дао есть ритмически сменяемое единство Инь и Ян, но внутренне, содержательно оно есть их постоянное единство. Ци как энергия подразделяется на *инь-ци* и *ян-ци*. «Все существа, – пишет Лао-цзы, – носят в себе *инь* и *ян*, наполнены *ци* и образуют гармонию»⁷². И всё это – Тай цзи, Дао, Ци, Инь и Ян объемлются категорией И – перемены.

Получается, что в проявленном Мире главными являются начала Инь и Ян. Проявленный Мир *противоположностей*, организован соотношением против-положностей. Он с *самого начала* содержит в себе противоположные начала. Е. П. Блаватская пишет: «...Проявленная Вселенная исполнена двойст-венности, которая является как бы самóй сутью её Проявленного Существования»⁷³. Слово «двойственность» тут, конечно, не вполне уместно, так как двойственностью является и дуализм. Начала же Инь и Ян суть взаимо-проницающие друг друга противоположности. Инь и Ян суть универсальные противоположности *проявленного* Универсума: «Инь – женское начало, женский ритм и цикл жизни, Ян – мужское начало, мужской ритм и цикл жизни»⁷⁴. Они суть диалектически *взаимопроницающие* друг друга и в то же время *неслиянно-нераздельные*, а отнюдь не *дуалистически* соотносящиеся, как утверждает некоторыми специалистами-синологами, противоположности. На деле Инь и Ян отвечают всем критериям понятия диалектических противоположностей. Они также не только сосуществуют, но и ритмически чередуются. Диалектика Дао – это синхронно-диахронное ритмическое взаимоотношение Инь и Ян. Между ними только отсутствует *противоречие*: ведь данное мировоззрение и соответ-

⁷² «Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С. 128.

⁷³ Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии. – Т.І. Космогенезис. – Rīgā, 1937. – С. 50. Ср.: С. 53.

⁷⁴ Лукьянов (1992). С. 6.

ствующая ему философия в проявленном Мире акцент ставит не на вещест-венности, а на энергии.

Спрашивается, почему Лао-цзы говорит об У цзи и Дао, упуская Тай цзи? Почему он пишет о Дао: «Оно снова возвращается к небытию»⁷⁵, как будто не существует Великого предела? Да просто потому, что Тай цзи есть просто проявленный Мир, произошедший из У цзи (не-Бытия). Дао же ведёт этот проявленный Мир (Бытие) в непроявленное состояние, в не-Бытие (У цзи). А это и важно для Лао-цзы. Поэтому же в его «схеме» отсутствуют пять перво-элементов (*у син*); они для него уже не интересны. Дао присутствует в каждом из формообразований в виде его *естественности* (*цзы жань*). Почему Чжоу Дунь-и в объяснении своей схемы Великого предела опускает Дао? Да потому, что он, в отличие от Лао-цзы, обращает внимание не на *путь* проявленного Универсума, а на его содержание. Поэтому для него важны не только Инь и Ян, но и *у син*.

В изображённой выше триаде каждая нижележащая форма *более конкретна*, более содержательна. Дао содержательнее Тай цзи, Ци содержательнее Дао. Но Ци в то же время является моментом каждого из них – и Дао, и Тай цзи. Но более содержательными являются начала Инь и Ян. На каждом из трёх уровней они присутствуют с разной степенью конкретности: в Тай цзи – предельно абстрактно, в Дао – более конкретно, в Ци – предельно конкретно.

Итак, подведём итог.

Дао и Логос – противоположности, как Инь и Ян: символ Дао-*инь* – Вода, символ Логоса-*ян* – Огонь⁷⁶. Они нераздельно-неслиянные *глубинно*, но истори-чески и культурно разведённые по разным «полушариям» планетарной куль-туры. Дао – *Путь* мироздания и всего, что в нём находится («тьмы вещей», выражаясь по-китайски); Логос – *Разум-План* этого Пути. Всё следует Пути и всё подчиняется Разуму. И будучи разведёнными, выполняя свои функции, они являются *односторонними*. А значит, односторонними являются и взятые изолированно типы Диалектики – диалектика Логоса и диалектика Дао. И пока они не приведены к содержательному единству, мир будут сотрясать всевоз-можные кризисы и иные невзгоды. Необходимо на концептуальном уровне сделать их хотя бы взаимодополнительными, Как отмечает Т.П. Григорьева: «Взаимодополняться может лишь то, что едино по природе и различно по функциям». А Логос и Дао именно таковы. Но в идеале необходима некая *интегральная* Диалектика⁷⁷.

⁷⁵ «Дао дэ цзин». Древнекитайская философия (1972). С. 118.

⁷⁶ См.: Григорьева (1992). С. 365.

⁷⁷ См. некоторые соображения автора настоящего текста на эту тему: Хамидов А.А. Пути создания мировоззренчески релевантной теории диалектики // Мир Большого Алтая. – 2016. – № 2 (3.2). – С.624-635.

1.6. Спиноза – Гегель – Маркс – Эйнштейн. При чем здесь Эйнштейн?

В.Д. Пухорович

Э.В. Ильенков несколько раз высказывал мысль о том, что А. Эйнштейн оказался тем мыслителем, который если и не завершает традицию мышления, отмеченную именами Спинозы – Гегеля – Маркса, то вполне укладывается в эту традицию. Потом он еще несколько раз назовет имя Эйнштейна в ряду величайших гениев человечества. С чем могла быть связана такая высокая оценка деятельности этого физика? Вряд ли просто с модой. Ведь меньше всего Э.В. Ильенкова можно было бы упрекнуть в доверии к моде на те или иные авторитеты. Он больше любил ниспровергать модные авторитеты. А вот для Эйнштейна сделал исключение. Попробуем разобраться, почему?

Первый раз Э.В. Ильенков обращается к идеям А. Эйнштейна в «Космологии духа». В поисках «нижнего предела организации материи», на котором «материя не обнаруживала бы уже никаких свойств, кроме чисто механических», он апеллирует к теории относительности, отождествляя точку зрения этой теории (правда, не полностью, а только в ее «рациональном» виде) с диалектико-материалистической и противопоставляя ее точке зрения ньютоновской физики:

«Частица, в которой реально (а не только в абстракции) осуществлена чистая форма механического движения, – частица, которая лишена каких бы то ни было свойств, кроме чисто механических – «механических», разумеется, не в смысле ньютоновской физики, а в смысле теории относительности в ее рациональном, в диалектико-материалистическом виде». Да и в целом в основании сюжета «Космологии духа» лежит противопоставление основанной на теории относительности теории Большого взрыва выдвинутой в свое время Энгельсом гипотезе о смерти Земли в результате остывания Солнца. Разумеется, что это, так сказать, внешний сюжет, а не суть «Космологии духа», но очевидно, что Ильенкову очень импонирует «просвечивающая» в теории Большого взрыва идея превращения поля в вещество, которую он интерпретирует в духе того, что это превращение может быть осуществлено только с участием мыслящего духа, который таким образом предотвратит неизбежную деградацию Вселенной в направлении «тепловой смерти» и запустит новый цикл ее становления. Таким способом Э.В. Ильенков первый раз связывает

идеи Спинозы и Эйнштейна, еще пока даже не называя имени последнего.

Но в заметках «К докладу о Спинозе» мы находим имя Эйнштейна в одном ряду с именами Спинозы, Гегеля, Маркса. И вспоминает Ильенков его вот в каком контексте:

«Один из принципов – это идея «субстанции», – то есть основная идея спинозизма, – идея детерминации частей со стороны целого, или, в другой терминологии – первенства *конкретного* (как «единства во многообразии») как исходной категории Логики. В общем и целом это – принцип *монизма*. Если его нет – нет и самой философии. Здесь прав Гегель.

Другой же, противостоящий ему принцип, – это идея конструирования неизвестного целого путем последовательного синтеза «частей»...

... Здесь остро сталкиваются два полярных принципа.

Один, на почве которого мыслил и Спиноза, и Гегель, и Маркс, и совсем недавно Эйнштейн, – это идея Логики, как метода теоретической *ре-конструкции* конкретного целого, которое в качестве данной конкретности и является исходной доминантой. Она требует ясно очерченного *целого*, которое затем и подвергается дискурсивному, причинно-следственному *анализу*».

Затем в материалах к книге о Спинозе мы встречаем еще несколько упоминаний об Эйнштейне, и всякий раз они тоже связаны с идеями Спинозы. Защищая Спинозу от нападок Б. Рассела, который считает, что спинозовская идея субстанции, приводящая к логическому монизму, «несовместима с современной логикой и научным методом», Ильенков пишет следующее:

«Если вы поверили Бертранию Расселу, то вам уже никогда не понять и Альберта Эйнштейна, который хотел бы видеть именно Спинозу «третейским судьей» в своем споре с Нильсом Бором и спрашивал Бора в письме: а что сказал бы старик Спиноза, если бы его удалось пригласить на дискуссию о перспективах развития квантово-механической модели физической реальности...».

И добавляет:

«Так что если Рассел прав, то все эти люди тоже, вместе со Спинозой, превращаются в каких-то непостижимых чудаков. И Гердер и Гёте, и Дидро и Фейербах, и Гегель и Маркс, и Плеханов и Эйнштейн».

А вот точка зрения Э.В. Ильенкова на сам этот спор и его последствия:

«Когда его спор с Бором на чисто естественнонаучной почве, на почве физико-математических аргументов зашел в тупик, он предлагал в письме к Бору поставить мысленный эксперимент, – представить

себе, что сказал бы «старик Спиноза», если бы его пригласили на этот спор в качестве третейского судьи. Заметим себе, что этот спор – Эйнштейна и Бора – не нашел своего разрешения и до сих пор, хотя прагматически настроенные физики, в большинстве своем ориентированные на позитивистское в общем-то понимание, склоняются к тому, что Бор тут был прав на 100%, а старик Эйнштейн, де, просто впал здесь в детство, в антикварное чудачество, не имеющее серьезного значения и смысла».

Несколько раз Э.В. Ильенков упоминает Эйнштейна в связи с его взглядами на роль фантазии в научном мышлении, что тоже, разумеется, подчеркивает его приверженность точке зрения «реконструкции целостности», но, увы, этим размышления Ильенкова об Эйнштейне практически исчерпываются. Это можно было бы объяснить тем обстоятельством, что у Ильенкова просто руки не дошли, чтобы развить мысль о ключевой роли Эйнштейна в истории мышления. Ведь каждый раз об этом упоминалось в рукописях, которые так и не были «доведены до ума».

Но так можно было бы сказать, если бы не было книжки Э.В. Ильенкова «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма». Здесь, что называется, «сам бог приказал» разобраться с тем, какой же вклад внес А. Эйнштейн в сокровищницу человеческой мысли.

Но Э.В. Ильенков в этой книге вспоминает об Эйнштейне только два раза, да и то вскользь. Первый раз он подчеркивает, что Эйнштейн понимал, что физика в принципе не может претендовать на решение философских задач:

«Физик вовсе не обязан профессионально заниматься философией. Эйнштейн, например, был и оставался физиком и на созидание философских концепций, а тем более на публикацию «философских трактатов», не претендовал. Ибо понимал – и не раз публично о том говорил, – что проблема сознания для него в тысячу раз более трудна, чем все его собственные проблемы, и поэтому не берется тут судить. Об этом он ясно заявил однажды психологу Жану Пиаже, когда познакомился с проблематикой, которой тот занимался. Эйнштейн смог это понять, а Мах – нет».

Второй раз, процитировав слова Ленина о том, что «идеалистические философы ловят малейшую ошибку, малейшую неясность в выражении у знаменитых естествоиспытателей, чтобы оправдать свою подновленную защиту фидеизма», Ильенков пишет:

«В 1908 г. они ловили и вылавливали такие «неясности в выражении» у Г. Герца. Ныне они так же старательно вылавливают полезные для себя фразы у Эйнштейна, у Бора, у Борна, у Гейзенберга, у

Шредингера, у Винера и столь же старательно замалчивают другие их положения, говорящие в пользу и материализма, и диалектики».

Нужно сказать, что, как минимум, относительно В. Гейзенберга Э.В. Ильенков очень крупно ошибается. У В. Гейзенберга ничего не нужно было «вылавливать», поскольку он, в отличие от А. Эйнштейна публиковал «философские трактаты» один за одним и вполне сознательно рассматривал физику в качестве инструмента для борьбы с материализмом вообще, и с диалектическим материализмом в особенности.

Да и М. Борн прекрасно понимал, какую именно позицию он занимает, и что это именно философская позиция: «Я лично склоняюсь к тому, чтобы вообще отказаться от детерминизма в атомных процессах, но это уже философский вопрос, где одни лишь физические аргументы ничего не решают».

В принципе, это было бы не так печально и даже не удивительно, что философы-идеалисты и даже некоторые физики отстаивают идеализм.

Но все оказалось несколько сложнее - оказалось, что материализм отстаивать, собственно, некому. Что касается самого Эйнштейна, то он лично попытался удержаться на позициях материализма, и вполне можно поверить, что ему в этом помог Спиноза своей идеей единства субстанции и твердой уверенностью о господстве причинности в природе. Но продолжатели Эйнштейна не только не предпринимали никаких усилий к тому, чтобы удержаться на позициях материализма, но и напротив сознательно перешли на позиции идеализма, попутно объявив Эйнштейна едва ли не выжившим из ума, поскольку тот пытался сохранить преемственность теории относительности с позицией классической физики, согласно которой мир существует объективно, и физика изучает не просто формулы, а реально существующий мир с вполне материальными свойствами.

Другими словами, физики не просто отбросили классическую физику, но ополчились против нее с позиций идеализма и индетерминизма.

Гегель как-то заметил, что современные ему физики рассуждают о пространстве «так, как будто на свете никогда и не существовали мысль вообще и Аристотель в частности».

А Гегель требует, чтобы наука не отбрасывала достигнутое, а каждый раз в своем движении возвращалась к своему началу. «... начало продолжает лежать в основе всего последующего и не исчезает из него».

Таким началом для физики может служить только понятие материи, и это было само собой разумеющимся в классической физике.

Эйнштейн в этом смысле был последним крупным представителем классической физики. Но, по иронии судьбы, именно его теория проложила путь проникновению идеализма в физику. Как известно, Эйнштейн полагал, что «вера во внешний мир, существующий независимо от воспринимающего его субъекта, лежит в основе каждой естественной науки». Но вера в существование материи так же мало может лежать в основе науки, как и любая другая вера. Вера – слишком ненадежное основание даже для религии, не говоря уж о науке. Можно привести тысячи случаев, когда именно искренняя вера и последовательность в вере вели религиозных людей к отрицанию религии и к атеизму, и еще больше доказательств того, что религия держится в основном ханжеством, лицемерием и безразличием к вопросам веры. Но точно так же «вера в существование материи» очень быстро ведет последовательных «верующих» к своей противоположности – к идеализму. Еще Беркли показал, что последовательный сенсуализм неизбежно ведет к субъективному идеализму, включая такую его крайнюю форму как солипсизм. Ведь если единственным источником человеческих знаний являются ощущения, то отсюда прямо следует, что материя – не более, чем предмет веры. Те, кому не нравится идеализм, верят, что ощущения вызываются воздействием на органы ощущений каких-то внешних тел. Но проверить это нельзя иначе, чем с помощью все тех же ощущений.

Не только сенсуализм, но и эмпиризм вообще оказывается беззащитным перед идеализмом, что наглядно продемонстрировали Юм и Кант. Любые попытки вывести законы непосредственно из повторяемости явлений обречены на провал, поскольку нет никаких гарантий, что тщательно возводимое здание закона или общего понятия не будет обрушено всего одним случаем, противоречащим общему правилу. Поэтому эмпиризм в целом ведет к скептицизму и агностицизму, от которого рукой подать до все того же субъективного идеализма.

И какие бы изощренные методы эмпирического исследования не применялись и как бы они не совершенствовались, они нисколько не уберегут от превращения такого «материализма веры» в идеализм самого плохого сорта.

В.А. Босенко на этот счет отметил, что вопрос о материи в принципе «нельзя подменять вопросом о структурах, строениях, открытиях микромира». Что вопрос о материи – это «не естественнонаучный вопрос, а исключительно философский, и решается он в сфере гносеологии».

А философское решение вопроса о материи, – продолжает В.А. Босенко, – требует доведения понятия материи до выяснения

соотношения материи и сознания и выяснения того, что материя является первичной по отношению к сознанию, а сознание является атрибутом материи, то есть доведения понятия материи до принципа материализма. Было бы странно требовать чего-то подобного от естествознания или хотя бы ждать от естествознания, что оно способно проделать нечто подобное. Напротив, естествоиспытателей нужно предостерегать от попыток вывести сознание из материи их естественнонаучными средствами, ибо у них ничего хорошего не получится, а получится одно только разочарование. В этом смысле мы действительно можем вслед за Кантом говорить о границах возможностей науки. Но вряд ли вслед за Кантом из ограниченности возможностей эмпирической науки следует делать вывод об ограниченности человеческого разума в целом.

Э.В. Ильенков по этому поводу писал:

«Пока химик занимается «делом химии», т.е. рассматривает все богатство Вселенной исключительно под абстрактно-химическим аспектом, мыслит любой предмет только в категориях своей науки (будь то нефть или золото, биологическая плоть живого существа или «Сикстинская мадонна»), никакого повода для порицания он не дает.

Но как только он, сам забыв об этом, начинает мнить, будто в понятиях его специальной науки только и выражается «подлинная суть» и «Сикстинской мадонны», и живой клетки, и золотой монеты, его профессионализм сразу же оборачивается негативной стороной. Он на все другие науки начинает смотреть как на «донаучные», чисто феноменологические «описания» внешних, более или менее случайных проявлений своего, и только своего, предмета - химии. Тут он становится смешным, попадая в паутину кантовской идеи «регрессивного синтеза», согласно которой «подлинная сущность» биологии заключается в химии, «подлинная сущность» химии – в физике, в структурах атомных и субатомных образований, и далее – физика «сводится» к математике, а математика – к «логике» (в том узком смысле, который придала этому слову чисто формальная традиция, увенчивающаяся ныне неопозитивизмом)...

Увы, мы вынуждены констатировать, что сказанное можно отнести и к А. Эйнштейну. Конечно, в отличие от большинства ученых, он не «мнил», что в понятиях физики выражается подлинная суть материи и даже первым почувствовал опасность «регрессивного синтеза», который ведет физиков к отрицанию материи и причинности в природе. Но и противопоставить этой опасности не смог ничего, кроме своей «веры во внешний мир, существующий независимо от воспринимающего его субъекта».

Сам Ильенков смог представить не так уж много «положений» из учения Эйнштейна, говорящих в пользу и материализма, и диалектики. Собственно, таково «положение» одно – позиция Эйнштейна в споре с Бором по вопросу о причинности в физике. Разумеется, что с точки зрения философии это положение стоит тысяч томов, особенно в том виде, в котором оно приведено Ильенковым – что Эйнштейн отстаивал точку зрения не просто детерминизма, а детерминирования отдельного целым.

И плевать на претензии насчет того, что мысль Эйнштейна здесь передана неточно. На самом деле, она здесь передана куда более точно, чем ее формулировал Эйнштейн. И в этом нет ничего удивительно. Профессиональные философы в современную эпоху только тем им могут оправдать свое существование, что помогут ученым грамотно сформулировать те мысли, на которые их наука всячески толкает, но сформулировать которые ученые не в состоянии по причине того, что как раз мысли они не изучают. Ленин писал в Материализме и эмпириокритицизме: «...Современная физика лежит в родах. Она рождает диалектический материализм. Роды болезненные...». Так вот, задача философов как была во времена Сократа, так и осталась донине – родовспоможение. Не справятся с задачей, будут и дальше получаться одни «мертвые продукты», о которых у Ленина идет речь в продолжении этой цитаты.

Вот на что нельзя плевать, это на то, что современные физики в массе своей в названном споре стали не на сторону Эйнштейна, а на сторону Бора, более того, на сторону Гейзенберга, который от имени науки протаскивал самую что ни на есть реакционную философию. Кого-то коробят слова Ленина о «фидеизме», а Гейзенберг, как будто специально протаскивает именно поповщину. В отличие от советских философов, которые что-то там лепетали о том, что нужно, мол, различать реакционную философию и современную физику, он прямо пишет о том, что современная физика доказывает несостоятельность линии Демокрита и торжество «линии Платона». Более того – торжество идей Пифагора, утверждавшего, что в основании всего лежит число.

В чем различие между Эйнштейном и его «последователями»? Они восстали против детерминизма классической физики и выступили за индетерминизм. В то время как Эйнштейн выступил именно в защиту принципа причинности против индетерминизма. Разумеется, что Эйнштейн тоже выступал против старого эмпирического детерминизма, и именно этим он нравился Ильенкову. Но он выступал против старого, эмпирического, механистического детерминизма, поскольку тот неизбежно вел к мистическим выводам, как например

вывод Ньютона о необходимости божественного первотолчка. Кант назвал эту мысль «жалкой», Гегель назвал Ньютона «полным варваром в отношении понятий», а Энгельс, хоть и по несколько другому поводу и вовсе назвал его «индуктивным ослом». Прав он или неправ, сейчас обсуждать не будем, но, согласитесь, что даже в случае, если Энгельс полностью прав, было бы глупо на этом основании становиться на позицию «дедуктивных ослов» и выводить физику из чисел или из геометрии. Эйнштейн прекрасно чувствовал это обстоятельство, но факт остается фактом, что именно он оказался у истоков той самой «новой физики», которая начисто отрицает причинность и то, что Эйнштейн называл реальностью. Ведь никто иной как А. Эйнштейн предложил в качестве основания физики понятие «пустого пространства». «Электромагнитные поля надо рассматривать не как состояния материи, а как состояния пустого пространства», «как колебательные состояния пустого пространства» гравитацию как «кривизну пространства». «Первичную роль играет пространство, материя же должна быть получена из пространства». При этом Эйнштейн был уверен, «что это и есть материализм на новом этапе развития физики».

Ясно, что с этой точки зрения Эйнштейн очень плохо вписывается в ряд Спиноза – Фихте – Гегель – Маркс.

Но при этом неверно было бы говорить, что Ильенков ошибся в Эйнштейне. Последний, бесспорно, является величайшим физиком нашего времени. Ведь он не просто рискнул отстаивать материализм в то время, когда основная масса физиков «свихнулась в идеализм», но выбрал именно точку зрения Спинозы, которая есть не только точка зрения целостности, но и точка зрения, с которой единственной можно дать определение материи, которое не являлось бы ущербным в самом главном пункте, в пункте способности ее определять сознание не внешним способом, а иметь его своим собственным свойством. Но мало дойти до понятия материи. Нужно, как говорил В.А. Босенко, уметь довести понятие материи до материализма. А вот здесь точки зрения Спинозы уже недостаточно.

Сложилась ситуация, какая когда-то возникла с дифференциальным и интегральным исчислением, по поводу которого Ф. Энгельс и назвал Ньютона «индуктивным ослом, испортившим все дело». А ситуация заключалась в том, что «большинство людей дифференцирует и интегрирует не потому, чтобы понимали, что они делают, а руководясь чистой верой, потому что результат до сих пор всегда получался верный». Так же было и с квантовой механикой. Поскольку результаты получались точные, ее сторонники сделали вывод, что и теория верна. Против таких аргументов сложно спорить,

особенно, если кроме «веры в материю» и здравого смысла за душой больше ничего нет.

В.А. Босенко в уже упоминавшейся статье «Гносеологическое содержание понятия материи» пишет, что мало довести понятие материи до принципа материализма. Что нужно уметь еще довести принцип материализма до практического материализма, или, другими словами, до исторического материализма. Иначе тот факт, что у какой-нибудь квантовой механики получаются отличные результаты, может преподнести очень неприятный сюрприз. Такой, например, как получился с атомной бомбой, применение которой в Хиросиме и Нагасаки привело в неподдельный ужас ее творцов и вдохновителей, подавляющее большинство из которых придерживалось в общем-то, как сейчас бы сказали, левых взглядов.

Им и в голову не приходило, что небрежность в решении основного вопроса философии в сугубо специальной области может иметь непредсказуемые последствия. Пока они пробавлялись сказочками об преодолении устаревшего на их взгляд принципа причинности в теории, они на практике оказались далеко не последней причиной катастрофы огромного масштаба, причем Хиросима и Нагасаки – это только «первый звоночек» этой катастрофы, а не сама катастрофа.

Надо отдать должное Эйнштейну, он, в отличие от своих незадачливых коллег, которые не видели никакой связи между собственной теорией и общественной практикой, эту всеобщую связь чувствовал и поэтому не только каялся в том, что сыграл определенную роль в создании атомной бомбы, но и написал статью под весьма характерным названием «Почему социализм».

Эта статья представляет собой образец необычайной путаницы, которая обычно господствует в головах добросовестных естествоиспытателей. В ней присутствуют одновременно и глубочайшие мысли (например, что плановая экономика - это еще не социализм) и полностью компенсирующие их примитивнейшие предрассудки насчет того, что социализм есть социально-этическое учение, и что социально-этические цели «порождаются людьми с высокими этическими идеалами». Автор статьи прекрасно осознает, что он не разбирается в экономических и социальных вопросах, а методы естественных наук отнюдь не позволяют понимать что-то в общественных законах. Но при всем этом, Эйнштейн и здесь сумел встать на точку зрения целостности, то есть вычленить ту проблему, которая, будучи сама по себе частной, в случае ее неверного решения может оказаться всеобщей проблемой. Таковой проблемой Эйнштейн считал проблему новой мировой войны, которая на его взгляд, «была

бы серьезной угрозой существованию человечества». Предложение по решению этой проблемы, которое выдвинул Эйнштейн – что «от такой опасности могла бы защитить только наднациональная организация» – кому-то может показаться слишком наивным, но таким строгим критикам я бы посоветовал обратить внимание на ответ «умного и благожелательного человека», с которым Эйнштейн обсуждал это решение:

«На что мой собеседник спокойно и холодно сказал мне: «Почему вы так сильно настроены против исчезновения человеческой расы?»».

А и действительно, с «чисто научной» точки зрения нет никаких причин тревожиться по поводу исчезновения человеческой расы.

Но если Вам не нравится такой «мизантропический», то в предисловии к статье переводчики любезно предложили нам рассмотреть противоположный ему – чисто «гуманистический» подход к решению проблемы гибели человечества в атомной войне. По счастливому стечению обстоятельств он принадлежит уже упоминавшемуся здесь Бертррану Расселу. Так вот Рассел в том же 1949 году во избежание атомной войны «публично требовал от США сжечь СССР в атомном огне, чтобы предотвратить создание советского ядерного оружия». Согласитесь, что и эта мысль по-своему вполне логична.

И вот здесь возникает вопрос, а настолько ли случайно оказались противоположными позиции Эйнштейна и Рассела и в вопросе об основаниях логики, и в споре по поводу причинности в квантовой физике, и в вопросе об атомной войне? Не существует ли и здесь своя причинная связь?

Возможно, что все дело в том, что Эйнштейн не пожелал присоединяться ни к партии «индуктивных ослов», ни к партии «ослов дедуктивных». Но изо всей добротной философии будучи знакомым только с идеями Спинозы, Эйнштейн не сумел доразвить свое отличное философское чутье и «веру» в материю до уровня понятия, а уж тем более – до материализма, не говоря уж о диалектическом и историческом материализме. И, понятно, уже не сможет. По всей видимости, Э.В. Ильенков собирался «реконструировать» мировоззрение Эйнштейна с точки зрения материалистической диалектики. Но тоже не смог. И тоже уже не сможет.

Так что эта задача еще ждет своих энтузиастов. Сколько ей еще ждать, сказать сложно, но что результаты могут оказаться грандиозными – как для логики, так и для физики, как для естествознания, так и для философии – это можно предсказывать без большого риска ошибиться.

1.7. Взгляд на историю философии в сослагательном наклонении: классическая немецкая философия без Гегеля (к 250-летию со дня рождения Г.В.Ф. Гегеля)

А.А. Хамидов

Великий человек
осуждает людей на то,
чтобы они его объясняли.
*Г.В.Ф. Гегель*¹

Давно известно, что история не терпит сослагательного наклонения. Эта истина верна и в отношении философии и её истории. Что было, то и было, и нечего рассуждать о том, что могло бы быть, если бы... Согласен. Но попытаюсь воспользоваться этим самым сослагательным наклонением. Итак...

27 августа 1770 г. в г. Штутгарте по ул. Эберхардштрассе, 53 у уважаемого бюргера, секретаря казначейства Георга Людвига Гегеля родился мальчик, получивший имя Вильгельм. Это – будущий Георг Вильгельм Фридрих Гегель, чья система стала завершением классической немецкой философии.

Мальчик рос любознательным, тянулся к знаниям, учился хорошо. Кар-манные деньги тратил на покупку книг. По средам и субботам в городе с 2 до 5 для посторонних была открыта герцогская библиотека. Вильгельм посещает её регулярно. Там он читает серьёзные книги – по филологии, психологии, мате-матике, естествознанию, истории, теологии, философии и др.

В 1788 г. Вильгельм поступает на теологический факультет Тюбингенского университета. В общежитии университета его поселили в одну комнату с поэтом Гёльдерлином и будущим философом Шеллингом. Студенты быстро подружи-лись. Во время учёбы Вильгельм мало интересовался философией и не посещал кружок по изучению «Критики чистого разума» Канта, в котором Шеллинг принимал самое активное участие. По окончании обучения в выпускном свиде-тельстве, выданном Вильгельму осенью 1793 г., среди прочего было отмечено: «В философии никаких стараний не проявил». Перед ним открывается пер-спектива стать священником. Он, однако, вставать на сей путь не стремится. В том же году он отправляется в Швейцарию, в г. Берн, где становится воспи-тателем детей местного патриция К. Ф. Штайгера. Работа несложная, много

¹ Гегель Г.В.Ф. Афоризмы // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. – Т.2. – М., 1971. – С.557.

свободного времени. У хозяина большая библиотека и Вильгельм пользуется ею.

Здесь он начинает штудировать работы Канта, но сначала не «Критику чистого разума». Знакомится с работами Фихте. Начинает писать сам. Первоначально пишет работы религиозного характера, в которых высказывает недо-вольство Церковью. Поддерживает переписку с Шеллингом и отчасти с Гёльдерлином. А в 1877 г. возвращается в Германию. В 1800 г. пишет небольшой фрагмент, названный «Первой программой системы немецкого идеализма». С этой работы Вильгельм становится Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем. Но это ещё не тот Гегель, который вошёл в историю философии как завершитель классической немецкой философии. Он, в частности, пишет: «...Идея, которая всё объединяет, идея красоты в самом высоком платоновском смысле слова. Я убеждён, что высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что истина и благо соединяются родственными узами лишь в красоте. Философ подобно поэту должен обладать эстетическим даром. Люди, лишённые эстетического чувства, а таковы наши философы, – буквоеды. Философия духа – это эстетическая философия»². Здесь Гегель фактически присоединяется к идее Шеллинга, высказанной им в «Системе трансцендентального идеализма». В ней тот заявлял, что «общим органом философии, замковым камнем* всего её свода, является философия искусства»³. Но уже в следующем, 1801 г., Гегель отходит от данной позиции.

В том году, когда Гегель написал этот фрагмент, Шеллинг уже издал своё наиболее известное сочинение – «Систему трансцендентального идеализма». Шеллинг вообще был философским вундеркиндом. Будучи моложе Гегеля на 5 лет, он в 15 лет, то есть на три года раньше, чем это допускалось законом, поступил в Тюбингенский университет. В 23-летнем возрасте (в 1798 г.) при содействии Фихте и Гёте он получил должность экстраординарного профессора в г. Иене. В 25 лет он выпускает в свет «Систему трансцендентального идеализма», а в возрасте 31-го года становится членом Академии наук и секретарём Академии изящных искусств. Таков его стремительный взлёт. А Гегель только ещё нащупывал свой собственный путь в Философию.

² Гегель Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2-х т. – Т.1. – М., 1970. – С.212.

* Так в архитектуре называется клинообразный или пирамидальный элемент кладки на вершине свода или арки. Данный камень укладывается последним, после чего каменный свод может нести нагрузку. – А.Х.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2-х т. – Т.1. – М., 1987. – С.241. См. также: Там же. С.242. У Шеллинга имеется и специальное сочинение, посвящённое ей. См.: Шеллинг Ф.В. Философия искусства. – М., 1966.

А теперь применю метод сослагательного наклонения. Предположим, что, окончив университет, Вильгельм выбрал стезю пастора. Он бы прилежно исполнял свои соответствующие сану обязанности. Очевидно, что-нибудь писал бы, но на теологические, а не на философские темы. Ведь он в сентябре 1800 г. утверждал, что «философия кончается там, где начинается религия...»⁴ Правда, уже будучи Гегелем (в 1820 г.), он писал: «В религии божественное ощущается в форме своей вечности; оно существует в мире как действительный дух. В этом отношении философия относится к церкви как духовная религия. Её предмет – истинное в форме своей вечности»⁵.

Бросим теперь взгляд на классическую немецкую философию. Классической она называется потому, что в ней был обобщён опыт развития евро-пейской философии с момента её возникновения и до середины XVIII века. В ней философская проблематика была поднята на очень высокий уровень, так что философствовать по-прежнему уже было нельзя. Разумеется, это не значит, что не появлялись философы, пытавшиеся мыслить по-старому. Но это уже было анахронизмом. Немецкой эта философия называется потому, что она возникла в Германии и что все её представители были немцами. Ими являются И. Кант, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. фон Шеллинг и Г. В. Ф. Гегель.

Известный русский философ С. Н. Трубецкой писал: «Германская философия последнего столетия занимает совершенно исключительное положение в истории человеческой мысли. Никогда в столь краткий период времени философия не достигала столь быстрого и вместе глубокого развития, никогда не увлекала она с большею силою такое множество умов. Вслед за великим, мудрым Кантом, Коперником новой философии, является почти одновременно ряд исполинов мысли, философов, имена которых сравнивались по славе с именами греческих мудрецов. В непосредственной связи и преемстве они создали свои великие системы, обнимавшие все области человеческого ведения в одном величавом синтезе. Вокруг них группировались во множестве другие мыслители, которые по энергии, оригинальности и таланту могли бы занять первенствующее место во всякую другую эпоху. Все вместе представляли из себя духовную силу, какой прежде не ведал мир. Это был как бы коллективный философствующий разум, который охватил с необычайной глубиной все вопросы человеческого знания и жизни, испытал и продумал всё сделанное предшествовавшими веками,

⁴ Гегель Г. В. Ф. Фрагмент системы 1800 г. // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2-х т. – Т. 1. – М., 1975. – С. 198.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М., 1990. – С. 383.

испробовал все возможные решения. Влияние этой философии на все науки, литературу, искусство, на всю культуру Германии и Европы было велико, внушительно. Но надежды, возбуждённые ею, были ещё больше, ещё значительнее. Её притязания были безмерны. Великие германские философы проповедовали абсолютное знание; они считали себя апостолами и пророками этого знания, носителями божественной мудрости, божественного самосознания. Само абсолютное впервые создало себя в Шеллинге и Гегеле; в лице пессимистов пред ним впервые стал роковой вопрос – быть или не быть. Философия из попытки человеческого разума превратилась таким образом в космический или даже теогонический акт»⁶. Это относится и к Дialeктике. «Дело логики, – пишет Э.В. Ильенков, – пережило здесь в кратчайшие исторические сроки невиданный со времён античности взлёт, отмеченный и сам по себе столь напряжённой внутренней диалектикой, что уже простое ознакомление с ним до сих пор воспитывает диалектическую мысль»⁷.

Началом классической немецкой философии принято считать 1770 г. (кстати, год рождения Гегеля), когда в философском творчестве И. Канта наступил так называемый критический период. С этого времени он стал обдумывать проблемы, которые опубликовал в 1781 г. в «Критике чистого разума».

Та последовательность, в которой перечислены представители классической немецкой философии, является также и логической последовательностью связи их учений. И это несмотря на то, что Шеллинг был на пять лет моложе Гегеля и умер на 23 года позже него и даже в последние годы подвергал критике взгляды последнего; логически же его философия предшествует гегелевской. Кант умер в 1804 г. Следовательно, он мог читать не только работы Фихте, которые он резко критиковал, но и некоторые важные работы Шеллинга, такие как «Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки» (1797), «Система трансцендентального идеализма» (1800) и «Изложение моей философской системы» (1801). Фихте (умер в 1814) мог читать не только «Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга» (1801) Гегеля, но и «Фено-менологию духа» (1807) последнего и даже «Науку логики» (первая её часть – «Учение о бытии» – вышла в 1812 г., а вторая – «Учение о сущности» – в 1813 г.). Что же касается Шеллинга, то ему были доступны все опубликованные работы Канта, Фихте и Гегеля.

Все эти четыре философа были идеалистами. Однако идеализм, разработанный ими, радикально отличался от того идеализма,

⁶ Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. – М., 1994. – С.521-522.

⁷ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974. – С.55.

который появился в западноевропейской философии Нового времени. Кант и Фихте являются представителями субъективного идеализма, Шеллинг и Гегель – представителями объективного идеализма, причём последний – абсолютного идеализма. Субъективный идеализм Канта и Фихте – это трансцендентальный субъективный идеализм. А это отнюдь не то же, что и субъективный идеализм Дж. Беркли.

И. Кант как основоположник трансцендентального идеализма не различал его субъективную и объективную формы. Он просто противопоставлял его метафизическим системам предшествующей философии. Трансцендентальная философия, согласно Канту, должна ответить на вопрос о возможности метафизики, «только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью, так что до сих пор ещё не было никакой трансцендентальной философии. В самом деле, то, что носит это название, есть, собственно, часть метафизики, тогда как трансцендентальная философия должна сначала решить вопрос о возможности метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать»⁸. А в «Критике чистого разума» Кант, различая метафизику в широком и узком смыслах, пишет: «Метафизика в более узком понимании состоит из трансцендентальной философии и физиологии чистого разума»⁹. Но как бы то ни было, понятие «трансцендентальный» относится не к эмпирическому субъекту, как у Дж. Беркли, а к родовому субъекту; трансцендентальное сознание – это родовое сознание. Кант пишет: «...Все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т. е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяжённые сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Это учение я называю трансцендентальным идеализмом»¹⁰. Фихте, продолжатель кантовской философии, отмечает, что «наукоучение есть трансцендентальный идеализм»¹¹. Шеллинг говорит уже не только о трансцендентальном идеализме, но о трансцендентальной философии. Он пишет: «Трансцендентальной философии надлежит объяснить, как вообще возможно знание при условии, что субъективное принимается в нём в качестве господствующего или первичного.

⁸ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6-ти т. – Т. 4(1). – М., 1965. – С.94.

⁹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: в 6-ти т. – Т.3. – М., 1964. – С.688.

¹⁰ Там же. С.450 – 451. В примечании Кант поясняет: «Иногда я называл это учение также формальным идеализмом, чтобы отличить его от материального, т. е. обыкновенного, идеализма, который сомневается в существовании самих внешних вещей или отрицает его» (Там же. Сноска).

¹¹ Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И.Г. Сочинения: в 2-х т. – Т.1. – СПб.: Мифрил, 1999. – С.501.

Следовательно, она делает своим объектом не отдельную часть знания или особый его предмет, а само знание, знание вообще»¹². А вот В.И. Ленин периода работы над «Материализмом и эмпириокритицизмом» не отличал идеализма Канта и Фихте от идеализма Дж. Беркли, Э. Маха или Р.Г.Л. Авенариуса. Для него трансцендентальный идеализм И.Г. Фихте и субъективный идеализм Дж. Беркли, а также концепции Э. Маха и Р. Авенариуса суть одно и то же. Он, к примеру, пишет: «Различные способы выражений Беркли в 1710 году, Фихте в 1801, Авенариуса в 1891-1894 гг. нисколько не меняют существа дела, т.е. основной философской линии субъективного идеализма. Мир есть моё ощущение; не-Я полагается (создаётся, производится) нашим Я; вещь неразрывно связана с сознанием; неразрывная координация нашего Я и среды есть эмпириокритическая принципиальная координация; – это всё одно и то же положение, тот же старый хлам с немного подкрашенной или перекрашенной вывеской»¹³. И такая трактовка философии Фихте была распространена в советских учебниках философии и разделялась многими профессиональными «философами», для которых данное произведение Ленина было основным источником их построений.

Далее сошлюсь на мнение П.П. Гайдено, которая пишет: «Характерной особенностью диалектики немецкого идеализма, отличающей её от античной, является глубокая внутренняя связь с учением об активности познающего субъекта. Одна из общих для немецкого идеализма предпосылок – убеждение, что деятельное отношение к предмету служит базой для созерцательного отношения к нему»¹⁴. И это потому, что, как отмечает К.Г. Маркс, «деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась абстрактно идеализмом – который, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»¹⁵. Не вообще, конечно, не знает, а не знает концептуально, то есть не делает её основанием своих философских построений.

А теперь рассмотрим классическую немецкую философию как если бы в ней не было философии Гегеля.

Обратившись после своих преимущественно естественнонаучных исследований к философии, И. Кант столкнулся со следующей проблемой. В философии Нового времени с самого её начала чётко

¹² Шеллинг (1987). С.238.

¹³ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – Т.18. – М., 1961. – С.65.

¹⁴ Гайдено П.П. И.Г. Фихте // История диалектики. Немецкая классическая философия. – М., 1978. – С.101.

¹⁵ Маркс К. Тезисы о Фейербахе (текст 1845 года) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е.: в 50-ти т. – Т.42. – М., 1974. – С.261.

выделились два направления в понимании происхождения знаний. Одно восходило к Фр. Бэкону и было эмпиризмом, в соответствии с которым все знания происходят из опыта, другое восходило к Р. Декарту и было рационализмом, согласно которому, знания имеют своим источником разум. Кант застал ситуацию неразрешённости дилеммы эмпиризма и рационализма. И он поставил задачу решить её, исходя из собственного понимания источников познания.

По его убеждению, сторонники эмпиризма правы в том, что познание начинается с опыта, но они не правы в том, что опыт – единственный источник знаний. Рационалисты же, согласно ему, также правы в том, что разум – это источник знаний, но неправы в том, что толкуют его как единственный их источник. И Кант заявляет: «...Хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта»¹⁶. Экспликацией данного тезиса и явилось учение, изложенное в «Критике чистого разума»¹⁷.

«Критический» Кант разделяет Мир на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый. Второй недоступен ни чувству, ни рассудку, ни разуму. Он определяет его как Ding an sich (вещь в себе, или вещь сама по себе). Мир вещей в себе трансцендентен, ноуменален. Субъективность человека имеет два уровня: 1) уровень эмпирической чувственности, которой доступен лишь мир феноменов, являющийся результатом аффицирования сферы чувственности миром вещей в себе, и 2) мир априорных форм чувственности и рассудка, также, по сути, являющийся ноуменальным миром. «Всякое наше познание, – пишет Кант, – начинает с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления»¹⁸. Кант пишет: «В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения»¹⁹. Заблуждения возникают на уровне разума. Чистому разуму, отмечает Кант, присуща имманентная антитетика. «Трансцендентальная антитетика, – пишет он, – есть исследование антиномии чистого разума, её причин и результатов»²⁰. Она проявляется в паралогизмах, антиномиях и идеале чистого разума.

Если бы разум, утверждает Кант, считался с тем, что нашему познанию недоступны вещи в себе, он бы не впадал в эту диалектику,

¹⁶ Кант И. Сочинения. Т3. (1964). С.105.

¹⁷ Идеи, изложенные в данном сочинении, Кант изложил также в, как ему представлялось, популярном трактате «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука».

¹⁸ Там же. С.340.

¹⁹ Там же. С.336.

²⁰ Там же. С.400.

из которой согласно Канту, нет выхода. Но тогда он не был бы разумом. Отсюда ясно, почему труд Канта называется «Критика чистого разума», а не «Критика чистого рассудка». С рассудком всё в порядке; он не впадает в заблуждения, поскольку имеет дело лишь с обработанным чувственной ступенью материалом и не пытается строить суждения о недоступном человеку мире вещей в себе. Это именно критика разума, а не рассудка; последний-де не нуждается в критике. Стало быть, это – трактат-предупреждение тем, кто может не устоять перед обольщением диалектической видимостью, помочь справиться с искушением диалектикой. Особенно тем, кто намерен создать очередной вариант метафизики как науки.

Фихте принял учение Канта, но усмотрел в нём непоследовательность. Источником этой непоследовательности он вполне резонно считал понятие «вещь в себе». Если всё – продукт деятельности сознания, то и вещь в себе – тоже его продукт. И Фихте его устраняет, чем, согласно ему, приводит критическую философию в логически непротиворечивую систему. При этом Фихте полагал, что он всего лишь следует системе Канта и лишь исправляет её недочёты. Так, в предисловии к «Первому введению в наукоучение» (1797 г.) он писал: «Я всегда говорил и повторяю здесь, что моя система – не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своём способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта»²¹. Ещё раньше в предисловии к первому изданию сочинения «О понятии наукоучения, или Так называемой философии» (1794 г.) он писал о себе: «Автор до сих пор глубоко убеждён, что никакой человеческий ум не проникает дальше границы, у которой стоял Кант... Автор знает, что он никогда не будет в состоянии сказать того, на что Кант уже не указал опосредствованно или непосредственно, яснее или туманнее»²². Однако он (Фихте) «очень скоро пришёл к убеждению, что этому великому человеку не удалось его предприятие: в корне преобразовать образ мысли его века о философии и вместе с нею о всех науках...», и «он принял решение посвятить свою жизнь совершенно независимому от Канта изложению этого его великого открытия и не откажется от этого решения»²³. Современники, сетует Фихте, совершенно не поняли учение Канта, и он видит свою задачу в разъяснении его им. То, что его собственное учение (наукоучение) кажется отличным от того, что изложено в «Критиках» Канта, это, заявляет он, – лишь видимость. На

²¹ Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И.Г. Сочинения: 2-х т. – Т.1. – СПб.: Мифрил, 1999. – С.446.

²² Фихте И.Г. О понятии наукоучения, или Так называемой философии // Фихте И.Г. Сочинения: 2-х т. – Т.1. – СПб., 1999. – С.8.

²³ Фихте. Первое введение в наукоучение (1999). С.445.

деле же наукоучение «находится в полном согласии с учением Канта и есть не что иное, как правильно понятое учение Канта»²⁴. В 1800 г. Фихте писал: «...Я принимаю... кантовскую систему и новейшую (то есть свою. – А.Х.) за одно, потому что обе они, несомненно, сходятся между собой, по крайней мере в своих притязаниях на научность...»²⁵ И в этом же сочинении он с горечью писал, что «человек, который, по-видимому, является наиболее компетентным судьёй в этом деле, Кант, публично отказался от всякого участия в этой системе»²⁶. На самом же деле Фихте строил свою собственную философскую систему. Как отмечает Х.И.Г. Гейне, «на долю Канта выпала задача дать только критику, то есть нечто отрицательное, Фихте же должен был установить систему – стало быть, нечто положительное»²⁷. Возможно, что Фихте поначалу и не отдавал себе отчёт, что он строил именно философскую систему, а не просто интерпретировал и исправлял учение Канта.

Вначале Кант видел в Фихте своего последователя и воспринимал философскую деятельность Фихте как популяризацию своего учения, сначала как удачную, затем как неудачную, искажающую, а впоследствии и отрешивался от неё, считая учение Фихте совершенно несостоятельным. Он понял, что система Фихте не является ни усовершенствованием, ни продолжением его философии, и в начале августа 1799 г. публично заявил: «...Я... считаю наукоучение Фихте совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как чистая логика отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из неё реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд. Если трансцендентальная философия состоятельна, то для решения этой задачи прежде всего необходимо перейти к метафизике. Что касается метафизики, построенной на принципах Фихте, то... я мало склонен принимать в ней участие...»²⁸ Фихте окончательно понял, что Кант не намерен исправлять свою систему, так как не видит её главного недостатка, и в одном из писем К.Л. Райнгольду назвал Канта «индивидом трёх четвертей головы».

Как отмечает Фихте, до сих пор «философия ещё не возведена даже и новейшими стараниями остроумнейших людей в ранг

²⁴ Фихте. Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему (1999). С.495.

²⁵ Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию // Фихте И.Г. Сочинения: в 2-х т. – Т.1. – СПб., 1999. – С.566.

²⁶ Там же. С.575.

²⁷ Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Гейне Г. Собрание сочинений: в 10-ти т. – Т.6. – Л., 1958. – С.108.

²⁸ Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С.625.

достоверной науки»²⁹. Ведь даже Кантова философия содержит в себе непоследовательности. И Фихте поставил себе задачу создать систему аутентичного трансцендентального идеализма. И уже в 1974 г. он пишет: «Я думал и продолжаю ещё думать, что открыл тот путь, по которому философия может достигнуть положения очевидной науки»³⁰. Кант стоит на принципах дуализма; Фихте становится на позиции монизма. Он стремится вывести и материю знания, и его форму из некоторого единого первоначала.

Наукоучение, которое для Фихте является синонимом философии, должно, согласно ему, покоиться на истинных основоположениях. Таких основоположений он выделяет три. Первое основоположение, согласно ему, должно быть совершенно безусловным. Оно не может быть ни доказано, ни определено, поскольку оно – абсолютно первое. «Оно, – пишет Фихте, – должно выражать собою то дело-действие (Thathandlung), которое не встречается и которого нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только одно делает его возможным»³¹. Началом может быть только Я, субъект. Фихте поясняет: «Абсолютный субъект, или Я, есть не субстанция, но чистая деятельность и ничего больше»³². Итак, первое основоположение гласит: Я полагает само себя. Согласно второму основоположению, существует нечто, противоположное Я, то есть некое не-Я. Я и не-Я суть противоположности, но это противоположности, присущие одному и тому же началу – абсолютному Я. Без активности этого Я не может возникнуть никакая противоположность, невозможно никакое против-положение. «Противоположность, – пишет Фихте, – полагается вообще только силою Я»³³. И они, согласно Фихте, снимаются в абсолютном Я, ибо являются его собственными произведениями. Такова в абрисе система философии Фихте.

Как отметил Гегель, «самый значительный или даже в философском отношении единственный значительный шаг вперёд по сравнению с фихтевской философией сделал Шеллинг»³⁴. В апреле 1801 г. во второй тетради второго тома «Журнала спекулятивной физики» Шеллинг опубликовал своё сочинение «Изложение моей системы философии», которое он сам признал

²⁹ Фихте. О понятии наукоучения, или Так называемой философии. (1999). С.7.

³⁰ Фихте. Основа общего наукоучения. (На правах рукописи для слушателей). (1999). С.68.

³¹ Там же. С.73.

³² Асмус В.Ф. Очерки истории диалектики в новой философии. – М.; Л., 1930. – С.100.

³³ Фихте И.Г. Основа общего наукоучения. (На правах рукописи для слушателей). – С. 87.

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. III // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14-ти т. – Т.ХI. – М.; Л., 1935. – С.485. «Шеллинг, – пишет Гегель, – проделал своё философское развитие на глазах у читающей публики...» (Там же. С.486)

«строго научным»³⁵. Начиная Шеллинг свою философскую деятельность сначала как при-верженец философии Канта, но вскоре попал под влияние фихтевского наукоучения. М. Хайдеггер пишет: «Со свойственной ему проницательностью он одним из первых понял Фихте (а это, в принципе, означает, что он сам столкнулся с теми же проблемами) и поначалу всецело сопутствовал ему в его начинаниях»³⁶. В сочинении «О возможности формы философии вообще» (1794 г.) он фактически пытается решить кантовскую проблему возможности философии (метафизики). Цель данного сочинения, согласно его заявлению, – «вывести окончательное решение всей проблемы о возможности философии вообще...»³⁷. Перед этим Шеллинг познакомился с вышедшим в том же году сочинением Фихте «О понятии наукоучения, или Так называемой философии», которое вдохновило его и заронило надежду, что именно идеи наукоучения помогут ему добиться поставленной цели. В следующем, 1795-м, году Шеллинг публикует два сочинения: «О Я как принципе философии, или О безусловном в человеческом знании» и «Философские письма о догматизме и критицизме». В них он, в целом, стоит на позициях Фихте, но уже начинает понемногу отходить от него. «Первые произведения Шеллинга, – отмечает Гегель, – ещё носят совершенно фихтевский характер, и лишь мало-помалу он освободился от фихтевской формы»³⁸.

Так, в первом из них он пишет: «...С одной стороны, ...данное сочинение как раз к тому и предназначено, чтобы преодолеть давно не опровергнутую Спинозистскую систему в её основании, или, скорее, преодолеть её посредством её собственных принципов. Но, с другой стороны, Спинозистская система, со всеми своими заблуждениями, в своей последовательности представляется всё же бесконечно более достойной уважения, нежели популярные эклектические системы нашего образованного света, которые,

³⁵ См.: Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии. (Мюнхенские лекции) (Из рукописного наследия) // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х т. – Т.2. – М., 1989. – С.514. Эту же мысль Шеллинг повторил с кафедры Берлинского университета, в котором он в 1841 г. по приглашению прусского короля Фридриха-Вильгельма IV читал курс лекций по своей философии откровения. Молодой Ф. Энгельс посещал лекции Шеллинга в качестве студента-вольнослушателя. Он записал соответствующее высказывание Шеллинга: «то изложение философии тождества» «я признаю единственно научным из всех относящихся к тому раннему периоду» (цит. по: Энгельс Ф. Шеллинг о Гегеле // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е: в 50-ти т. – Т.41. – М., 1970. – С.165). Энгельс пишет: «Так говорит Шеллинг. Я большей частью, и поскольку это было для меня возможно, приводил его собственные слова и могу смело утверждать, что он не мог бы не подписаться под этими выдержками» (Там же. С.166).

³⁶ Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. – СПб., 2016. – С.238.

³⁷ Шеллинг Ф.В.Й. О возможности формы философии вообще // Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения. – СПб., 2000. – С.6.

³⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. III. (1935). С.486.

будучи сотканы из кусков всевозможных систем, становятся смертью для всякой истинной философии»³⁹. Во втором сочинении Шеллинг пишет: «Для того, чтобы противоборство между субъектом и объектом было снято, субъект более не должен быть вынужден исходить из самого себя, оба они должны стать абсолютно тождественны, т.е. либо субъект должен раствориться в объекте, либо объект – в субъекте»⁴⁰. Такая постановка вопроса невозможна с позиций фихтевского наукоучения.

Кроме того, Шеллинг здесь превозносит уже не Фихте, а Канта: «“Критика чистого разума”... является единственным в своём роде произведением, что сохраняет значимость для всех систем... “Критика чистого разума” как таковая остаётся непоколебимой и неопровержимой, тогда как любая другая система, заслуживающая этого наименования, должна быть опровергаема другой, необходимым образом противоположной ей системой. [...] Только “Критика чистого разума” есть или содержит в себе подлинное наукоучение, поскольку оно значимо для всякой науки»⁴¹. Но, как отмечает Хайдеггер, «...Шеллинг сразу ощутил стремление – отчасти под воздействием “Критики способности суждения” и применительно к характерно богословской и мифологической проблеме – до-полнить наукоучение...»⁴² Фихте почти не уделил внимания царству не-Я, то есть природе, и Шеллинг решил восполнить этот пробел. Но решение это шло вразрез с наукоучением. Через какое-то время Шеллинг отходит как от Канта, так и от Фихте и создаёт свой вариант философии, ставший очередной ступенью развития классической немецкой философии.

Фихте внимательно следил за философской эволюцией Шеллинга и время от времени пытался наставить его на истинный, как он понимал его, путь. В первые годы нового (XIX-го) столетия между ними произошла полемика. К этому времени Шеллинг опубликовал и свою натурфилософию, и свой вариант трансцендентального идеализма, и даже изложил сущность своей системы. В конце концов, Фихте понял, что его бывший последователь созидает свою, ложную, по его мнению, систему, и в 1806 г. в одном из вариантов наукоучения он пишет: «...Одному из самых больших путаников среди тех, кого породила путанность нашего времени, Фридриху Вильгельму Йозефу Шеллингу, удалось,

³⁹ Шеллинг Ф.В.Й. О Я как принципе философии, или О безусловном в человеческом знании // Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения. – СПб., 2000. – С.29.

⁴⁰ Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х т. – Т.1. – 1987. – С.51.

⁴¹ Там же. С.56.

⁴² Хайдеггер (2016). С.238.

с помощью призрака субъективизма наукоучения, который был порождён исключительно его великим недоразумением, выдать его самого с помощью своего авторитета за заблуждение»⁴³. Конечно, пишет Фихте, Шеллинг стремится познать истину, как и он сам, и это достойно похвалы. Но у него (у Фихте) это получается, тогда как у Шеллинга – нет. Философия Шеллинга, утверждает Фихте, – это «абсолютная нефилософия и антифилософия, и... всё, что он высказывает, без исключения ложно, ошибочно и глупо, и в его душу не может зарониться ни малейшая искра спекуляции. И таким образом, – заявляет Фихте, – я целиком и полностью отвергаю его как философа...»⁴⁴

Исследователи философии Шеллинга выделяют в ней несколько этапов – от четырёх до пяти. Сам же Шеллинг в сочинении «Изложение моей системы философии» (1801 г.) пишет: «После того как в течение нескольких лет я делал попытки изложить одну и ту же философию, которую знаю как истинную, с двух совершенно разных сторон – как натурфилософию и как трансцендентальную философию, сейчас я вижу себя вынужденным нынешним положением дел в науке, раньше чем я сам этого бы хотел, изложить публично ту систему, которая лежала в основании этих моих положений, и познакомить всех тех, кто интересуется данным предметом, с тем, чем до сих пор я обладал в одиночестве и чем делился, может быть, только с очень немногими»⁴⁵. И ещё: «То, что я называл натурфилософией и трансцендентальной философией, я всегда представлял в качестве противоположных полюсов философствования; в нынешнем изложении я нахожусь в точке безразличия, надёжно и твёрдо поставить себя на которую на самом деле может только тот, кто прежде сконструировал её, исходя из совершенно противоположных направлений»⁴⁶.

Но Шеллинг всё же выделял в своей философской деятельности этапы, а именно два.

С некоторого времени он стал считать свою философию тождества лишь одним из этапов своей философской эволюции. Это, согласно ему, есть негативная философия. Вторым, и последним, этапом этой эволюции он считал свою позитивную философию (но, разумеется, не в том смысле, какой в это понятие вкладывал

⁴³ Фихте И.Г. Сообщение о понятии наукоучения и его предыдущих судьбах // Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии. – СПб., 2014. Приложение. – С.222.

⁴⁴ Там же. С.250. «С поименованным человеком, – заявляет автор наукоучения, – я никогда не собираюсь вступать в разговор, поскольку мы исходим из полностью контрадикторно противоположных максим, так же и здесь я обращался не к нему, но к его публике» (Там же. С.251).

⁴⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии. – СПб., 2014. – С.25 (курсив мой. – А.Х.).

⁴⁶ Там же. С.26-27.

родоначальник философского позитивизма И.М.О.Ф.К. Конт). Шеллинг примерно с 1810 г. стал различать негативную и позитивную философии. Причём к первой он относил не только свою философию тождества, но практически всю предшествующую западноевропейскую философию. Публично он заявил о позитивной философии в 1827 г. в курсе лекций «Система мировых эпох»⁴⁷, которые он читал в Мюнхене. К ним примыкают цитировавшиеся выше лекции по истории философии Нового времени, а также сочинения «Философия мифологии»⁴⁸ и «Философия откровения»⁴⁹. В 1841 г. в Берлинском университете Шеллинг говорил: «Философия тождества, выдвину-тая мной, представляла собой только одну сторону всей философии, а именно – негативную. Это “негативное” или должно было быть дополнено изложением “позитивного” или же, впитав всё позитивное содержание прежних философских систем, занять место “позитивного” и таким образом возвести себя в абсолютную философию»⁵⁰.

Надо сказать, что Шеллинг не принял и систему Гегеля. Когда тот подарил ему вышедшую в 1807 г. «Феноменологию духа», он прочитал лишь Предисловие и закрыл её. Когда они встречались, они разговаривали о чём угодно, только не о философии. А в 1827 г. (то есть ещё при жизни Гегеля) в Мюнхенских лекциях Шеллинг подвергает философию Гегеля критике. И продолжает это в «Философии мифологии» и в «Философии откровения», и в других публичных лекциях, несколько из которых посещал молодой Энгельс.

Но вернёмся к немецкой философии без Гегеля. Какова была бы её судьба? Каких-то крупных последователей ни у Фихте, ни у Шеллинга не было, хотя их учения и оказали разное влияние на последующую европейскую (а Шеллинга – и на русскую) философию. Но нео-фихтеанства и нео-шеллингианства не сформировалось. Последователи были лишь у Канта. В 1865 г. О. Либманн издаёт книгу «Кант и эпигоны», в которой рефреном звучал призыв «Назад к Канту!». С 1870-х годов формируется неокантианство. В 1896 г. Х.Файхингер, автор знаменитого труда

⁴⁷ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827 – 1828 гг. в записи Эрнста Лассо. – Томск, 1999.

⁴⁸ См.: Шеллинг Ф.В.Й фон. Философия мифологии: в 2-х т. – Т.1. Введение в философию мифологии. – СПб., 2013; Шеллинг Ф.В.Й фон. Философия мифологии: в 2-х т. – Т. 2. Монотеизм. Мифология. – СПб., 2013.

⁴⁹ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения: в 2-х т. – Т.1. – СПб., 2000; Т.2. – СПб., 2002.

⁵⁰ Цит. по: Энгельс Ф. Шеллинг о Гегеле // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е: в 50-ти т. – Т.41. – М., 1970. – С.164.

«Философия как если бы»⁵¹, организовал так называемые Kantstudien, а в 1904 г. «Общество Канта». В. Виндельбанд и Г. Риккерт создали Баденскую (Фрайбургскую), а Г. Коген, П. Наторп и Э. Кассирер – Марбургскую школы неокантианства.

Кто ещё из известных философов был во время жизни Фихте, Шеллинга и Гегеля? А. Шопенгауэр, автор знаменитого труда «Мир как воля и представ-ление». Он по-своему примкнул к философии Канта. Этот самый одиозный германский философ, изрекавший злобные филиппики и прямые инвективы в адрес Фихте, Шеллинга и Гегеля⁵², позаимствовал у Канта понятие вещи в себе и трансформировал его в понятие воли к жизни. Ему унаследовал Ф.В. Ницше, трансформировавший в свою очередь волю к жизни в волю к власти. Л.А. фон Фойербах мог выйти на критику религии и на позиции материализма и без непререкаемой критики философии Гегеля, учеником которого он являлся. Теперь что касается Маркса. Докторскую диссертацию он писал по философии Демокрита и Эпикура. Конечно, влияние Гегеля имело место, но он справился бы со своей задачей и без этого. Он шёл самостоятельно. Самостоятельно вышел на роль экономических интересов в жизни общества. Социализм, имевший место в то время, никакого отношения к Гегелю не имел. Маркс вышел бы на необходимость заняться политической экономией и без Гегеля. Но чего бы он в ней достиг? В лучшем случае синтезировал бы то положительное, что имелось у А. Смита и Д. Рикардо. Двойственный характер труда и товара он открыть не смог бы, ибо этому открытию способствовала критика им в 1844-1845 гг. философии и конкретно Диалектики Гегеля. И ещё без Гегеля не существовало бы Диалектики в том виде, в каком она известна сегодня.

Но вернёмся к Гегелю.

В июне – июле 1801 г. Гегель написал работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Райнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале девятнадцатого столетия, 1-я тетрадь»⁵³ и осенью опубликовал её в тома «Журнале спекулятивной физики»,

⁵¹ «Philosophie des Als Ob», то есть философия чего? Как если бы. «Как если бы» – это предмет исследования. Книга написана в 1876-1878 гг., а издана впервые в 1911 г. Философия Файхингера получила название «фикционализм».

⁵² См. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М., 1992. См. соответствующие места по Указателю имён.

⁵³ См.: Hegel G.W.F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft //Idem. Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten... Erster Band-Berlin, 1832. – S.159-296. См. её также в издании: Hegel G.W.F. Jenaer Schriften. – B., 1972. – S.1-123.

т.е. в том, в котором в апреле того же года Шеллинг опубликовал своё сочинение «Изложение моей системы философии». С этой работы, собственно, и начинается тот Гегель, который стал всемирно известным философом.

В основании всей философии Гегеля и его теории (ибо это – уже теория, понимаемая как учение) диалектики лежит специфическая трактовка сущности мышления. «Этот пункт, – отмечает Э.В.Ильенков, – особенно важен. Совсем не случайно до сих пор основные возражения Гегелю, как справедливые, так и несправедливые, направляются как раз сюда»⁵⁴.

Стало уже банальностью, говорит Гегель, утверждение о том, что человек отличается от животного именно мышлением. Но при этом само мышление понимается как всего лишь одна из субъективно-психических способностей в ряду других способностей – таких, как ощущение, созерцание, память, воля, воображение и т. д. Мышление понимается как активность, направленная на оперирование представлениями и образами, имеющимися в сознании и на их изменение. Этим оно отличается от практической деятельности, которая занята реальными предметами. Мышление, согласно этому пониманию, занято также оформлением представлений и образов в языке, в речи. Считается, что, будучи выраженными в языке (в слове или специальном термине), эти представления становятся понятиями. Наконец, считается, что если человек занят не работой с представлениями, а с реальными предметами, то это уже вовсе не процесс мышления, а в лучшем случае лишь деятельность в соответствии с мышлением, с заранее продуманным планом и т.д.

Но мышление, отмечает Гегель, сопровождает все проявления психической жизни человека. «Человек, – пишет он, – мыслит всегда, даже тогда, когда он только созерцает»⁵⁵. Мыслит он и тогда, когда действует, поступает, общается с другими. Это – первая особенность мышления. Вторая состоит в том, что в отличие от чувственности, которой доступно лишь отдельное, единичное, мышление схватывает общее и всеобщее. Чувственности же всеобщее недоступно. Но мышление не только сопровождает все психические акты, но и присутствует в них, причём присутствует в качестве всеобщего. В этом обнаруживается третья особенность мышления. «Мышление, – пишет Гегель, – есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной

⁵⁴ Ильенков (1974). С.121.

⁵⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. – Т.1. Наука логики. – М., 1974. – С.123.

деятельности, во всяком хотении, желании и т.д. Все они представляют собой дальнейшие спецификации мышления»⁵⁶.

Но мышление не только сопровождает психические и практические акты человека и присутствует в них. Оно запечатлевается в их результатах – в словах, в орудиях труда, в произведениях искусства, в правовых нормах и т. д. и т. п., то есть в предметном теле культуры. Культура – это не что иное, как воплощённое, опредмеченное человеческое мышление. Сквозь застывшую оболочку предмета светится мысль, составляющая его существо. И открывается она только мысли же, а не чувственности. Такова четвертая особенность мышления, по Гегелю. Кроме того, мышление, согласно Гегелю, в феноменах внешней действительности схватывает именно сущность предметов; сущность доступна лишь мышлению, но не чувственности. Он пишет: «...Действительно истинное (*das wahrhaft Wahre*) в предметах – это то, что познаётся мышлением о них и в них, следовательно, действительно истинны не предметы в своей непосредственности, а лишь предметы, возведённые в форму мышления, предметы как мыслимые... Стало быть, ...мышление и определения мышления не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, иначе говоря, ...вещи и мышление о них сами по себе соответствуют друг другу... Мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание»⁵⁷. Это – пятая особенность и вместе с тем одно из основоположений философии Гегеля, а именно принцип тождества мышления и бытия в его гегелевской же интерпретации: подлинно быть – значит быть мыслимым. Но дело не ограничивается внешней действительностью. «Мышление, – отмечает Гегель, – составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного»⁵⁸. Таким образом, Гегель непомерно (с точки зрения критиков Гегеля) раздвинул сферу и границы мышления.

Гегель пытается разъяснить это положение. Он пишет: «Если говорят, что мысль как объективная мысль есть внутренняя сущность мира, то может казаться, будто тем самым предметам природы приписывается сознание. Мы чувствуем внутренний протест против понимания внутренней деятельности вещей как мышления, так как говорим, что мышлением человек отличается от всего природного; мы должны, следовательно, говорить о природе как о системе бессознательной мысли, как об окаменелом

⁵⁶ Там же. С.122.

⁵⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3-х т. – Т.1. – М., 1970. – С.98.

⁵⁸ Гегель (1974). С.122.

интеллекте, по выражению Шеллинга. Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражения мысль, а говорить: определение мышления»⁵⁹. Стало быть, смысл гегелевского положения о тождестве бытия и мышления состоит не в том, что -де мышление и бытие есть одно и то же. Смысл его в том, что бытие доступно лишь мышлению и существует для мышления, а не для чувственности. Для Дж. Беркли существ-вовать – значит восприниматься чувствами. Для Гегеля существовать – значит «восприниматься» мышлением, быть мыслимым. Следовательно, то, что ещё не стало предметом мышления, не освоено им, то и не существует. И в этом нет ничего необычного. К примеру, в 1886 г. А.А. Беккерелем была открыта радиоактивность. Но она существовала миллиарды лет до этого, хотя о ней не знали, она не была зафиксирована мышлением. Следовательно, для мышления, и, значит, вообще для людей, она не существовала. Мышление, однако, развивается, оно не упаковано в кантовские априорные формы, а потому для человека расширяется и сфера объективного бытия, доступного мышлению.

Гегель вполне отдаёт себе отчёт в том, что он понимает мышление принципиально иначе, чем понимали его до него, и делает следующий вывод: «Если мы будем так понимать мышление, то оно выступит в совершенно ином свете, чем в том случае, когда мы только говорим: мы обладаем способностью мышления наряду с другими способностями, как, например, созерцанием, представлением, волей и т.д. Если мы рассматриваем мышление как подлинно всеобщее всего природного и также всего духовного, то оно выходит за пределы всех их и составляет основание всего»⁶⁰. А всеобщее основание всего, всеобщее во всём называется субстанцией. Такова, по Гегелю, шестая особенность мышления. Но мышление активно; это – специфическая деятельность. Следовательно, оно обладает свойством субъектности. И Гегель делает вывод, со-гласно которому «всё дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»⁶¹. Это – седьмая основная особенность мышления в понимании Гегеля и очередное основоположение, из которого он исходит в своей философии. Мышление, которое есть субстанция и одновременно субъект, Гегель называет Абсолютной идеей. Она и является главным предметом его философии и, можно сказать, главным её действующим лицом.

⁵⁹ Там же. С.121.

⁶⁰ Там же. С.122.

⁶¹ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч.I. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: 14-ти т. – Т.IV. – М., 1959. – С.9.

В самом мышлении Гегель выделяет две формы, отличающиеся по степени истинности. Это – представление и понятие. Первое несовершенно, одно-сторонне и, в конечном счёте, неистинно; второе же есть подлинная форма мышления, схватывающая предмет во всей его целостности и внутреннем единстве. «В наших представлениях, – пишет Гегель, – имеет место одно из двух: либо содержание принадлежит области мысли, а форма не принадлежит ей, либо, наоборот, форма принадлежит области мысли, а содержание не принадлежит ей...»⁶². Это придаёт представлению характер эклектичности: оно уже устремилось к тому уровню, на котором сознание в форме мышления проникает за пелену непосредственной достоверности как всего лишь видимости в подлинные измерения предмета, в его сущность, но ещё не способно ото-рваться от восприятия с его привязанностью к непосредственной достоверности, к царству видимости. Проникает субъект познания в сферу сущностных определений предмета лишь на уровне понятия. Понятие есть поэтому главнейшая форма и ступень познания, мыслящего познания, как выразился Гегель.

Как и Кант, Гегель различает рассудок и разум⁶³, но в последнем он выделяет два модуса: отрицательный и положительный. Следовательно, в структуре мышления Гегель выделяет три уровня: 1) рассудок, 2) отрицательный разум и 3) положительный разум. Он пишет: «Рассудок даёт определения и твёрдо держится их; разум же отрицателен и диалектичен, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он положителен, ибо порождает всеобщее и постигает в нём особенное. Подобно тому, как рассудок обычно понимается как нечто обо-собленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть дух, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок»⁶⁴. Мышление, в котором рассудок и отрицательный разум выступают лишь моментами положительного разума, Гегель называет также спекулятивным (от позднелатинского *speculativus* – умозрительный). Логически рассудок пред-шествует отрицательному разуму: чтобы нечто отрицать и разлагать, это

⁶² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. – Т. I. Наука логики. – С. 123.

⁶³ Отмечу, что различение рассудка и разума встречается уже у Платона, а также у Николая Кузанского.

⁶⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. I. (1970). С. 78. «Разум называется негативным или диалектическим, так как он показывает переход всякого рассудочного определения бытия в противоположное. Обычно это диалектическое проявляется таким образом, что об одном субъекте утверждаются два противоположных предиката. Более чистая диалектика состоит в том, что относительно какого-нибудь рассудочного определения предиката высказывается, как в нём самом оно столь же есть и противоположность себя самого, что оно, следовательно, упраздняет себя внутри себя» (Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х т. – Т. 2. – М., 1971. – С. 195).

нечто уже должно быть в наличии. Эту истину и выразил Гегель в одном из своих афоризмов: «Разум без рассудка – это ничто, а рассудок и без разума – нечто. Рассудок нельзя получить в подарок»⁶⁵. И именно потому, что рассудок логически (и, надо думать, исторически) предшествует разуму (не только как положительному, но и как отрицательному), он неизмеримо больше распространён в человечестве, притом не только в сфере повседневной жизни, но также в науке и даже в философии⁶⁶. Поэтому Гегель и подвергает критике больше всего различные проявления рассудка, нежели отрицательного разума.

Но рассудок и отрицательный разум могут обретать и более-менее самостоятельное существование. В этом случае они абсолютизируются и принимаются за эталон подлинного мышления. Абсолютизация рассудочной формы, отмечает Гегель, рождает догматизм, абсолютизация отрицательно-разумной формы рождает ближайшим образом скептицизм (а также релятивизм, можем добавить мы). Догматически ориентированный субъект, столкнувшись с взаимоисключающими суждениями, считает правильным принять одно и отвергнуть другое. Этого требует закон противоречия формальной логики, не допускающий признания равно истинными двух противоречащих друг другу суждений, высказанных об одном и том же предмете в одно и то же время и в одном и том же отношении. Гегель противопоставляет этому закону другой: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия – критерий заблуждения»⁶⁷.

⁶⁵ Гегель Г. В. Ф. Афоризмы. С.541.

⁶⁶ Гегель сетует на то, что в его время «философией овладел рефлектирующий рассудок» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.1. С.98).

⁶⁷ Гегель Г.В.Ф. Об орбитах планет. (Философская диссертация) // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2-х т. – Т.1. – М., 1970. – С.265. Это – предельно резкое суждение, и оно не выражает гегелевскую трактовку противоречия. Столкновение взаимоисключающих противоположностей есть лишь начало противоречия. Целостное противоречие включает в себя также и его разрешение. Столкновение взаимоисключающих противоположностей в теоретическом познании (при условии, что и тезис, и антитезис равно истинны) называется антиномией. Позицию, согласно которой антиномия и есть выражение истины, Г.С. Батищев определил как антиномизм. В рамках данной позиции «противоречие берётся как антиномия – как неразрешённое и не нуждающееся в разрешении, а адекватным, специфическим, достаточным и единственно возможным способом, каким оно высказывается в речи, признаётся формальная антиномия, не испорченная никакими притупляющими её остроту «поправками»...» (Батищев Г.С. Противоречие как категория диалектической логики. – М., 1963. – С.34). Но Гегель впоследствии никогда не впадал в антиномизм.

Антиномизмом страдал русский философ Серебряного века П. А. Флоренский. Он, к примеру, писал: «Непременная истина – это та, в которой предельно сильное утверждение соединено с предельно же сильным его отрицанием, т. е. – предельное противоречие: оно непременно, ибо уже включило в себя крайнее его отрицание. И поэтому всё то, что можно было бы возразить против непременной истины, будет слабее этого, в ней содержащегося отрицания» (Флоренский П.А. Флоренский П.А. [Автореферат] // Флоренский П.А. Сочинения: в 4-х т. – Т.1. – 1994. – С.40). Он фактически отождествляет противоречие с антиномией. Для него «истина есть антиномия, и не может не быть таковою» (Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. – М., 1914. – С.147). Он не только довольствуется формулировкой

Гегель различает конечное и бесконечное мышление. Конечное мышление присуще людям, а также воплощено в конкретных предметах культуры и в явлениях природы. Бесконечное мышление – это сама Абсолютная идея, субстанция-субъект, в её противопоставлении миру конечного мышления, которое она из себя порождает. Конечное человеческое мышление погружено в предметы, бесконечное же мышление направлено на самого себя; поэтому Гегель называет его также чистым, а также спекулятивным.

Поскольку Абсолютная идея – это мышление, постольку учение о ней – это логика. В этом, как отметил в своё время Э.В. Ильенков, «нет ещё ровно ничего ни специфически гегелевского, ни специфически идеалистического»⁶⁸. Специфически гегелевское состоит в том, как понимается им это мышление, а об этом уже сказано выше. Но это не всё. Поскольку мышление (чистое мышление), по Гегелю, представляет собой основной предмет философии, постольку главным разделом философии является именно Логика (если перефразировать название главного сочинения Хр. Вольфа, то получится «*Philosophia prima, sive Logica*»). Гегель пишет: «Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой»⁶⁹. В соответствии с трёхуровневым строением мышление, логическое, согласно Гегелю, имеет трёхипостасную архитектонику: «Логическое по своей форме имеет три стороны: α) абстрактную, или рассудочную, β) диалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную.

Эти три стороны, – уточняет Гегель, – не составляют трёх частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т.е. всякого понятия или всего истинного вообще»⁷⁰. В силу нового понимания сущности мышления и соответственно – Логики Гегель

предельной антиномии, в которой и тезис, и антитезис тотально и исчерпывающе отрицают друг друга, но и полагает, что этим достигнуто всё, что это – предел. Однако такая формулировка есть форма не истины, а всего лишь проблемы. Истина ещё должна быть достигнута. Как отмечает Г. С. Батищев, «адекватная постановка проблемы в виде антиномии уже явным образом означает включение антиномии в структуру исследования. Однако это – только постановка проблемы, только момент на пути постижения истины – момент, лишённый самостоятельного значения вне всего пути в целом, который один лишь и даёт истину» (Батищев Г.С. Противоречие как категория диалектической логики. С.50).

⁶⁸ Ильенков. Диалектическая логика. С.120.

⁶⁹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.1. (1970). С.103. Гегель добавляет: «Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (Там же). Обычно считается, что формула «в себе и для себя» принадлежит Гегелю. Это, однако, не так. Её употреблял ещё И.Г. Фихте. Вот пример. Фихте задаёт «вопрос: что такое орден Вольных Каменщиков в себе и для себя или, если... угодно, чем он может быть?» (Фихте И.Г. Философия масонства. Письма к Констану // Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. – М., 1997. – С.281).

⁷⁰ Гегель. Наука логики. Т.1. (1970). С.201-202.

по-новому трактует её философский статус. Она, прежде всего, охватывает то, что до Гегеля находилось в ведении онтологии, или метафизики. «Логика, – пишет Гегель, – совпадает поэтому с метафизикой – наукой о вещах, постигаемых в мыслях, за которыми признаётся, что они выражают существенное в вещах»⁷¹. Но Логика у Гегеля совпадает также и с учением о познании, с гносеологией (иначе: эпистемологией). А главное – Логика совпадает с Диалектикой. «Диалектика, – отмечает Гегель, – ...имеет силу во всех отдельных областях и образованиях природного и духовного мира»⁷². «Всё, что нас окружает, – отмечает Гегель, – может рассматриваться как пример диалектики»⁷³. Система Логики – это и есть система Диалектики. Таковы некоторые основные черты философии Гегеля, ставшей вершиной классической немецкой философии.

Спрашивается: каково отношение философии Гегеля к основным трём философиям, логически предшествующим ей? Прежде всего она придала им единство, без которого они так и остались бы тремя разными философскими системами, связанными лишь сугубо внешним образом. Иначе говоря, именно благодаря философии Гегеля и появился тот целостный феномен, который получил наименование «классическая немецкая философия». Изымите из этого феномена философию Гегеля – и он распадётся, исчезнет. Философия Канта, философия Фихте и философия Шеллинга принципиально отличаются друг от друга, но благодаря философии Гегеля их эти принципиальные различия как бы уходят на второй план и даже воспринимаются как необходимые различия внутри единства. Если воспользоваться метафорой Шеллинга, то можно сказать, что философия Гегеля является «замковым камнем» здания классической немецкой философии. Но при этом последняя – не застывшее архитектурное сооружение, а органический феномен. К. Маркс выразил это по-своему; «...Фихте примыкал к Канту, Шеллинг – к Фихте, Гегель – к Шеллингу, причём ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель не исследовали общей* основы Канта, идеализма вообще; иначе они не смогли бы развить её дальше»⁷⁴.

⁷¹ Там же. С.120. По словам М. Хайдеггера, Логика Гегеля, «более того, хочет быть метафизикой» (Хайдеггер М. Негативность. Разбирательство с Гегелем в ракурсе вопроса о негативности (1938-1939, 1941) // Хайдеггер М. Гегель. – СПб., 2015. – С.48.

⁷² Гегель. Наука логики. Т.1. (1970). С.208.

⁷³ Там же. С. 208.

* В оригинале стоит «allgemeine», то есть «всеобщей». – А.Х.

⁷⁴ Маркс К. Из неоконченной рукописи «Теорема Тейлора» // Маркс К. Математические рукописи. – М., 1968. – С.209.

1.8. Возможно ли диалектику учить не по Гегелю: диалектика как «логика открытых глаз»

В.В. Лимонченко

*Не верь ученикам! Они испортят дело!
Разнимут, раскрадут, растащат по
частям.
И опозорят дух, и похоронят тело,
И не дадут в земле спокойно тлеть
костям.*

Д. Самойлов

Волнующая тема обозначена в эпиграфе, имеющем и более общее смысловое содержание, касающееся судеб главного дела человека – это могут быть не только ученики профессионально-академические, вслед за именитым учителем применяющие его понятийно-концептуальный аппарат к интересующим их время проблемам и в силу этого искажающие замысел. Этими строчками высказана горечь отношений между людьми, особенно в ситуации различения поколений. Но в них возможно усмотреть и отношения между Богом и человеком, имеющим порождающий, но и предательский характер, что, впрочем амбивалентно и оборачиваемо: нарушающий заповедь Отца Адам легко может быть опознан как предатель, но и Творец-родитель обречен на «предательство», ведь отдельное существование неизбежно отделяет и обрекает на самостояние, вынуждающее совершать поступки на свой страх и риск – отдающее (предаящее) дитя свое на отдельную собственную жизнь, уравнивающую труд-страду и страдание. Возвращение к целостности всеобщего проблематично и многострадально.

Наследие Гегеля в его прижизненной и еще более значительной посмертной славе претерпело многочисленные извращения, желание указать на них – опасная дерзость абсолютного присвоения живой жизни его мысли, что рискует устранить самого мыслителя. «Занимаясь» Гегелем (В. Бибихин говорит о Хайдеггере), мы рискуем «закрыть его от нас»¹. Из опыта организации идеологической жизни общества нам известно, «насколько часто те, кого мы помним и чтим, превращаются в схематических опереточных марионеток: и тогда память о них оборачивается уничтожением их как людей и действием их в качестве служебных

¹ Бибихин В.В. Сила мысли // Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2005. – С.5-21. – С.7.

призраков, идолов. Те, кого мы помним, беззащитны перед нашей памятью»². Чрезвычайно проблематична задача идти вслед за кем-либо – при том, что способ бытия человека в себе содержит принцип «за спиной другого стояние» (В. Петрушенко), на первое место выпячивается чрезвычайно лелеемое в наши дни *самоутверждение*, застраивающее первичные онтологические основания и истоки. И дело не в том, чтобы этот достаточно могучий движитель человеческой жизни устранить – но, пожалуй, его значение орудийно-инструментальное, а не мотивационно-целевое. Хотя по этому вопросу можно спорить бесконечно, и наш собственный подпольный человек обуян как бесом самим собой, своей волюшкой, превращающейся в своеволие.

Обуянность собой выливается в две стратегии – дать себе волю или укротить себя: выплеснуть в мир все, что рождается в темноте собственной глубины, или пресечь в себе то, что по традиции человеческого общежития именуется своеволием, т.е. острием единичности, в чем Гегель увидел природу зла («дух, ставящий себя на *острие* своей *единичности*»³). Вопрос стоит остро – возможно ли укрощение самого себя или рвущаяся к действию по самой себе воля неукротима, более того – не есть ли именно она тем истоком, из которого рождаются блага?

Эффективная плодовитость самолюбия хорошо известна – из неукрощенного самоутверждения пришли в бытие росписи Сикстинской капеллы, и Боттичелли прославил свое имя не как последователь Савонароллы, искореняющий греховность человека. Не есть ли укрощение самого себя в свою очередь предательством возложенной на человеческую единичность миссии? Позволительно ли «наступать на горло собственной песне»⁴, что, впрочем, всегда вопросительно-проблематично: в каком своем деянии Маяковский был самым собой? Обычно противопоставляются агитки «окон РОСТА» и поэтическое творчество, но кто сказал, что его человеческое призвание – это быть безудержным производителем великолепных поэтических текстов, подписанных именем «Маяковский»?

Когда истинным продолжателем Маяковского Д. Быков называет не того, кто пишет лесенкой или лозунгами, а того, «кто считает себя изначально неправым и неуместным», с ним трудно не согласиться. Вполне возможно видеть в жизни Маяковского

² Лимонченко В.В. Этико-экзистенциальные ловушки памяти // Вестник философии и социологии Курского государственного университета. – 2013. – №2. – С.27.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. – Т.3. – М.: Мысль, 1977. – С.26.

⁴ Маяковский В. Во весь голос // Полное собрание сочинений: в 13-ти т. – Т.10. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. – С. 279-285; С.280-281.

реализацию такого архетипа человеческой жизни, который связан с ощущением внутренней неправоты и вследствие этого уничижающего себя до самоуничтожения – бунт против мира и бунт против самого себя легко переходят друг в друга.

Но показательно и парадоксально завершение приведенной выше цитаты: «сегодня, кажется, таких почти не осталось, потому что не осталось людей с аристократическим сознанием, ‘последних представителей’, революционеров из дворян. Истинный наследник и прямой ученик Маяковского – не Бродский, конечно (как полагал Карабчиевский в хлесткой, но неглубокой книге), а Слуцкий, сошедший с ума, Слуцкий, вечно казнившийся за то, что другие с легкостью себе прощали»⁵. Отметим смысловой комплекс аристократического сознания, устраняя из него и сословные, и оценочные коннотации: остается установка быть благородным, рожденным от блага, достойным этого блага и благодарным за него, если возможно допустить такую тавтологию. Когда Быков говорит о связи такого сознания с революционностью дворянина, в этом возможно видеть обрыв родовой судьбы и готовность служить, впрочем, историческое дворянство и возникает как служивое в противовес привилегированному родовитому боярству. Так понятое аристократическое сознание может рассматриваться тождественным классической мысли – это подчеркивает благодарное вовлечение такой мыслью в свое интеллектуальное движение прозрений и открытий предшественников. В этом можно видеть исходную мотивацию и замысел гегелевской системы, вводящей в себя и стройно упорядочивающей предшествующие ей концепции, что позволяет отнести ее к архетипу аристократического сознания.

Формулировка темы связывает воедино две судьбы – Маяковского и Гегеля, и связь эта не чисто внешняя, связанная с упоминанием Маяковским имени Гегеля, усматриваются более существенные параллели. И первое, что стоит отметить, – зыбкое положение среди коллег по профессиональному цеху. Прижизненная слава Гегеля сопровождается страстной критикой. Если неприятие Гегеля со стороны Кьеркегора при своей радикальности принадлежат сфере интеллектуально-мыслительной, то высказывания Шопенгауэра имеют совсем не рефлексивно-критический, а вульгарно-ругательный характер, не далеко от него ушел и выступающий от имени либерального лагеря Поппер, объясняющий «громадное влияние философии Гегеля» тем,

⁵ Быков Д. Тайный русский календарь. Главные даты. – М.: Астрель, 2012.

что он выступает апологетом пруссачества и возрождения абсолютизма Фридриха Вильгельма III. Поппер с удовольствием повторяет шопенгауэровские неприличные остроты, что в качестве эпиграфа к философии Гегеля стоит взять слова «язык сумасшедшего и отсутствие мозгов», и в духе вульгарного социологизма называет Гегеля «платным агентом прусского правительства», длинная цитата из Шопенгауэра, которую приводит Поппер (выбор показателен), соответствует не рассуждениям философа, а дискурсу базарной торговли из известной статьи Гегеля: «назначенный по политическим соображениям, к тому же еще и неудачно и произведенный сверху в великие философы Гегель – плоский, бездарный, отвратительно-противный, невежественный шарлатан, с беспримерной наглостью размазывавший нелепицу и бессмыслицу, которые были выданы его продажными приверженцами за бессмертную мудрость и на самом деле приняты за таковую дураками, благодаря чему образовался столь полный хор восхищения, какого никогда прежде и слыхано не было. Духовное влияние такого человека, насильственно созданное и распространенное, имело своим последствием интеллектуальную порчу целого ученого поколения»⁶. И удручающе показательно, что такая площадная лексика не считается дискредитирующей ни Шопенгауэра, ни Поппера, язык же Гегеля, который, даже если считать его усложненно-искусственным, имеет характер концептуально-академический, т.е. направлен к прояснению того, что не видимо физическим глазом, стал поводом для множественных упражнений в сомнительном остроумии, демонстрирующем, правда, невежественное непонимание исходной мотивации гегелевской философии.

Стало общим местом уличать Гегеля в создании вокруг философии атмосферы мистики и волшебства, вследствие чего философию относят к странному и темному роду занятий, недоступному для обычных людей, в то время как «Феноменология духа», которую можно рассматривать вступлением в гегелевскую философию, как раз начинается с опровержения такого предрассудка, и задача сделать философию наукой имеет не сциентистский, но антропологический характер – это прояснение ступеней осознания присутствия мыслящего существа в мире, что делает философию реальным человеческим занятием. И уж совсем неуместны попперовские обвинения Гегеля в унижении им разума.

⁶ Шопенгауэр А. Фрагменты к истории философии // Собрание сочинений: в 6 т. – Т.4. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, Издательство «Республика», 2001. – С.75.

Можно было бы не поминать критиканские словесные упражнения, не имеющие характера аргументов, и считать их выражением идеологического противостояния двух философских установок – англо-американской и континентальной, но те же обвинения и отлучение Гегеля от мыслителей, дисциплинирующих мышление, повторяет Мамардашвили, работающий совсем не в традициях англо-американского дискурса.

Столь же распространено презрительно-уничижительное отношение к Маяковскому, в наши дни, ориентированные на идеал либерального предпринимательства, отлученного «от сонма избранных». По меткому замечанию Максима Кантора, сложилась легенда, что ранний Маяковский – поэт хороший («трагический»), а поздний – плохой, ему поминают агитки, и то, что его «насаждали, как картофель при Екатерине», но наиболее не принимается в нем искренняя любовь к революции: «Если бы он просто служил советской власти (как большинство), если бы он из осторожности агитки публиковал, а лирику писал 'в стол' (как многие), если бы он сначала вольнодумствовал, а потом испугался (как некоторые), но нет – он искренне любил то, что другие ненавидели и чего боялись. <...> Либеральная цивилизация сочла эпоху революции – катастрофой, а лучший поэт катастрофы, Маяковский, стал враждебен прагматичной современности. Казалось бы, всякий поэт может увлечься чем-нибудь таким, ярким, но не вполне хорошим – вот и Блок, например, оскормился. Однако все понимают, что Маяковский действительно любил революцию, это не поэтическое увлечение, это обдуманно и всерьез. Казалось бы, всякий поэт может ошибиться – вот, например, Булгаков написал пьесу 'Батум', а Мандельштам – оду Сталину. Однако все понимают, что Булгаков и Мандельштам сделали это от страха, под влиянием обстоятельств, а Маяковский никогда и ничего не боялся; представить, что Маяковский делает нечто с перепугу – невозможно. Бояться и ошибаться поэту разрешено – но вот изменять поэтическому ремеслу нельзя, он перестает быть членом цеха. <...> Рембо тоже перестал писать стихи и стал коммерсантом – но его поступок никто не рассматривает как жертву. Так происходит потому, что подобная жертва из стихов Рембо не вытекает, а для Маяковского – отказ от творчества закономерен»⁷. И в Гегеле, и в Маяковском просматривается сквозящая во всем их творчестве интонация служения всеобщему и отказ от самоутверждения – в традициях либерального предпринимательства уличаемая в архаическом

⁷ Кантор М. Апостол революции // Литературная матрица. Учебник, написанный писателями. – Т.2. – М. –СПб.: ЛИМБУСС ПРЕСС, 2010.

«племенном духе», во времена «холодной войны» переименованном в тоталитаризм.

Возвращаясь к дилемме верности самому себе и отказу от самого себя, названной вначале, можно увидеть парадоксальность служения всеобщему – отречение от индивидуалистической единичности амбивалентно: когда Маяковский выкрикивает, что «Голос единицы тоньше писка. Кто её услышит? – Разве жена! И то если не на базаре, а близко <...> Единица – вздор, единица – ноль»⁸ это совсем не апология эмпирической толпы, а утверждение высокой миссии осознавшего свой исток индивида и благодарность той цельности мира, позволяющей ему быть человеком. В этом болезненном уничтожении главное – это принятие истинности целого, возвышающего приватную единичность именно в качестве голоса этой цельности. Поэтому столь же правомерно видеть в таком уничтожении высокомерие и приравнивание человека к Богу, как порой сочувственно, порой обличающе прочитывают отношения между философствующим человеком и Абсолютом у Гегеля.

Г. Флоровский, не принимая сближения Абсолюта и мира, отмечает, что основанием рационалистического энтузиазма Гегеля принята идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический «демократизм», уравнивающий индивидуальности перед лицом системы Разума, которая должна быть «именно системой разума, а не откровением художественного гения, ибо, только стоя выше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступна каждому и не зависеть от духовного помазания индивида»⁹. Хотя он критически относится к системе Разума, называя ее «сверхличной и безличной, отвлеченной, самодовлеющей», однако в данном случае важна интенция на возвышение индивидуальной единичности, что оценивается как гордыня магического сближения Бога и человека. Закономерно возникает вопрос: подчинение единичного существа всеобщности целого унижает или возвышает, какое действие утверждает действительную идентичность человека?

Не столь воинствующе идеологично излагает философию Гегеля Бертран Рассел, но изумляет самоуверенное суждение о ложности учения Гегеля, при том, что изложенные им далее «ложные» прозрения Гегеля прочитываются в пользу именно Гегеля. Нереальность единичного у Гегеля, не принимаемая

⁸ Маяковский В. Владимир Ильич Ленин // Полное собрание сочинений: в 13-ти т. – Т.6. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. – С.231-310; С.265.

⁹ Флоровский Г.В. Хитрость разума // Флоровский Г. Вера и разум. – СПб.: Издательство РХГИ, 2002. – С.49-60; С.58.

Расселом, звучит опровергающе иронический скепсис Рассела: «мир не является собранием строго ограниченных единиц, атомов или душ, каждая из которых полностью самодовлеюща. Непосредственное существование таких конечных вещей кажется ему иллюзией: он полагает, что ничто не существует безусловно и вполне реально, кроме целого»¹⁰. Отдельность вещей, которую Рассел считает очевидной, достаточно условна и совсем не очевидна и не самодовлеюща – стоит заметить, что только такая онтология может быть соотнесена с этическими установками, которыми руководствуется и сам Рассел: и борьба за мир в сфере политической, и акцент на уважении к личности ученика в сфере педагогики, и подчеркивание отношений любви в сфере антропологической могут быть обоснованы такой картиной мира, в которой отдельный элемент не самодовлеющ и *в силу этого* ответственен за общее состояние. Распространение логического атомизма на сферу человеческого бытия обосновывает доминанту внешних связей, что исключает возможность любви. Логический атомизм как этический принцип исключает ответственность за иное и иного, попадающие в поле внимания лишь в той мере, которой это соотнесено с пользой для индивида, что, как помним, и есть атом на латыни. Так часто поминаемое сегодня экологическое сознание обосновано может быть лишь при принятии гегелевской картины реальности целого, представляющего как движение всеобщего в форме особенного, становящегося в этом движении конкретным всеобщим. Порождающий принцип может быть понят именно как конкретно всеобщее – собственная существенность единичного в порождении переходит в свое иное, но конкретно всеобщее непонятно и бессмысленно для сознания эмпирика, выстраивающего теорию из оторванных от целого фактов. Непредвзятое продумывание этико-экологических установок приводит к Гегелю.

Столь же соотнесены с исходными основаниями гегелевской системы доминирующие сегодня антропологические идеи «ускользающей идентичности», раскрыть которую возможно, обращаясь к роману А. Жида «Фальшивомонетчики», к выбору которого подтолкнули известные слова Гегеля, что «истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде (*gegeben werden*) и в таком же виде спрятана в карман»¹¹. Сквозной мотив романа Жида – поиски возможности ускользнуть от *подделки под реальность*: фальшивая монета, которую предлагает

¹⁰ Платон. Федр. Собрание сочинений в 4 т. – Т.2. – М.: Мысль, 1993. – С.135-191.

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – С.25.

социальный порядок, мир наличного бытия у Гегеля, – это убедительность однозначной тождественности, исключающей противоречие и потому легко присваиваемой, в то время как «Моя реальность беспрестанно ускользает от меня»¹². Ускользание собственной реальности – иное название для самопротиворечивости любой отдельной вещи, обладающей тем не менее собственной существенностью.

Постоянное выскальзывание в *иное самого себя* известно мыслителям издавна: в «Пармениде» Платона раскрывается диалектика единого и иного, т.е. множественного: «если есть единое, то может ли это единое быть многим?»¹³. Одновременное присутствие противоположных предикатов может ускользать от эмпирического сознания сиюминутности, но очевидно сознанию мыслящему, ритм которого и схватывает диалектика как способность «возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения»¹⁴, и вместе с тем, как «способность разделять всё на виды, на естественные составные части»¹⁵. Ускользание как принцип движения мысли предопределено тем, что предмет ее не дан физически даже в случае присутствия весомой чувственной вещи: ведь сиюминутность присутствия исключает предшествующие состояния, которые еще возможно считать реконструируемыми из наличного состояния, но связи с иным – как своим иным, так и предметно иным – не вычитываются из предмета, предполагая преодоление разрывов между предметами. Еще более проблематичны будущие состояния. И тем не менее, мышление не становится элитарной привилегией теоретика – уже в чувственном восприятии (в «чувствах-теоретиках», подчеркиваемых Марксом¹⁶) выразительно представлено возведение к единой идее того, что разрозненно – этим и дается определение каждому отдельному образованию.

В этом смысле А. Лосев говорит о непосредственности диалектики: «диалектика, какими бы абстракциями ни оперировала, к каким бы логическим утончениям ни приходила, есть всегда нечто *непосредственно* вскрывающее предмет, и только абстрактно-метафизические предрассудки мешают понять эту удивительную диалектическую непосредственность. <...> Как бы

¹² Жид А. Избранные произведения. Фальшивомонетчики. – Москва: Панорама, 1993. – 510 с.

¹³ Платон. Парменид. Собрание сочинений в 4 т. – Т.2. – М.: Мысль, 1993. – С.360.

¹⁴ Платон. Федр. Собрание сочинений в 4 т. – Т.2. – М.: Мысль, 1993. – С.176.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. Сочинения. – Т.42. – М.: Политиздат, 1974. – С.120-121.

мне ни вколачивали в голову, что единое не есть многое, а многое не есть единое, – все равно я, пока нахожусь в здравом уме и в свежей памяти, вижу шкаф сразу и как единое и как многое. А если я еще и диалектик, то я еще и *пойму*, как это происходит. Именно, диалектика мне покажет, что единое и многое есть логически необходимое противоречие, антиномия, ибо одно *не может* быть без многого и *требует* его, а многое само необходимо есть тоже нечто единое, и что это противоречие *необходимо, логически* необходимо примиряется и синтезируется в новой категории, именно в *целом*. '*Целое*' есть диалектический синтез 'одного' и 'многого'»¹⁷. Стало банальностью утверждать безжизненную схематичность диалектики, но выразить и понять жизнь в ее рвущемся за собственные пределы движении может только такое усилие мысли, которое изоморфно приняло в себя выход за пределы самого себя – обрело собственную природу в способности схватывать иную природу, чем и есть диалектика. А. Лосев говорит, что диалектика есть единственный метод, способный охватить живую действительность в целом совсем не по логике выживания в системе идеологического принуждения, но в силу логики «открытых глаз»: «она есть как бы *скелет* жизни, *ритм* жизни, оформление и *осмысление* жизни. Не ищите реальности только в безымянном, бессловесном и хаотическом. Скелет, стержень, форма, фигура жизни *так же* реальны, как и сама жизнь. Выньте скелет, разруьте форму тела, и – от самого тела останется лишь несколько безобразных кусков голого мяса. Кричат недоучки и недоноски: диалектика – безжизненна, мертва, схоластична, схематична. Да когда же, в самом деле, диалектика хотела стать *вместо* жизни? Когда, где, какой диалектик говорил, что его наука должна *заменить* самую жизнь?»¹⁸.

Именно в контексте изоморфности диалектики и жизни Маяковский говорит о возможности учить диалектику не по Гегелю, и это не отвержение, но подтверждение жизненности диалектики – в стихии человеческого опыта осознания, наблюдений разума за самим собой «застывшие определения начинают «плыть», поскольку они теперь выявляются не как формы, оконечивающие изменчивую чувственность, а как исключительно мыслительные сущности, сформированные и «живущие» внутри мыслительного процесса. И разум, исходя из самопознания и самопонимания, теперь сам, на основе осознания особенностей и механизмов своей собственной активности (мышления), устанавливает правила и устои

¹⁷ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – С.35.

¹⁸ Там же. С.38-39.

как себе самому, так и чувственности, сначала преднаходимые им в ее эмпирических проявлениях»¹⁹. Установление правил как себе самому, так и чувственности делает диалектику «алгеброй революции», движением к преобразению мира. Верность Гегелевской мысли предполагает жизненное усилие отстаивания того дела, которому служил он.

Уместно вспомнить слова Владимира Бибикина о Хайдеггере, вполне применимые к Гегелю: «Среди вороха текстов мы рискуем промахнуться мимо, сделав шаг, настолько далекий от его мысли, насколько возможно. Акт принятия к сведению и оценки больше и непоправимее отдаляет от философа, чем если бы мы им не занимались, его высказываний не знали и не упоминали о них никогда. <...> Свободная мысль, которая сделала его великим, никогда не подчинялась расписанию, всегда верила только захватывающей глубине вещей. И мы тоже должны были бы увлечься самими вещами, их смыслом. Только тогда мы в меру своей правдивости неожиданно приблизились бы к философу – забыв о нем в увлечении делом. Когда мы, не отдав себя делу мира, которым он был занят, переводим взгляд с вещей, к которым он шел, и начинаем смотреть на его личность, то мы уже не с ним»²⁰. Маяковский говорит о желании «шагнуть через лирические томики, как живой с живыми говоря», но все же «шагает» к нам живой Маяковский именно *через* томики его книг, так и встреча с живым Гегелем возможна посредством введения в собственный опыт осознания движения его мысли, что возможно лишь при собственном чтении. Но современное образование отдает предпочтение препарированному чтению, что блокирует возможность встречи с тем, что не согласовано с сиюминутными потребностями, развернутыми в публичном пространстве. Установка на методическое пособие очищает от лишних для современности смыслов, предельно выхолащивая классические тексты. Лишь входя в пространство классического текста «маленький человек» перестает быть «лишним человеком» и становится «новым человеком». В завершение просят к повторению слов И. Волгина, произносимые им при завершении телевизионного разговора: «Читайте и перечитывайте классиков» и добавить – именно такое чтение освобождает от слепоты сиюминутности.

¹⁹ Петрушенко В.Л. Начала метафизики (Обзор истории и проблематики). – Днепропетровск: «ФЛП Середняк Т.К.», 2014. – С. 70.

²⁰ Бибикин В. В. Сила мысли // Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2005. – С.7.

1.9. История философии после Канта: попытка переворота К. Мейясу и оборона классики Э.В. Ильенковым

О.А. Казанцев

Не раз и не два отмечалось, что единственная доступная форма борьбы для марксистов сейчас – борьба в теоретическом поле. Разные авторы отмечали обширный список вопросов и проблем, которые предстоит решить в этом противостоянии новым теоретикам. Среди них – изучение взаимодействия базиса и надстройки сегодня, процессов и их особенностей в производстве общественного сознания, исследование специфики современного капиталистического уклада. В национальных, локальных, и мировых границах. Но в многогранной и нелегкой задаче синтеза обновленной теории – теоретической практики – марксизма надо не забывать о наличии противника в борьбе. Коммунистические теоретические сообщества должны полемизировать не только друг с другом, но и с новыми философскими теориями. Без критики новомодных апологетов вульгарного материализма, низкопробных форм идеализма или «философий путаников» современная борьба в теории полноценной борьбой не станет.

Без критического анализа новых реакционеров марксисты не смогут прочертить контуры собственных идей. В конце концов без использования оружия критики мы так и не дойдем до критики оружием – проиграем и сдадим все форпосты общественного сознания: «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами»¹. Поэтому на определенном этапе исторического пути теоретическая борьба, критические «походы» против различных позитивистских, постмодернистских и иных буржуазных теорий, особенно в области социального знания, есть необходимая предпосылка для иных видов практики.

Так, среди противников в поле науки о мышлении, философии, набирает известность так называемый спекулятивный реализм. Это группа из нескольких философов довольно различных направлений, которые в апреле 2007, на конференции в Голдсмитсе, объединились против общего оппонента – философского мейнстрима в континентальных академиях – постмодернизма. Один из спекулятивных реалистов, о котором пойдет речь далее, французский

¹ Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. I. – М., 1955. – С. 422.

философ Квентин Мейясу, обозначил этого совокупного врага корреляционизмом. С корреляционистами до сих пор борются как спекулятивные коллеги Мейясу, так и он уже самостоятельно. Так как французский «спекулятивный материалист», как он сам себя называет, и автор нового «Материализма и эмпириокритицизма»², как именуют его, объясняет позицию корреляционистов и путь преодоления этой доксы, окапавшейся в философском дискурсе? Корреляционизм – интеллектуальная доминанта в философии после Канта, в которой познать можно только взаимодействие или корреляцию мышления и объекта, но ни того или другого порознь³. Как поясняет Мейясу в своей центральной работе, «После конечности: эссе о необходимости контингентности», после Канта стало невозможным помыслить декартовские (локковские) первичные качества. Все качества вещей становятся вторичными, состоящими в отношении с мышлением или сознанием, языком или конвенциональностью. Позиционируя себя как материалиста, рационалиста и реалиста, Квентин Мейясу несколькими ходами-рассуждениями пытается восстановить право наук и философии изучать реальность как таковую, вне человека. Притом с первичными качествами, которые можно объяснить языком математики. Сначала автор вводит понятия «архиископаемого» и «доисторического» – естественнонаучных открытий, которые датируются большими сроками, чем существование человеческих субъективности и мышления. Эти факты трудно согласуются с корреляционизмом, поэтому возникает непростое противоречие. Преодолеть его Мейясу предлагает двумя шагами. Сначала в виде философского полилога расставить возможные позиции по вопросу реального, вещи-в-себе, мира без нас. Затем задать поле для поисков, придя к заключению, что искомая абсолютная реальность не должна строиться на принципе необходимого основания, закона законов, который обязательно ведет к фидеизму и религиозному фундаментализму. Потом происходит схождение этих элементов в активации платонического диалога между атеистом-догматиком, христианским догматиком, агностиком-корреляционистом и спекулятивным реалистом. Обсуждая вопрос о жизни после смерти, атеист говорит о том, что сознание и мышление – процессы мозга, которые умирают вместе с ним. Верующий парирует, что все не сводится к физиологии и голой материи, а есть еще и духовная субстанция. Агностик-корреляционист заявляет, что обе версии – наивный реализм, который не учитывает, что мы не можем знать того, что есть вне, до и после нас. Приходит субъективный

² Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. – London: Palgrave Macmillan, 2007. – P.246.

³ Мейясу К. Время без становления // ГЕФТЕР. –: <http://gefeter.ru/archive/7657>

идеалист с идеей того, что можно помыслить только самого себя, свое вечное Я, так как нельзя помыслить себя как несуществующего. Чтобы выбить и из-под этих позиций почву, агностику приходится уравнивать возможности помыслить как два первых реализма, так и субъективный идеализм. И на этой уравниловке спекулирует спекулятивный реалист: возможность-быть-другим без всякого на то основания есть для него необходимая черта материальной реальности, есть абсолют. Исходя из этого, Квентин Мейясу описывает «необходимую не-необходимость» (контингентность) как гиперхаос – настоящий мир, вещь-в-себе, способную быть чем угодно. В том числе порождать как случайности, так и необходимые законы без всякой на то причины. И этим последним ходом философ расправляется с возможными противоречиями в объективном мире – ведь для того, чтобы быть абсолютно иным, это абсолютно иное не должно быть одновременно в самой реальности. А и не-А не должны быть вместе в одно время. Значит и целостности, тотального, быть не может, иначе не могло бы появиться что-то совершенно иное.

Итак, спекулятивный материализм Мейясу – это оппонент диалектическому материализму и как материализму, и как диалектике. Несмотря на признание существования реальности помимо человека, позиция французского мыслителя в других работах позволяет на основе реальности-как-не-необходимой допустить появление в будущем бога, пусть и обладающего не всеми из атрибутов из авраамических религий. С другой стороны идеи Мейясу нацелены на искоренение противоречий в объективном мире, дабы найти обоснования сначала формальной логике, а на ее фундаменте математике, которая сможет описывать первичные, не-необходимые качества бытия. Притом Квентин Мейясу осуществляет радикальную пере-интерпретацию философской классики, истории философии, вводя третью грань между идеализмом и материализмом, собственно корреляционизм. И не учитывает в становлении философской мысли как опыт марксистской традиции, завершающей классическую немецкую линию, так и Спинозу как предвестника германских мыслителей.

Именно с историко-философской стороны я предлагаю обратиться к творчеству Эвальда Васильевича Ильенкова против пере-интерпретаций и перестановок Квентина Мейясу. Заостряя внимание на противопоставлении вещи-в-себе и вещи-для-нас, французский автор забывает про антиномичность категорий у Канта, от которой он избавляется так, как предостерегает делать Ильенков – выкидыванием половины противоречивых категорий: «Антиномии можно было бы ликвидировать только одним-единственным путем:

выбросив из логики ровно половину ее законных категориальных схем синтеза, в каждой паре одну категорию объявить законной и правильной, а другую запретить для пользования в арсенале науки. Прежняя метафизика так и делала. Она, например, объявляла случайность чисто субъективным понятием, характеристикой нашего незнания причин явлений и тем самым превращала необходимость в единственно объективную категориальную схему суждения, что вело к признанию фатальной неизбежности любого, самого мельчайшего и нелепого факта и фактика. Именно поэтому-то Гегель несколько позднее и назвал указанный метод мышления метафизическим. Он и в самом деле был характерен для прежней – докантовской метафизики, избавлявшей себя от внутренних противоречий за счет простого игнорирования ровно половины всех законных категорий мышления, половины схем суждения с объективным значением. Но при этом сразу же вырастает и требует решения роковой вопрос, а какую именно категорию из полярной пары предпочесть и сохранить и какую выбросить на свалку, объявить "субъективной иллюзией"? Здесь, показывает Кант, никакого объективного основания для выбора нет и быть не может. Решает чистый произвол, индивидуальная склонность. И потому обе метафизические системы равно оправданны (и та и другая проводит равно универсальный принцип) и равно субъективны, так как каждая из них отрицает противоположный ей объективный принцип»⁴.

Притом проделывая путь избавления от диалектики в пользу формальной логики, Мейясу, противопоставляя себя идеалистам и религиозным догматикам, фидеистам, сам же допускает существование бога в будущем, выстраивая даже необычную теологию вокруг этого. Тем самым он точно по Ильенкову проделывает путь позитивистов, которые точно также отсекая противоречия вынуждены впадать в мистицизм. Более того, признавая необходимость контингентности, сверхслучайности и отрицая необходимое основание, Квентин сам впадает в противоречие, схожее с самой элементарной критикой попперовского фальсификационизма. Между тем противоречие надо не отсекать и не воспринимать как словесную путаницу, а постараться осмыслить, принять как данность: «Если и есть что-нибудь абсолютно несомненное, выявленное философией в мире и в мышлении, так это противоречие... если противоречие – показатель (критерий) ложности всех наших представлений, понятий и систем понятий, то реальный мир, в котором протекает жизнь людей, абсолютно непостижим,

⁴ Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – Москва, Политиздат, 1984.

непознаваем; если мир и жизнь постижимы и познаваемы, если мышление (познание) способно выразить их такими, каковы они суть сами по себе, то противоречие есть самая общая и фундаментальная их характеристика, а его наличие в знании есть признак истинности этого знания»⁵.

Вернув противоречию включенность в мир, далее добавим в разрыв между Декартом и Кантом как минимум Спинозу, которого Мейясу благополучно забывает внести в свои спекулятивные восхождения. Так мы возвращаем реальности не только ее целостность, но и рассекаем противоречие Квентина о необходимости не-необходимости, беспричинности как причины. Материя, материальная объективная реальность становится причиной самой себя и не нуждается в фидеистском боге, которого так мудрено побивает французский философ: «идея ... анализа, исходящего из ясного представления о целом, и идущего последовательно по цепочке причинности, которая и воспроизводит это целое уже как результат анализа, и заключена в логически-концентрированном виде в категории субстанции, как "causa sui", как причины самой себя. Здесь Спиноза на сто процентов прав против Ньютона, который целые века служил чуть ли не символом точного научного мышления, на самом деле – иконой позитивистского взгляда на мышление и на науку ... Спиноза и остался единственным мыслителем, который решил проблему причины-цели, оставшись при этом материалистом, то есть самую цель сумел истолковать как имманентную характеристику особого рода причинно-следственной зависимости, не пожертвовав при этом не в пример Гоббсу, Ньютону, Ламетри и Гольбаху, тем хитрым моментом, который со времен Аристотеля называется "энтелехией". То есть тем обстоятельством, что отдельные цепочки причинно-следственных замыканий между отдельными элементами целого не имеют сами по себе самодовлеющего значения, и что они сами диктуются со стороны сложившейся системы, наличного оформленного целого. Иными словами, именно Спиноза раскрыл тайну целе-сообразности как простой факт целе-сообразности, как факт обусловленности частей со стороны целого (а не «цели» в ее спиритуалистически-идеалистическом толковании) ... На практике же мышление и тут движется в рамках какого-то целого, с той лишь разницей, что это целое либо предполагается молчаливо, либо «интуитивно» в самом дурном смысле этого слова, в том числе, в каком «интуиция» вообще есть абстрактная противоположность

⁵ Ильенков Э.В. «Вершина, конец и новая жизнь диалектики (Гегель и конец старой философии)» // Caute. – <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/hegfin.html>

«мышлению». И на практике разница Спинозы и Ньютона оказывается лишь в том, что Спиноза исходит из ясно-продуманных предпосылок, а Ньютон, делая вид, будто у него вообще никаких предпосылок нет, исходит из неясных для себя самого предпосылок, аксиом и постулатов»⁶.

Таким образом, кстати, мы и ликвидируем бога-который-может-быть-в-будущем. Иначе же, оставаясь на позиции Квентина Мейясу, который ратует за непротиворечивость познания, у нас возникает противоречие. Если субстанция, причина самой себя, т.е. первичная необходимость, по его мнению, недопустимое и недоказуемое образование, разве гиперхаос, как некоторый минимум необходимости, не есть вместе с тем и минимальная субстанция? Отказываясь от субстанции и необходимого сущего, Мейясу сам же к нему приходит и впадает в противоречие с самим собой и формальной непротиворечивостью, ведь необходимость не-необходимости или Гиперхаос – явное сочетание А и не-А, т.е. противоречие. А именно противоречивой ситуации Квентин Мейясу старательно избегает для создания картины контингентной действительности, которая все же не есть действительная действительность.

Так или иначе конечный результат «После конечности» и некоторых других работ французского мыслителя (например, частично переведенная диссертация под заглавием «Божественное несуществование: эссе о виртуальном боге») в виде нахождения философского обоснования божественному (притом не важно, что оно, подобно коту Шредингера, может быть, а может и не появиться вовсе) при изначальных установках борьбы с догматизмом и религизацией мышления приводит к обратному эффекту. Борьба за светское пространство мысли возвращает туда мистические установки. И вообще противостояние спекулятивного реализма с корреляционизмом (постмодернизмом), которое проводится соратниками или уже бывшими союзниками Мейясу по данному философскому блоку (объектно-ориентированная философия Г. Хармана, новый нигилизм и прометеанство Р. Брасье и т. д.), больше напоминает псевдо-борьбу в рамках все той же эпохи и ситуации постмодерна. Получаются противоречивые и парадоксальные события – борьба с религиозным сознанием приводит к новым религиозным же идеям, а критика постмодернизма не выходит за пределы постмодерности. Ведь что предлагают Брасье, Мейясу, Харман? Отказ от категорий Целого, причины, необходимости, субстанции⁷. Точно так

⁶ Ильенков Э.В. К докладу о Спинозе // Caute. – <http://caute.ru/ilyenkov/texts/spinrep.html>

⁷ Брайант Л.Р. Мира не существует // syg.ma – <https://syg.ma/@hylepress/lievi-r-braiant-mira-nie-sushchiestvuiet-razdiel-iz-knighi-diemokratiia-objektov-1>

же, как и постмодернистский дискурс. Категории, точнее половинчатость категориального аппарата методов двух философских направлений идентичны. И отличаются ли они друг от друга чем-то существенным, в таком случае? По аналогии с производством фрагментарного индивида в новейшем капитализме, производство фрагментарного философского мышления, полу-мышления и псевдо-мышления, отрицающего один из немногих критериев научности как причастности исторической рациональной последовательности (по Лакатосу, с которым соглашается Ильенков: «Принадлежность к науке и принадлежность к той исторической традиции, которая в течение веков доказала свою плодотворность, или, выражаясь по-модному, по-лакатосовски, свою «эвристическую силу», – это одно и то же. По отношению к физике тот же Лакатос принимает аналогичный критерий как нечто само собою разумеющееся, понимая, что только история, и никак не формально-логические критерии, способна выступать тут как сколько-нибудь компетентный судья, как тот сепаратор, который лишь и может объективно отсортировать плодотворные исследовательские программы – от неплодотворных»)⁸, приводит к парадоксальным и непродуктивным итогам.

В случае производства в современной капиталистической формации фрагментов индивида, т. е. неполноценного в связи со своей нецелостностью человека, приводит к примерам, описываемым Мариной Бурик: «Так производится клиповость сознания современного фрагментарного индивида. Клиповое сознание предполагает разобщенность и несвязность взглядов на мир. Индивид верит в самого примитив-но представляемого бога (по религиозным праздникам) и в науку одновременно, разделяя единицы информации, относящиеся к науке и к религии, но не связывая их между собой»⁹. Без изначального адекватного (материалистического) решения основного вопроса философии и в принципе причастности к рациональному мышлению, то есть к грамотному использованию всех категорий мышления, а также определения предмета философии, ни о каком познании идти речи не может. Поэтому критика божественного оборачивается неожиданным воскрешением божеств. Идеалистическая партийность, ведущая впоследствии к буржуазной классовости в философии, трансформирует критику религии в критику феодальных традиционных институтов и преобразует верования и идею божественного из церковной собственности в достояние всего гражданского общества. Т.е. господствующего класса, приватизируя

⁸ Ильенков Э.В. Философия и “научность” // ЗАРЯ – <https://zarya.xyz/ilenkov-e-filosofiya-i-nauchnost/>

⁹ Бурик М.Л. Человек и экономика в виртуализированном мире. – Киев: Аграр Медіа Груп, 2016. – С.157.

недораскритикованные теологические остатки. Но тематика модификаций религиозного сознания в новейшем капиталистическом социуме выходит за пределы данного исследования.

Но остается еще один, последний и самый страшный вопрос – а что делать с вещью-в-себе, за отбрасывание которой Мейясу ругает немецких наследников Канта? А здесь нужно сделать последний шаг в упразднении разрывов историко-философской онтологии – вернуть марксизм не просто как социальную философию, а как науку о мышлении, без которой человек не сможет постигнуть объективный мир. Например, с помощью энгельсовской практики как критерия истины. Практики технической, научно-экспериментальной, социально-экономической. Без практики практической (или практической теории) теоретическая практика в попытках обуздать постмодернизм и фидеизм так и будет продолжать строить неустойчивые мыслительные замки, используя те же самые ходы, что и постмодернистские оппоненты. Например: «Догматизм, утверждающий, что именно этот Бог, или этот мир, или эта История, или, наконец, этот актуальный политический режим существует с необходимостью, и необходимо таков, каков он есть, – такой абсолютизм принадлежит эпохе мышления, к которой невозможно и нежелательно возвращаться»¹⁰. Стало быть, можно помыслить контингентный капитализм, который будет совершенно иным, без отчуждения и капитала как вампира для живого труда? Скорее наоборот, можно и нужно помыслить нечто необходимое, что преодолеет капиталистический закон трагической случайности. Хаоса рынка, анархии производства, которая управляет человеческими индивидами, производит их, а не наоборот. Конкретно помыслить и перенести в реальность такую необходимость, через которую можно достигнуть царство свободы – и есть цель марксизма от Маркса и до наших дней, что доказывает в своих трудах Ильенков и его последователи: «Ильенков же вслед за Марксом решал проблему очеловечивания человечества, универсального, всестороннего, гармоничного развития личности. И для Ильенкова коммунизм – это общество поголовной талантливости, система условий, принудительно, в смысле – неизбежно обеспечивающих превращение “каждого живого человека в личность”»¹¹.

¹⁰ Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентное. – Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. – С.44.

¹¹ Суворов А.В. Очеловечивание человечества // Пропаганда. – <http://propaganda-journal.net/10370.html>

1.10. Об актуальности понимания категории «противоречие»

В.А. Королёв

Полагаю важным в период опасного закипания социальных противоречий в обществе, соответственно и в психике каждого человека, высказаться по поводу проблем, связанных с пониманием противоречия, как узловой категории в сложном лабиринте познания.

Итак, о самой сущности противоречия. Казалось бы, что слово противоречие говорит само за себя, т.е. в речи одно утверждение (суждение), как бы, не соответствует и противоречит другому утверждению (суждению). И получается, что несоответствие между двумя суждениями (утверждениями, мнениями, полаганиями и т.п.) обнаруживается только лишь в речи, через речь. Но почему противоречие предполагается только в речи, а не в самой действительности, в самом внешнем предмете, который подвергся либо логическому, либо реальному анализу посредством речи или посредством практического расчленения предмета на его составляющие противоположные элементы?

Сегодня многим мыслящим людям, читающим серьезную научную литературу, известен, на первый взгляд достаточно парадоксальный, гегелевский тезис – «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия – критерий заблуждения»¹. То, что в самой речи могут быть нарушены формально-логические правила, правила грамматики языка, субъективно исказиться смысловое содержание терминов, понятий и т.п., что неизбежно порождает одно или даже несколько противоречий в суждениях, совершенно не имеет никакого отношения к реальному объективно существующему противоречию в самом внешнем объекте, подвергнутому вышеуказанному анализу. Гегель и имел в виду в своём тезисе именно объективно существующее противоречие во внешнем объекте. Правда он его (противоречие), как и сами законы объективной диалектики, рассматривал в «рафинированной онтологической чистоте...»². Но в этом случае как будто бы несколько неуместно звучит такое понятие как противоречие. Речь всегда обременена субъективностью при определении посредством языка (искусственных знаков, символов, слов) внешнего объекта, который существует независимо от сознания.

¹ Гегель Г.В.Ф. Тезисы. Работы разных лет. – Т.1. – Москва, 1970. – С. 265.

² Ильенков Э.В. Философская тетрадь. Страсти по тезисам о предмете философии (1954-1955). – М., Канон. 2016. – С. 226.

Любой объект (в какой бы форме он себя не проявлял), находясь в некоей видимой целостности (определенности) и в относительном покое, т.е. когда его внутренние противоположности находятся в равновесии, не выносит (не явит) наружу то, что делает его одновременно тождественным и не тождественным самому себе. Также как он не явит те самые противоположности, благодаря которым он функционирует, удерживая свою относительно устойчивую внешнюю форму и соответствующий ей (этой форме) способ бытия. Имеется в виду, что объект не явит внутренние противоположности в таком виде, который позволил бы субъекту, подвергнув объект анализу, прочесть их, т.е. считывать, в прямом смысле этого слова.

Объект целостен (определен) и функционален благодаря наличию в нём противоположностей, постоянно находящихся в их противоборствующем единстве. Вот это-то постоянство в противостоянии (взаимодействии) противоположностей в объекте (ещё раз сделаю акцент, в какой бы форме объект не проявлял себя) и позволяет познающему субъекту обнаруживать существенные объективно существующие противоположности, которые свойственны конкретному объекту. Это-то постоянство во взаимодействии противоположностей со временем и формулируется познающим субъектом как закономерность, как закон. Но эти противоположности могут быть познающим субъектом (т.е. нами) оформлены только в виде речи (устной, письменной, графически оформленной и т.п. языковой форме). И как бы правильнее ни формулировалось определение противоречия, и как бы адекватнее ни обозначались противоположности в нём, идеально совпадающие с объективной логикой бытия внешнего объекта (предмета), в любом случае противоречие может быть выражено для познающего субъекта (для нас самих и нами самими) только в форме речи и языка.

Но как обнаруживаются противоположности в конкретном объекте, если в нём одновременно функционирует несколько противоположностей? Достаточно сказать, что буквально любое материальное образование постоянно находится в непрерывном движении и, в то же самое время, без относительного покоя была бы невозможна ни одна объективно существующая форма в самом широком смысле этого слова (т.е. форма как повторяющийся в основных своих параметрах способ наполнения любого объекта содержанием). Уже здесь явным образом усматривается противоположность между покоем и движением, притяжением и отталкиванием и т.п. Но каждый конкретный объект, кроме указанных всеобщих противоположностей (покоя и движения,

притяжения и отталкивания), имеет еще и присущие, т.е. свойственные только ему противоположности. Они-то каким образом обнаруживаются познающим субъектом?

Не секрет, что познающий субъект эти внутренние противоположности в конкретном объекте способен обнаруживать, сталкивать их между собой, и только поэтому он может воспроизвести этот конкретный объект, вызвав его к жизни, познав его жизненную силу. Так как он их (внутренние противоположности) в конкретном объекте обнаруживает?

Можно привести бесчисленное множество примеров выявления противоположностей в любом конкретном объекте, которые обнаруживает познающий субъект и даёт им определение (обозначает их пределы, границы функционирования). Но процедурно выявление противоположностей имеет единый способ, который самой природе, как раз таки, и не присущ.

Постепенно утрачивая естественную способность приспособляться к природе, наши предки (совершенно не важно, сколько десятков, сотен тысяч или миллионов лет тому назад начался этот процесс) стали приспособлять природу к своим потребностям, но не к естественным потребностям, а к социокультурным. Возникает вопрос, откуда и почему возникли эти социокультурные потребности, и что это за потребности?

В самом общем плане следует по данному факту сделать следующее существенное определение противоречия между субъектом и объектом (по сути, между Обществом и Природой). Из него, так или иначе, веером разрастаются и разворачиваются все остальные противоречия между активностью субъекта и природой. Б.Ф. Поршнев в своём фундаментальном труде «О начале человеческой истории» цитирует примечательное утверждение К.А.Тимирязева, которое и можно взять за основу «первородного» противоречия – «Учение о борьбе за существование останавливается на пороге культурной истории. Вся разумная деятельность человека одна борьба – с борьбой за существование»³. Правда, сегодня эта борьба обнажилась до неприличия и далеко не в разумных формах. Но начиналось всё как естественный ход развития (становления) общества. В чём это выразилось? В становлении субъекта, способного осознать своё место в природе и, оторвавшись от неё, вновь с ней «подружиться», присвоив ум (объективную диалектику) природы, наконец-то став её благодарным учеником, оставаясь при этом разумным ребенком природы.

³ Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. – М., 2006. – С. 31.

Достаточно длительный период времени использование передних конечностей не для перемещения в пространстве, а для перемещения и изменения окружающих предметов в пространстве, по меткому выражению А.В. Сурмавы, превратили мозг в орган руки, но «никак не наоборот». И она-то (теперь уже не просто передняя конечность, а рука) стала одновременно и первым социокультурным органом. Не природа, а сам человек её сконструировал как первый социо-культурный умный (умелый) орган.

Изменяя руками внешнюю среду обитания, человек обнаруживал, что предмет в природе, как он есть, и этот же предмет, подвергшийся изменению в результате воздействия на него, не один и тот же предмет, во всяком случае, не один и тот же предмет хотя бы уже по внешней форме. Однако при этом в нём не переставали проявляться и сохраняться его собственные свойства. Их неизменное проявление и позволяло улавливать устойчивую связь между свойствами самого предмета, как и удерживать устойчивые связи внутри предмета, подвергшихся обработке, с внешними по отношению к нему другими предметами и их свойствами.

Но на протяжении всей истории развития человечества, сам человек не переставал быть ещё и тем самым внешним объектом воздействия на самого себя, т.е. воздействия, как другими людьми, так и им самим на самого себя, как персонифицированного в себе и для себя существа. И уже здесь, являясь одновременно субъектом и объектом, он мог сам себе противоречить, не соглашаться с самим собой, т.е. критически относиться к своим мыслям. Правда – эта критичность не столь уж и часто встречающееся положительное качество в каждом субъекте.

Воздействие на один и тот же предмет природы разными (разными в способностях, навыках, с разными целями воздействия и т.п.) людьми, чаще всего порождало у каждого и различия в восприятии результатов воздействия, следовательно, возникали и разные отношения, как к предмету воздействия, так и к тем, кто воздействовал на этот предмет. Различия в восприятии оформлялись в речи, т.е. создавались вербальные копии деятельности с предметами и вербальные копии отношений между различными людьми, которые складывались в результате предметно-преобразующей деятельности.

Когда стала формироваться устойчивая грамматическая структура языка (речи), не трудно себе представить, какие сложности стали возникать в процессе создания вербальных (словесно выраженных) копий, в которых описывалась предметно-преобразующая деятельность и отношения между теми, кто осуществлял эту деятельность. Но одно дело формулирование (определение) противоречий в предметно-преобразующей

деятельности (определение чисто технологического процесса), другое дело формулирование (определение) противоречий в отношениях между людьми, проявляющихся уже как чисто социально-психологический процесс. И чем больше расширялись и разнились формы деятельности в отношении одних и тех же предметов, тем больше возникала потребность в регламентации различий в деятельности по отношению к этим различным предметам деятельности, порождая то, что называется в обществе правовыми и нравственными законами. И чем больше расширялся круг различных форм деятельности вследствие вовлечения сил природы в качестве сущностных сил уже самого человека, возникала потребность в регламентации между самими различными формами деятельности. Так или иначе, всякая регламентация отношений, облеченная в вербальные и логические (процессуальные) формы между теми, кто осуществляет предметно-преобразующую деятельность, порождала нравственно-этические, правовые и религиозные императивные нормы, правила, социальные законы.

Неизбежно возникали и углублялись противоречия между самими правилами и нормами различных форм регулирования всех общественных отношений между различными социальными группами в исторически определенной структуре конкретного общества, начиная с семьи и кончая государством с существующими в нём классовыми противоречиями, не говоря уже об углублении противоречий в международных правовых отношениях.

Совершенно очевидно, что ориентироваться в лабиринте переплетающихся внутренних, внешних, основных, не основных и т.п. противоречий всегда было не простым занятием, а сегодня многие полагают, что рассуждения об объективных противоречиях является интеллектуальным излишеством, умствованием. До рассуждений об объективных противоречиях большинство людей не дорастает на том простом основании, что у них они ими изначально подвергаются искусственному редуцированию к непротиворечивым суждениям и заключениям. При этом, рассуждая даже о бытовых и повседневных проблемах, многие не догадываются, что проблема и противоречие практически являются синонимами друг друга. Если это так, то какой резон избегать при осмыслении бытия в его противоречивых формах?

В далеко не простом лабиринте реальных противоречий объективно находится каждый человек, желает он этого или нет. И реальность любого противоречия требует его определения, но не в субъективно выраженной форме, а в его объективно существующей форме. При этом большинство людей даже не способно «отличить чисто словесное противоречие от словесного выражения реального

противоречия...»⁴, полагая при этом, что они ещё и владеют всеобщей абстрактной формулой разрешения любого противоречия без какого-либо его анализа. Разрешая любое противоречие по собственному усмотрению, человек своими усилиями прокладывает собственную стезю, которая неизбежно ведет к тупику, из которого он не способен найти выход.

Да, но ведь любое противоречие не существует без своего разрешения, но разрешается оно не способом манипуляции словами, терминами, понятиями, а посредством практического перехода одной противоположности в противоречии в другую противоположность и выход обеих противоположностей на новое, более масштабное противоречие. Социальное противоречие разрешается путём снятия (диалектического уничтожения) обеих противоположностей в чём-то для них третьем, которое становится противоположностью уже для другой противоположности, но на более высоком уровне противоречия. И для отдельного человека, и для всего человечества самой высшей формой противоречия рано или поздно становится трудноразрешимое противоречие между жизнью и смертью, т.е. конечным и бесконечным, Природой и обществом.

Сегодня всё человечество, как и каждый отдельный человек, уперлись в противоречие между человеческой (родовой) сущностью и частными формами его бытия. Другими словами, все земное сообщество и каждый живущий в нём индивид уперлись в противоречие между родовой сущностью человека и существованием каждого, как частного (обособленного) физического лица, и многих, как частных, обособленных субъектов (государства, класса, клана и т.п.). А если быть более точным, то это противоречие возникло и развивалось давно, т.е. с того периода истории, когда возникли антагонистические классы, но сегодня оно вызрело для своего разрешения.

И основные противоположности этого противоречия, действуют так, что одна противоположность принимает некоторые существенные свойства и функции другой, независимо от того, желает ли этого каждая из противоположностей или нет. Разрешится противоречие между антагонистическими классами, разрешится на ближайшее будущее и противоречие между Природой и Обществом.

В связи со сказанным не мешало бы нынешним деятелям левого спектра в политике знать, что буржуазия в её современной форме не может существовать без своей противоположности, т.е. пролетариата в его современной форме. Но и пролетариат не может существовать

⁴ Ильенков Э.В. О роли противоречия в познании. // Э.В. Ильенков: личность и творчество. – М., 1999. – С.248.

без буржуазии, как своей противоположности. Без существования этих двух антагонистических классов не может быть и политической экономии, которая невозможна без товарного производства, как и наоборот. Поэтому дальнейшее развитие общества возможно лишь при условии не развития экономики (политической), а при её диалектическом снятии (уничтожении). В противном случае несдобровать природе, а значит и земному сообществу.

Поэтому следует заметить, что этим уничтожением, пусть и несколько вяло, но занимаются оба класса – и буржуазия и пролетариат. Буржуазия это вынуждена делать из-за постоянной конкуренции на рынке посредством развития шестого технологического уклада и развития, так называемых нано технологий, пролетариат это делает посредством присвоения достижений всей человеческой культуры, в том числе и технологических достижений. И чем интеллектуальнее развит пролетариат, тем меньше шансов у буржуазии осуществлять свою власть над пролетариатом, над всем населением планеты.

Буржуазные идеологи и апологеты, особенно либеральной, экономики не скрывают своего опасения за свою судьбу в случае прозрения людей труда. Но при этом делают всё, чтобы удержать людей труда в качестве источника своих доходов, позволяя дозировать и дифференцированно потреблять всю ту товарную массу, которая и удерживает людей труда в качестве того самого товара на рынке, который и позволяет буржуазии иметь прибыль. Люди же труда не скрывают своей неподдельной заинтересованности в приобретении всех достижений современной культуры, в том числе и достижений в технологических областях. Вот так противоположности взаимно растворяются друг в друге, как говорится, не мытьём, так катаньем.

К сожалению, в противоречие между антагонистическими (т.е. непримиримыми ни при каких условиях) классами вклиниваются техногенные и демографические проблемы, решить которые можно не путём искусственного (насильственного) уничтожения значительной части населения планеты, а только посредством становления общества как единого субъекта по отношению к своей противоположности, т.е. к природе. Это и будет обозначать выход на более высокий уровень противоречия. Но, как говорится, будет день, будет и пища, и решаться это противоречие будет по мере его нарастания. Вот только большой вопрос, достигнет ли человечество этот уровень противоречия, и все ли до него доживут, зависит от понимания пролетариатом сути вышеназванного основного противоречия между общественным характером труда и частной

собственностью на орудия и средства производства. А как раз таки это противоречие может быть разрешено не эволюционным, а революционным, т.е. сознательным, путём.

Именно от понимания такого способа разрешения основного противоречия власть отворачивает подавляющую часть населения на планете, подменяя в образовательных учреждениях процесс формирования универсальных способностей личности узким профилированием способностей и формальным усвоением знаний без понимания. Поэтому, без взятия в руки трудящимися управления производством, которое сегодня без образования универсальных мыслительных способностей личности просто невозможно, говорить о разрешении основного противоречия современности, бессмысленно. Что это за основное противоречие, выше уже обозначено.

Совершенно невозможно выйти на указанные более высокие уровни противоречий, не разрешив противоречие между умственным и физическим трудом, т.е. между трудом и капиталом, частными и общественными формами предметно-преобразующей деятельности, а также частными и общественными формами присвоения результатов предметно-преобразующей деятельности.

Для разрешения этих противоречий и были осуществлены на протяжении последних двухсот лет теоретические поиски способов разрешения указанных противоречий. Разрешить любые противоречия невозможно посредством точного описания картины мира. Это бессмысленное занятие, поскольку «любое определение – не что иное, как узловой пункт развития истины, но не она сама»⁵. Теория, способная указать путь разрешения современного основного противоречия, может осуществляться в плоскости систематического развития научного метода познания, а, значит, и изменения существующего порядка вещей в мире.

Развитие философского (теоретического) метода не имеет своей целью подменить собою специально научные методы познания, а имеет цель охватывать достижения всех положительных наук и через этот охват выявлять те самые всеобщие закономерности в развитии мира, которые никогда не лежали на поверхности, соответственно, никогда на поверхности не обнаруживали себя и противоречия. «И нигде и никогда философия не может брать своим предметом «наиболее общие законы бытия» непосредственно, не изучая конкретных форм их проявления, ибо в чистом виде этих законов нет нигде ни на земле, ни на небе, ни в природе, ни в обществе...»⁶

⁵ Ильенков Э.В. Философская тетрадь. Страсти по тезисам о предмете философии (1954-1955). – М.: Канон, 2016. – С. 208.

⁶ Там же. С. 225.

По поводу предмета философии и изучаемых в Советских вузах философских дисциплин в середине 50-х годов прошлого столетия в МГУ развернулась серьезная дискуссия, инициированная тогда еще молодыми учеными Э.В. Ильенковым и В.И. Коровиковым. Эта дискуссия должна была стать водоразделом в идеологическом обеспечении процесса построения общества на гуманистических основаниях, но, к сожалению, так и не стала. Партийные идеологии тогда и сейчас так и не поняли практической значимости и актуальности в точном определении предмета философии, соответственно, и теории познания. В этом мне приходилось лично убеждаться неоднократно.

Суть тезисов сводилась к доказыванию того, что нет, и никогда не было таких предметов марксистско-ленинской философии, как «диалектический и исторический материализм», а есть и в реальном марксизме всегда исследовалось то, что называлось материалистическим пониманием истории и диалектической логикой, т.е. наукой о мышлении. Но наукой не о мышлении вообще, а о мышлении, которое философия имеет своим предметом, через который и выявлялись общие закономерности развития мышления во всех положительных науках: физики, химии, истории, политики и т.п. Разрешенный плюрализм мнений как раз и открыл ворота для разгула мышления вообще, которое ничего общего не имеет с объективными закономерностями познающего, а не созерцающего мышления, не терпящего объективного противоречия.

Если возникает потребность рассуждать о проблемах общества, с самого начала желательно понимать и постоянно удерживать в своём сознании далеко не простой факт, что диалектическая логика исследует мышление в его противоречивых формах, но не в словесно выраженных, а объективно существующих и в природе и в мышлении и в обществе. А если взявшийся рассуждать о проблемах общества человек не видит необходимости использовать в своих аргументах диалектическую логику, полагаясь на якобы вездесущие обыденное сознание и здравый рассудок, то не стоит спешить вставать в назидательную позу держателя истины в последней инстанции. Сегодня это уже не только не модно, но и всегда было неэффективным средством самовыражения. Актуальным всегда будет способность в самой действительности уметь обнаруживать объективное противоречие, которое можно разглядеть, если предварительно освоить историю развития диалектики, как науки о мышлении, но не о мышлении вообще, а о мышлении в его историческом развитии, в его постоянно противоречивых формах.

1.11. Отказ от принципа историзма как метод борьбы с диалектикой

В.О. Мухин

В обществе, в силу нарастания экономических и иных противоречий, объективно зреет запрос на такой *метод познания*, который бы помог разобраться человеку во всех хитросплетениях окружающей действительности. Казалось бы, сейчас самое время обратиться к философии как к науке, занимающейся изучением такого специфического предмета, как формы и способы мышления. Но проблема в том, что в современных интеллектуальных кругах преобладает позитивистское отношение к философии как к *аппендику* современной науки. Ярким и, я бы даже сказал, эталонным примером является Александр Панчин с его рассуждениями на тему «Зачем науке философия?»¹. Для Александра, как представителя так называемых «положительных наук», такая позиция, к сожалению, не является чем-то из ряда вон выходящим. А вот со стороны людей пользующихся марксистской политэкономией, такое пренебрежение к диалектике (являющейся одной из неотъемлемых составных частей марксизма) выглядит, по меньшей мере, странно.

Диалектика у людей, скептически настроенных по отношению к философии, пожалуй, подвергается наибольшему количеству нападков. И тут мы просто не сможем пройти мимо такого видного «специалиста» по ней, как Лекс Кравецкий. Он на данный момент является самым ярким и последовательным (из медийных персон) *критиком* диалектики. Понятно, что в этом вопросе Лекс продолжает славную линию таких мыслителей, как Карл Поппер, Евгений Дюринг и т.д. Тем не менее, вклад Кравецкого в нелёгкое дело критики диалектики в формате лекций, дискуссий и статей переоценить очень сложно. Редко какое обсуждение диалектики в наше время обходится без того, чтобы там не всплыли аргументы, в том или ином виде позаимствованные у Кравецкого. Соответственно, чтобы разобрать позицию современных «критиков» диалектики, надо разобрать творчество Лекса как первоисточник. Наиболее полно наш «первоисточник» изложил свою позицию в лекции «Диалектика: отличный способ доказать что угодно. Лекс Кравецкий. Скепстикон-2018»². Вот на ней мы и остановимся. Мы постараемся проследить ход мысли Кравецкого, чтобы понять, в какой момент он «свернул не туда». Для этого мы,

¹ Панчин А.Ю. Зачем науке философия? – https://vk.com/wall187756_187823

² Кравецкий А.С. Диалектика: отличный способ доказать что угодно – <https://youtube.com/watch?v=N2R04bpUdls>

во-первых, воспроизведем ход его размышлений, выделим ключевые моменты критики им диалектики и будем рассматривать последние более подробно. А во-вторых, будем сравнивать результат его «изысканий» с действительностью, т. е. с тем, что же на самом деле «усмотрели» классики марксизма у Гегеля, что они взяли на вооружение, и что именно упустил или не заметил Лекс.

Для начала, хотелось бы отметить два момента. Во-первых, Кравецкий является сторонником идеи, что логика не даёт нам возможности что-либо узнать об окружающем мире: логика оперирует только суждениями, а не объектами реальной действительности. Это довольно типично и даже закономерно для человека, знакомого с формальной логикой и привыкшего оперировать только ей логикой. Главная задача такой логики – гарантированное построение правильных связей между суждениями. Во-вторых, с точки зрения Лекса, 99% процентов содержания философии – это «шарлатанство уровня астрологии. Точнее даже не шарлатанства, а просто фантазий по поводу некоторого набора тем»³. Отголоски такой позиции мы также увидим в дальнейшем.

Давайте определимся с предметом разговора и попробуем разобраться, что именно Кравецкий собирается изучать и критиковать.

Кравецкий указывает две разновидности диалектической логики⁴:

«1. Древнегреческая диалектика как искусство спора и ведения рассуждений.

2. Диалектика Гегеля – его выступление посвящено именно ей.

Уже в этом делении и в трактовке древнегреческой диалектики можно увидеть характер заблуждений Лекса. Сразу возникают вопросы: Почему не упомянут Спиноза. Почему ничего не сказано про кантовские антиномии? Где хотя бы упоминание материалистической диалектики Маркса? Неужели даже слова не будет об идее «совпадения диалектики, теории познания и логики» Ленина и т.д.? Наш уважаемый критик обо всём этом не слышал?

Это что же, надо в заявленных философских направлениях разбираться или, не дай бог, проследивать развитие философской мысли с позиции историзма? Отнюдь! *Мы лучше сначала в спора и ведения рассуждений». Лекс всю историю развития диалектики у древних греков, начиная с Гераклита и заканчивая Аристотелем,*

³ Кравецкий А.С. О Философии – <https://lex-kravetski.livejournal.com/547322.html>

⁴ Кравецкий А.С. Диалектика: отличный способ доказать что угодно. Там же.

свёл к «удобной» и «понятной» для него области оперирования суждениями.

Я не просто так привел выше имена Спинозы, Канта, Маркса с Энгельсом и Ленина. Конечно же это не исчерпывающий список людей, внёсших свою лепту в дело развития диалектики, но это – основные вехи её развития от древних греков через классическую немецкую философию до наших дней. Гегель свою философию не «придумывал», он её вывел в процессе изучения развития философии как науки. *То есть обвинять Гегеля в том, что он придумал какую-то свою диалектику – то же самое, что обвинять Маркса в том, что он «придумал» классовую борьбу.* Лекс, попросту, «выдирает» Гегеля из всей истории философии и рассматривает его отдельно и независимо от всей философской мысли. Причем, заметьте: без каких-либо нарушений с точки зрения формальной логики! Как Лекс говорил в своих лекциях про логику: если мы приняли, что некоторый набор суждений верен, то верны должны быть также и следствия данных суждений. Вот так, видимо, по мнению, Кравецкого выглядит метод мышления, который двигает науку. Естественно, *при таком подходе диалектика Гегеля превращается в того самого канонического сферического коня в вакууме.*

Вполне закономерно, что вследствие своего высокомерного отношения к философии, Кравецкий не утруждал себя изучением действительной истории философии. Будем считать, что он таким образом обозначил, что его интересует «современная диалектика» и то, как она выглядит в наши дни. Давайте посмотрим, как он это видит. Лекс приводит два определения диалектики⁵:

«Из словаря» – *наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления.*

И

«Диалектика – это универсальный или “наивысший” способ мышления».

Первое определение в интерпретации Кравецкого значит, что диалектика занимается... всем! И раз диалектика изучает ВСЁ, то должна быть куча примеров, как диалектика нам «*строить и жить*» помогает. Математика ж тоже весьма обширная, но при этом сферы, где она используется, Лекс может перечислять без подготовки неделю.

Но, согласно Кравецкому, если тоже самое спросить у диалектиков, то выяснится странное. Во-первых, этих самых примеров очень мало, а во-вторых, все они в неизменном виде

⁵ Там же.

гастролируют уже на протяжении более 150 лет из одного учебника по диамату в другой. И с новыми иллюстрациями из реальной жизни как-то всё печально обстоит. При этом как в старых, так и в новых примерах огромное количество неточностей и ошибок. В этих рассуждениях кроется сразу несколько ошибок, ближайшая причина которых, однако, одна, и она нам уже знакома: крайне поверхностное знакомство с вопросом.

Начнем с того, как Лекс понял первое определение диалектики. Такое заключение он сделал в следствие того, что интерпретировал понятие *всеобщий* как всеобъемлющий⁶ (т.е. абстрактно-общий, одинаковый для всех элементов данного множества), которое на самом деле является обозначением одной из основных универсальных логических (диалектических) категорий. В философии, как и в любой другой науке, есть свой понятийный аппарат, при этом, как и в любой другой науке, значение термина определяется областью исследования. *Так например значение слова «деление» в математике, физике и биологии отличается очень сильно. И, как не трудно догадаться для правильного использования крайне необходимо понимать контекст в котором это слово используется.* Вот и в этом определении диалектики обывательская интерпретация вполне конкретных терминов «всеобщий», «движение», «мышление» исказила первоначальный смысл просто до неузнаваемости. И мало того что исказила, она создала иллюзию понимания, в результате чего Лекс, по факту, начинает воевать с мельницами.

Со вторым определением диалектики как «наивысшего способа мышления» Кравецкий «разбирается» так же ловко. Он его истолковывает как набор некоторых логических схем, которые должны человека приводить к правильным выводам. То есть это должна быть формальная логика v.2.0, улучшенная и дополненная.

Итак, схема «разоблачения» диалектики следующая. Вначале Лекс объявляет, что диалектика – это некоторая теоретическая модель, претендующая на то, чтобы описывать и изучать вообще всё на свете. Далее, *всеобщие законы* крепко ассоциируются со знаменитыми «тремя законами диалектики» и их распространенными «примерами» действия в окружающей действительности. Соответственно, критикуя и разбирая конкретные примеры как *действие всеобъемлющих законов* (которые должны описывать вообще всё), он тем самым опровергает их *всеобщность*. То есть если *всеобъемлющий закон*

⁶ Кравецкий А.С. О законе «единства и борьбы противоположностей» – <https://lex-kravetski.livejournal.com/596127.html>

претендует на то, чтобы описать испарение воды, он должен описывать все возможные варианты, а он «с грехом пополам» описывает только один вариант. Здесь мы видим яркий пример того, как неверная априорная предпосылка заводит всю линию рассуждений напрямик в заблуждение. *Я специально довольно подробно здесь расписываю позицию уважаемого критика, чтобы был наглядно виден механизм и внутренняя логика его размышлений.* Как мы видим, разбор «каноничного» применения диалектики к описанию процесса роста зерна и закипания чайника является у Кравецкого одним из столпов критики диалектики в целом, поэтому нам просто необходимо остановиться на этих примерах подробнее.

Начнем с того, что Энгельс в своём полемическом произведении «Анти-Дюринг» ни в коем разе не хотел таким образом объяснить развитие ячменя, и уж тем более не хотел таким образом продемонстрировать действия неких универсальных (т.е. проявляющихся одинаково во всех случаях) законов. Это наглядная демонстрация, а не «сущность» диалектической логики.

Далее, тот же самый пример с зерном Энгельс позаимствовал у Гегеля, который в то время был «дико» популярен. И когда Фридрих писал про ячмень, ему, по сути, не надо было объяснять, что он имеет в виду, так как это был, фактически, «мем» того времени. Так, Ленин в своей работе «Шаг вперёд, два шага назад», где он анализирует и разбирает внутрипартийные дразги, иронизирует: «Одним словом, не только овёс растёт по Гегелю, но и русские социал-демократы воюют между собой тоже по Гегелю»⁷.

Ну и, конечно, «критики» диалектики любят вменять Энгельсу «неточности»⁸ в области естественных наук. Мы не будем подробно тут разбирать суть и наличие этих «претензий», потому что, как правило, оказывается⁹, что эти «претензии» совершенно не обоснованы и говорят скорее о поверхностном понимании со стороны критикующего. Но стоит обратить внимание на два момента, которые «скептики» упускают.

Во-первых, Энгельс в предисловии специально подчеркивал, что в ряде областей он не является специалистом: «Подобно тому как такой специалист может и должен время от времени переходить в смежные области и подобно тому, как специалисты этих областей прощают ему в этом случае неловкость в выражениях и небольшие

⁷ Ленин В.И. Шаг вперёд, два шага назад – <https://marxists.org/russkij/lenin/works/8-12.htm>

⁸ Кравецкий А. С. Энгельс и школьная физика – <https://lex-kravetski.livejournal.com/619111.html>

⁹ Олег Т. Как диалектика не работает у Энгельса. Зелёный виноград диалектики. Часть №3. – <https://youtube.com/watch?v=NYftWf0v4ZM>

неточности, так и я взял на себя смелость приводить в качестве примеров... те или иные процессы природы и её законы, и я считаю себя вправе рассчитывать на такое же снисхождение... Если теоретики являются полужайками в области естествознания, то современные естествоиспытатели фактически в такой же мере являются полужайками в области теории, в области того, что до сих пор называлось философией»¹⁰.

Во-вторых, как известно, Энгельс «диалектику природы» не закончил, и она осталась на уровне обрывков рукописей и плана. Я думаю, не надо объяснять, что немецкий классик мог бы всё переписать и перепроверить. И, как пишет С.Н. Мареев в своей книге «Из истории советской философии: Лукач–Выготский–Ильенков», название книги должно было звучать как «Диалектика естествознания»¹¹. Иными словами, что в работе «Анти-Дюринг», что в незаконченной работе «Диалектика природы» Энгельс старался «перекинуть мост» между современными естественными науками и современной теорией познания.

Но здесь, вместо того, чтобы критиковать Лекса за то, что он неправильно понял Энгельса, я, наоборот, хочу сказать, что он – большой молодец! Ведь наш дорогой скептик за дело критикует попытку создать ту самую «универсальную» систему с «всеобъемлющими» законами! Да, он, по своему обыкновению, смешал в кучу гегелевскую, «диаматовскую» и ортодоксально-марксистскую диалектику, и такое отождествление приводит его, как и многих других современных критиков диалектики, к той же ошибке, что совершили «диаматчики», но только со знаком минус. То есть он точно также «абсолютизирует» примеры, и вместо «наглядно-демонстрационного материала» видит в них суть диалектики. И тем не менее, хоть и не понимая (или, скорее, не зная) этого, он в этом вопросе *занимает сторону Ильенкова и других последователей Ленина, которые точно так же критиковали «диаматчиков» за их стремление «абсолютизировать» три закона диалектики и придать им статус «канона»*. Ведь ещё Ленин писал, что примеры Энгельса – это всего лишь «сумма примеров» для наглядности, а не закон познания¹².

Лекс задает вопрос: «Почему никто эти “примеры” до сих пор не исправил и не привел новые»? Но проблема в том, что сама

¹⁰ Энгельс Ф. Старое предисловие к “Анти-Дюрингу”. О диалектике. – <https://esperanto.mv.ru/Marksismo/Antiduering/antid-4-01.html#c4.01>

¹¹ Мареев С.Н. Из истории советской философии: “Лукач–Выготский–Ильенков” – [//aleksandr-kommari.narod.ru/marejev.htm](http://aleksandr-kommari.narod.ru/marejev.htm)

¹² Ленин В.И. К вопросу о диалектике /// ПСС. – Т.29. – М.: Издательство политической литературы, 1969.

концепция бесконечного поиска “подтверждений” порочна. И на эту тему задолго до Кравецкого сломалось очень много копий. Я даже больше скажу, вопрос о роли диалектики и философии в познании является крайне болезненным и стоял всегда очень остро.

Продолжатели ленинской традиции (те же Э.В. Ильенков, Л.С.Выготский, В.А. Босенко и др.) считали, что применение диалектического метода не должно скатываться к бесконечному поиску «примеров действия диалектических законов в природе». Другими словами, *диалектику необходимо рассматривать и развивать как специальную науку о формах отражения движения и развития действительности в сознании, иначе говоря, о категориях и их движении как форм мышления*. При таком подходе примеров применения диалектики можно привести вагон и маленькую тележку, например: политэкономия Маркса, психология и педагогика Выготского и Леонтьева, эстетика Канарского и т.д. Если же её рассматривать как «царицу наук», которая должна «систематизировать» и «переводить» с естественно-научного языка на философский, то этот скользкий путь и превращает философию с диалектикой в «бедного родственника», который может только «паразитировать» на достижениях других наук.

Кравецкий вполне заслуженно критикует стремление натянуть диалектический метод на науку задним числом, а также убеждение, что можно с помощью «голых» диалектических категорий познать предмет без взаимодействия с ним. *По сути, упрек Кравецкого в том, что с помощью такой «диалектики» нельзя ничего «прогнозировать», означает, что знание, полученное таким образом, никак не поможет нам при взаимодействии с реальным предметом*. А это, в свою очередь, означает, что данное «знание о предмете» никак не соотносится с самим предметом. Это не Знание с большой буквы, а только лишь иллюзия этого знания. При попытке «найти» действие диалектического закона вместо того, чтобы вывести закон *развития* предмета (предмета в самом широком смысле) в его конкретной форме, вы с необходимостью придёте к тому, за что Кравецкий критикует «диалектиков». В этом случае мы не вскрываем и изучаем внутреннюю *логику* явления, а просто берём уже готовый результат и украшаем его красивыми философскими фразами, создав при этом иллюзию проделанной работы.

Однако и тут Кравецкий изобретает велосипед, так как «пропустил» целый пласт критики такого подхода со стороны части советских философов. А до советских философов этот момент крайне обстоятельно разобрали и *старшие товарищи*. Например

Ленин в своих философских тетрадах по этому поводу писал следующее: «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, - вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно = эклектике и софистике»¹³.

А Маркс писал про Прудона, который тоже любил изучать явления через гегелевскую диалектику: «Разрешение современных проблем заключается для него не в общественном действии, а в диалектических круговоротах, совершающихся в его голове...»¹⁴

Можно ещё вспомнить старо- и младогегельянцев, так, например, Маркс и Энгельс в своей работе «Немецкая идеология» пишут: «Старогегельянцы считали, что ими всё понято, коль скоро подведено под ту или иную гегелевскую логическую категорию...»¹⁵.

Это что же получается: *основатели марксизма* критиковали некоторых любителей *диалектики* за их стремление познавать действительность *через подведение под ту или иную гегелевскую логическую категорию* (или под тот или иной «диалектический закон», суть подхода одна и та же)?! Похоже, Кравецкий здесь не просто изобрел велосипед, но и открыл на нём Америку!

И я просто не могу пройти мимо данного отрывка из работы Ленина «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов?», где он, помимо прочего, разбирает претензии г-на Михайловского к диалектике: «Итак, материалисты опираются на “непререкаемость” диалектического процесса! т. е. основывают свои социологические теории на триадах Гегеля... В самом деле, раз заявлено категорически, что “доказывать” триадами что-нибудь – нелепо, что об этом никто и не помышлял, – какое значение могут иметь примеры “диалектических” процессов?... он (Михайловский) сам вынужден был признать, что “Маркс до такой степени наполнил пустую диалектическую схему фактическим содержанием, что ее можно снять с этого содержания, как крышку с чашки, ничего не изменив” . Если так, то к чему же возится г. Михайловский с таким усердием с этой ничего не изменяющей крышкой?»¹⁶

Обратите внимание, аргументы и логика Кравецкого до боли напоминают критику Михайловского, который в свою очередь

¹³ Там же.

¹⁴ Маркс К. Письмо П.В. Анненкову. Собр. соч. 2-е изд. – Т.27. – С. 410.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – Т.3.

¹⁶ Ленин В.И. Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов? // Ленин В.И. ПСС. – Т.1. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – С. 163.

«позаимствовал» аргументы у Дюринга. Я тут, конечно, «опустил» временной промежуток между Михайловским и Кравецким, но сам факт... Работа Ленина написана в 1894 году, а аргументы против диалектики всё те же, и объяснять приходится всё то же самое по очередному кругу. Вот и получается, что пренебрежительное отношение Лекса к философии привело к тому, что за пределами области своей специализации он даже не пытается изучить уже имеющийся коллективный человеческий опыт. Поэтому неудивительно, что наш дорогой скептик изобретает колесо и воспроизводит аргументы позитивистов полуторавековой давности.

И получается, что Лекс не двигает, как он думает, коммунистическую мысль вперёд, а в лучшем случае топчется на месте и пережёвывает то, что уже много раз разобрано. В худшем же – сползает в то же до боли знакомое болото, что и махисты, которых в своё время критиковал Ленин. Как Ильенков писал про Эрнста Маха: «Если бы в своей области Мах занимал такие же позиции, как в науке о мышлении, он в таком случае обязан был бы смотреть свысока и на Ньютона, и на Фарадея, и на Максвелла, как он в области науки о мышлении смотрит на Гегеля, на Маркса, на Энгельса. И в физике он опирался бы только на собственный опыт, взятый им за эталон “опыта всякого физика”, а не на историю и опыт физики как науки»¹⁷.

Но, в заключение хотелось бы подчеркнуть две вещи. Во-первых, Кравецкий своё отношение к диалектике сформировал не на пустом месте. Подобное отношение к философии и диалектике: как к «способу описания» естественно-научных открытий – присутствовало и занимало доминирующее положение в СССР, и последствия данного «формалистского» подхода, например в лице нашего критика, у нас прямо перед глазами. А во-вторых, Лекс на своём примере демонстрирует всю важность вопроса о предмете философии, как науки о мышлении и вытекающего из этого основного вопроса – о соотношении мышления и бытия. Если смотреть свысока на накопленный человечеством опыт и знания по данному вопросу, то вместо прогресса и развития в познании, мы будем неизбежно совершать ошибки вековой давности.

¹⁷ Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма – <http://caute.tk/ilyenkov/texts/len/i.html>

1.12. Стихийная диалектика в современной науке на примере рассуждений Ричарда Докинза

А.А. Садигов

Нужна ли философия науке? Позитивистский подход, занявший сейчас абсолютно доминирующее положение в умах и ученых, и широких масс, утверждает, что нет. В понимании марксистов, научный метод – это метод восхождения от абстрактного к конкретному, который Маркс обозначает как «правильный – ибо единственно возможный – способ мышления, которым осуществляется теоретическое (научное) отражение действительности в голове человека»¹. Неопозитивизм в своём «научном методе» игнорирует это наследие и пытается выстроить всё познание исключительно на формально-логической основе. «Эмпирически-номиналистическая логика со своим толкованием абстрактного и конкретного неизбежно спотыкается о диалектику любого действительно научного понятия»², утверждает Ильенков, однако буржуазная наука как-то существует и развивается без изучения диалектической логики до сих пор. Посмотрим же, как это у нее получается.

Для этого рассмотрим первые главы книги Ричарда Докинза «Расширенный Фенотип». Почему именно Докинз? Дело в том, что из массы узких эмпиристов, которые всё осмысление результатов наблюдений и экспериментов в принципе сводят к созданию мат. модели и отрицают теоретическое (философское) осмысление как таковое, Докинз всё же пытается теоретически осмысливать достижения научного сообщества, пытается выработать обобщающую теорию. Книгу же «Расширенный Фенотип» сам Докинз считает своим главным трудом, в котором сосредоточены его достижения на ниве осмысления эволюции. Анализ всей книги явно не укладывается в рамки небольшой статьи, поэтому ограничимся критикой первых её глав, где автор описывает как собственную позицию относительно некоторых важных вопросов эволюционной теории, так и свой взгляд на наиболее заметные концепции других авторов.

Нам известно по истории разных направлений науки (в т.ч. философии), что если отдельные авторы рассуждают абстрактно, абсолютизируя отдельные моменты истины, то диалектика познания проявляется в противоположных взглядах разных

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.46. – Ч.1. – М.: Издательство политической литературы, 1968. – С. 37.

² Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – Москва, Политиздат, 1984. – С. 215.

авторов, которые в своем противоречии образуют диалектическое тождество, а затем это противоречие снимается следующим (условно) поколением авторов, делающим на его основе обобщающий вывод. Этот процесс ясно виден и в развитии сегодняшней теории эволюции, и концепции Докинза являются частью этого процесса.

Дарвиновская концепция «индивидуального селекционизма» в своё время вызвала ответ в форме «группового селекционизма», в которой большой акцент делался на «альтруистичное» поведение отдельных организмов в пользу популяции или вида. Это в свою очередь породило ответ Гамильтона и Докинза в виде концепции отбора на уровне генов.

«Как выразился Гамильтон (1975а) “... Почти целый пласт биологии сломя голову ринулся в том направлении, куда Дарвин вступил очень осторожно, или не вступал вообще”. И только в последние годы, <...>, это сумасшедшее бегство было остановлено и перенаправлено. С тяжёлыми боями мы пробивались назад, <...>, пока мы наконец не восстановили Дарвиновские позиции, которые я обозначаю меткой “эгоистичный организм”»³.

Но разве *уровень отбора* является здесь движущим противоречием в понятиях? Нет, ключевым здесь является понятие «эгоистичности» и противостоящей ей «альтруистичности». Именно атакой на одностороннюю «эгоистичность» как основу эволюции объясняется возникновение концепции группового отбора. Дарвиновской «эгоистичной особи» противопоставляется «альтруистичная особь». Но взятая односторонне, «альтруистичность» при ограниченном проведении просто отодвигает «эгоистичность» на более высокий уровень, и вместо «эгоистичной особи» мы начинаем предполагать «эгоистичную группу»; а при проведении до конца мы получим абстрактный альтруизм во благо «всей жизни на Земле», а то и Вселенной, и таким образом приходим к очередному «доказательству существования Бога». Почему я так старательно выделяю «эгоизм» и «альтруизм» в кавычки? Но ведь мы, конечно, не можем говорить о настоящей эгоистичности и альтруистичности ни гена, ни группы: это характеристики индивидуального сознания, которым ни ген, ни группа особей (в общем случае) не обладает. Через всю историю западной философии проходит противостояние атомизма и холизма, и оно находит своё новое выражение здесь, на поле теории эволюции, а «Эгоизм» и «Альтруизм» в рассуждениях Докинза выступают именно как метафора этой дихотомии.

³ Докинз Р. Расширенный фенотип. – М.: Астрель: CORPUS, 2011. – С.9.

И вот направление атомизма получило дальнейшее развитие: если организм у нас «эгоистичен», и «мы рассматриваем группы и экосистемы как совокупности враждующих, или тревожно сожительствующих организмов», то почему мы «рассматриваем ноги, почки, и клетки как сотрудничающие компоненты одного организма»?⁴ Зачем нам останавливаться на уровне отдельного организма, почему не пойти дальше? И Докинз исследует как раз то, насколько далеко можно зайти на этом пути. Он однако воспринимает это противоборство именно как спор о некоем «базовом» уровне эволюции, а «эгоизм» – как нечто очевидное и вовсе не дискуссионное (и к этому мы еще вернемся ниже).

При этом в самих рассуждениях Докинза, как и других авторов, обладающих некоторой способностью к теоретическому обобщению (к выявлению всеобщего, а не только абстрактно-общего), можно иногда найти интересные моменты «стихийного» диалектического мышления. Приведу несколько примеров.

«Есть такая известная оптическая иллюзия – куб Неккера. Он представляет собой рисунок из линий, который мозг интерпретирует как трёхмерный куб. Но существуют две возможные ориентации этого мысленного куба, и обе они в равной степени совместимы с двумерным образом на бумаге. Вначале мы обычно видим одну из этих ориентаций, но если мы смотрим несколько секунд, то куб «перещёлкивается» в мозгу, и мы видим другую очевидную ориентацию. Спустя ещё несколько секунд мысленный образ щёлкает обратно, и эти перещёлкивания продолжаются, пока мы смотрим на картинку. Суть в том, что ни одно из двух восприятий куба не является правильным или «истинным». Они оба правильны».

Докинз приводит Куб Неккера как аналогию (о роли аналогий и метафор в его рассуждениях будет ниже), призванную проиллюстрировать разные моменты истины. Здесь в неявном виде присутствует принцип тождества противоположностей, разные аспекты понимания действительности представлены как моменты целого.

Он также приводит по этому поводу цитату Боннера: «Я не предполагаю высказывать что-то новое или оригинальное в этих лекциях. Но я – большой сторонник рассказывать о знакомых, известных вещах задом наперёд и кверху дном, в надежде глубже увидеть с этой точки обзора некоторые старые факты»⁵, – и в этом можно увидеть не только интуитивный поиск диалектической пары

⁴ Там же. С.6.

⁵ Там же. С.10.

выделенному абстрактному моменту, но и благородный Сократовский критицизм.

Докинз много внимания уделяет вопросу о «единицах отбора», «дискуссия о которых ныне очень модна среди философов от биологии»⁶.

И это похоже на поиски «начала науки» – точки входа в научный анализ, то самое простое, абстрактное, с чего биологическая эволюция вообще началась, и развитием чего являются все существующие ныне формы жизни. Докинз выдвигает на эту роль генетический репликатор, и это звучит правдоподобно, но, выведя свой репликатор на базе генетики, он тут же определяет его как *«любую сущность во вселенной, с которого сделаны копии»*⁷, причём намеренно делает определение настолько широким, *«что оно даже не обязано иметь в виду ДНК»*⁸. В итоге вместо восхождения к тому конкретному, в рамках которого действует и развивается генетический репликатор, Докинз увлекается поисками этой метафизической сущности в других местах Вселенной (идея «мемов»), выискивая там новые аналогии, которые могли бы ему помочь в понимании процессов эволюции. В этом проявляется метафизичность его мышления, а также непонимание диалектики абстрактного и конкретного.

К этому теперь и перейдем. Дело в том, что не-владение методом восхождения от абстрактного к конкретному и диалектическими категориями оборачивается у Докинза (и он в этом не уникален) различными «огрехами» в рассуждениях. И пожалуй, что их найдется больше, чем диалектических «догадок». Начнём с «начала».

Начало рассуждения с некоторого стартового аксиоматического (интуитивного, а иногда вообще неявного) предположения. Свои изыскания Докинз начинает со стремления к поистине сократовскому сомнению в существующих научных догмах: «Ещё одной особенностью жизни в этом мире, которую, подобно разделению на два пола, мы воспринимали как нечто само собой разумеющееся (хотя возможно зря), состоит в том, что живая материя группируется в дискретные пакеты, называемые организмами. <...> По крайней мере, я хочу помочь вам осознать, насколько часто мы впадаем в иллюзию «само собой разумеющихся», вещей, когда мы смотрим на жизнь, как на набор дискретных индивидуальных организмов»⁹.

⁶ Там же. С. 5.

⁷ Там же. С. 68.

⁸ Там же. С. 71.

⁹ Там же. С. 8.

Но это стремление остается незавершенным. Рассуждая о своей концепции «Эгоистичного гена» (прямым развитием которой является «Расширенный фенотип»), Докинз видит «Куб Неккера» между «эгоистичной особью» и «эгоистичным геном» (*«Эгоистичный организм, и эгоистичный ген с его расширенным фенотипом – есть два представления одного и того же куба Неккера»*¹⁰); отмечает, что его новый взгляд на жизнь не только «как минимум столь же удовлетворителен», как классическая "итоговая приспособленность" организмов, но и во многих случаях они "будут в сущности эквивалентны"¹¹.

«О досточтимый «индивидуальный селекционист»! Мы действительно почти согласны, по крайней мере в споре с групповыми селекционистами. Вы лишь это неправильно видите!»¹²

Однако между «индивидуальным селекционизмом» и «групповым селекционизмом» Докинз уже не видит «Куба Неккера», и причиной этому является то, что до настоящей сути – «эгоизма» (атомизма) – его скептицизм не доходит, оставляя атомизм молчаливой априорной предпосылкой всех своих суждений: «...мы изучаем естественный отбор, а естественный отбор – это дифференцированное выживание генов»¹³.

Следует признать, что Докинз с достойным уважением мужеством доводит логику атомизма в эволюции до конца, но выйти за её пределы уже не может. «Стало своего рода «центральной теоремой» (Barash 1977) современной этологии, что от особей следует ожидать такого поведения, которое приносит пользу их собственной итоговой приспособленности (Гамильтон 1964, 64а, b), но не пользу кому-то или чему-то другому. Мы не спрашиваем, каким образом поведение левой задней ноги приносит пользу левой задней ноге. Точно так же сейчас мало кто из нас спрашивает, как поведение группы особей, или экосистемы, выгодно этой группе или экосистеме. Мы рассматриваем группы и экосистемы как совокупности враждующих, или тревожно сожителяствующих организмов; но мы рассматриваем ноги, почки, и клетки как сотрудничающие компоненты одного организма»¹⁴. Ведь для того, чтобы не оказаться с самого начала скованным неким изначальным предположением, априорным «принципом», необходимо диалектическое понимание «начала» в науке. На чем же основываются дальнейшие рассуждения ученого?

¹⁰ Там же. С. 9.

¹¹ Там же. С. 10.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 19.

¹⁴ Там же. С. 9.

Рассуждая о «способе рассмотрения знакомых фактов и идей; способе постановки новых вопросов о них», о «способе наблюдения биологических фактов»¹⁵, Докинз пытается выработать некую теорию познания в биологии. Однако мы не увидим в этой «теории» строгого логического развития понятий. За неимением логического (диалектического) метода, приходится подменять логическое движение «мысленными экспериментами» и метафорами: «В этой книге я буду часто использовать технику мысленного эксперимента. Я предупреждаю читателя об этом заранее, так как учёных иногда раздражает недостаток реализма в таких формах рассуждений. Мысленные эксперименты и не обязаны быть реалистичными. Я полагаю, что они проясняют наши рассуждения о реальности»¹⁶.

Разумеется, попытка основать свои рассуждения вместо полноценного логического анализа на приемах, годящихся лишь для иллюстрации его итогов, приводит к сумбурности и практически полной теоретической беспомощности.

Для того чтобы увидеть всю гносеологическую силу такого «научного метода», обратимся к случаю, который Докинз приводит как раз в защиту мысленного эксперимента как метода познания. Тогда преподаватель, стремясь привить Докинзу сократовское сомнение, предположил, что «даже насекомые могли развиваться в млекопитающих, если бы должная последовательность давлений отбора происходила в должном порядке».

«В то время, как и большинство зоологов, я отклонил идею как очевидную ерунду», – отмечает Докинз, но тут же добавляет: «Но то, насколько принцип важен, почти неопровержимо показывает простой мысленный эксперимент»¹⁷. И предлагает представить непрерывный ряд небольших изменений, ведущих от жука-оленья до, собственно, оленя. Мы, как минимум, можем пройти от жука до общего предка, а от него – до оленя, говорит Докинз. Таким образом, линия изменений у нас есть, а значит, «мы можем предполагать, что можно искусственно составить такой ряд давлений отбора, какой мог бы провести развитие по одной из таких линий»!¹⁸

И вот, продемонстрировав нам понимание эволюции как линейной последовательности изменений, без качественных скачков, непонимание принципа реального развития как разрешения противоречий, Докинз в пару предложений «доказывает» нам, что путем последовательных давлений отбора предположительно можно из жука сделать оленя! Но почему, когда

¹⁵ Там же. С. 5.

¹⁶ Там же. С. 8.

¹⁷ Там же. С. 7.

¹⁸ Там же.

некоторые животные вернулись в воду, они не превратились обратно в рыб? Каким же образом можно редуцировать достигнутые в ходе эволюции качественные переходы? Есть ли такие примеры? А рассуждая о генетическом детерминировании поведения людей, Докинз мешает в одну кучу воздействия разнородных факторов и не видит качественных различий рассматриваемых им взаимодействий: «Хотя практически это трудновыполнимо (Kempthorne 1978), но в принципе, мы могли зафиксировать влияние на психику таких предположительно влияющих факторов, как возраст, рост, годы получения образования, тип образования в соответствии с различными критериями классификации, количество родных братьев, порядковый номер среди братьев, цвет глаз матери, умение отца подковывать лошадей, и конечно же, тип половых хромосом. Можно также исследовать двухсторонние и многоканальные взаимодействия между этими факторами»¹⁹, а затем венчает свой «анализ» такой сентенцией: «Для наших целей важно то, что различия, которые мы хотим объяснить, вызваны многими причинами, которые к тому же взаимодействуют между собой замысловатым образом»²⁰.

Итак, «замысловатым образом» – всё, что может нам сказать о взаимосвязях вещей современная теория. Однако прежде, чем мы рассмотрим подробнее, как Докинз видит взаимосвязи вещей, необходимо остановиться еще на одной моменте, присущем практически всем его рассуждениям.

Одностороннее восприятие, отбрасывающее диалектическую противоположность.

Учет влияния только в одну сторону (от более простого к более сложному), игнорируя обратное влияние: «манипуляции хозяевами со стороны паразитов, манипуляции живыми существами неодушевлённым миром, «экономические» стратегии животных по минимизации затрат и максимизации выгод»²¹.

«Гены управляют миром, и формируют его так, чтобы он помогал их репликации. Случилось так, что они «выбрали» основным путём изменения внешнего мира сборку материи в большие многоклеточные агрегаты, которыми мы называем организмами, но могло быть и иначе»²²; сведение проблемы случайности и необходимости к аморфной «вероятности» (то есть

¹⁹ Там же. С. 14.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 6.

²² Там же. С. 8.

по сути – к случайности): «На обычном уровне мы никогда не можем доказать, что некий наблюдаемый случай С вызвал конкретный результат R, хотя их взаимосвязь может быть оценена как высоко вероятная. На практике биологи обычно определяют статистически, следуют ли события класса R за событиями класса С достаточно надёжно?»

«Когда генетик говорит о «гене красных глаз» у дрозофилы, он не говорит о цистроне, действующем как шаблон для синтеза молекулы красного пигмента. Он имеет в виду, что есть вариации цвета глаз в популяции; при прочих равных условиях, муха, обладающая этим геном, с большей вероятностью будет иметь красные глаза, чем муха без этого гена. Это всё, что мы вообще-то имеем в виду, говоря о «гене красных глаз»²³; *концентрация на «различиях» при игнорировании тождества (в диалектическом понимании)*: «При всей сложности данного состояния мира может быть так, что различие между этим состоянием мира, и некоторым другим может быть вызвано чем-то чрезвычайно простым»²⁴ – эти и подобные вещи встречаются у Докинза сплошь и рядом и являются следствием абстрактного мышления, непонимания диалектики. На каждом шагу мы видим, как отбрасывание одного момента истины и абсолютизация другого приводит его к заблуждению: «образ гена как центра сети, излучающей власть»²⁵.

«Толкование «расширенного фенотипа», как имеющего некую связь с адаптацией на уровне группы, будет ошибочным»²⁶.

И логическим коллизиям, к разрешению которых он не видит никаких путей: «Я могу казаться редуccionистом потому, что я настаиваю на атомистическом взгляде на единицы отбора – на единицы, именно которые выживают – или не выживают, в то же время – я искренний интеракционист, когда дело доходит до развития фенотипических инструментов, с помощью которых они выживают»²⁷.

Отдельные моменты этого абстрактного мышления достойны более подробного рассмотрения, но в рамках этой статьи ограничимся одним самым ярким.

Отрицание «тотальности». «Хотя для некоторых целей удобно думать об этих фенотипических эффектах как о чём-то едином, спакетированном в дискретных «носителях», таких как индивидуальный организм, но в этом нет принципиальной

²³ Там же. С. 21.

²⁴ Там же. С. 23.

²⁵ Там же. С. 5.

²⁶ Там же. С. 9.

²⁷ Там же. С. 90.

необходимости. Скорее, о репликаторе следует думать, как о сущности, расширенной своими фенотипическими эффектами; весь мир в целом состоит из его эффектов, а не только тело особи, в котором ему случилось оказаться»²⁸.

Концепция «Эгоистичного гена» была создана на основе критики «группового отбора» и неплохо разрешала некоторые её противоречия, однако, разумеется, привела к новым. При подробном изучении эволюции на уровне отбора генов выяснилось, что не только отдельные организмы могут действовать в ущерб себе и на благо другим, но и отдельные силы внутри одного организма могут действовать на благо другому организму: например, в случае паразита, который при заражении моллюска заставляет его наращивать более толстую раковину, или в случае с насекомыми-«рабовладельцами» (там происходит «взлом» нервной системы жертвы). Это и привело к развитию концепции «Расширенного фенотипа». Однако ген может проявлять свои эффекты за пределы себя только за счет включения в сложное, согласованно действующее целое – геном, в котором отдельные гены – лишь взаимозаменяемые «детали». А чтобы он мог расширить своё влияние за пределы своего организма, этот организм должен быть включен во внешний мир, в конкретность, составляющее таким образом биосистему. Любая замкнутая экосистема представляет из себя органически единое целое, порождающее такие отношения и связи, которые невозможно вывести ни из одного ее элемента в отдельности, и как целое, влияющее на свои части. Но для Докинза, хоть он и оговаривается неоднократно, что «гены, существующие сегодня, это скорее всего те, которые хорошо способствуют выживанию в этом статистическом ансамбле тел, и в компании с тем статистическим ансамблем генов компаньона. Как мы увидим, они отобраны в пользу качеств, необходимых для выживания в компании с другим, подобным образом отобранными генами, и которые представляют собой «коадаптированные геномы»²⁹, как мы видим, целого как тотальности не существует. В своём анализе он реально не учитывает сложные взаимосвязи внутри генома – это лишь «статистический ансамбль генов-компаньонов». То есть геном Докинза – это не многообразно-расчлененное одно, конкретное, а лишь совокупность «компаньонов».

«Если подходить к вопросу строго, то ниоткуда не следует, что этот специфический локус «удаления яичной скорлупы» был только

²⁸ Там же. С. 8.

²⁹ Там же. С. 76.

одним из тех, над которыми естественный отбор работал в ходе развития адаптации. Напротив, гораздо более вероятно, что такой сложный образец поведения, как удаление яичной скорлупы, скорее всего был создан отбором на большом количестве локусов, каждый из которых оказывал небольшой эффект при взаимодействии с другими»³⁰, рассуждает Докинз, размышляя о поведении чайки, уносящей скорлупу от вылупившихся яиц подальше от своего гнезда, по-видимому, чтобы не привлекать к нему внимания ворон. Локусы в итоге собрались в комплекс, в некое «целое», которое поддерживается теперь заметным стабилизирующим отбором, но про это Докинз уже не говорит: «каждый из которых оказывал небольшой эффект», и только.

Отрицая возникновение у сложного целого свойств, не сводимых к его элементам, Докинз в итоге вынужден объявлять весь мир фенотипическим эффектом одного гена. *Это буквально какой-то «генетический фетишизм»: приписывание гену свойств, лежащих за пределами его сущности.*

«Гены управляют миром, и формируют его так, чтобы он помогал их репликации. Случилось так, что они «выбрали» основным путём изменения внешнего мира сборку материи в большие многоклеточные агрегаты, которыми мы называем организмами, но могло быть и иначе»³¹.

Редукционизм снова привел к фетишизму.

Когда же Докинз выходит из своей узкой области хотя бы в смежную – психологию (а сам Докинз – этолог), то это приводит и вовсе к удивительным вещам. В небольшом абзаце, описывающем «радикально звучащий, но всё же истинный и безвредный мысленный эксперимент»³² он успевает заявить, что:

– Несмотря на то, что «чтение – требующий научения навык потрясающей сложности, но это само по себе вовсе не повод для скептицизма в отношении возможного существования «гена чтения»³³;

– Нахождение гена, вызывающего какой-либо вид дислексии (когнитивная неспособность научиться читать) равносильно нахождению «гена чтения» – это будет его аллель;

– Такой дефект, как дислексия, может не отразиться на личности в целом, других ее когнитивных способностях;

– Ген, вызывающий полную слепоту, не следует называть «геном чтения», но не потому, что это не является его сущностной

³⁰ Там же. С. 24.

³¹ Там же. С. 8.

³² Там же. С. 22.

³³ Там же.

характеристикой, а просто это «малополезно»: «...лишь потому, что его препятствование чтению было бы не самым его очевидным и сильным фенотипическим эффектом»³⁴.

Любопытно, что он сам затем, в другом месте, предостерегает генетиков от ассоциации сложного поведенческого комплекса у животных с одним лишь локусом, поломка которого приводит к нарушению этого комплекса... Но здесь способность к обобщению подводит Докинза.

Выводы. Во всём этом мы видим блестящее подтверждение позиции Ильенкова: «Понять, т.е. отразить, воспроизвести внутреннее членение предмета в движении понятий, нельзя иным путем, кроме последовательного восхождения от абстрактного к конкретному, от анализа простых, небогатых определениями форм развития исследуемого целого к анализу сложных, производных, генетически вторичных образований»³⁵.

Это движение с необходимостью происходит, однако не сознательно и планомерно, а «исподволь», именно в силу объективности познавательного процесса. Выстроенное на формальной логике рассуждение прерывается всякий раз, как возникает необходимость соотнести её с реальностью, и пробел этот заполняется догадками, домыслами и аксиомами. Выстроить единую цельную научную теорию таким образом невозможно, и современные ученые прекрасно это понимают, принимая однако эту относительную невозможность за невозможность принципиальную. Мы сейчас на каждом шагу можем видеть, как учёные «жонглируют» разными теориями, не требуя от них в принципе никакой всеобщности, а сравнивая их лишь по «объяснительной силе». И лишь при очень хорошей эмпирической и теоретической (в смысле знания существующих теорий) базе получается при этом «держаться действительности», хотя познание и бродит «звериными тропами». Если ученый выбирается немного за область своей компетенции, то там начинается настоящий разгул фантазии.

В завершение приведу еще одну говорящую цитату: «Зайдя в обновлении языка и метафор достаточно далеко, можно в конечном счете обрести новый взгляд на вещи. А новый взгляд, как я только что говорил, может сам по себе оказаться оригинальным вкладом в науку. Великий Эйнштейн был неплохим популяризатором, и мне приходит в голову, что его яркие метафоры помогли не только нам,

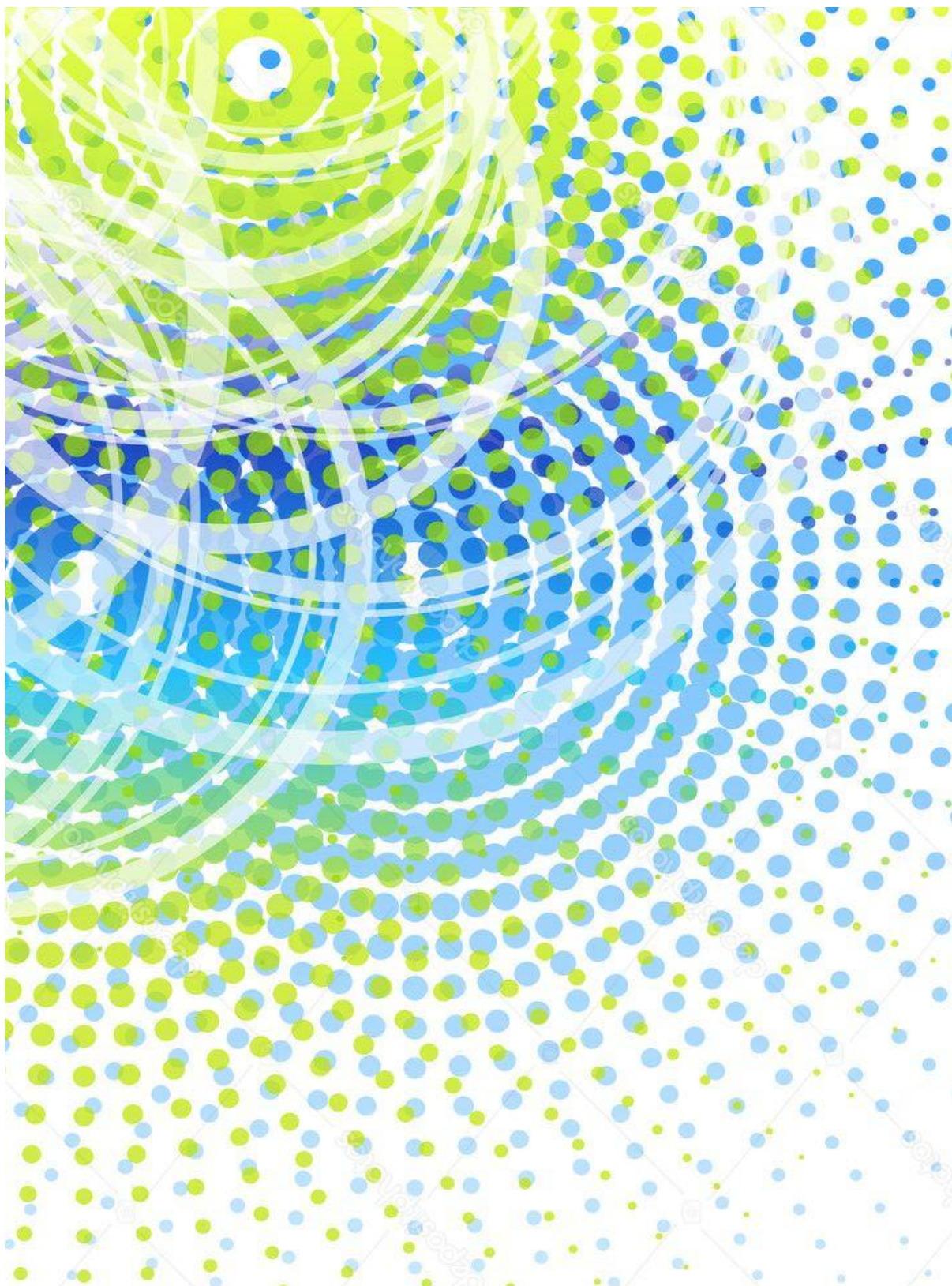
³⁴ Там же. С. 23.

³⁵ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. – М., 1989. – С. 235.

простым смертным. Не подпитывали ли они также его творческий гений?»³⁶.

Как мы видим, взгляды Докинза на способ развития науки довольно поэтичны, и в этом-то нет ничего плохого: в научном поиске важное место занимают и воображение, и эстетика. Сам Докинз такому подходу обязан своими идеями, которые признаны революционными и принесли ему большую известность и репутацию в научном сообществе. Но без опоры на Логику, без строгой последовательности мышления мы, вместо науки в полном смысле этого слова, получим (и получаем) новую алхимию. Придание же самостоятельной ценности обновлению языка, являясь следствием отождествления понятия и названия, даёт новую жизнь схоластике. Вот каково нутро современной науки.

³⁶ Докинз Р. Эгоистичный ген. – Москва: АСТ:CORPUS, 2013. – С. 23.



2. ПОИСК ИСТИНЫ И ТРАКТОВКИ СМЫСЛОВ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

2.1. Философский монизм и кризис рациональности

Н.В. Листратенко

Запрос на то, как научиться мыслить и действовать рационально, то есть разумно, встречается нередко – об этом свидетельствует, например, все более широкое распространение научно-популярной литературы, фильмов, видеороликов. Понимание «разумности» на проверку зачастую оказывается неодинаковым. Существует расхожее представление о рациональном мышлении, как о средстве достижения личных целей. Мыслить рационально – это знать, как получить больше, потратив меньше. Иногда попытки постичь рациональность предпринимаются и с более бескорыстными намерениями – восполнить пробелы в областях, не связанных с профессией, приобщиться к передовому научному знанию, как приобщаются к искусству... Однако и тех, и других то и дело преследуют неудачи – добиться власти и богатства, пользуясь предлагаемыми рецептами не выходит, знания улетучиваются через пятнадцать минут после просмотра лекции, облеченные доверием «разоблачители мифов» вскоре сами оказываются разоблаченными... Что же следует понимать под рациональностью и что представляет собой препятствие, возникшее между современным человеком и рациональным мышлением?

Говоря о рациональности, мы подразумеваем владение методом познания окружающей действительности, дающим ключ к ее целесообразному изменению. Этому типу мышления противостоит архаичное сознание, для которого наблюдаемые явления – суть череда бесконечных, ничем не ограниченных превращений некоего хаотичного, недифференцированного целого. Внутреннее строение единичных вещей, логика их развития остаются для него скрытыми, познание сводится к выявлению абстрактных, относительно устойчивых связей. В таком случае любое движение есть выражение потусторонней воли, а мыслящий субъект выступает как точка приложения внешних сил, оказывается не способен существенно влиять на внешний мир, преобразовывать его согласно своим нуждам.

Первый шаг к преодолению мышления дорационального – осознание силы определенности вещей, которое происходит в производстве, в труде. Тогда появляется интерес к единичным объектам материального мира – ведь наличные формы оказываются не случайны, обладают устойчивостью, а изменения могут быть контролируемыми, воспроизводимыми сознательно. Так, пифагорейцы

обнаружили особую гармонию натурального ряда чисел – одной из стихийно сложившейся форм выражения категорий окружающей действительности. Непреднамеренность такого порядка поразила древнегреческих мыслителей – «подобно тому как музыкальная гармония зависит от числа, так и гармония во Вселенной, по мнению пифагорейцев, тоже зависит от числа»¹. Его дальнейшее изучение привело к открытиям, оказавшим огромное влияние на развитие предметно-практической деятельности человека. Возник вопрос и о первоисточнике этих закономерностей, превратившийся однако для пифагорейцев сразу же в ответ – природа чисел была объявлена ими божественной². Согласно их учению в числах заключены и беспредельное, и предел, благодаря которым из хаоса рождаются формы, они – источник космической гармонии, закон, которому подчиняется вещественная реальность. Даже более того – благодаря геометрическому представлению о них (1 – точка, 2 – линия, 3 – плоскость и т.д.) пифагорейцы пришли к выводу, что все вещи и есть числа! Хотя не только геометрически ориентированная математика повлияла на пифагорейское понимание числа как основы мира: «Бернет считает, что первоначальное отождествление вещей с числами было основано на открытии, что все музыкальные звуки могут быть сведены к числам, а не на отождествлении чисел с геометрическими фигурами. Однако, если рассматривать объекты как, очевидно, пифагорейцы их и рассматривали, как сумму определенного количества материальных точек и если в то же самое время рассматривать числа с геометрической точки зрения как суммы точек, очень легко представить себе, как был сделан следующий шаг, а именно отождествление объектов с числами»³.

Но так как за основу мироздания были приняты известные людям из современной им практики натуральные числа (привнесенные из традиционной, аграрной экономики, где требовались геометрические измерения земельных наделов), столкновение с тем, что мы теперь называем иррациональным числом (например, в попытке вывести соотношение стороны и диагонали квадрата), разрушило их понимание миропорядка. С другой стороны, начало рациональному мышлению было положено, и следующие после пифагорейцев мыслители включали математику и музыку как инструменты и обязательные дисциплины для начала понимания гармонии мира в философское образование.

¹ Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. – Т. 1. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – С. 49.

² Ильенков Э.В. Количество – <http://caute.ru/ilyenkov/texts/enc/quant.html>

³ Коплстон Ф. (2003). С. 51.

Мистификация гармонии чисел, безусловно, была заблуждением, но приведенный пример показывает нам, что изучение действительности вслед за обнаружением тех законов, результат действия которых выступает на поверхности явлений, с неизбежностью приводит к необходимости сделать следующий шаг – «возвести предмет во всеобщность, фиксировать в нем его особенность, представив ее как форму выражения всеобщего»⁴. Именно понятие всеобщего как закона и принципа, действительного для совокупности единичных объектов, делает возможным рациональное теоретическое знание. Иными словами, стремление постичь внутреннюю логику вещей вынуждает искать за многообразием форм их природу, общее начало – субстанцию.

Созидательная, производящая трудовая деятельность становится предпосылкой формирования определенной картины мира, в рамках которой бесконечная вариативность особенного понимается как членение внутри целого, определяется логикой этого целого.

Немало мыслителей прошлого посвятили себя поиску той самой первоосновы – понятие о субстанции прошло путь от образов стихий у древних греков, грубо-физикалистских представлений средневековых ученых-алхимиков до традиционного религиозного дуализма тела и души, а также попыток выхода из него путем отрицания «телесной субстанции» у Фомы Аквинского и даже материалистического толкования субстанции у Дунса Скота.

Проблема противостояния двух исходных принципов находит свое отражение в философии Декарта: «Если бытие вещей определяется через их протяженность и пространственно-геометрические формы вещей есть единственно объективные формы их бытия вне субъекта, то мышление никак не раскрывается через его описание в формах пространства»⁵. Им же в острой форме поставлен вопрос – как взаимодействуют между собой мысль и протяженное тело? Ответ мы находим в философии Б. Спинозы: всё дело в том, что «мышление» и «протяженность» не есть две различных субстанции, они – атрибуты одной субстанции, «которая существует не отдельно от реальных тел природы, а только в них и через них, в том числе и в виде (в «модусе») мыслящего тела человека и ему подобных существ, и наделена к тому же активностью, будучи «причиной самой себя» во всех своих частных

⁴ Науменко Л.К. Монизм как принцип диалектической логики. – <http://caute.ru/schola/naumenko/index.html> – С. 37.

⁵ Ильенков Э.В. Логика и диалектика // Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.

порождениях»⁶. Природа и мыслящее тело не есть нечто противоположное, и то, и другое – воплощенное целое, функционирующее по общим принципам, пронизанное внутренними взаимосвязями.

Объяснять *таким образом* происхождение единичных материальных объектов, мышления и мыслящих индивидов – значит придерживаться принципа философского монизма. Не случайно понимание «мыслящего тела» Спинозой на столетия опередило не только господствовавшие направления философии, но и представления естественных наук – материалистический монизм представляет собой не что иное, как логическое условие теоретического познания вообще. «Двигаться по логике вещей – значит двигаться в таком всеобщем, пластическом и естественным ограничением которого является вещь»⁷.

Тем не менее, материалистический монизм сегодня все труднее принимается как в научной среде, так и в массовом сознании. Куда большее распространение получает подход, согласно которому основополагающих сущностей несколько или же их нет вовсе. Опыт, эмпирия, провозглашается единственным критерием достоверности. С бесконечным подчеркиванием этого положения из области рассмотрения совершенно исключается сама сущность знания, полученного опытным путем, различие между типами знания определяется только исходя из формы их получения. Неопозитивизм ставит знак равенства между опытным и реальным, причем «под реальным понимается только “непосредственно данное” и сама “непосредственность” (причем последняя понимается всецело и исключительно как непосредственность для субъекта) рассматривается как синоним объективности. Опосредованное понимается также как опосредованное не само по себе, но лишь для мышления, в силу чего “опосредованные” предметы теоретической дисциплины рассматриваются уже как вымышленные объекты, “существующие” посредством разума»⁸.

Реальность непосредственно наблюдаемого субъектом, на первый взгляд, соответствует «здравому смыслу», но в действительности имеет в своем основании целый ряд допущений. «Непосредственное» знание, полученное в результате прямого воздействия объекта на субъект, является выражением не только первого, но и второго. Субъект оказывается включен в процесс

⁶ Ильенков Э.В. Субстанция – <https://zarya.xy/z/substancziya/>

⁷ Науменко Nd. С. 48.

⁸ Там же. С. 239.

познания, когда он противопоставлен природе и осознает себя таковым. Соответственно, воздействие на него оказывает нечто внешнее. Но как же определить границу между внешним и внутренним? В конечном итоге и органы восприятия, и даже мозг можно описать как внешнее по отношению к человеку. Только посредством мышления происходит снятие - соединение наблюдателя и наблюдаемого. «Как человеческое существо, субъект есть снятие непосредственности его природного существования, он есть опосредованное, т.е. социальное существо, снятое бытие, сущность»⁹. Т.е. посредством взаимодействия в едином движении всей совокупности категорий мышления, которые тождественны законам бытия. Более детальное рассмотрение самого процесса наблюдения выявляет необходимость понимания сущности субъекта, которая в свою очередь есть «ансамбль отношений», всеобщее, воплощенное в индивидуальном.

Однако современные «теоретики», как, впрочем, и «практики», отказываются от поиска диалектического всеобщего для единичных вещей, довольствуясь обобщениями, классификацией по формальным признакам. Неизбежно ставится под сомнение и теоретическое знание как таковое, а на его место приходит набор «операционных схем», работающих при определенных условиях.

Фактически мы наблюдаем откат к мышлению дорациональному, и такое положение вещей не случайно. Сколько бы ни говорили об уникальности, независимости и свободе личности, отрицать закономерности в мышлении и поведении, характерные для тех или иных социальных групп трудно даже либеральным идеологам. Ключ к пониманию этих закономерностей – современный способ производства материальной жизни. Образование, воспитание и иные практики сегодня служат весьма определенной цели – занять одно из мест в системе производственных отношений, в лучшем случае – также освоить логику движения в ее рамках. При этом глубокое, всепроникающее разделение труда подразумевает ограниченность индивида как производителя и одновременно его же универсальность как потребителя¹⁰.

Капиталистический способ производства, как и любой другой, нуждается в непрерывном производстве тех, кто будет обеспечивать его поддержание. В случае капитализма, однако, также критически важно стабильное расширенное воспроизводство

⁹ Там же. С. 247.

¹⁰ Бурик М.Л. Логика телесности. – Москва: ЛЕНАНД, 2015. – С.45-46.

– возможность включения в логику товарно-денежных все большего числа индивидов, а также рост степени их вовлеченности. Особую роль здесь играют формы коллективности, то есть связи между людьми. Именно они позволяют индивиду обрести свою идентичность, ставят перед ним цели, в процессе достижения которых и формируется личность.

Характерно, что в основе капиталистического целеполагания всегда находятся вещи, а не человек, его жизненные функции и развитие его творческих способностей. Наоборот, товарное производство определяет, что будут представлять собой завтрашние производители и потребители. В свою очередь разделение труда, стандартизация процессов и их результатов подразумевают наличие общностей из людей-функций, то есть людей, включенных в коллектив одномерно, со стороны черт, которые характеризуют их как рабочую силу. Все прочее как бы отбрасывается за ненужностью. Набор характеристик «человека выполняющего», отчуждаясь, становится самодовлеющей силой, подчиняет себе организацию жизни индивида и его образ мышления¹¹.

Есть и другая особенность капитализма в его современном виде – производство человека-потребителя. Здесь логика вещей не работает в чистом виде, но и не преодолевается. С момента рождения и до самой смерти она присутствует во всех сферах жизни, иногда практически открыто, но чаще под маской любви, заботы о ближнем и других проявлений человечности. Согласно этой логике, задача – формирование индивида, определенные черты, характеристики, которого обусловили бы потребности, сообразные товарному производству. В нее не входит производство целостности сознания, универсальности мышления. Более того, они прямо ей противоречат – разрозненной, фрагментарной картине мира соответствует частая смена желаний, подверженность эмоциональным импульсам, внушаемость – качества идеального потребителя, падкого на уловки продавцов.

С разрушением целостности личности представление о целом как сущности явлений неизбежно ускользает. Пробелы в понимании взаимосвязей компенсируются абстрактными представлениями, обрывками идей, случайным образом схваченными в потоках информации. Ведь теперь логика развития общественных отношений диктует производство человека, способного потребить

¹¹ Столяренко Д. О коллективности действительной и мнимой – <http://spinoza.in/theory/o-kollektivnosti-dejstvitel-noj-i-mnimoj.html>

полностью не согласованные и противостоящие друг другу потоки информации. А для этого требуется уничтожение и мышления, и восприятия как человеческих практик, основанных и работающих на принципе целостности: «Клипное сознание предполагает разобщенность и несвязность взглядов на мир. Индивид верит в самого примитивно представляемого бога (по религиозным праздникам) и в науку одновременно, разделяя единицы информации, относящиеся к науке и к религии, но не связывая их между собой... Современный фрагментарный индивид может обладать знанием массы отдельных фактов, которые не связаны между собой, ибо относятся к разным контекстам. Например, представление о боге никак не связано со сведениями о медицинских новинках или информацией о том, что Волга впадает в Каспийское море, если только Волга попала в поле зрения. Все это может быть одинаково хорошо воспринято. И одинаково легко индивид переходит от восприятия одной к восприятию другой, даже самой невероятной информации. Ничто не рушит его картину мира, потому, что ее нет, могут быть разрушены только отдельные мемы, но наибольшую разрушительную силу на них оказывает простое забвение при переходе к другим мемам, актуализирующимся и распространяющимся во фрагментарных коллективах»¹².

Производство современного (или постсовременного, эпохи постмодерна как позднего капитализма) потребителя приводит и к необходимости трансформации и переформатированию институтов к более архаичным или подобным им формам. А именно тех инстанций, которые специализируются на производстве человеческих субъективности и коллективности (т.е. форм общественного сознания), которые в нынешних материальных условиях сводятся к фрагментарным и мнимым вариантам. Ведь «когда капиталистическое производство становится невозможным без непосредственного производства человека как потребителя, такие формы общественного сознания как наука и философия переживают этап своего разложения на отдельные идеи, мини- и микроотрасли, а целостно-рациональный взгляд на мир исчезает. Он производится только в маргинальных кустарно-штучных формах, в существовании которых огромную роль играет случайность, в то время как университеты, которые стараниями Гумбольдта когда-то подняли знамя рациональности, сейчас сменили его на знамя узкой специализации. Массово

¹² Бурик М.Л. Человек и экономика в виртуализированном мире. – Киев: Аграр Медіа Груп, 2016. – С. 149-150.

воспроизводятся только фрагменты рациональности»¹³. Таким образом, официальная, академическая наука, так или иначе задействованная в воспроизводстве нынешних общественных отношений, лишается того самого монизма, который был революционно открыт Спинозой в начале Нового времени. О материалистическом понимании монистического принципа как сути научного метода говорить и вовсе не приходится.

Возможен ли возврат к целостности? Нельзя сказать, что попытки восстановить личность из фрагментов никем и нигде не предпринимаются. Нередко можно встретить рассуждения о «развитии кросс-функциональных компетенций», важности непрерывного образования и «работы на стыке отраслей знания». Предлагается также на индивидуальном психологическом уровне интегрировать неудобные, не соответствующие производственной роли черты характера, сделав из них некое удобрение для роста «продуктивности». Проблема, однако, в том, что индивид при этом остается заложником действительных форм коллективности, вынужден подчиняться диктату одновременно всех структур, в которые включен. Каждый новый опыт представляет собой вовлечение в одну из таких форм. Попытки преодоления фрагментарности оборачиваются своей противоположностью – усугублением внутренней раздробленности.

Ключ к личностной целостности, восстановлению в правах способности к познанию и подлинной рациональности следует искать в том, что изначально послужило основой их возникновения – созидательный, производящий труд. Общество, которое сможет продвинуться в преодолении отчуждения труда, непременно застанет и ренессанс рационального мышления. Но для этого уже сейчас требуется применять ранее добытые достижения этого мышления к современности.

2.2. Критерий тонкой диагностики состояний гармонии и дисгармонии, нормы и патологии: от биоценозов до организма человека, общества и других сложносоставных систем

Э.М. Сороко

1. Прологомены к новой системе знания и новому научному мировоззрению. Начало ветвлению науки положил Р. Декарт,

¹³ Там же. С.157-158.

подразделив ее на естествознание и гуманитаристику. А до того она была синкретичной, унаследовав античный канон. Уже к середине XX столетия стало ясно, что представляющий картезианскую парадигму в науке аналитический метод, связанный с расщеплением целого на части, исчерпал свой потенциал. Его развитие, к тому же, сопровождалось утратой духовности человека и общества, чего не могло не быть по причине узурпации разумом, этой главной опорой аналитизма и рационализма, когнитивного пространства творческого субъекта. Аналитический метод, рассекая сложное на простые составляющие, мертвит и обедняет жизнь (и это, пожалуй, его основной недостаток), ибо «части лишь у трупа» (Гегель). Ситуацию вырождения «картезианского метода» увидел еще К.Маркс, полагая, что в будущем обе ветви знания – «наука о природе и наука о человеке» – станут единым целым. Не будет двух ветвей знаний; «это будет одна наука», – заметил он прогностически.

Так называемая классическая наука, азы которой ныне в основном и преподают в университетах, по многочисленным свидетельствам, находится в кризисе. Это следствие того, что многие ее ветви достигли сатурационного предела. Отсюда ее неспособность делать сколько-нибудь крупные открытия, достигать экстраординарных результатов, как было еще сравнительно недавно. Ветвистое древо классического знания, являющее собой совокупность выходящих из одного корня отдельных «конкретных» областей знания, выражаемое посредством универсальной десятичной классификации (УДК), истощило свой генеративный ресурс и нуждается в кардинальном обновлении. Путь, которым идет, или должен идти, этот процесс, есть путь множественного перехода: от линейных моделей мировых процессов к нелинейным; от равновесных структур и процессов к неравновесным; от ставших фетишами организации и порядка к динамическому хаосу (и обратно), в частности – к его конструктивному действию; от единичных объектов и их траекторий – к ансамблям; от тотальной власти детерминизма, называемого И. Пригожиным и рядом других крупнейших ученых «карикатурой на науку», к отношениям меры и гармонии. В мировоззрении XXI столетия последние становятся самодовлеющим и всеохватным фактором науки, практики, жизни.

В современном обществе востребована необходимость разработки обобщающих теорий, синтезирующих парадигм. Дж.Клир, автор одной из наиболее известных версий общей теории систем, в своей лекции в Москве, которая состоялась еще в середине 90-х годов прошлого столетия, отметил, что современная наука стала двумерной. Это означает, что в дополнение к традиционным областям знания, классифицируемого через

систему УДК, со второй половины истекшего столетия стало развиваться знание трансдисциплинарное, общенаучное, общесистемное, пронизывающее все классические науки, точнее, одинаково приемлемое для каждой из них. Оно развивалось фазовым образом и оформлялось в цепочке сменяющих друг друга все более всеохватных, универсальных и всеобщих отраслей знания: ...→ диалектика → тектология («всеобщая организационная наука») → праксеология → кибернетика → информатика → общая теория систем → диатропика (учение о разнообразии) → синергетика → гармонистика (общая теория гармонии систем) →... Если прибегнуть к образу тканого полотна, то классические науки и дополняющие их науки интегративные соотносятся как **основа и уток**, что во взаимопереплетении дает новый научный фундамент мировоззрения и устойчивого развития современного общества. Отличительная особенность тех и других в том, что первые используют различные методы применительно к одному и тому же изучаемому объекту, а вторые, системы трнсдисциплинарного знания универсалистского толка, интегративные науки (и в первую очередь синергетика и общая теория гармонии систем), раскрывают действие какого-то одного метода на качественно различных объектах.

Контуры пути перехода от одной парадигмы знания к другой четко обозначил Элвин Тоффлер отметивший, что культура человечества прошла уже две волны – с аграрным и индустриальным укладами. Вторую волну создавали «мыслители-картезианцы», основное орудие которых – аналитизм, логика как последовательность необходимостей. Третью же, нынешнюю волну, – информационное общество – создают «мыслители-системщики». **«Демократы и республиканцы, тори и лейбористы, христианские демократы и голлисты, либералы и социалисты, коммунисты и консерваторы... – партии Второй волны. Все они, обманывая ради власти... участвуют в сохранении умирающего индустриального порядка.... Самый важный момент политического развития нашего времени – это возникновение среди нас двух основных лагерей, один из которых предан цивилизации Второй волны, а другой – Третьей»**¹. И эти «два лагеря» ведут ныне ожесточенные сражения в специализированных советах по защитах диссертаций и на университетских кафедрах, где, впрочем, пока что главенствуют первые – апологеты классического (т.е. рутинного) знания. В данное, весьма важное замечание Элвина Тоффлера следует хорошо вдуматься, чтобы вполне постичь его смысл. В новой системе представлений, которую можно назвать **тетраонтологией**,

¹ Тоффлер Э. Третья волна. – М., 2004. – С. 687

объектом познания, управления, производства становятся уже воедино связанные (а не значимые по отдельности): **материя, сознание (идея), информация** как *независимое третье* (по Н.Винеру), а также **мера** (или **гармония**, в качестве ее превращенной формы в системе сложных отношений), представляющие **тетрабазис** первоначал в основаниях мира. Необходимость **меры** в **тетрабазисе** обусловлена тем, что все познаваемые человеком объекты как системы суть локальные универсумы, которые обладают своей границей, своим собственным пространством и собственным временем, а значит и мерой состоятельности в качестве таковых.

В стремлении к разработке универсальных, обобщающих теорий человечество породило синергетику, которая сегодня располагает мощным эвристическим потенциалом и эпистемологическим аппаратом используемым безотносительно к предметной специфике объектов и профилю изучающих их наук. Будучи трансдисциплинарной системой знания, она, наряду с общей синтеза, обеспечивающие интегральное выражение сущности вещей, критерии гармонии и дисгармонии, как ключевые средства для разграничения (диагностики) нормы и патологии различного рода сложных систем обеспечивают ей высокую эффективность в разрешении задач, дотоле не поддававшихся решению средствами классической науки (т.е. аналитическими средствами в рамках картезианской парадигмы). Так, ее методы позволяют снять «проклятие размерности», т.е. найти способы решения задач со многими переменными посредством введения коллективной переменной (параметра порядка).

Синергетика – это мировоззрение. Но в то же время это и корпус весьма общего знания – наука о кооперативном действии (сотрудничестве, говоря словами Павла Флоренского), о самоорганизации, об интегральном измерении действительности, превращении хаоса в порядок, оптимальном устройстве и эффективном (с минимумом непроизводительных издержек) функционировании сложных систем, о фазах их эволюции, возникновении новых качеств, гармонизации сложных смесей и составов (прикладная миксеология), необходимом и достаточном разнообразии (диатропика), тонкой диагностике нормы и патологии (острой и глубокой), обобщенном и весьма точном выражении состояния здоровья человека, животных и природы (экологические системы), универсальных закономерностях эволюции и самоорганизации материального мира в целом (глобальный универсум) и в отдельных сферах и областях (локальные универсумы) и о многом другом. Важная особенность синергетики как науки в том,

что она располагает особыми постоянными отношениями – **инвариантами, без которых никакая наука не состоятельна**. В противном случае она превратилась бы в отстойник цитат, субъективных мнений, в эклектический набор никак не связанных между собой утверждений.

Сегодня ясно, что Маркс был прав: синергетика еще на шаг приблизила нас к той единой науке, которая одинаково успешно решает проблемы человека, общества и природы. В то же время частные науки, традиционно переданные нам в пользование прошлыми веками, как мальчики в детской загадке, убегающие, каждый «в свой чуланчик», стали столь специфицированными ветвями знаний и так углубились в детали, что часто «за деревьями не видят леса».

Бурное становление синергетики на рубеже тысячелетий обусловлено еще и тем, что Гегель, систематизируя философию по классической схеме, прошел мимо бинарной оппозиции «хаос – порядок», не включив ее и вытекающие из нее следствия в свою систему, невзирая на то, что еще Гесиод построил картину возникновения мира (космоса) из первоначального хаоса. И сегодня философия, вкупе с системологией, осознав фундаментальный характер этой диспозиции, наверстывая упущенное, разрабатывает на этой основе адекватные методы познания, создает концептуальные построения, весьма знаковые для современной культуры.

2. Синергетический критерий тонкой диагностики гармонии и дисгармонии, нормы и патологии организмов и ансамблей. Согласно основному утверждению теории измерения, если в одной и той же области заданы две меры, то они кратны. Кратным образом соотносятся метры и километры, граммы и килограммы, часы и минуты, рубли и копейки и т.п. Как показал Р. Хартли, количество информации, заключенной в том или ином событии, есть отрицательный логарифм вероятности p этого события: $\{-\log p\}$. Мерой здесь может служить также и логарифм его невероятности: $\{-\log (1-p)\}$. Условие кратности этих мер дает: $\log(1-p) = k \cdot \log p$, или $p^k + p - 1 = 0$, где k принимает положительные целочисленные (натуральные) значения. Придавая последовательно k значения 1, 2, 3, ..., будем иметь p равные 0,500; 0,618...; 0,682... Это так называемые обобщенные золотые сечения, узловые значения меры, инварианты процессов самоорганизации и эволюции систем, аттракторы их нормированных интегральных показателей в области значений последних. Таковы метчики состояний гармонии систем, а значит и состояний их структурной и функциональной нормы. Напротив, антиподы данных значений p , которые максимально удалены от

данных узловых точек, есть метчики состояний дисгармонии системы, т.е. уже не нормы, а ее патологии. По логике, это корни того же уравнения, но получаемые при получелых k ($3/2, 5/2, 7/2 \dots$): $0,570$; $0,654 \dots$; $0,705 \dots$. Таковы антиузлы меры, репеллеры (дистракторы) в пространстве ее значений. Структурная дисгармония, хаос – таковы состояния систем, им отвечающие. Особенно важен случай коллективной переменной, когда, характеризуя состояние ансамбля, системы, та принимает узловые значения, либо значения им противоположные.

Организм человека, как полиструктурная и полифункциональная система, по заключению биологов, состоит почти из двухсот подсистем. То же можно сказать и в отношении большинства представителей животного мира. Каждая подсистема организма сложного целого определяется, так сказать, в определенном отношении и в данном смысле проста (вспомним Гоголя: в городе N были женщины «просто приятные» и «приятные во всех отношениях»). Изучая выделенные таким образом подсистемы, находим, что структурно все они состоят из элементов доминирующих, средних по удельному вкладу, мелких и мельчайших, образующих так называемый «хвост». Определив их весовые значения, получаем распределение, представляющее собой ансамбль субъединиц. Характеристика его как целостного формирования требует введения интегрального показателя, объемлющего все его структурные подразделения — коллективной переменной. В качестве такового может быть предложена информационная энтропия в форме Шеннона. Отнесенная к своему максимальному значению $\log n$, т.е. нормированная на единицу, она обретает свои значения в единичном интервале, где, как известно, определены также и вероятность событий, и удельные веса структурных элементов. Информационная энтропия H представляет собой не только меру хаоса, но и меру разнообразия, заключенного в локальном множестве неких субъединиц, в частности – меру внутрискрутурного разнообразия системы. Мерой организации, единообразия этих субъединиц (n классов элементов), служит избыточность R . Та и другая связаны законом сохранения: $H + R = 1$. Формула информационной энтропии и формула избыточности имеют, соответственно, вид:

$$H = -\frac{1}{\log n} \sum_{i=1}^n p_i \log p_i; \quad R = \frac{1}{\log n} \sum_{i=1}^n p_i \log np_i,$$

где p_i — удельные веса классов.

Вычисляя значения данных интегральных характеристик ансамбля вероятностей, распределения удельных вкладов (весов) структурных составляющих соответствующих систем и сравнивая результат с вышеприведенными последовательностями

канонических узловых значений, можно делать выводы о гармонии либо дисгармонии, а следовательно – о норме либо патологии изучаемых систем. Таков критерий тонкой диагностики состояний последних. Имея данные о характере заполненности ниш экологических систем, можно с высокой степенью надежности судить о том, насколько они **гармоничны** (внимание обращается на степень близости значения относительной информационной энтропии, характеризующей состояние внутривидового разнообразия системы, к узлам меры) либо **остро дисгармоничны** (близость к антиузлам-репеллерам), либо **глубоко дисгармоничны**, вырожденные (степень близости меры H к единице). Например, значения показателя H (либо R), найденные при данном процентном содержании (точнее, выраженных в долях единицы) структурных элементов белой крови — базофилов, эозинофилов, нейтрофилов и пр., служит орудием тонкой диагностики нормы и патологии организма. Метод компаративного анализа и энтропийной индикации систем путем сопоставления меры H с ее узловым (антиузловым) значением одинаково приемлем во всех случаях, где есть связанное в структурах разнообразие. А значит, он служит средством кодификации состояния функционального статуса соответствующих систем и подсистем: геологических, биологических, экологических, демографических, экономических, финансовых, информационных, технических, геополитических и других.

2.3 Логико-лингвистические трактовки смысла в прагматике современности

И.Ю. Соина, Н.Ю. Петрусенко

Сущность и предназначение философии самым непосредственным образом связаны с проблемой смысла. Философские вопросы актуализируют познавательный интерес и направляют его до недостижимых вершин, побуждая ступать на неизвестные тропинки и постепенно осваивать новые территории взаимодействия человека с миром. Проблема смысла связана с исследованиями в логике, лингвистике, психологии, социологии и других социогуманитарных дисциплинах, результаты которых нуждаются в систематизации и обобщении, философской рефлексии применяемых методов, средств и подходов. Опираясь на определение парадигмы как научной теории, выполняющей роль образца при постановке и решении научной проблемы, следует обратиться к ведущим теориям-парадигмам смысла в ряде

социогуманитарных наук. Различают по меньшей мере следующие значения слова «смысл»: содержание, сущность, значение, назначение, цель чего-то (информации, деятельности, вещи); понятие, которое характеризует единство (сущность, системность, целостность), которое не сводится к значению элементов или частей, из которых оно состоит, а само их определяет; определяет возможность рационального объяснения.

В то же время слово «смысл» в научных исследованиях приобретает узкоспециальное значение. Оно относится к терминологии таких гуманитарных наук, как логика, языкознание, лингвистика, теория литературы, психология, социология и искусствоведение¹. В частности, логика изучает смысл на уровне основных форм и законов мышления; лингвистика – как коммуникативный феномен речи, речевой дискурс; психология – как продукт мыслительной деятельности, обусловленный историческим развитием человека и характеристиками отдельного индивида; социология – как продукт социальной коммуникации, зависящий от социально культурных характеристик различных обществ в процессе исторических перемен; кибернетика – как информация, продукт компьютерного моделирования. В привилегированном положении среди всех наук в возможности заниматься исследованием смысла длительное время оставались логика и лингвистика. С точки зрения этих наук, смысл трактуется как характеристика мысли и ее языкового выражения². Логический анализ мышления всегда осуществляется через исследование его результатов – мыслей, высказанных в языке, поэтому логика является одновременно наукой о законах и формах мышления, а также о языке как форме существования мысли³. Мышление и речь – взаимосвязаны в процессе познания. Логика изучает структуру, формы, методы и правила мышления, в то время как лингвистика изучает структуру и закономерности функционирования языка. С точки зрения логики, важнейшими функциями языка являются дескриптивная (описательная) и прескриптивная (оценочная).

Смысл сначала появился теоретическим конструктом, который служил средством познания логической природы понятия и

¹ Beilin M.V., Soina I.Yu. Structural-functional music and language skills characteristics in the understanding of art / Research, challenges and development prospects in the area of social sciences: Collective monograph. – Riga: Baltija Publishing, 2020. – P. 1-18.

² Beilin M.V., Soina I.Yu. Continuity of language reality of events as sense integrity // Challenges and prospects for the development of social sciences in Ukraine and EU countries: comparative analysis: collective monograph. – Riga: Izdevniecība "Baltija Publishing", 2019. – P.1-16.

³ Soina I.Yu., Semenova Yu.A., Goncharov G.N., Petrusenko N.Yu., KAmbur N.A., Chervona S.Ph. Poetic Understanding as the Initial Input of Being-in-the-world // Investiga. – Vol.8.Num.20.Mayo-Junio. – 2019. – P.278-286.

лингвистической природы слова. Слово рассматривается как носитель определенного значения и отправляет нас к денотату - множеству предметов или явлений, которые обозначаются этим словом, вызывают мысль. Смысл слова связан со способом, с помощью которого выделяют множество предметов или явлений путем указания на характерные для них свойства. Значение (денотат) связано с языковой единицей: словом, предложением; а смысл (коннотация) – с событием речи, контекста, в котором приняты языковые единицы. Поэтому значение слова – это сравнительно стабильное языковое образование, а смысл – ситуативное, зависящее от коммуникации. Значение имеет общее содержание для всех носителей языка, а смысл зависит от личного опыта говорящего (шире – коммуниканта), его образования, профессии, языковой среды, возраста, пола и историко-культурного фона. Смысл возникает через сравнение слова как отдельного, частного, с определенной целостностью или горизонтом, тем, что, «всегда уже заранее-определено, всегда уже имеется в виду в любом понимании вещей, в любом к ним отношении. В каждой вещи уже имеется в виду мир, в котором она существует, бытие, которым она есть. Вещи существуют в мире, но мир не является вещью – кстати, говорим мы, есть в горизонте мира ...»⁴.

Логико-семантический аспект проблемы смысла разворачивается в плоскости «знака и обозначаемого», на этой основе в начале XX века зародилась специальная наука о знаках – семиотика или семиология. Благодаря статье Готлоба Фреге «О смысле и значении»⁵ было сформулировано отличие между смыслом и значением, которые к тому времени отождествлялись не только на уровне обыденного сознания, но и в классической лингвистике. Значение (денотат, объем в классической или формальной логике) – это предмет или класс, множество предметов, которые обозначаются понятием или высказыванием. Смысл – это содержание мысли, которое выражается в речи и становится предметом понимания. По Г. Фреге, любое имя обозначает предмет, который называется значением, и выдает некоторый смысл, что так или иначе характеризует значение имени. Слова человеческой речи обозначают предметы, действия, качества или отношения. Главная функция слова-знака – означаемая, или референтная. Референтное значение вводит слово

⁴ Ахутин А.В. Понятие “природа” в античности и в Новое время (“фюсис” и “натура”). – М. : Наука, 1988. – С. 163.

⁵ Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика. – М., 2000. – С.220-246.

или высказывание в определенную систему логических обобщений, которые являются общими для всех людей. Эта система известна и понятна людям благодаря неизменному содержательному центру взаимосвязей единиц языка.

Г. Фреге, разрабатывая методику анализа языка, начал с изучения структуры слова, в результате чего появился хорошо известный треугольник Фреге, сторонами которого являются смысл, значение и денотат. Каждая из этих составляющих слова вводит его в различные системы связей. Смысл – в систему «слово – говорящий (человек, Я)». Значения – в систему «слово – знаковая система (речь, мир идей)». Денотат – в систему «слово – предметный мир». Смысл – это содержание мысли, которая выражается в речи, становясь предметом понимания. С этого времени смыслом начали называть, как правило, значение слова (высказывания) в процессе коммуникации, живой речи, в которой раскрываются системные языковые связи или отношения, и возникает индивидуальное, ситуативное значение.

В известной степени, это означало разграничение объективно-предметного «значения» слова и субъективно-коммуникативного «смысла». По мнению Фреге, смысл появляется на уровне высказывания и связан со способом задания предмета. Проблема логического отношения между словом, его значением, содержанием (смыслом) и предметом появилась еще в античности. По свидетельству Секста Эмпирика, решая проблему истинного и ложного, одни философы связывали её с «обозначаемым предметом, вторые – со словом, третьи с движением мысли». Стоики различали три элемента: 1) обозначенное – вещь, которая обозначается словом и вызывает устоявшееся представление о предмете в мысли; 2) означающее – слово, которое имеет звуковое выражение; и 3) предмет, который является независимым от человека объектом обозначения. Означающее (звуковое выражение) и предмет – телесные, а обозначенное (смысл слова) – бесплотное. Именно оно бывает, по мнению стоиков, истинным или ложным. Последователи Эпикура принимали во внимание только означающее (слово) и предмет, связывая истинность или ложность с первым. Взаимосвязь истины и движения мысли была установлена, скорее всего, в схоластической философии⁶. Последователи Зенона Элейского трактовали смысл как один из пяти моментов, необходимых для чувственного восприятия, среди которых: орган ощущения, чувственный предмет, место, способ [явления] и смысл. И если не

⁶ Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х т. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – С. 153.

будет хотя бы одного из них, то не останется и восприятия, например, в условиях ненормальной мысли⁷. То есть, мы можем сделать вывод, что восприятие является осмысленным, а смысл предстаёт как система взаимосвязей, в которые входит предмет восприятия.

Достоянием схоластической логики стало понятие коннотации, которым обозначают суммарное или полное значение слова, как описательное, так и эмоциональное. Это понятие вошло в семиотику только в XX веке благодаря датском лингвисту Луи Ельмслеву и часто заменяет слово «смысл», как его определил Готлоб Фреге – содержательность, порожденная речевой практикой. Коннотации (дополнительные значения) образуются в комбинациях, содержательных цепочках слов (синтагмах). Коннотации надстраиваются над основными лексико-грамматическими значениями слов. В лингвистике их главной функцией считается описание сопутствующего эмоционально-экспрессивного значения языковой единицы, дополнительного к реферативному или описательному значению. В стилистике коннотация означает дополнительные семантические и стилистические оттенки, которые накладываются на основное значение слова в процессе коммуникации и предоставляют собой выражения экспрессивной окраски, определенного тона и колорита. В философии и логике акцент смещен на совокупность всех свойств и характеристик, которые содержит понятие. Систему взаимосвязей, в которую входит слово, называют смысловой структурой. Поскольку координаты слова в этой структуре определяются не только языком, текстом, но и знаниями человека, его картиной мира, постольку языково-логический анализ входит в проблемное поле философии науки, приобретает методологическое значение. Так, Г. Фреге ставит вопрос о смысле и значении предложений в контексте проблемы истины в качестве критерия и регулятива познания. Мысль – это смысл предложения, а не его значение. «Именно стремление к истине и заставляет нас двигаться вперед, от смысла предложения к его значению», – пишет Фреге⁸. Потому что нас интересует истинное значение мысли, мы хотим, чтобы каждое собственное имя имело значение. Собственное имя – это слово, знак, сочетание знаков, выражение, в котором выражается смысл и которым обозначается значение. Значение предложения раскрывается только тогда, когда установлено значение его составных частей. Любое повествовательное предложение, в

⁷ Там же. С.146.

⁸ Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. – М., 2000. – С.220-246.

зависимости от значений слов, из которых оно состоит, может рассматриваться как название, значением которого, если оно существует, будет или истина, или ложь. При этом «для познавательной ценности, – отмечает Фреге, – смысл предложения, а именно высказанная в нем мысль, важна не меньше его значения, то есть истинного значения»⁹.

Истина в постнеклассической науке приобрела характеристики относительности, породив, в свою очередь, неуверенность человека в определенности координат своей жизни, которую ранее обеспечивала наука. Быстрая смена научных парадигм, недоверие к возможностям науки решить смысловые проблемы породила кризис научного мировоззрения. Философы-постмодернисты провоцируют новый «коперниканский переворот» в познании, акцентируя внимание на власти слова, языка над мыслью. Хотя рассуждения о том, что речь творит реальность (некто «существует» и «не существует» в языке и в реальности), развивались еще в античной и особенно в средневековой философии, современные постнеклассические концепции, соизмеримые постмодернизму, доводят их до смысловой границы.

Подобно тому, как в XIII веке, согласно схоластической традиции, Генрих Гентский различал *esse essentiae* – бытие сущности к существованию, и *esse existentiae* – бытие в действительности, в XX веке постмодернисты мыслят, так сказать, бытие над или даже вместо существования – симуляции и симулякры. Мераб Мамардашвили утверждает: «В любой момент ... ваше мнение уже существует в виде подобия мысли. По той причине, что в любой данный момент в языке уже есть все слова ... Еще до того, как мы пережили что-то и смогли это выразить, оно уже существует в виде симулякра»¹⁰. В актах мышления происходит соединение пространственной и временной разрозненности предметов и явлений, поскольку мы можем увидеть не различные места и последовательности, а одно событие и общую сущность – продолжительность события, континуальность. М. Мамардашвили определяет сущность смысла в его тотальности: «Смысл обладает удивительным свойством: тотальность смысла, или весь смысл, дается вместе и вполне, с другой стороны, ни один смысл неосуществим в реальном пространстве и времени ... Все вращается в этом потоке и ... не

⁹ Там же.

¹⁰ Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – С.14.

имеет ни начала, ни конца ... Поэтому и существует измерение сознания и понимание, в котором даются завершенные образы бытия посредством того, что я назвал продуктивным воображением. В реальном времени и пространстве единицы всегда представлены разорванно, в разных местах, и последовательно»¹¹. Такой внешней тотальной реальностью в контексте логико-методологического анализа проблемы смысла можно считать язык. Он обеспечивает на определенном этапе развития науки возможность интеллектуальной коммуникации для операций объяснения и понимания научных теорий.

В середине XX века в философии сложилась ситуация, которую впоследствии называли языковой революцией или лингвистическим поворотом – поворотом от декартовых «*Cogito ergo sum*» («Я мыслю, следовательно, я существую») как принципа философствования – к Хайдеггеровскому «*Die Sprache ist das Haus des Seins*» («Язык – это дом бытия»). Знаковыми на этом пути стали «Логико-философский трактат» Людвиг Витгенштейна и «Логические исследования» Эдмунда Гуссерля. От исследования мышления и сознания философия переходит к языку и речи, от субъекта – к взаимосвязи субъектности и объектности в знаковой форме (логической, языковой). Внимание фокусирует на разработке концепций смысла и значения, осмысленности и истинности.

В таком ракурсе проблема смысла появилась еще в начале XX века в неопозитивизме. Ученые Венского кружка поставили новую задачу перед философией – выяснение смысла понятий путем их логического анализа. Успехи применения математических моделей в философии Витгенштейна спровоцировали интерес к новому объекту исследования – языку как медиатору познания. В отличие от Фреге, Витгенштейн считал, что нет смысла говорить о смысле простого знака – имени, которое обладает только референцией. Однако в имени одновременно заложена потенция смысла: стоит ему появиться в предложении, в конкретном употреблении, как смысл будто произносится наружу¹². Так же Бертран Рассел отказался от понятия смысла слова, сосредоточив внимание на значении. Слова он понимал как определенные сокращенные дескрипции, которые принимаются людьми, а не как обозначение действительности. Проигнорировав «смысл», Рассел столкнулся с проблемой анализа слов и высказываний, лишенных смысла. В результате длительных исследований представители логического позитивизма пришли к выводу, что смыслом обладают лишь

¹¹ Там же. С.291.

¹² Витгенштейн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*. – К.: Основы, 1995. – 311 с.

предложения (От лат. *propositio* – предложения, суждения, утверждения), которые можно свести к эмпирическим фактам, а другие предложения – абсурдны, то есть лишены смысла. По мнению Б. Рассела, «предложения являются фактами в том же смысле, в котором фактами являются их объективные корреляты ... Формальное определение истины путем соответствия предложения и ее объективного коррелята, скорее всего, – единственный теоретически адекватный <метод>»¹³. Смысл вне связи с истинностью высказываний не интересует логику. Предполагается не только логическое, но и фактическое противоречие смысла и абсурда, осмысленности и бессмысленности. Смысл принадлежит тому, что существует или может существовать, в противовес абсурда (чепухи), который противоречит реальному положению дел, а потому не существует и даже логически не может существовать.

Анализ смысловых структур во избежание неосмысленности и абсурда обусловил бурное развитие логики в XX веке. Проблема осмысленного и неосмысленного (бессмысленного, абсурдного, иррационального и т.д.) возникает в широком контексте культуры в различных формах проявления¹⁴. Наше мышление направлено на поиск и выявление смысла, но иногда движение мысли, логическое доказательство или научное исследование происходит обратным путем – от противного, через обоснование невозможности, приведения к абсурду. Обычно, абсурдным называют внутреннее противоречие, которое делает осмысление невозможным, требует устранения. С точки зрения здравого смысла, абсурд вызывает недоумение, разрывает смысловое поле содержательного наполнения. Внутреннее противоречие не всегда очевидно. В частности, это справедливо для научного знания, которое не является замкнутым и постоянным целым, в котором все элементы мира в соответствии мысленно представлены и вербально высказаны. С точки зрения научного познания, абсурд может пониматься как противоречие, касающееся общих принципов научной теории, то есть влечет за собой предположения о нарушении естественных законов. Однако в логике абсурдное высказывание не определяется как абсолютно не имеющее смысла, поскольку внутренняя противоречивость свидетельствует лишь о ложности суждения, неправильно высказанном смысле, но все же

¹³ Рассел Б. О пропозициях: что они собой представляют и каким образом обозначают // Рассел Б. Философия логического атомизма. – Томск: Водолей, 1999. – С.109–145.

¹⁴ Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках. – К. : Наук. думка, 2012. – С.5.

допускается возможность осмысления такого высказывания. Отношения истины и сущего детально обосновывались еще схоластами, которые в своих метафизических размышлениях пользовались логикой и категориями Аристотеля.

Абсурдное может быть осмысленным и потому оцененным как истинное или ошибочное, а лишенное смысла нельзя подвергнуть такой оценке «несуразное – это неудачная попытка высказаться о мире. Столь неудачная, что вообще обрывается всякая связь с ним ... несуразное всегда является конфликтом с правилами, выходом за пределы установок, регламентирующих общение между людьми с помощью языка, и тем самым обрывом понимания и коммуникации»¹⁵. При этом во внимание принимают только высказывания, а не отдельные понятия. Мысль и её языковое выражение имеют смысл, если они связаны с действительностью, реальной или мнимой, с определенным контекстом, который лежит вне их. Радикальной была попытка позитивизма и порожденных им течений причислить к бессодержательным все суждения, которые нельзя проверить (верифицировать, фальсифицировать) в чувственном опыте. Но при этом не принимали во внимание, что понимание смысла связано и с потенциальным, а не только актуальным положением дел. Различение потенциальных и актуальных объектов познания было проведено в поздней схоластике, в частности «Метафизических размышлениях» Франсиско Суареса¹⁶. Осмыслению подлежат как объекты, которые существуют актуально – *esse actuale*, так и мысленные объекты, которые могут быть актуализированы в действительности – *esse potentiale*. И хотя Суарес оперировал категориями схоластической науки, в его размышлениях можно увидеть один из критериев истинности, который начали применять в классической методологии научного познания. Требование единства описания, обоснования, объяснения и предсказания в научной теории – одно из наиболее очевидных и неопровержимых на сей день. Именно способность теории не только описывать и объяснять имеющиеся факты, но и предусматривать, прогнозировать возможные факты – характерный признак её научности и истинности.

В целом представители аналитической философии и логического позитивизма считали, что гарантией осмысленности

¹⁵ Ивин А.А. Логика: учебник для гуманитарных факультетов. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.

¹⁶ Вдовина Г.В. Метафизика Франсиско Суареса: сущее как таковое (*ens ut sic*) – предмет и центральное понятие метафизики : дис. ...канд. филос. наук : спец. 09.00.03 "История философии". – М., 2004. – 186 с.

предложения, то есть его способности выражать состояние дел, описывать ситуацию, служит однозначное определение значений имен, которые будут отвечать неизменному порядку вещей – денотатов, которые они обозначают. Для этого нужно провести процедуры очистки и реформирования языка как природного образования, в результате чего получим усовершенствованную, упорядоченную законами логики систему верифицированных предложений. Однако реализовать такой проект не удалось. Кроме семантики (раздел семиотики, который рассматривает отношение знаков к обозначаемым ими объектам; теория смысла языковых выражений; совокупность смысловых объектов, которые характеризуются определенными свойствами и отношениями)¹⁷, для создания теории значения важную роль играет прагматика (раздел семиотики, который рассматривает отношения знаков и индивидов, которые их используют; теория применения языка; совокупность факторов, которые определяют употребление языка её носителями¹⁸).

Семантика воспроизводит некоторую постоянную структуру отношений в языковой системе, в то время как прагматика – относительно переменную практику языковой коммуникации¹⁹. Именно прагматический аспект значения и смысла оказался в центре внимания позднего Л. Витгенштейна, В. Селарса и В. Куайна, обозначив новый поворот в философии языка – переход от изучения дескриптивной или референтной функции языка к его роли в коммуникации. Языковая игра – новый объект исследования, в котором смысл предстает в новых контекстах. Правила этой игры задают предпосылки формирования картины мира, являясь средством рационального осмысления. Мир доступен человеку в познании благодаря языку, и речь не просто правильно или неправильно отражает мир, а является единственным источником возможных интерпретаций. Лингвистическая философия, к которой относят, кроме позднего Л. Витгенштейна, М. Дамита, Дж. Мура, Дж. Остина, Дж. Райла, Дж. Серля, П. Стросона и других, имела целью описать способы осмысленного применения высказываний естественного языка. Реальная практика каждого языка подчиняется определенным стандартам, неявно признанным сообществом языковых коммуникантов. Понимание смысла высказывания оказывается в его правильном применении. Тем

¹⁷ Олюшина М.В. Пространство сверх-рационализма // CREDO NEW (СПб.). – 2002. – №2(30). – С.281.

¹⁸ Там же. С.280.

¹⁹ Beilin M., Shangaraeva L., Yarkhamova A., Mukhametshina A., Agol D. National cultural semantics through the prism of phraseological units // Amazonia Investiga. – 2018. – Vol.7. Núm. 13 (Marzo - Abril), – С.221-226.

самым смысл возникает как динамическое образование, зависимое от интерсубъективной языковой практики, в отличие от неопозитивистской трактовки смысловой структуры как отражения структуры действительности. Недостатком концепции смысла, построенной на базе лингвистической философии, очевидно, является попытка свести проблему осмысленности высказывания к правильности его применения, препятствует решению ряда взаимосвязанных проблем, в частности: объяснения возможности усвоения как самого языка, так и нового знания в целом, возможности осмысленного применения одного и того же языка в различных контекстах и т.д.²⁰

В конце XX века в терминологию лингвистики входит понятие «концепт», которое, наряду со смыслом и значением, обозначает информационное содержание сообщения – слова или выражения. Немало исследователей, стремясь выйти за пределы традиционной дихотомии смысла и значение и определить новые территории для обсуждения лингвистических проблем, пользуются термином «концепт» как синонимом, или заменителем, смысла²¹. Роландас Павильонис анализирует реализацию смысловых отношений в концептуальных системах. Исследователь изучает функции и место языка при конструировании таких систем, процессы образования смыслов или процессы построения информации об объектах познания в индивидуальном опыте. Смысл, при таком подходе, отождествляется с концептом и становится частью концептуальной системы. Концептуальная система, по определению Павильониса, Ц это непрерывно конституированная система информации (мнений и знаний), которой владеет индивид, о действительном или возможном мире²². Такие системы значительно различаются у разных носителей языка в зависимости от совокупности факторов, которые можно назвать жизненным опытом. Появление новой сферы исследований – концептуальных систем – связана с тенденцией к объединению двух планов исследований: лингвистически-семантического (объектом которого выступает язык как система значений) и коммуникативно-прагматического (объект которого – речь как поток смыслов). Такое объединение делает возможным изучение смысла и как продукта языка, и одновременно как ментального образования.

²⁰ Павиленис Р.И. Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка. – М.: Мысль, 1983. – С.30.

²¹ Ткаченко И.Г. Корреляция понятий значение – смысл – концепт // Актуальные вопросы филологических наук: материалы Междунар. науч. конф. (Чита, ноябрь 2011 г.). – Чита: Изд-во Молодой ученый, 2011. – С. 131–134.

²² Павиленис Р.И. (1983). – С.280.

2.4. Текст и интертекстуальность как медиумы коммуникации

Л.А. Карпец, С.Ф. Червона

Одним из определяющих медиумов коммуникации является текст, толкование которого в современной философии тесно связано с понятиями интертекстуальности, метатекста и гипертекста. В стремлении к познанию исследователь должен постоянно работать с огромным количеством информации, которая характеризуется разнообразием, сложностью, системностью и усваивается в процессе чтения – одного из основных механизмов изучения научных идей и фактов. Происходит пересмотр роли и значения печатных научных изданий в современном мире. Издавна научная информация передавалась от учителя к ученику сначала непосредственно, а затем через печатные издания: книги, журналы, научные статьи. Замещение книжной культуры экранной бесспорно влияет на трансформацию идеала источника знаний – от печатной книги к электронному аналогу. В современном обществе появилась возможность доступа к большему количеству информации, ценность книги определяется уже не исключительным правом доступа к ней определенного круга лиц, а тем, какое количество отзывов (не обязательно положительных) она вызвала в научных кругах. Интересным в этом смысле является феномен эгокастинга, где человек сознательно или подсознательно выбирает именно те источники информации, которые разделяют. Еще Ю. Лотман определял культуру как сложноорганизованный текст. По его мнению, слово «текст» – наиболее употребляемое понятие в гуманитарных исследованиях, он выполняет функцию адекватной передачи значений и порождение новых смыслов¹. Другое значимое для гуманитаристики имеет понятие – «интертекстуальность», термин введен в 1967 году Юлией Кристевой для обозначения общих свойств текстов, выявление связей между ними². Главная идея интертекстуальности состоит в способах трансляции информации, меняется её распространение и считывание информационных сообщений. Хотя этот термин чаще всего используется при анализе художественной литературы, однако, по нашему мнению, явление интертекстуальности можно продемонстрировать в гуманитарной науке, где ссылки на известных авторов, использование в научной речи выражений и содержательных матриц других исследователей для усиления собственного, а показания «знакомства» ученого с

¹ Лотман Ю.М. Текст в тексте. – www.iedtech.ru.fstest.ru/files/journal/2014/1/lotman-text-in-text.pdf.

² Худолей Н.В. Гипертекст как феномен информационной культуры и способ художественной коммуникации. – www.kgau.ru/new/all/konferenc/konferenc/2015/g31.pdf.

предшественниками, приобщение его к мировому информационному научному наследию, семиосферы. То есть доказательство собственной научной позиции происходит с привлечением имеющихся аргументов предыдущего опыта, на основе ссылки на других авторов, коммуникации от текста к тексту. Итак, интертекстуальность можно назвать свойством взаимосвязи между текстами, инструмент порождения новых смыслов в текстах. Через интертекст осуществляется «референтная функция передачи информации»: отсылка к другому тексту приводит к активизации информации с каждым последующим³ текстом. Интертекстуальные ссылки фактически являются сообщениями автора, презентацией его убеждений, предпочтений и тому подобное. Через интертекст осуществляется метатекстовая функция, то есть на основе узнаваемости текста ссылки автор делегирует читателя к книге-первоисточнику.

Еще одно понятие, активно вовлечено в контексты научных исследований философии, культурологии, лингвистики, литературоведения и других гуманитарно-научных дисциплин, – понятие метатексту как «текста в тексте» или «текста о тексте». Сущность этой философской категории заключается в «способности выявлять различные модальности ценностей в культуре, способность расширять возможности аксиологии как способа познания культуры в которой метатекст создает новые познавательные ракурсы: онтологические, гносеологические, антропологические. Электронный текст в сети Интернет является гипертекстом, источником знания и коммуникативным элементом одновременно⁴. Гипертекстуальность – это свойство текстов объединяться в систему, целое, через интертекстуальные ассоциации⁵. Гипертекст есть место нахождения смыслов, которые не порождаются в языке, а высказываются в нем и транслируются через Интернет⁶. Обычный линейный текст (движение по которому возможно исключительно в одной плоскости) не даёт возможности выйти за пределы книги, не закончив процесс работы с ней. Это означает, что в ситуации необходимости перехода от одной книги к другой, стоит остановить процесс чтения одной книги и начать другой. На уровне плоскостей это происходит так: одна однолинейная плоскость покидается, и происходит переход к

³ Фатеева Н. Интертекстуальность – www.files.schoolcollection.edu.ru/dlstore/81a2bdf0-dab0-e177-4fe3-e587d3d6d70c/1007707A.htm.

⁴ Москалев И.Е. Сети научных коммуникаций: междисциплинарный подход // Философия науки. Этнос науки на рубеже веков. – М.: ИФ РАН, 2005. – С.210.

⁵ Худолей Н.В. (Nd).

⁶ Саяпин В. Смысловые реалии гипертекста в виртуальной коммуникации // Вестник Пермского университета. Сер.: Философия. Психология. Социология. – 2012. – №3. – С.105-113.

другой. Гипертекст «открывает новые поперечные измерения в текстовом универсуме⁷, то есть он в корне меняет указанную выше ситуацию и является специфическим признаком виртуальной коммуникации.

В виртуальной среде переход от одной текстовой единицы к другой можно осуществить без выхода из неё, оставаясь в первоначальном текстовом поле. Текст в буквальном смысле может принимать бесконечные измерения, двигаясь от одной Интернет-ссылки к другой, оказываясь где угодно с помощью «языковых игр» (языковая игра названий сайтов, поискового слова, поисковых ассоциативных слов и т.д.). Эти языковые игры безграничны, они открывают новые горизонты исследований. Гипертекст представляет собой классическое постмодернистское явление, «в принципах его организации находят воплощение практически все основные мировоззренческие установки постмодерна – плюрализм, децентрация, фрагментарность, интертекстуальность»⁸. Кроме того, многие интернет-страницы предполагают существование множества авторов, а поэтому становятся деперсонализированными. Сеть Интернета фактически играет роль публичной библиотеки, где ценность научных текстов определяется уже не именем автора и его профессиональными регалиями, а содержательным наполнением его работ, количеству обращений и отзывами на них. По своим целям и функциям Интернет становится «коммуникативным медиумом», средством массовой коммуникации в глобальном масштабе. Это не только кульминационная фаза развития «электрически электронных технологий коммуникации, но и, возможно, это ключ к решению многих актуальных проблем современности, ибо наглядно способен продемонстрировать приоритетное положение коммуникативного опыта в жизни современного человека»⁹.

В то же время чрезмерное проникновение сетевых коммуникаций в культуру, как отмечает У. Эко, может привести к лингвистической катастрофе из-за злоупотребления компьютерным сленгом, в котором наблюдается тенденция к упрощению языкового выражения. Поскольку «нынешний мировой порядок и определяющие его формы производства демонстрируют то, что действительность все больше становится потоком коммуникации и информации», то не следует

⁷ Карпец Л.А. Пространство посткнижной культуры // Rocznik Instytutu Wroclaw. – 2014. – № 1(6). – S.111–121.

⁸ Там же.

⁹ Кузнецов М.М. Новая структура коммуникативного опыта: власть посредника // Информационная эпоха: вызовы человеку. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – С.88.

усм¹⁰атривать главные опасности этой тенденции в технологических средствах передачи информации как возможной угрозы книжной цивилизации. Наиболее вероятные угрозы будущего главным образом связаны с избытком информации и неспособностью к уничтожению ненужного. Проблема заключается в том, что в водовороте информации становится все труднее выделять надежные источники информации, что связано с навыком фильтрации в искусстве отбора и усвоения информации¹¹. По мнению У. Эко, уже в недалеком будущем общество будет делиться на две категории людей: одни будут способны воспринимать исключительно готовые образы и определения мира, не совершая критический анализ полученной информации, другая категория будет способна отсортировать и критически ее воспринимать. Такой взгляд перекликается с видением роли Интернета в современной науке. Исследуя гуманитарные проблемы современной науки, тенденции её развития на фоне глобализационных процессов, следует отметить чрезмерное увлечение техниками производства, служения исключительно этому процессу способствует тому, что наука прекратила поставлять человечеству истину. Кроме того, в фокусе внимания исследователей возникает вопрос «научной неопределенности», которое возникает тогда, когда границы познания расширяются настолько, что увеличиваются пределы человеческого незнания, которые в конечном итоге предстают как норма познавательной деятельности. И хотя сеть Интернет обеспечивает открытость и доступность научного знания, однако эта доступность кажется мнимой, обманчивой, поскольку «отделить кажущееся от ложного», или истинную информацию от ложной, порой достаточно сложно. На этом фоне обостряется проблема «социальной профанации науки», дискредитация роли ученого и тому подобное. Хотя имеют место и положительные тенденции, которые стали возможными благодаря Интернету, в частности, создания новых форм организации научных коллективов, более эффективной коммуникации с международными сообществами, доступ к каталогам библиотек и электронных баз данных. Через коммуникации Интернета происходит становление знания, объединение ученых на уровне взглядов, мыслей, отраслей, направлений, дисциплин и создание научной коммуникативной системы. Виртуальная реальность демонстрирует два коррелятивно противоположные виды опыта: опыт когниции (установка на рациональную узнаваемость

¹⁰ Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. 2-е изд., испр. и доп. – СПб: Издательство РХГА, 2014. – С.5.

¹¹ Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. – Мн.: "Пропилеи", 2000. – 200с.

мира) и опыт коммуникации, которых коммуникация возникает как процесс взаимодействия между субъектами, а не только общения¹². Понятие когниции характеризуется процессами приобретения, использования, распространения и образования нового знания, то есть - это познавательный процесс. Так называемая дигитальная революция охватила все стороны человеческой жизни, задев даже бюрократические процедуры идентификации личности, она становится начальным этапом «ноолитической революции», в результате которой возникает среда «коллективного интеллекта», «ноосферы», воплощение принципов и идеалов демократического общества¹³. Можно утверждать, что цифровые технологии и сеть Интернет коренным образом изменили нашу культуру¹⁴. Информационные технологии порождают новые вызовы перед гуманитарными науками: традиционные методы исследования перестают быть действенными, требуя все больше новых концепций и инструментов для понимания и обработки большого количества информации. В последнее время прослеживается устойчивая тенденция к объединению гуманитарных рефлексий с новыми цифровыми подходами, которые можно использовать для «преобразования, визуализации, презентации и популяризации результатов научных исследований»¹⁵.

В истории гуманитаристики произошел существенный поворот - цифровой, результатом которого стал методологический сдвиг в гуманитарных науках, связанный с эффективным использованием мира цифровых данных, интерфейсов и визуализации. Моделируя предметы исследования и сообщения, гуманитарии прибегают к количественным и качественным методам, все больше избегая линейности в мышлении и речи, предоставляя предпочтение генерирующим формам, которые подлежат логике алгоритмов и более «ризоматичны». Цифровой поворот является «last but not least»¹⁶. Его сущность заключается в определении важности значения привлечения гуманитарно-научного знания в дискурсы, посвященные темам генетических, когнитивных, трансгуманитарных, биополитических проблем, исследуемых в философии и науке¹⁷. Цифровая эпоха в гуманитарных науках связана с «микрокомпьютерной революцией, с персонализацией компьютерных

¹² Кузнецов М.М. (2010). С.97-08.

¹³ Там же. С.110-111.

¹⁴ Radomski A. Zwrot cyfrowy w humanistyce // Zwrot cyfrowy w humanistyce. – Lublin, 2013. – S.7.

¹⁵ Celiński P. Renesansowe korzenie cyfrowego zwrotu.// Zwrot cyfrowy w humanistyce. – Lublin, 2013. – S.13.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

систем, позволяющих создавать и презентовать сложные виртуальные реконструкции»¹⁸. Можно говорить о третьей промышленной революции в науке, имея в виду, что первая – связана с эпохой пара и угля, вторая – с нефтью и двигателем, а третья – дигитальная революция – знаменует массовое использование цифровых технологий и Интернета. Привлечение гуманитарных дисциплин к использованию компьютерных технологий наиболее активно произошло в исторической науке. Цифровизацию в гуманитаристике можно назвать проектным подход в решении актуальных научных проблем, результатом которого становится конкретный информационно-цифровой продукт, электронный ресурс. Сдесь происходит процесс дополнения классических форм презентации научного знания (монографии, материалы выступлений, статей) электронными. Онлайн публикации результатов научных исследований побуждают к открытой дискуссии не только ученых, но и широкой общественности. Цифровая гуманитаристика становится новой парадигмой исследований. Цифровой поворот сближает гуманитарные науки и новые технологии: его перспектива заключается в использовании конкретных цифровых инструментов, например, программного обеспечения, программных средств. В общем указанные изменения в цифровой гуманитаристике связаны не только с заимствованиями, привлечением понятий, теорий из области смежных наук, а и с попытками найти «консенсус в широком междисциплинарном поле»¹⁹. Сущность этих междисциплинарных процессов заключается в сотрудничестве специалистов в области гуманитарных и технических дисциплин для выявления содержательных и технических особенностей новейших программных инструментов. Наблюдается тенденция к «контаминации, взаимопроникновению и взаимообогащению гетерогенных и, на первый взгляд, взаимоисключающих дискурсов»²⁰.

Современные цифровые гуманитарные науки обладают широкой исследовательской программой, возможностью аналитического осмысления цифрового потенциала гуманитаристики. Цифровая гуманитаристика рождается на переплетении институциональной информатизации, доступности средств и данных в сети. Дигитализация становится важным условием перевода коммуникации в пространство сети Интернет, с помощью которой происходит трансформация «носителей раздражений, которые

¹⁸ Володин А. Ю. Digital humanities (цифровые гуманитарные науки) в поисках самоопределения. – www.e.kai.ru/files/2014/12/Volodin_PSU_Vestnik2014.03.5-12.pdf/

¹⁹ Там же.

²⁰ Кузнецов М.М. (2010). – С.108.

имитируют восприятия, в единый цифровой формат»²¹. На основе гуманитарной цифровой парадигмы можно проследить эволюцию инструментов и роли, которую они играют в исследовании. Возникает новая методология, в которой цифровые средства используются для изучения артефактов, созданных в цифровом мире (социальные порталы, компьютерные игры, блогосферы). Цифровая гуманитаристика удачно использует визуализацию, краудсорсинг, экспериментальный метод. Еще Станислав Лем в работе «Мегабитовая бомба» писал, что перепроизводство информации в науке может стать более опасным, чем её дефицит, назвав это явление «вторым потопом», а спасением от него может стать коллективный разум, то есть обращение к явлению, которое называется краудсорсинг (англ. crowdsourcing – коллективная работа над определенным проектом), что станет «преградой, фильтром перед нашествием информационного потопа»²². Однако следует помнить, что даже закономерности можно наблюдать, прорабатывая большое количество данных. Становится возможным использования коллективного разума в виде методики краудсорсинга – привлечение человеческих возможностей для совместного решения проблем или реализации проектов²³, активно применяется современной наукой. Ярким образцом краудсорсинга в науке является проект Википедия – коллективное творение разного рода ученых. Краудсорсинг становится моделью решения общественных, государственных, деловых задач, которая привлекает большое количество людей. «Это мобилизация ресурсов людей через информационные технологии с целью решения общественных задач»²⁴. Корпорация Google как общественная транснациональная корпорация сделала доступными для чтения более двенадцать миллионов книг, составляет 5-10% от общего количества публикаций, имеющих в мире. Кроме того, это проекты, которые ориентированы на сбор идей, их структурирование, обсуждение и поиск путей оптимального решению проблемы.

Цифровые средства перестают быть приложением к традиционным исследованиям, а становятся факторами, которые генерируют новые модели познания и понимания реальности. Процессы оцифровки и архивирования в сочетании с распространением компьютеров и рождением киберкультуры вызывают потребность в осознании и выработке концептуальных

²¹ Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление. – www.nazarchuk.com/articles/article49.html

²² Bomba R. Narzędzia cyfrowe jako wyznacznik nowego paradygmatu badań humanistycznych // *Zwrot cyfrowy w humanistyce*. – Lublin, 2013. – S. 59.

²³ Мосс А. Что такое краудсорсинг? – www.crowdsourcing.ru/article/what_is_the_crowdsourcing.

²⁴ Там же.

моделей понимания места и значение человека в новом культурной среде. Проекты исследований, реализованные в цифровой гуманитаристике, характеризуются коллективным авторством. К примеру, благодаря корпорации Google, можно искать и анализировать тренды. Проект «Google books» не только создает новые возможности в литературных и общественных исследованиях, но и даёт возможность проследить частоту использования слов, словосочетаний, наиболее популярных запросов в виртуальной сети. Стремительное развитие информационных технологий организует пользователей в «умную толпу»²⁵. Эти пользователи, как правило, разобщены территориально, но объединены вокруг решения определенных интеллектуальных и социальных задач. Автор считает, что имеющиеся коммуникативные «площади» Интернета (сайты, форумы, живые журналы) дают возможность популяризировать альтернативные идеи, направления науки. С помощью обработки нескольких десятков миллионов текстов новостей, создаваемых в течение последних тридцати лет по всему миру, исследователи смогли выявить методы, с помощью которых можно предусмотреть наиболее прогрессивные научные теории, падение режимов, настроения представителей одной страны по отношению к другой и тому подобное. Применение цифровых средств на фоне гуманитарных исследований провоцирует создание гуманитарных лабораторий.

До сих пор гуманитаристика в процессе научной деятельности опиралась на работу с текстами²⁶. Сейчас этот процесс дополняется внедрением технологических средств – цифровых лабораторий. Происходит процесс сближения гуманитарных и естественных наук, который заключается, прежде всего, не в количестве использования соответствующих средств исследования, а в выявлении большей заинтересованности гуманитарными специалистами исследованиями по естественным наукам, которые, в свою очередь, все чаще привлекают в поле своих исследований проблемные вопросы общества и культуры. Следует отметить, что сегодня гуманитаристика в плане цифровой поддержки становится более актуализированной по значению и роли в формировании мировой культуры, чем естественные науки.

Важную функцию в современных гуманитарных исследованиях выполняют медиалабы – институты, которые сочетают науку и технологию. Активно используется практика booksprint, которая заключается во встрече лиц, заинтересованных тематикой публикации, с целью написания коллективной монографии на

²⁵ Эйджман И.В. Прорыв в будущее: Социология Интернет-революции. – М.: ОГИ, 2007. – С.338.

²⁶ Bomba R. (2013).

выбранную тему в краткосрочной перспективе. Традиционная гуманитаристика, оставаясь в парадигмах классических методов сбора и обработки текста, не способна обеспечить широкий спектр возможностей. Стоит помнить об использовании цифрового инструментария, который автоматизирует исследовательский процесс. Важным является тот факт, что стремясь своими сообщениями достучаться до широкой общественности, ученые должны использовать новые каналы коммуникации, привлекая к этому процессу использования инфографики, мультимедийных презентаций, фильмов и тому подобное. Цифровая гуманитаристика требует от исследователей компетенции в использовании новых медийных программ, реформ предыдущих способов обучения гуманитариев, основное внимание уделяют теоретическом подготовки, пренебрегая практической, коллективной работой ученых. «Цифровая гуманитаристика – это конец романтической концепции индивидуального исследователя, все знающего по этой теме. Новая парадигма требует коллективной работы, междисциплинарной работе не только внутри гуманитарных наук, но и между гуманитарными и естественными науками»²⁷. Это сотрудничество должно быть скоррелировано в соответствии с общественными потребностями и требует пересмотра институциональных границ функционирования гуманитаристики. Ведь, находясь в плену устаревших институциональных моделей функционирования науки, мы встречаем препятствия в ее развитии и совершенствовании.

Конечно, оценивая значение компьютерных сетей в развитии научного знания и культурных тенденций современного мира в целом, исследователи, как правило, вынуждены находиться в плоскости двух противоположных соображений. Первое соображение связано с чрезмерным оптимизмом в отношении к глобальной сети как возможности межкультурного взаимодействия ученых, сети, которая способствует взаимопониманию, эффективной коммуникации, преодолению ментальных, территориальных границ. Второе - связано с осознанием опасностей, которые в последнее время сопровождают информационное общество: новые формы агрессии, манипуляции, демаркации научного и ненаучного знания. Однако цифровой поворот в гуманитаристике и его последствия были восприняты учеными преимущественно положительно. Как любой инструмент человеческой деятельности, привлечения технических, в частности, компьютерных процессов в гуманитарную сферу, требует

²⁷ Там же. – С. 70.

рационального его использования в целях целесообразности, уместности и нужности. Итак, основные тенденции развития современных гуманитарных наук формируются под влиянием новейших технологических средств, информационно-коммуникативных сетей. В этом контексте большую роль играет цифровая революция, или цифровой поворот, спровоцировав процессы ассимиляции гуманитарных исследований и использования цифровых подходов. Важное значение в гуманитарных науках приобретает коллективная форма деятельности, воплощена в таких новых формах деятельности, как краудсорсинг, медиалабы, использование экспериментальных методов, визуализации, которые способствуют не только получению качественно нового знания, но и популяризации достижений научного познания и актуализации научного способа мышления. В то же время виртуализация научного знания приводит к элиминации устного общения между учеными, между «учеником» и «учителем», меняется социальный статус журналов и других научных изданий, стираются национальные границы научных сообществ, меняются каноны изложения и презентации знаний в информационно-коммуникативных технологиях.

Таким образом, признание роли ответственности за последствия своей деятельности являются определяющими и в естественнонаучном, и в гуманитарном знании, усиливается установка аргументации дискурса в поиске и привлечении широкого круга компетентных участников для реализации этой цели. Поэтому в современной науке коммуникативная природа знания связана прежде всего с определением коммуникации как феномена, который приводит и фиксирует изменения в ценностных ориентациях научных сообществ, изменение парадигм, исследовательских программ на фоне общих социокультурных и исторических трансформаций. Наука информационной эпохи характеризуется ростом объема информации, увеличением масштабов ее создания, накопления, передачи и трансформации, стремительным телекоммуникационным развитием, проникновением научного знания во все сферы жизнедеятельности человека, процессами глобализации. Научные теории и гипотезы выполняют функцию коммуникативных посредников между человеком и миром. В то же время научное сообщество нацелено на нахождение эффективных путей эффективной коммуникации внутри науки, междисциплинарного взаимодействия, сотрудничества между наукой и обществом, принимая во внимание регулятивную роль нормативно-ценностной системы в этих процессах. Несмотря на длительную критику и ряд концептуальных изменений, не утратила своей

значимости ценность рациональности, приобретая новые – коммуникативных качеств, актуализированных в понятии коммуникативной рациональности.

Современный научный дискурс и современная культура в целом тесно переплетены с понятием виртуальной коммуникации, которая является интерактивной, опосредованной, глобальной, универсальной, гипертекстовой.

Телекоммуникационные технологии, в частности сеть Интернет, появляются определяющим рычагом развития современного научно-гуманитарного знания.

Под влиянием интенсивного внедрения информационных технологий система научных коммуникаций меняет свою структуру, нашло свое отражение в цифровой революции, или цифровом повороте. Сверхбыстрые темпы коммуникации в сетевых структурах дают толчок к основательным изменений в традиционных формах коммуницирования от линейности в ризоматичности, полиморфности, гипертекстуальности. Появляются новые формы коммуникации в науке: краудсорсинг, медиалабы, визуализация. Меняется статус печатных научных изданий, появляются блоги, стираются национальные границы между научными сообществами, меняются каноны изложения и презентации знаний в информационно-коммуникативных технологиях.

2.5. «Герменевтический круг» в постижении исторического пространства-времени: возможности и ограничения

Е.С. Ермаков

Постнеклассическая философия акцентирует внимание на сложность окружающего мира (в его онтологическом и гносеологическом аспектах), обращаясь к сложным человекообразным системам, которые развиваются во времени и пространстве. Это, в свою очередь, преобразует жизнь и деятельность человека в центральную проблему развития научного и философского знания, обуславливая тенденцию историозации познания по той причине, что присутствие человека как неотделимой части человекообразных систем вносит свои особенности в существование исторического пространства-времени как части объективной реальности, но в то же время которое *субъективировано* по своей природе через восприятие, понимание, вчувствование человеком окружающего мира и его форм.

Подобная постановка проблемы ставит задачу нахождения и строгого научного обоснования той методологии познания исторического пространства-времени, эксплицированного в различных формах бытия человека, которая раскрывала бы глубинные смыслы и сложные перипетии истории. В данной статье мы попытаемся установить эвристичность «герменевтического круга» как возможной части искомой методологии в исследовании форм исторического бытия человека в контексте его (круга) возможностей и ограничений.

Перед этим, однако, определим исходные методологические основания дальнейших рассуждений. Во-первых, как правильно заметила Л.А. Микешина, «понимание категорий субъекта и объекта, их взаимосвязи и роли, а также истины, ее объективности и ее определений, практики, а также в целом рациональности всегда имеет исторический характер»¹. Отмеченный, по своей сущности постнеклассический, подход означает не только влияние прошлых форм познания на сегодняшние, но и то, что бытие само по себе *исторично*. Соответственно и познание должно это учитывать при формировании подходов к его изучению, эффективность чего и продемонстрировали в своих трудах, к примеру, К. Маркс и Ф. Энгельс.

Во-вторых, мы должны воспринимать мир как сложную динамическую систему. Э. Морен пишет, что необходимо отходить не только от редукционистского объяснения, избегающего «превращения, которые совершаются над частями, игнорирует целое как целое»², но и от прославления холизма как выхода из этого при объяснении системы как сложной организации. Должен быть найден такой способ описания системы, в котором не будет доминировать ни часть, ни целое: «важно прояснить отношения между частями и целым, где каждый термин отсылает к другому... описание (объяснение) частей зависит от описания (объяснения) целого, которое зависит от описания (объяснения) частей, и этот процесс замыкается в цикл: что и образует описание или объяснение»³.

Как нам представляется, только при условии соблюдения обозначенных положений можно говорить о полноценном постижении (или приближении к постижению) исторического пространства-времени. Постижению в том смысле, которое было воплощено А. Тойнби в своем исследовании возникновения, развития, упадка и гибели цивилизаций. Точнее, им была предпринята попытка

¹ Микешина Л.А. Современная эпистемология гуманитарного знания: междисциплинарные синтезы – М.: Политическая энциклопедия, 2016. – С.8.

² Морен Э. Метод. Природа природы. изд. 2-е, доп. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С.163.

³ Там же. С.164-165.

исследовать одну из проблем исторического пространства-времени – смысла и механизмов исторических изменений, эксплицированных в специфических формах бытия человека – цивилизациях. На наш взгляд, ответы на поставленные вопросы он видел, в частности, в религии, а также в роли творческого меньшинства и личности как движущего фактора истории.

В общей сложности проблемы исторического пространства-времени можно сгруппировать, как нам представляется, следующем образом:

1. Онтологические, связанные с поиском предельных оснований истории как бытия общечеловеческой цивилизации и его различных форм.

2. Гносеологические, которые обусловлены осмыслением, пониманием, интерпретацией собственно форм истории, их представлении в знании.

3. Аксио-телеологические, связанные с поиском смысла истории и ее не-рациональных начал в формах жизнедеятельности человека.

Отмеченные группы проблем исторического пространства-времени, таким образом, напрямую связаны, во-первых, с *объективно-субъективной* природой истории-как-сущего в ее временном и пространственном восприятии, во-вторых – с различными аспектами этого восприятия как системы и в тоже время как части бытия. Именно здесь мы «входим» в такие отношения между частями и целым, которые отсылают нас не только к ранее отмеченным словам Э. Морена, но и герменевтическому кругу: понимание частей невозможно без понимания целого, однако понимание целого предполагает понимание частей.

Герменевтический круг является центральным методологическим компонентом герменевтики – дисциплины, которая прошла путь от толкования религиозных текстов до полноценного обоснования как отдельного направления в философии. Ф. Шлейерахер считается первым, кто ввел понятие круга в герменевтику, связав его с пониманием. Согласно ему, определяющим условием понимания целого есть понимание части, и наоборот. Разрабатывая герменевтику как область, находящуюся между искусством и философией, он считал, что понимать произведение автора значить понимать *больше*, чем сам автор. Этого, как он предполагал, можно достичь, уловив контекст создания произведения и деятельности автора путем психологического «*вживания*» в этот контекст. В свою очередь, само понимание имеет две стороны – объективную, связанную с грамматической

интерпретацией текста – языка автора, и субъективную – обусловленную психологической интерпретацией – «души» автора⁴.

Таким образом, вклад Ф. Шлейерахера заключается в создании универсальной герменевтики и обоснования герменевтического круга. Однако, как отмечает Х.-Г. Гадамер, «его герменевтика в действительности ориентирована на тексты с устоявшимся авторитетом», поэтому для него история представляется «всего лишь зрелищем свободного творчества, правда зрелищем божественной продуктивности, а исторический подход он понимает как созерцание этого великого зрелища и наслаждение им»⁵. С этой точки зрения у данного подхода есть ограничение применительно к исследованию истории как разнообразия форм и смыслов человеческой деятельности. Собственно говоря, разрабатываемый Ф.Шлейерахером метод был более ориентирован на искусство, чем на историософию или историю. Но в тоже время следует отметить, что Ф. Шлейерахер предложил метод, раскрывающий телеологические аспекты истории как выражения субъективной воли человеческого творчества.

Переосмыслил обозначенный подход В. Дильтей, представитель идеалистического направления в истории. Ставя проблему различения познания и понимания природы и общества, он пришел к выводу, что следует отличать «науки о природе» и «науки о духе». Как собственно отмечает В. Дильтей, «у наук о духе есть преимущество перед любым познанием природы: их предмет – это не данные в чувствах явления, не простое отражение чего-либо действительного в сознании, но сама непосредственная внутренняя реальность, причем как взаимосвязь, переживаемая изнутри. Однако уже вследствие способа данности этой действительности *во внутреннем опыте* для ее объективного постижения возникают немалые трудности (курсив В. Дильтея. – Е. Е.)»⁶. Различные формы чувственного опыта он относил к истории, где «притаился» гегелевский абсолютный дух, поэтому герменевтика у него напрямую связана с универсальным методом гуманитарных наук, где понимание является краеугольным камнем, в отличие от наук о природе – там в центре стоит объяснение. Отмечая это, М.Е. Соболева пишет: «при этом и объект гуманитарного познания, и само понимание должны быть поняты как исторические феномены. Дильтей возвел, таким образом, историчность познания в

⁴ Харченко Н.В. Проблема розуміння в контексті герменевтичного аналізу // Вісник Інституту розвитку дитини. Сер.: Філософія, педагогіка, психологія. – 2014. – Вип. 32. – С. 1158–1159.

⁵ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988.; Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С.244.

⁶ Дильтей, В. Собрание сочинений в 6 т. Т.4: Герменевтика и теория литературы. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С.236-237.

принцип герменевтического подхода к анализу культуры и в принцип гуманитарного познания»⁷.

Отмеченное раскрывает методологический подход В. Дильтея к герменевтическому кругу. Чтобы достичь понимания определенного текста как проявления духа, необходимо проникнуться в историю – в тот контекст, в котором жил автор и творил свой текст. Это, в свою очередь, предполагает возвращение к тексту – чтобы понять контекст нужно понять сам текст, то есть контекст и текст представляют из себя часть и целое как воплощение *абсолютного духа*. Таким образом, понимание у В. Дильтея циклическое, которое, однако, дополнено переживанием. Как указывает М.Е. Соболева, «Дильтей основывает свою методологию понимания на позиции участника. Мир не противостоит субъекту как объект, а окружает его. Жизнь человека протекает не в изолированной среде под названием “сознание”, по отношению к которой мир всегда остается внешним и *трансцендентным*. Напротив, жизнь человека протекает в мире и в отношении к миру... Дильтей выступает, таким образом, против сведения познания к теории. Не теория, а практика, понятая в смысле герменевтики как осмысляющее поведение, есть начало познания (курсив наш. – Е. Е.)»⁸.

Таким образом, в программе развития исторической герменевтики, предложенной В. Дильтеем, изначально была заложена интенция на преодоление субъект-объектного дуализма. Среди прочих философов, он является предтечей исторической эпистемологии – постнеклассического направления в развитии эпистемологии, изучающего различные формы познания с ретроспективной позиции. С этой точки зрения представляется, что подход В. Дильтея может быть применен для осмысления гносеологических проблем исторического пространства-времени – соотносительности нашего понимания истории с имманентно присущему ему духу.

Рассмотрение герменевтического круга и герменевтики в целом было бы не полным без феноменологического направления, представленного работами М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера. В частности, М. Хайдеггер онтологизирует язык, который не просто становится условием понимания, а является им. Отсюда онтологизации подвергается не только понимание, но и герменевтический круг: «суть хайдеггеровской герменевтической рефлексии сводится не к тому, что мы сталкиваемся здесь с

⁷ Соболева, М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. – М.: Академический Проект, 2013. – С.12.

⁸ Там же. С.75.

логическим кругом, а скорее к тому, что этот круг имеет онтологический позитивный смысл»⁹. Отсюда в его интерпретации герменевтический круг не является методологической проблемой, но онтологическим началом понимания, в которое надо войти, используя факты языка и традиции. Рассматривая взаимоотношения понимания и толкования, М. Хайдеггер пишет следующее: «Решающее не выйти из круга, а правильным образом войти в него. Этот круг понимания не колесо, в котором движется любой род познания, но выражение экзистенциальной *пред-структуры* самого присутствия... В нем таится позитивная возможность исходнейшего познания, которая конечно аутентичным образом уловлена только тогда, когда толкование поняло, что его первой, постоянной и последней задачей остается не позволять всякий раз догадкам и расхожим понятиям диктовать себе предвзятие, предусмотрение и предрешение, но в их разработке из самих вещей обеспечить научность темы. Поскольку понимание по своему экзистенциальному смыслу есть бытийное умение самого присутствия, онтологические предпосылки историографического познания принципиально превосходят идею строгости самых точных наук (курсив М. Хайдеггера. – *Е. Е.*)»¹⁰.

Хайдеггеровское понимание круга развил его ученик Х.-Г.Гадамер. Как и М. Хайдеггер, он считал, что понимание не может идти вне исторического контекста. Более того, у него, как отмечает Б.Н. Бессонова, «круг раскрывает понимание как игру между интерпретатором и историческим текстом, традицией»¹¹. Понимание достигается с помощью движения от пред-понимания к пониманию целого и, далее, к пониманию части, затем – снова целого. Он отмечает, что совсем не обязательно отделяться от собственного опыта, ведь опыт – это элемент целого – традиции. «Я совсем не возражаю против того, – писал он, – что если хотят понять, то должны стремиться несколько отдалиться от собственного мнения о предмете. Тот, кто хочет понимать, не нуждается в том, чтобы подтверждать то, что он уже понимает. И однако, я считаю, что герменевтический опыт учит нас, что такое усилие эффективно лишь в ограниченной мере. То, что понимают, постоянно говорит само за себя. На этом покоится все богатство герменевтического универсума, который открыт всему понятному. Включаясь во всю широту своей деятельности в игру, понимающий вынужден ставить на карту

⁹ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – С.318.

¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С.151.

¹¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С.27-28.

собственные предрассудки. *Успехи рефлексии должны возрасть из практики, и только из одной практики* (курсив наш. – Е.Е.)»¹².

Таким образом, понимание уже заложено в тексте, необходимо только найти возможности войти в круг – нащупать пред-структуры как пред-понимание, избежав при этом предвзятостей, но только не от традиции. М. Хайдеггер для этого прибегает к наброску смыслов, а Х.-Г. Гадамер делает вывод, что в результате мы можем придти не к реконструкции смысла, как у Ф. Шлеймахера, а к его конструированию¹³. Как отмечает М.Е. Соболева, «герменевтический круг Гадамера построен на отношении между познающим субъектом и традицией. Он позволяет учитывать как пребывание в традиции, так и отчуждение от нее. Причем “отчуждение” означает не только временную дистанцию по отношению к традиции, которая *должна быть преодолена* для достижения понимания. “Отчуждение” также предполагает, что человек осознает историчность собственного сознания. С учетом логики герменевтического круга понимание предстает как “действенно-исторический процесс” (курсив наш. – Е.Е.)»¹⁴.

Таким образом, хотя с помощью герменевтического круга невозможно решить сразу четыре задачи историописания по А. Мегиллу (как деятельности, непосредственно связанной с исследованием исторического пространства-времени в широком смысле) – описания, объяснения, обоснования, интерпретации¹⁵, но в нем имеются ряд эвристических положений, способствующих достижению понимания истории и приближения к решению отмеченных проблем исторического пространства-времени. Однако рассмотренные интерпретации герменевтического круга Ф. Шлеймахера, В. Дильтея, М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера применительно к исследованию форм исторического пространства-времени в то же время не могут дать полное *понимание* собственно возможностей герменевтического круга в постижении истории. В частности, Г. Риккерт, П. Рикёр, А. Уайтхед, Г. Шпет и другие обогатили герменевтику своими интерпретациями герменевтического круга и понимания как его центрального компонента: удивительным образом история собственно герменевтики предстает перед нами как герменевтический круг.

Однако общим местом среди различных интерпретаций является признание за герменевтическим кругом не только методологического, но и онтологического статуса. В этом смысле сам

¹² Там же. С. 633.

¹³ Там же. С. 345.

¹⁴ Соболева М.Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. – М.: Академический Проект, 2013. – С.121.

¹⁵ Мегилл А. Историческая эпистемология. – М.: Канон+, 2007. – С.253-254.

круг является воплощением постнеклассики: это не только историография познания, но и то, что методология, а в широком смысле – гносеология, и онтология «встречаются» в бытии. Ведь ключевая проблема герменевтического круга, на наш взгляд, заключается в следующем: чтобы понимать методологическую сторону круга, нужно соприкоснуться с онтологической, но ведь должно быть и обратное – и так «до бесконечности». Поэтому основными ограничениями, точнее – ограничителями, круга в отношении исследования исторического пространства-времени считаем *время* и субъективную способность человека *отрефлексировать* соотношения полученного знания и познанного предмета как части объективной реальности. Во-первых, пониманию могут быть подвергнуты только факты в их связи с традицией и контекстом их бытия, но не факты, созданные здесь-и-сейчас – они пока находятся вне смысла само-существования человека, в области настоящего, ибо истинный смысл и подлинное понимание могут быть раскрыты только по прошествии времени.

Во-вторых, бесконечное вхождение в круг как онтологического начала понимания, то есть в хайдеггеровской его интерпретации, с точки зрения динамики знания, на наш взгляд, не способно решить проблемы, обусловленные отрывом и дистанцией знания от предмета, пока оно (знание) снова не «включено» в бытие человека или, иными словами, – не подвергнуто рефлексии и не соотнесено с предметом познания. В контексте исторического пространства-времени понимание начал, форм и способов его бытия должно включать причинную обусловленность знания, с одной стороны, и интенциональность бытия – истории-как-сущего как субъект(ив)но-объективной и *трансцендентно-трансцендентальной* реальности, с другой.

2.6. Хаос или закономерности в развитии природы: цивилизационно – мировоззренческий аспект

Г.С. Бектасова

В последнем послании Главы государства Касым – Жомарта Токаева народу Казахстана «Казахстан в новой реальности: время действий»¹ поставлен ряд задач построения государства с достойным авторитетом на международной арене. Среди прочих социально важных направлений преобразований в государстве отмечена

¹ Токаев К. Послание Главы государства «Казахстан в новой реальности: время действий» // Рудный Алтай. – 2020. – №105 (3 сентября). – С.8.

необходимость поднятия системы образования в стране на международный уровень, интеграции нашего образования в мировое образовательное пространство. Для подготовки в системе высшего образования педагогов новой формации необходимо в содержательной части государственной образовательной программы опираться на современное научное мировоззрение. С 70-ых годов прошлого века на научном горизонте появилась синергетика, олицетворяющая собой междисциплинарный поход к явлениям окружающего мира. Она является идеологической базой современной системы знаний. Когнитивные возможности синергетики составили основу кардинального пересмотра фундамента классической науки². Уже прочно утвердилось в естественных и социальных науках понятие синергетической парадигмы, которая содержит свод фундаментальных правил изучения мироздания.

На наш взгляд можно отметить ряд достижений синергетики в мировоззренческом плане. Первое, пожалуй, самое главное – это целостное восприятие объектов и явлений мира. Синергетическая парадигма пришла на смену классической редукционистской, которая была ориентирована на фрагментарное изучение отдельных сторон картины мира. Считалось, что, зная свойства составляющих элементов объекта, можно составить адекватное представление об объекте в целом, то – есть, свойства целого рассматривались как сумма свойств его частей³. Из многочисленных наблюдений и экспериментов в различных областях знаний, противоречащих этому положению, приведем один пример из биологии по эволюции колонии амёб. Амёбы – отряд простейших животных класса корненожек. Они представляют собой микроскопический комочек протоплазмы размерами в десятки и сотни микрон, живут в верхних слоях почвы и питаются бактериями. Если среда обитания комфортна, имеется достаточное количество пищи, то жизнь отдельной амёбы протекает по индивидуальному режиму. Физиологические процессы питания, размножения, отдыха, движения никак не согласованы с подобными проявлениями жизни других особей колонии. Если обнаруживается резкое уменьшение добычи в округе, то амёбы начинают выделять особое сигнальное вещество, под влиянием которого они собираются вместе и образуют новый биологический объект, похожий на улитку размером с песчинку. Хотя в возникшем организме структурно можно обнаружить каждую из 100000 клеток-амёб сообщества, но свойства нового образования не повторяют свойств отдельных амёб. Улитка

² Колесников А.А. Когнитивные возможности синергетики // Вестник РАН. – 2003. – Т.73. – №8. – С.727-734.

³ Там же.

реагирует на тепло и свет, перемещается со скоростью, превышающей в несколько раз скорость одиночной амебы. То есть, свойства целого не повторяют свойств частей. Это – не суперпозиция (наложение) свойств индивидуумов, а качественно другой набор свойств, вызванный к действию согласованной жизнью амеб сообщества⁴.

Холистический (целостный, глобальный) подход к пониманию окружающего мира впервые был обозначен в науке еще греческим ученым и философом Аристотелем (381-322 до н.э.). Согласно взглядам Аристотеля мир представляет собой иерархическую систему с определенными порядком соподчинения ее составляющих. Для него свойства целого – это нечто большее, чем сумма свойств частей системы. На свойства целого влияет совокупность взаимодействий между частями. Позднее в науке Запада утверждается редукционистский подход, благодаря впечатляющим трудам итальянского ученого Галилея (1564-1642), английского – Исаака Ньютона (1643-1727) и других естествоиспытателей. На новом историческом витке развития науки холистический подход появился из недр самой сути синергетики, пытающейся объединить мир в цепь взаимосвязанных, взаимозависимых явлений.

Второе достижение синергетики с позиций становления нового мировоззрения – это преодоления отчуждения естественно – механической и гуманитарной составляющих частей науки как частей культуры в целом. Несмотря на громадные достижения естественных и технических наук, а они были основой прогресса цивилизации вплоть до конца 20 века, в технократической науке наступил кризис. Образом природы до появления синергетики рассматривалась машина, состоящая, как и любой механизм, из отдельных частей со своими индивидуальными свойствами и описываемая раз и навсегда установленными законами математического естествознания. Но энергичное вмешательство человека в природу показало, что он не может целиком и полностью управлять природой, не может предвидеть негативные последствия своих действий по отношению к природе. Как следствие технократизма перед человечеством встали острые глобальные экологические проблемы. Технократическое мышление не учитывало такое явление как жизнь. В классическом мировоззрении жизнь не могла присутствовать в природе изначально: идеи естественного развития, эволюции окружающего мира были вытеснены за пределы научной картины мира. Выразительным примером противоположного отношения к явлениям окружающего мира исследователей-гуманитариев может послужить

⁴ Николаев Г. Удивительное родство амебы и человека // Наука и жизнь. – 1998. – №12. – С.64.

работа искусствоведа⁵, который на обширном материале истории мировой культуры провел культурологический анализ явлений хаоса и порядка рассматривается автором как источник творческого саморазвития жизни.

Третьим мировоззренческим достоинством синергетических исследований явилось сближение в научном и философском смыслах культур Запада и Востока. В широком обороте среди исследователей на территории Советского Союза и позднее – СНГ была литература, посвященная научным и философским представлениям о мире в рамках западной цивилизации. Намного менее была распространена и изучена литература о восточной ветви цивилизации. Отметим наиболее значимые особенности миропонимания Востока на примере китайской философии. Прежде всего, ей присущ принцип единственности макро и микрокосма, ее базисная идея – органическое единство человека и мира. Вещи понимаются как подвижные текущие образования. «Ци» – универсальный субстрат мира трактуется как непрерывная среда динамических колебаний, поляризуемая действием противоположных сил – «ян» и «инь» (света и тьмы, напряжения и податливости), поочередно доминирующие и обеспечивающие пульсацию перемен. Из вышесказанного следует, что в китайской философии мир предстает как нечто единое, постоянно меняющееся, развивающееся при действии противоборствующих начал. С помощью синергетики преодоливается существующая культурная раздробленность цивилизации и начинает складываться более общее понимание науки и знания, в котором считается аналитическая точность западного варианта и глобальный, целостный взгляд восточного⁶.

Среди многочисленных естественнонаучных достижений синергетики обращает на себя внимание тот факт, что синергетика впервые вывела на широкую дорогу эволюции случайные события и реализующий их хаос. Хаос, как явление природы, был замечен во всех существовавших мировоззренческих концепциях, начиная с мифологических. Ему в основном отводилась негативная роль. Он всегда противопоставлялся порядку, который выражал гармонию природы, стабильность объектов мироздания. В противовес порядку, хаос был выражением разрушающего начала в природе. Считалось, что хаотическое состояние системы – это ее окончательная гибель, тупик ее эволюции природных объектов, но и созидательную.

В настоящее время уже очевидно, что ведущей проблемой синергетики последних лет является проблема хаоса. В связи с

⁵ Тасалов В.И. Хаос и порядок: социально-художественная диалектика – М.: Знание, 1990. – 64 с.

⁶ Пригожин И.Р. Философия неустойчивости // Вопросы философии. – 1991. – №6. – С.46-52.

вышеизложенным, авторы данной работы сделали попытку осмысления и обоющения той новой информации о хаосе, которая была получена синергетикой. В естественных науках и в физике особенно утверждался взгляд, что хаос может возникать только в сложных системах, для описания которых требуется много степеней свободы вплоть до бесконечного их числа. Однако с помощью вычислительных экспериментов на ЭВМ был обнаружен хаос в простых системах, например, описываемых одним нелинейным итерационным уравнением, существование которого было подтверждено в натурных исследованиях колебательных систем. Изменение величины только одного параметра внешнего воздействия может переводить один режим периодического колебания через состояние неустойчивости в другой режим периодического колебания с удвоенным периодом. В конечном итоге из периодического режима колебательной системы преобразуется в хаотический по сценарию удвоения периода. Хаос в вышеописанном примере имеет сложный порядок, хотя и явно не просматриваемый. Здесь хаос и порядок не противостоят друг другу (либо то, либо другое), а сосуществуют друг в друге. Хаос возникает и в более сложных детерминированных системах, модели которых описываются совокупностью двух, трех и более нелинейных дифференциальных уравнений. Особое внимание исследователей привлекает наличие для некоторых моделей природных и социальных явлений так называемого странного аттрактора. Хаос в подобных объектах обладает необычными свойствами: значения характеристик состояния системы не распределяются хаотично по всему фазовому пространству, а сосредотачиваются в ограниченном его объеме – аттракторе, – структура которого имеет фрактальный самоподобный характер. В сложных системах со странным аттрактором наблюдается нетрадиционная связь хаоса и порядка. В большей мере привычно в одном объекте наблюдать совместно хаос и порядок либо на разных иерархических уровнях, либо порядок на любом из уровней с некоторой долей хаоса в них. В упомянутых системах режим работы хаотичен, упорядоченность его визуально просматривается только в абстрактном описании. В фундаментальных работах основателей синергетики И. Пригожина и Г. Хакена было обращено внимание на природные явления, при которых из хаоса рождаются упорядоченная структура. Это и классические ячейки Бенара, реакции Белоусова – Жаботинского, упорядоченная структура и субструктуры металлов и сплавов и др.

Поскольку синергетика привнесла в естествознание новые представления о хаосе, то вполне ожидаемым является и новый

статус хаоса в природных системах. До синергетики с хаосом связывалось только разрушительное начало, никаких полезных функций в развитии мироздания хаосу не предназначалось. В связи с вышеизложенным можно сделать ряд выводов о роли хаоса в эволюции природных и социальных систем: 1) Хаос не является экзотическим, исключительным состоянием систем. Полный хаос или его некоторая доля необходимо присутствует в любых состояниях (упорядоченных, неупорядоченных, равновесных, неравновесных) на эволюционном пути систем. 2) Хаос представляет поле возможностей для реализации альтернативных путей развития. Детерминированной предопределенности одного из возможных вариантов эволюции не существует. 3) Переход развивающейся системы из одного упорядоченного состояния в другое упорядоченное осуществляется с помощью промежуточного хаотического состояния в точках бифуркации эволюционной диаграммы системы. 4) В натурных и вычислительных экспериментах подтверждено не только и не столько антагонистическое противостояние порядка и хаоса, но – сотрудничество, неразрывная связь и сосуществование в одном и том же объекте. 5) Открыта принципиальная возможность управления хаосом не громадными внешними усилиями, а путем серий незначительных локально распределенных воздействий на параметры системы.

Несмотря на наличие обширной литературы о существовании хаоса в различных системах, о его роли в эволюционных процессах живой и неживой природы к настоящему времени не предложено его определения как явления объективного мира. В источниках по синергетике при описании хаоса упорядочиваются понятия, которые характеризуют свойства хаоса: нерегулярность, случайность, непредсказуемость, неупорядоченность и т.п. В определении хаоса, на наш взгляд должно быть подчеркнуто, во – первых, его объективное существование во всех системах материального и идеального мира и, во-вторых, его сущностное свойство – непредсказуемость. Хаос как явление реализуется через состояние системы. Хаос неотделим от системы, он ее непреложный атрибут. Авторы настоящей работы предлагают нижеследующее естественнонаучное определение хаоса.

Хаос – атрибут такого состояния материальных и идеальных систем, при котором есть непредсказуемое изменение хотя бы одной характеристики системы.

В связи с новой информацией о роли хаоса в эволюции систем мироздания происходит изменение ценностной сущности понятия «хаос». Если до синергетики хаос в представлениях исследователей выступил преимущественно как разрушительное начало, как

противостояние порядку, то в последние десятилетия, когда вычислительными и экспериментальными исследованиями убедительно доказана созидательная мощь хаоса, на передний план в понятии «хаос» выдвигаются такие самантические аспекты, как анутренняя активность и креативный потенциал. Хаос воспринимается как животворящая среда, из которой под влиянием внешних условий может возродиться порядок, имманентный свойствам среды.

2.7. Воображение и опыт

Л.Г. Отряскин

Всякое наше знание начинается с опыта – говорит Кант, нет врожденных идей – пишет Локк в своем «Опыте». Но где же взяться умению придумывать целые миры со своими законами, живописные пейзажи и яркие образы, которые не встречались нам в жизни, т.е. не являлись в готовом виде в нашем личном опыте? Другими словами, как наблюдая одно, можно это «одно» преобразовать в нечто иное и, показав свою работу другим, быть понятым, не смотря на то, что другие люди никогда не встречали именно такой образ, создаваемый лично вами?

Для этого человеку необходимо воображение. То, что обычно вспоминают говоря о воображении как о способности «придумывать то, чего нет» есть лишь малая часть того айсберга, без которого невозможно формирование не только психики, но и мышления человека. Как же берется эта способность? Сказать, что она берется из прошлого опыта, значит сделать круг: воображение берется из опыта, связь различных частей опыта для создания нового неосуществима без воображения. Как же тогда все это связано?

Появление человека на свет открывает ему мир новых ощущений: ребенок впервые учится видеть и слышать. Но как он воспринимает все окружающие его предметы? Тут то и обнаруживается загвоздка: несмотря на исправность органов слуха и зрения младенец на деле не видит и не слышит в нашем понимании этих слов. «Новорожденный, как и внезапно прозревший слепой, не видит ничего: он лишь испытывает непонятное, болезненно-мучительное раздражение внутри глаза, вызванное ворвавшимся туда сквозь отверстие зрачка световым потоком»¹ То

¹ Ильенков Э.В. О воображении. – <http://caute.tk/ilyenkov/texts/imaginat.html>

же самое можно сказать и о слухе. Первые поступающие в ухо звуки не производят в голове младенца никаких конкретных образов, все слышимое он различает лишь в самых общих чертах, а возможность разделять звучание одного предмета от другого в их одновременном исполнении появляется гораздо позже. Каким образом обычное раздражение органов слуха и зрения превращается в отдельный образ, отличный от всех других и воспринимаемый нами как что-то внешнее? «Теоретическая психология установила, что интересующая нас проекция производится силой воображения, которая превращает, преобразует оптическое явление на поверхности сетчатки в образ внешней вещи – во образ (откуда и самое слово «воображение»)»². Получается, что накапливая восприятия от органов чувств в ходе обычной жизнедеятельности: сначала в игре, а потом в учебе и в процессе трудовой деятельности, в человеческом сознании постепенно формируются образы, которые и служат для нас способностью узнавать вещи не рассматривая каждый раз весь предмет целиком. Именно это дает нам возможность судить в целом о предмете по его частям.

Из-за угла торчит полосатый хвост. Взрослый человек сразу узнает по данному фрагменту все остальные части и скажет: «Это кошка». Часть животного позволила определить само животное и тут неважно, что на деле этот «хвост» мог быть обычной мягкой игрушкой не имеющей продолжения за углом. Важно, что известный объект вызвал определенные ассоциации и позволил увидеть целое раньше самого целого по отдельным его частям. Идущий вам навстречу давний знакомый будет замечен еще издали, хотя если вы были бы едва знакомы, то расплывчатое изображение и походка, почти ничем отличающаяся на такой дистанции от походок всех остальных людей, вряд ли бы создало узнаваемый образ этого человека. Видя каждый день одни и те же лица мы никогда их особо не разглядываем, ведь для этого нет никакой надобности – воображение сделало все за вас. Но стоит человеку как-то резко измениться в лице так он вдруг становится как-то чужд для нас, мы постоянно ищем отличия нынешнего образа от того старого, который создавал узнавание именно этого человека.

Опыт длиною в жизнь позволяет запечатлеть в нас огромное множество образов, дающих возможность видеть основные признаки вещей, отделять сущность этих самых вещей от каких-то

² Там же.

вторичных качеств, тем самым позволяет не только отделять одно от другого, но и находить *нечто общее* между ними, *соединять в воображении* полученные «снимки» окружающей нас реальности, получать – как сказал бы Кант – «схемы» вещей из их образов. «Так, эмпирическое понятие *тарелки* однородно с чистым геометрическим понятием *круга*, так как круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в чистом геометрическом понятии созерцается»³. Но если эти самые «снимки» реальности сравниваются между собой, разделяются и обобщаются, то с необходимостью выходит, что сохраненный в нашей памяти *прошлый опыт* также подвержен изменению как и вновь получаемые образы: представление о предмете, с которым мы постоянно сталкиваемся в своей жизни, дополняет прошлые, уже имеющиеся представления, но не простым наложением нового поверх старого, а превращением этого старого в качественно иное.

Современному человеку невозможно целиком понять поведение людей прошлого без изучения культуры тех лет, но, в свою очередь, культура также оказывается тайной за семью печатями без знаний об истории человеческих отношений складывающихся в процессе общественного производства. Но начиная изучение того времени, мы через политическую историю узнаем о событиях, формирующих культуру данной эпохи, а обладая этим знанием, нам становится понятнее культура в целом. Теперь у нас есть возможность примерно соотносить серьезные изменения в обществе, его внутренние противоречия и борьбу с тем или иным литературным произведением, теперь мы за стихотворной формой видим отражение *того самого* момента времени, которое уже не кажется таким бессмысленным и непонятным. Но приобретая знания в области материальной и, – особенно – духовной культуры нужного периода, наши представления об истории человеческих отношений изменяются и дополняются, мы припоминаем те «мелочи», на которые ранее просто не обращали внимание, обогащая содержанием уже усвоенное старое. Но раз мы можем по-новому взглянуть на историю, то посредством нее тоже самое можно сделать и в отношении культуры – уже во второй раз. И этот процесс взаимного опосредования одного другим можно продолжать непрерывно, каждый раз приобретая все более богатые представления о становлении нашего сегодняшнего мира.

Поэтому разделение воображения и опыта, фантазии о несуществующем и памяти о прошлом, в виде двух совершенно

³ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 т. – Т.3.

противоположных сущностей, будет являться ошибкой. Богатый опыт дает богатое же воображение, а оно, в свою очередь, дает возможность новому опыту внимательнее смотреть на вещи и подмечать что-то неожиданно новое, невидимое для многих других людей с плохо развитым воображением – и этот непрерывный процесс есть неизменный спутник человека на протяжении всей его жизни. «...построение фантазии может представлять из себя нечто существенно новое, не бывшее в опыте человека и не соответствующее какому-нибудь реально существующему предмету; однако, будучи воплощено вовне, принявши материальное воплощение, его «кристаллизованное» воображение, сделавшись вещью, начинает реально существовать в мире и воздействовать на другие вещи»⁴.

Вот и получается, что первичный опыт дает нам необходимые образы, которые составляют нашу способность соединять различные предметы в уме, воображение «соотносит зрительные впечатления с реальными формами вещей, с которыми человек имеет дело прежде всего в реальной предметной жизнедеятельности»⁵ и использует получаемые «снимки» реального мира в синтезе воображения, создавая совершенно новые для глаза картины, чередования звуков и сами звуки. Получая воплощение в чем-то внешнем, воображение уже перестает быть просто фантазией, ведь получившийся таким образом предмет влияет на человека, вновь обогащая его.

2.8. Проблема эстетического производства

М.Ю. Морозов

Как удастся иной раз взглянуть на, казалось бы, столь знакомый предмет и вдруг увидеть в нем нечто такое, что ранее оказывалось недоступно нашему восприятию – ни внешнему, физическому глазу, ни внутреннему, отрефлексированному сознанием? Под влиянием великих произведений искусства, исторической практикой доказавших свое звание, нередко человек открывает в себе доселе невиданные грани: способность услышать триумф давно ушедших античных героев, способность увидеть танец дремучих лесных чащоб, способность почувствовать себя вольной птицей, воспарив высоко над облаками. И все это – не выходя из комнаты.

⁴ Выготский Л.С. Воображение и творчество в детском возрасте. – СПб.: СОЮЗ, 1997. – 96 с.

Взглянем же на действительность, что окружает нас ежедневно и независимо от нашего на то желания. Адекватно (материалистически) воспринимая логику её развития, невозможно не натолкнуться на проблему, заявленную в заголовке. Парадоксально, что, несмотря на ежедневное буквально лобовое столкновение с ней каждого, не каждому удастся дойти до открытия нового в том, что нас окружает. Тут на пути возникает сразу ряд проблем. Для примера из общего, посетуем на систему образования, построенную на принципе модификации психики человека для программирования удобных поведенческих и мыслительных функций в заданном известными границами современного общества диапазоне. Не забудем и про преобладание антагонистического воспитания действительностью под влиянием жестких (а порой и жестоких) её противоречий, а также на отсутствие истинной красоты как таковой и замену её сублимированными продуктами или же просто «воспоминаниями» о красоте. Из частного (хотя суть тоже общественного) – на безумный рабочий график *comme un esclave antique*, как раб на галерах; на дела семейные; на личные интересы; на отдых, в конце концов. Всё усложняющийся характер труда (от физического – к нравственному) приводит человека к проблеме восприятия себя как человека – к вопросу, что я есть и как мне стать собой? Ответов на данный вопрос представлено множество, каждый может выбирать себе по душе. Иные горячие головы сразу заявят – общество-де прогнило, люди не те. Вот раньше все было иначе... Им справедливо ответят – господа, вы не правы, и ваша же историческая практика сие доказала! С «молоком матери» горячая голова неопита элитарно-маргинального клуба по специфическим интересам впитывает, – по существу ставшее для него уже пустым афоризмом, – что «практика – единственный критерий истины». А «воспитатель должен быть воспитан» – много ли значения придаётся этим словам? Что это во-обще (в смысле – в общем, по существу) означает, кроме общеизвестного «свободного развития всех как условия...»? Может, ответ на вопрос о происхождении и развитии человека скрывается в этой плоскости не менее, чем в плоскости общественно-материального производства?

В настоящее время в научной среде отсутствует консенсус по вопросу о том, чем же все-таки отличается человек от животного. И отличается ли вообще? Простой запрос в интернете выдает множество самых разнообразных вариантов. С точки зрения психологии – мышление и речь; сознательная целенаправленная творческая деятельность; нематериальные потребности только и отличают нас от братьев наших меньших. С точки зрения биологии –

прямохождение; увеличенный объем головного мозга; изготовление орудий и преобразование окружающей среды под собственные нужды – есть неоспоримые доказательства главенства человека над более низкими природными формами. И ни с чем, казалось бы, не поспоришь. Не пишут обезьяны симфоний, не ведет диалога с человеком собака, не преобразует окружающую действительность посредством орудий жираф – да и мозг у них совсем не так велик, как наш.

Но разве можем мы, столь развитые существа, удовлетвориться таким формальным, поверхностным утверждением своего превосходства? Разве не очевидны эти различия даже ребенку, впервые познавшему общение с животным? Какова первопричина, как происходило становление этих различий? На этот вопрос, в совокупности с другими науками, поможет ответить эстетика. Но не та, что про абстрактное, выдернутое из контекста искусство в вакууме. Эстетика в широком смысле – как осознание логики всеобщих форм эстетического освоения человеком действительности. Эстетическое освоение действительности здесь рассматривается как процесс чувственного (органами человеческого восприятия) взаимодействия человека и окружающего мира, в ходе которого он познает и целенаправленно преобразует последний.

Такое понимание эстетики приводит нас к пониманию того главного отличительного свойства человека, из которого и произрастают остальные – материальному производству. Именно оно является основой развития целостной человеческой культуры, определяя при этом форму развития культуры духовной. Культура же формирует в итоге эстетическую сущность человека и определяет её дальнейшее воспроизводство в виде эстетических форм. Чувства, мышление, речь развивались не сами по себе, не в силу биологически заложенных предрасположенностей нашего вида, а в силу развития трудовой деятельности¹. С развитием мышления последняя, безусловно, преобразовывается в целенаправленную сознательную практику.

Развиваются орудия труда; все сильнее изменяется под наши нужды окружающая действительность. Труд потому есть движущая сила развития эстетической составляющей целостной человеческой сущности². Он развивает её также и в силу того, что имманентно содержит в себе неразрешимое противоречие – своеобразный «вечный двигатель». Простой труд, проявляющийся как

¹ Леонтьев А.Н. Биологическое и социальное в психике человека // Проблемы развития психики. – М., 1981. – С.193-218.

² Гунько Б.М. Взлетит ли птица на одном крыле? Философско-практический анализ. – М., 1998.

необходимость физического выживания, ограничивает человека, поскольку отнимает свободное время и силы. Однако посредством такого труда производятся новые, более совершенные средства производства, которые, на новом витке развития, все более освобождают человека от оков простого труда, заменяя его более сложными, интеллектуальными, нравственными формами труда. Получается, что труд как ограничивает, так и освобождает.

Только свобода здесь предстает уже на новом уровне, как воспитанная в себе способность творчески разрешать все вновь возникающие индивидуально-неповторимые задачи, преодолевать препятствия дальнейшему развитию как отдельного индивида, так и общества в целом³. Свобода действительного развертывания человека в практической (трудовой) деятельности⁴ так противопоставляется условно понимаемой современностью свободе – делать и говорить, что хочется, как хочется, да еще чтобы за это ничего не было. «Суровое воспитание человеческого рода на опыте его производительной деятельности»⁵ является сущностью эстетического воспитания. Само же эстетическое воспитание в таком случае представляет собой всестороннее творческое развитие каждого индивида до уровня активного социального соучастия. Оно основывается на понимании первостепенного влияния материальных условий на возникновение и прорастание специфически человеческой психики⁶.

Человеческая психика появляется здесь отнюдь не случайно – она суть функция специфически человеческой деятельности. Человеческие потребности (в другом человеке, в знании, красоте, труде) рождаются и развиваются исключительно в ходе общественного производства человеческой жизни, но никоим образом не заложены от рождения Богом или в генах изначально. Они возникают в результате развития целостной человеческой культуры. Индивид впитывает эти потребности в ходе воспитания в самом широком понимании этого слова – через младенческое познание руками матери; через социальное воспитание в среде общественных учреждений и институтов; через индивидуальное восприятие отдельных переживаний и ситуаций⁷. Способность развивать и совершенствовать такие специфически человеческие потребности становится одной из важнейших функций

³ Ильенков Э.В. С чего начинается личность? – М., 1984. – С.319-358

⁴ Лифшиц М.А. «Марксизм и эстетическое воспитание» // Художник. – 1968. – № 5. – С. 1-2, 23-25; № 7. С. 21-24 {78, 80}

⁵ Ильенков Э.В. Психика и мозг (ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии. – 1968. – №11.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения. – М., 1955. – С.15-78

⁷ Фалдин М. Откровения предпринимателя: в России никому не нужны деньги – <https://republic.ru/posts/1809990>.

эстетического воспитания. Воображение, наблюдательность, память, интуиция – все эти и многие другие так называемые «генерализованные способности» можно и нужно развивать посредством воспитания в индивиде способности воспринимать, понимать и грамотно изменять окружающий нас мир: от тонких материй предметов искусства до истинной красоты природы как таковой.

Что же может взамен предложить нам наличная система воспитания? Как она производит современного человека, что культивирует в нём? Сложность ответов на поставленные вопросы заключается в кажущемся многообразии форм проявления этого воспитания, а потому попробуем докопаться до сути, посмотрев непосредственно в основание имеющейся системы. Основой основ современного общества является частная собственность. Её гарантия и защита прописана в каждой уважающей себя конституции, её прогрессивность и неприкосновенность так или иначе отрефлексирована в каждой более-менее широкой культурной среде, её исключительность выгравирована в мозгу каждого участника воспитательного процесса. Являясь ядром современной человеческой материальной жизни, частная собственность как результат разделения труда уже одним своим существованием неизбежно приводит к созданию частичного человека⁸. Не создают необходимости познания многообразия окружающей нас действительности наличные общественные условия – достаточно знать лишь узкую, тоненькую прослойку этой действительности для выполнения своих непосредственно производственных функций и получения за это в виде милости свыше средств к существованию. А не будет милости – производи так, за идею⁹. В результате система воспитания – являющаяся в конечном итоге лишь надстройкой над материальным базисом, его придатком – неизбежно прокладывает своё нематериальное производство в направлении потребностей производства материального. Какие же это потребности? Первая – и самая главная – потребность есть воспитание стандартизированного способа восприятия действительности путем модификации психики и редуцирования мышления¹⁰. Стандарт здесь не означает унификацию, напротив – способы эти могут быть самые разнообразные. Однако же все они должны (и будут) лежать лишь в пределах того самого общества, что нас окружает. Смотреть на него

⁸ https://trends.rbc.ru/trends/education/5e728cbc9a79476476f6eb4e?utm_source=vk&utm_medium=social&utm_campaign=preview

⁹ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – М.: Политиздат, 1968.

¹⁰ Шекспир У. Макбет. – М.: Издательский Дом «Кристалл», 2002.

воспитуемый будет способен лишь изнутри, фрагментарно, не будучи в состоянии увидеть его целостность как результат всеобщей взаимосвязи, понять логику его развития.

Человек – первоначально будучи лишь особью вида *homo sapiens* – развивался как активно действующее существо, преобразующее окружающую его действительность¹¹. Воспроизводясь поколением за поколением, эта основополагающая характеристика человека стала восприниматься как своего рода «природное качество» каждого. Однако в ходе общественного культурно-исторического развития оказалось, что не только сам факт труда как таковой, но и его форма во многом определяет направление развития (или регресса) человека, теперь уже ставшего *homo publicis* (человеком общественным). «Ибо мышление... – суть функция активной предметной деятельности, её обеспечивающая и ради неё возникающая»¹² – не возникнет при отсутствии той самой предметной деятельности, когда предмет или его отражение ограничен, неполон. Изменение мышления тут не поможет – покамест пустота неизменна – ведь не мышление непосредственно производит предметы, а человек, ограниченный наличными условиями производства. Существующие же условия таковы, что отдельно взятый индивид не может произвести целостного предмета, а, воспринимая затем многогранный предмет как результат общественного производства, – не в состоянии понять его целостности.

«Свято место пусто не бывает» – гласит народная поговорка, здесь как нельзя кстати характеризующая процесс, происходящий с пространством, где обыкновенно бы следовало нам обнаруживать мышление. Однако в действительности место сие не пустует, а заполняется мракобесием самого разного рода. Здесь обитают и бизнес-тренинги с рецептами достижения успеха на все случаи жизни; и хатха-йога с осознанностью наперевес, помогающие разрешить любое несоответствие построенной картины мира в сознании с действительным миром путем изоляции последнего от первого; и церковь со стойким успокаивающим ароматом ладана, обещающая райскую жизнь хоть не здесь и сейчас, так на том свете. Легко можно вспомнить еще с десятков сортов развлечений, формирующих современного обывателя, но, однозначно, невозможно перечислить их все.

¹¹ Рауф Ф. Проблемы и перспективы кружков. – <https://vk.com/@derengels-kruzhki-problemy-i-perspektivy>.

¹² Лобастов Г. В. В пространстве противоречий воспитания» // Экономические и социально-гуманитарные исследования. – 2018. – №1(17).

Как тут винить человека, неспособного (ненаученного) разобраться, что есть «хорошо», а что «плохо»? Так еще когда общество само проповедует: «и не надо тебе разбираться! Ты такой, какой есть. Сам уже знаешь, мол, от природы, что – хорошо, а что – плохо. А поправят – не верь. Все субъективно и истины нет». Как тут не поверить в собственную исключительность, неповторимую индивидуальность? Как не предаться гедонистическим наслаждениям, да еще и по выходным, после честно отработанной недели? Раз истины нет – так смысл мне излишне утруждаться? «Сыграл свой час, побегал, пошумел – и был таков» – вот девиз современного жизнеутверждения. Побегать – так на машине побыстрее; пошуметь – так от дорогого алкоголя в голове. Что остается после такого человека, кроме, в лучшем случае, воспоминаний самых близких людей, сумевших все-таки разглядеть в нем то зерно, так явно отличающее людей от животных? А ничего и не остается. Не научился человек чувствовать окружающий мир во всем его многообразии, и потому не сумел изменить его так, чтобы оставить хоть что-нибудь памятное, общезначимое, формирующее его в глазах других людей, его товарищей по общественному бытию как человека. И здесь не о Нобелевской премии – достижении поистине экстраординарном, но весьма неоднозначном – речь, а о вкладе в развитие всего общества посредством развития себя самого.

Лишь человек общественный, свободный от частнособственнической необходимости получать «здесь и сейчас», от утилитарно-денежной направленности своих способностей, способен смотреть за горизонт событий, видеть вещи в их всеобщей связи и потому действовать так, как подсказывает логика развития этих вещей. Только так, включая свою индивидуальную составляющую во всеобщую связь с другими, и может человек развивать предмет, делая его (и себя) общезначимым, а значит – на века. Так достигается практически безграничная свобода – свобода вне условий действующего правового законодательства, свобода вне преобладающего общественно-культурного консенсуса, свобода вне времени. Свобода в осознании необходимой деятельности по преобразованию окружающей действительности как единственной возможности стать человеком – ведь человеком не рождаются. И никакая псевдочувственность, метаискренность и прочие наслоения наличного бытия не способны дать такое осознание. Они способны лишь стать бельмом на глазу, преграждая путь тому неповторимому многообразию, той широте действительного, нечастичного бытия, открываемого подлинной индивидуальностью в ходе самопреобразовательной деятельности. Только избавившись от них,

можно понять неограниченную доселе глубину основного принципа человеческого общежития: «что отдал – то моё».

«Проблема» отнюдь не случайно поставлена в начало. Доказательств её актуальности долго искать не приходится: достаточно включить YouTube, телевизор или открыть утреннюю газету – в зависимости от возраста сомневающегося. Растущее материальное производство способствует производству все более разнообразных идеальных форм, которые, в свою очередь, ежедневно потребляются человеком и тем самым оказывают влияние на его представления о действительности и её предметах. Изменить эти формы, как и их восприятие человеком, следовательно, можно лишь изменив условия материального производства. При действующих же условиях не представляется возможным массово (потому что кустарно уже научились) производить всесторонне развитого, полноценного, нечастичного социально-активного человека. Ограничения, отмеченные выше, не замаскируешь никакими косметическими инъекциями, не скроешь под толстым слоем тонального крема и громких фраз. Такой «марафет» можно лишь смыть – и смывать надо полностью. Иначе даже самый маленький кусочек проявит себя, расползется, дав опору для полноценного возрождения того безобразия, что, казалось бы, уже было оставлено в прошлом. В следующий раз, призывая покончить с производственной анархией, постараемся же не забыть показать человеку, что границы его действительного восприятия лежат шире наличных, узко-частичных границ. «Где нет добра, добро не воспитаешь, где нет красоты, не сформируешь эстетический вкус, где нет ума, умным не станешь»¹³ – а именно к таким «вещам», совсем не материальным, более всего и тяготеет человек. А, раз заработав их, не обменяет хоть и на все деньги мира.

2.9. Искусство как отчуждённый труд

М.В. Цветкова (Осянина)

Возможно ли создать что-то абсолютно оригинальное? И да, и нет. С точки зрения материализма невозможно просто взять некую абстрактную идею из ниоткуда, которая не была бы отражением нашего чувственного опыта. Потому как само сознание человека формируется именно через практическое взаимодействие с окружающим миром. Так же как не получится вообразить то, чего не

¹³ Там же.

существует в действительности, не опираясь на какие-либо уже существующие формы, так и не получится создать концепцию художественного произведения просто «вынимая» идею из головы, не имея опоры на реально существующие образы. Даже мышление гения, будущего первопроходцем в своей области всё равно представляет из себя сфокусированное мышление эпохи, отражающее в себе все её противоречия, не говоря уже о потомках, на долю которых выпало это обширное наследие человеческой мысли. Однако данный аспект – лишь одна сторона вопроса, которая вовсе не означает того, что художественное произведение не имеет права на оригинальность. Напротив, через процесс познания мира, активную деятельность и взаимодействие в обществе, каждый индивид приобретает особый уникальный опыт, который в итоге становится своеобразным фильтром, сквозь который почерпнутые из жизни впечатления и воплощаются в особых творческих замыслах. А потому творческий продукт есть не что иное, как усвоенный индивидом практический опыт всего человечества, пропущенный сквозь призму уникального восприятия и через неё получивший своё особое развитие.

Создавая своё произведение, художник неизменно включает в него какое бы то ни было содержание, которое в свою очередь проистекает из интереса к определённом объекту из внешнего мира и полученных на его основе собственных впечатлений. В процессе вдохновения он получает особый внутренний импульс, побуждающий его к активной работе. Этот импульс нельзя вызвать усилием воли, принуждением или любыми другими способами, так как он представляет собой искренний духовный порыв, выражая потребность художника воплотить своё внутреннее состояние в материальной форме. Однако вдохновение не есть единственная форма зависимости художника от интересующего объекта, побуждающая его к творчеству. К ним также принадлежат подражание и плагиат.

Говоря о подражании, в первую очередь следует разделить понятия о подражании природе и подражании конкретному художнику. С подражанием природе художник сталкивается в процессе обучения искусству, изучая особенности не только самой окружающей среды, но и особенностей человеческого восприятия, через которые проявляется эта среда. Например, воздушная перспектива есть не что иное, как особенность чисто человеческого восприятия, исходящая из доступных ему зрительных возможностей. Это разработанная и систематизированная система понятий, с помощью которой только человеческое существо способно осмысливать и изображать предметы по дальности и близости их местоположения

не только смотря на натуру, но и на основе её конструировать пространство в собственном воображении. А изучение анатомии человека и регулярная практика по созданию пропорционально правильных, конструктивно точных и анатомически верных рисунков есть неотъемлемый этап становления художника как художника, с целью оттачивания его навыков достоверного изображения человека. Однако, когда подражание природе становится самоцелью, художник рискует отставить на задний план то, что ожидается от его искусства, как в продукте творческого мышления разумного существа. А именно: сознательное преобразование образов окружающего мира в художественный замысел. Ибо в стремлении обогнать природу в многообразии создаваемых ею форм человек неизменно проиграет, да и его тело не предназначено для подобных целей. *«...самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, т.е. идеально».* А с учётом того что природа прекрасно справляется с данной задачей и без наличия сознания, свойственного человеку, то в подобном соревновании, возведённом в Абсолют, и вовсе теряется всякий смысл.

В подражании же конкретной манере конкретного художника само творчество теряет характер творчества. Оригинальный творец, в отличии от подражателя, подпитываясь искренним интересом к окружающей его действительности изучал её особенности, занимаясь кропотливым отбором важных деталей и отсевом ненужных. В процессе синтеза взятых из натуры образов реального мира со своим индивидуальным опытом оригинал формирует свою стилистику, в то время как подражатель видит только зримую сторону процесса, и тем самым создаёт лишь подобие оригинала, превращая своё творчество в неудачный муляж. И даже в том случае, если подражатель обладает значительным уровнем технического мастерства, что ставит его на одну ступень с оригиналом, ещё явственнее проступает различие в их творчестве, так как вдохновителем оригинала был конкретный объект, волновавший его душу. У подражателя же нет ничего кроме попытки придать художественному произведению характер чужого «Я». В творчестве оригинала есть он сам, читается его личность. В творчестве подражателя есть лишь копия чьей-то чужой личности.

Отрицание своей индивидуальности в творчестве и помещение её на задний план есть лишь следствие того, что далеко не каждый художник способен найти покупателя на рынке искусства. И корень этой неспособности лежит вовсе не в отсутствии таланта или же

мастерства. Спрос и предложение в такой же мере регулируют рынок искусства, также как и остальные отрасли производства, носящего капиталистический характер. А поскольку далеко не каждое произведение искусства способно сделаться продаваемым, то желающему зарабатывать творчеством нередко приходится вписываться в рамки того, что хорошо продаётся, жертвуя индивидуальными стремлениями, или же вовсе считая их не вызывающими интереса ввиду невысокого спроса. В конечном итоге капиталистическая система приводит искусство к тому, что центром внимания является уже не само искусство, содержание которого уже теряет всякий смысл, а сам художник, который становится фактически актёром в созданном им самим представлении, его «Я» – единственной истиной в море хаоса, а сама объективная реальность и её изображение и вовсе фактически перестают существовать. Можно сказать, что крайняя степень субъективизма есть неизбежное следствие тех общественно-производственных отношений, где художник ставит единственной целью своего творчества его продажу, а необходимостью для этого служит превращение собственного имени и личности в торговый «бренд».

То же самое можно сказать про отчуждение процесса от результата. Стремясь лишь к «хорошему результату», порицая себя за нормальные в процессе работы ошибки, занимаясь моральным самоистязанием от постоянной неудовлетворённости собой в творчестве, художник отчуждает от себя уже сам процесс, постепенно утрачивая удовольствие от творчества. А сам путь накопления опыта через усовершенствование навыков и вовсе приобретает мучительный характер. И такой исход не удивителен: удовольствие от творчества и путь становления к высокому уровню мастерства не имеет никакой ценности в рыночных отношениях. Неудачные работы, неизбежные в процессе обучения, не выставляются на продажу, так как рынок рабочей силы в сфере искусстве требует лишь лучших образцов для демонстрации конкурентоспособности. Таким образом радость и счастье от создания художественного произведения подменяются страданием от того, что ожидания художника от самого себя зачастую не оправдываются, так как очередная попытка совсем не похожа на то, что демонстрируется другими художниками. Вместе с этим он склонен не только не замечать, но и вовсе отрицать собственный прогресс, который, быть может, не в желаемом темпе, но всё же неизменно идёт по возрастающей с каждой работой. Хотя сам этот путь, несмотря на связанные с ним трудности, имеет несравненно более высокую ценность, так является непосредственно практикой, без которой невозможен конечный результат.

Что же можно сказать в итоге? Труд в сфере искусства, несмотря на кажущееся отличие от обычного труда на производстве, имеет абсолютно такую же природу. Занятие искусством представляет из себя не что иное, как здоровую потребность в труде, свойственную высокоразвитому человеческому мышлению. Однако помещение труда в капиталистические отношения, где он приобретает характер наёмного труда, делает его отчуждённым. Ибо способ присвоения результатов труда и вынужденная необходимость продавать способность к труду разрывают все связи личности с продуктами её деятельности, низводя её лишь простой функции, а сам труд – к рутинной деятельности, в которой человек не ощущает себя человеком. А потому единственный способ уничтожить всякое отчуждение, возникающее в процессе творчества между художником и его произведением – вернуть искусству, как и труду в целом, исконный характер духовной потребности, упразднив при этом наёмный характер труда.

2.10. Трансформационные процессы в музыкально-эстетическом сознании как отражение общественного бытия

М.Д. Мужчиль

Музыка – один из важнейших и неотъемлемых аспектов бытия человека. Интерес к феномену музыки, с одной стороны охватывающей всю беспредельность мира, с другой – выражающей сокровеннейшие движения человеческой души, не угасает в культуре на протяжении всей истории ее развития. Ключевым вопросом при осмыслении сущности музыки является вопрос о ее соотношении с человеческим миром. В истории культуры выработаны два варианта осмысления данной проблемы.

Первый из них связан с пониманием музыки и человеческого мира как самостоятельных феноменов, между которыми если и имеется связь – то сугубо внешняя. В рамках данной осмыслительной модели может признаваться, что реальная жизнь неизбежно оставляет свой след на «теле» музыки, точно так же, как и музыка, в свою очередь, оказывает воздействие на человеческий мир, облагораживая, утончая, украшая и т.д. его. Радикально настроенные исследователи заявляют о том, что между музыкой и реальностью вообще не существует ничего общего. Однако и в том и другом случае суть остается одной – музыка и мир человека мыслятся как два автономных образования, обладающих собственными закономерностями, могущих вступать или не вступать во взаимодействие друг с другом.

Согласно другой модели связь между музыкой и реальностью носит глубинный, сущностный характер. Общественным бытием человека обусловлены все аспекты и формы существования музыкально-эстетического, все трансформации, которые оно претерпевает в своем развитии. Формирующиеся общественные связи вызывают к жизни те или иные образные системы, жанры, формы, стили, особенности музыкального языка, различные способы функционирования музыки в обществе. Именно на эту, глубоко укорененную в мировой философской мысли, модель опирается автор предлагаемой работы.

Цель данной статьи – выявление отличий реализации музыкально-творческой способности человека в различных социальных контекстах – там, где существует изначально целостная деятельность, и там, где выражено отчуждение.

Истоки формирования музыки – это одновременно и истоки становления человека. Особенностью формирующихся, зарождающихся человеческих сообществ является то, что музыка не существует в них как обособленная сфера, в них нет разделения на музыку и жизнь. Способность «музыкального уха» непосредственно вплетена в контекст всего человеческого бытия. Музыка является неперенным атрибутом важнейших сфер общественной жизни древнего человека – религиозно-магической практики и трудового процесса.

Музыка в контексте магической практики выступает способом установления связи с невидимым, потусторонним миром. В мифах многих народов присутствует сюжет об обнаружении сходства звучаний разнообразных предметов с голосами людей, ставших его обитателями. Духи оказываются большими любителями музыки, и для того, чтобы задобрить их и заручиться их поддержкой, древние люди в ответственные моменты жизни играли им на музыкальных инструментах. Духов нежелательных, наоборот, отгоняли с помощью звуков, которые им неприятны.

Важнейшая для музыки функция установления и регуляции связи с миром реализуется и в религиозных культах – само слово религия происходит от лат. *religo* – связываю, обвиваю. Музыка становилась голосом высшей реальности – голосом гармонии, добра и любви. Вместе с тем она была и голосом самого человека, стремившегося к выходу за свои пределы, к самосовершенствованию.

Важнейшим истоком музыки является трудовой процесс, ритмичность и согласованность которого обеспечивается с ее помощью. Однако музыка предстает не просто способом облегчения трудовых действий и операций, а формой вызревания человечности,

преодоления, обуздания животного начала. Потребность в прекрасном, эстетическом, одухотворенном, избыточная, казалось бы, по отношению к трудовому процессу, обеспечивающему физическое выживание, оказывается для древнего человека совсем не избыточной, а выражающей его глубинные устремления. Ученые отмечают, что почти в любом созданном руками первобытного человека предмете в той или иной степени выражено и художественное отношение к действительности. В древности при осуществлении трудового процесса имеет место не столько процесс утилитаризации, использования прекрасного, сколько обратный, вернее, первичный, процесс очеловечивания пользы, придания ей неразрывного с зарождающимся эстетическим началом характера.

Важнейшим истоком музыки является и человеческая повседневность. Потребность с помощью музыкальных звуков выражать свои состояния, общаться с миром и своими соплеменниками древний человек испытывает на протяжении всей жизни, в любой – будничной ли, праздничной ли – ситуации. Говоря о современных традиционных обществах Азии, Африки и Америки, А. Алпатова пишет о том, что звучание и музыка в самых разнообразных своих проявлениях стали для их представителей такой же неотъемлемой частью жизни, необходимостью и потребностью, как и воздух, вода, пища, физическая и духовная активность¹.

Для процесса музыкального творчества в древности характерна спонтанность, импровизационность, включенность в конкретную жизненную ситуацию. Музыкальные звуки интересуют древнего человека не просто в силу своей приятности для слуха, а в силу выражаемых ими смыслов, актуальных здесь и сейчас. Смыслы, рождающиеся в процессе совместного жизненного творчества и выраженные с помощью звуков, доступны и понятны каждому индивиду, равно как и не утрачена еще способность их музыкального воспроизведения каждым членом данного сообщества.

Конечной целью музицирования является не создание музыкального произведения, предназначенного для потребления третьими лицами, как это происходит в более поздние эпохи, а изменение самого индивида, гармонизация его душевных сил, приведение их в равновесие с окружающим миром.

Таким образом, существование музыки на ранних этапах развития человеческого общества, обнажает ее сущностную специфику, которая выступает как творчество одной из важнейших сущностных сил человека, как формирование человеческой слуховой

¹ Алпатова А.С. Человек в архаической музыке: об антропологическом методе в этномузыковедении // Музыковедение. – 2007. – №2. – С. 27.

способности в процессе совместно осуществляемой жизнедеятельности, как способ освоения мира, установления с ним связи, очеловечивания и одухотворения его. Особенности существования музыки на ранних этапах вполне дают возможность согласиться с Н. Аюповым, высказывающем мысль об онтологичности музыки «как одного из первоначал жизни человека»², а также с П. Гнедичем, считавшим, что чувство гармонии говорит в первобытном человеке «ранее всех других чувств и знаний»³. В этом плане едва ли прав Демокрит, полагавший, что «музыка есть младшее из искусств», и объяснявший это тем, что ее породила не нужда, но родилась она «от развившейся уже роскоши»⁴.

Тем более, весьма сомнительным выглядит высказывание А.Ладыгиной, говорящей о том, что эстетическое отношение «не является необходимым для существования отдельного человека и в этом смысле для него бесполезно, но оно необходимо для существования и развития общества и в этом смысле исключительно полезно»⁵. В данном высказывании явно обнажается утилитарный подход к музыке, а также фиксируется более позднего происхождения представление о ней как явлении вне-человеческого существования. В этом плане музыка как явление, характеризующее одно из родовых свойств человека, обеспечивающих полноту его проявления, оказывается вынесенной за рамки реальной человеческой жизни, то есть она трактуется как выражение и проявление сил, стоящих над человеком. Жизнь реального, конкретного человека оказывается существенно обделенной, однако это не рассматривается как негативный момент, а, наоборот, фиксируется как норма.

Происходящее в процессе развития человеческой истории расслоение общества, связанное с закреплением функций целеполагания и исполнения за разными группами индивидов, имеет следствием раскол человеческого мира на совокупность обособленных реальностей – на мир исполнительского, репродуктивного существования, мир чувственно, непосредственно данной необходимости, связанный с обеспечением физического существования, и духовный мир человеческой свободы, творческого самоопределения, находящийся за пределами повседневности и возвышающийся над ней.

Ранее целостная опозитизированная жизнь дробится на частные определения, которые в своем реальном существовании вполне могут

² Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук – Алматы, 2004. – С.118.

³ Гнедич П.П. Всемирная история искусств. – М.: Современник, 1999. – С.10.

⁴ Античная музыкальная эстетика. – М.: Музгиз, 1960. – С.137.

⁵ Книга по эстетике для музыкантов. – М.: Музыка, 1983. – С.24.

не пересекаться - жизнь и поэзию, пользу и красоту, прозу обыденного существования и праздничный мир прекрасных грез, призванный восполнить собой красоту, уходящую из реальных человеческих отношений, основанных на взаимовыгодных обменах и взаимном использовании.

Эти процессы находят выражение в конституировании социального института искусства, концентрирующего в себе красоту, отчужденную от реального человеческого существования. С особой силой они проявляют себя в эпоху Нового времени, связанную с зарождением и формированием капиталистических отношений, представляющих собой усиление процессов разделения деятельности.

Именно в это время музыка отделяется в самостоятельную, в самодостаточную сферу, что находит свое выражение в возникновении концертной формы музицирования, представляющей собой встречи с музыкой в особом, локализованном пространстве и времени концертного зала, слушания музыки не как формы связи с другим человеком, а ради музыки как определенной звуковой организации. Происходит разделение на творцов, композиторов и публику, потребителей, лишенных собственных внутренних художественных потенций и получающих их извне - от автора музыкального произведения.

Феномен музыкального произведения как автономного замкнутого художественного организма, как особой музыкальной конструкции, создание которой не обусловлено непосредственно жизненной ситуацией общения людей и осуществляется за ее пределами, также является продуктом Нового времени. Среди других примет отделения музыки от реальной жизни и возвышения над ней можно назвать культивирование в зародившемся в Новое время оперном жанре манеры *bell canto*, непохожего на пение, характерное для бытового музицирования и требующего особой выучки; запрет выводить на сцену в качестве героев так называемой серьезной оперы простых людей и современников, главными действующими лицами которой должны являться лишь мифологические персонажи, короли, полководцы; ситуацию растерянности слушателя перед ставшим непонятным для непосвященных миром музыки, попасть в который теперь можно лишь с помощью проводника - музыкального критика и т.д.

Особенности отчужденного эстетического сознания очень точно определены Ю. Давыдовым, который пишет о том, что «включение в эстетическую сферу выступает как полное выключение из социальной действительности, причем такое выключение из социальной

действительности выступает в качестве основного условия акта эстетического переживания»⁶.

Феномен раскола мира на несоприкасающиеся друг с другом реальности, на мир повседневных человеческих дел, интересов, отношений с другими людьми и мир произведений искусства, мир красивых вещей, чуждый и равнодушный этим интересам, делам и отношениям, но странным образом превращающийся в более реальный и значимый для человека, был с удивлением в XIX веке обнаружен и проанализирован А. Чеховым, Л. Толстым, Р. Вагнером.

А. Чехов в рассказе «Два скандала» иронизирует по поводу этой извращенной ситуации, поведав историю дирижера, который быстро забывает о своей жестокости по отношению к близкой женщине; зато испорченное им блестящее исполнение ею вокальной партии становится для него самым прискорбным воспоминанием. Ведь вся жизнь его – это служение святому искусству. «Он стоит настороже, а не будь его, кто бы не пускал в воздух этих отвратительных полутонов, которые то и дело расстраивают и убивают гармонию? Он бережет эту гармонию и за нее готов повесить весь свет и сам повеситься».

Однако для нашего времени эта ситуация стала вполне привычной и современный философ не негодует, иронизирует или возмущается по поводу ее безнравственности и неестественности, а бесстрастно фиксирует: «Жизнь – это одно, поэзия – нечто другое, так теперь думают, или, по крайней мере, чувствуют... Поэт начинается там, где кончается человек. Судьба одного – идти своим «человеческим» путем; миссия другого – создавать несуществующее»⁷.

Принципиальный разрыв эстетического с какими-либо человеческими проявлениями выдвигается в качестве программного требования, предъявляемого к новому искусству, для представителей которого музыка – это не что иное, как звуки и их связи: конstellляции, порядок, взаимозависимость, то есть структуры (К.Штокгаузен). Результатом этого является замещение в авангардном искусстве прекрасного искусственными конструкциями, чуждыми слуху, являющимися выражением «триумфа над человеческим»⁸.

Разрыв эстетического с нравственным сначала представлен декларациями об «искусстве ради искусства», о свободе мира красоты

⁶ Давыдов Ю. Искусство как социологический феномен. К характеристике эстетико-политических взглядов Платона и Аристотеля. – М.: Наука, 1968. – С.19.

⁷ Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – С.247.

⁸ Там же. С.242.

от реальных человеческих отношений и от направленности деятельности художника на другого человека. Однако на смену нравственной нейтральности приходит открыто безнравственная позиция. Как писал Ф. Достоевский, в человечестве «эстетическая идея помрачилась». В искусство хлынул поток образов насилия, жестокости, похоти. Мир прекрасного стал превращаться в мир безобразного, осмысленная эстетическая реальность – в бессмысленную, хаотичную, абсурдную.

Яркий образ современного художника, одержимого идеей творчества, но вместе с тем презрительно-холодного, питающего отвращение ко всему, что входит в сферу чувственности, представлен в романе Т. Манна «Доктор Фаустус». Вершинное произведение главного героя романа – композитора Адриана Леверкюна – «*Apocalipsis cum figuris*» с его жуткими хорами, повествующими «о почернении солнца, о кровоточащей луне, о кораблях, опрокидывающихся среди свалки кричащих людей». Эта жуткая, сатанинская музыка, с презрительным, торжествующим адским хохотом и ликованием геенны – триумф Зла, приобретающего космические масштабы.

Ужасающую катастрофу «вторичного одичания» человека, превращения его в духовного мутанта в реальной музыкальной практике, думается, ярче всего отразили симфонии Д. Шостаковича с их темами – «оборотнями», где мир человечности и созидания вдруг превращается в жестокое, злобное, агрессивное начало, в рычащих, лязгающих зубами чудовищ.

Утрата человеком опоры в другом человеке, содержательно-нравственных, душевных связей с миром, целостности мироотношения лежит в основе гипертрофии развлекательной функции музыки. Развлекательная продукция, ориентированная на низшие уровни человеческого существа, становится фактором, способствующим обрубанию содержательных связей человека с миром, культивируя бездумное, животное к нему отношение.

Музыка, выступающая в качестве орудия разрушения личностного, творческого начала в человеке, субстанциальных основ собственно человеческого бытия, превращается в угрозу и для его физического состояния. А.Юсфин приводит данные исследований, в ходе которых выяснилось, что разрушительное воздействие музыки «сопоставимо с подобным же воздействием алкоголизма и техники (жертв всех катастроф от автомобильных до профессиональных) и превосходит (!) роль курения, неблагоприятных условий труда,

неблагополучной наследственности и влияния природно-климатических условий»⁹.

Более того, искусство может сознательно использоваться в качестве средства разрушения. Н. Маркова пишет о том, что с помощью музыки средствами массовой информации в сознание молодежи внедряются чувства и идеи, характерные для наркокультуры¹⁰. Распространение убийственной музыки и убийственного искусства несет «разрушение института социализации детей и подростков, уничтожение культурной преемственности и рост преступности; блокирование естественного полового рефлекса, распространение гомосексуализма, вал детской проституции и порнографии; психические травмы, приводящие в дальнейшем к частой смене половых партнеров, потреблению наркотиков, росту самоубийств, эпидемии СПИДа и т.д.»¹¹.

В этом контексте возлагание надежд на искусство и эстетическое в целом как на источник человеческого творчества, как на мир вечных и незыблемых ценностей, способный корректировать какие-либо изъяны в общественном или индивидуальном развитии, представляется, по меньшей мере, наивным. Однако такая позиция является весьма распространенной. Она представлена в творчестве Ю.Борева, А. Гулыги, М. Кагана и многих других. В основе подобных взглядов лежит отождествление эстетического отражения с отчужденной формой его существования – искусством. Внешние характеристики искусства – красота, гармония, целостность, приравниваются к его сущности. Причем эти характеристики видятся как абсолютные, вечно искусству присущие.

Гармоничность и целостность художественных образов – это выражение целостного человеческого мироотношения, целостности и гармоничности мироустройства. Искусство – не гарант сохранения и средство исправления мира, а своеобразный симптом, дающий возможность судить о реальном состоянии дел, о преобладании гармоничных или дисгармоничных тенденций в жизни человека. Именно такая мировоззренческая позиция лежит в основе стремления еще древнекитайских мудрецов по собранным напевам судить о состоянии дел в обществе.

⁹ Юсфин А. Музыка и проблемы глобальной экологии человека // Советская музыка. – 1990. – № 8. – С.11.

¹⁰ Маркова Н.Е. Современная информационная культура мегаполиса. Инструменты формирования менталитета молодежи (Интернет, видеорынок, музыкальная субкультура) // Роль звуковой среды в формировании ментальности молодежи. Материалы международной научно-практической конференции. – Липецк: ЛГПУ, 2008. – С.8.

¹¹ Там же. С.11.

Таким образом, на основе рассмотрения различных вариантов осуществления музыкально-эстетической деятельности можно сделать следующий вывод. Нельзя отождествлять сущность музыкально-эстетического с музыкальным искусством. Эстетическое – это способ мироотношения человека с позиций прекрасного, безобразного, комического, трагического, возвышенного, низменного и т.д., его актуальное, живое состояние. Искусство - самостоятельно существующий мир, сфера, которая соотносится со сферой человеческой жизни как внешнее, иное, а порой и чуждое начало. Сказанное означает, что эстетическое, в том числе музыкально-эстетическое, отражение нельзя рассматривать, не выделяя двух этих вариантов его существования. Если не рассматривать эти два варианта, а говорить вообще об эстетическом отражении, то в этом случае рассмотрение будет формальным, абстрактным.

Обозначенные противоположные моменты определяют собой разные цели, ставящиеся перед музыкальным воспитанием, с необходимостью приводящие к кардинально различным результатам. Если в основе программ музыкально-эстетического воспитания лежит понимание музыки как выражения смыслов человеческого существования, то целью музыкальной деятельности становится формирование человека, пространства Личности, осваивающей человеческий мир и творящей его.

Если музыка понимается как вид искусства, обладающий собственными закономерностями, то целью эстетического воспитания становится изучение этих закономерностей, формирование умения оперировать музыкальными средствами, комбинировать звуки в определенном порядке, разбираться в стилях, манерах, направлениях, оттачивать технику исполнения музыкальных произведений и т.д. При этом вопрос о становлении индивида, о формировании его жизненной позиции, собственно человеческих качеств может вообще не стоять, как звучащий нелепо и неуместно, либо присутствовать как «дежурный» раздел программы, как формальная дань тем или иным идеологическим требованиям.

Резко, но по существу очень верно о таком процессе эстетического развития, оторванном от целей и смыслов собственно человеческого существования, писал Л. Толстой: «Сотни тысяч людей с молодых лет посвящают все свои жизни на то, чтобы выучиться очень быстро вертеть ногами (танцоры), другие (музыканты) на то, чтобы выучиться очень быстро перебирать клавиши или струны, третьи (живописцы) на то, чтобы уметь рисовать красками и писать все, что они увидят, четвертые на то, чтобы перевернуть всякую фразу на всякие лады и ко всякому слову подыскать рифму. И такие люди,

часто очень добрые, умные, способные на всякий полезный труд, дичают в этих исключительных, одуряющих занятиях и становятся тупыми ко всем серьезным явлениям жизни, односторонними и вполне довольными собой специалистами, умеющими только вертеть ногами, языком или пальцами»¹².

В контексте отчуждения, которым пронизаны все поры современного общества, более естественным и очевидным оказывается второй из выше обозначенных вариантов программ, отражающий и закрепляющий налицо данную ориентацию на воспроизводство вещных форм связей человека с миром и себе подобными. Первый же вариант программ, всегда являющийся результатом глубинного, сущностного анализа, выступает как преодоление налицо данных обстоятельств. Такие программы ориентированы не просто на решение каких-либо частных вопросов, их появление связано с необходимостью решения глобальных, основополагающих проблем человеческого бытия. Они направлены на снятие отчуждения, а значит, формирование личности с ее собственно человеческим отношением к миру, на выход из тупиков абстрактного, вещного существования в пространство собственно культурной реальности.

¹² Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Толстой Л.Н. Собр. сочинений в 22-х т. – т.15. – М.: Художественная литература, 1983. – С.42.

АВТОРЫ

Абдильдин Жабайхан Мубаракович – доктор философских наук, академик, профессор Евразийского национального университета имени Л. Гумилева

г. Нур-Султан, Республика Казахстан

Бектасова Гульсым Сафуановна – кандидат философских наук, заведующий кафедрой физики, Восточно-Казахстанского университета имени С.Аманжолова

г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

Возняк Владимир Степанович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии имени профессора В.Г. Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко

г. Дрогобыч, Украина

Гусева Нина Васильевна – доктор философских наук, профессор, академик Акмеологической Академии, Председатель Восточного отделения Казахстанского философского конгресса, руководитель Международного центра методологических исследований и инновационных программ

г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

Ермаков Евгений Сергеевич – аспирант Института философии Национальной академии наук Республики Беларусь

г. Минск, Республика Беларусь

Казанцев Осип Андреевич – учитель истории и обществознания гимназии №3 г. Аксай

г. Ростов-на-Дону, Российская Федерация

Карпец Любовь Анатольевна – доктор философских наук, профессор Харьковской государственной академии физической культуры

г. Харьков, Украина

Королев Владимир Александрович – кандидат философских наук, адвокат.

г. Зеленоград, Российская Федерация

Лимонченко Вера Владимировна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии имени В.Г. Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко

г. Дрогобыч, Украина

Листратенко Наталья Владимировна – ведущий специалист по сегментной отчетности АО «Банк Интеза»

г. Москва, Российская Федерация

Лобастов Геннадий Васильевич – доктор философских наук, профессор, председатель Российского философского общества «Диалектика и культура»

г. Москва, Российская Федерация

Морозов Михаил Юрьевич – менеджер-стажер отдела категорийного менеджмента ООО «Данон трейд»

г. Москва, Российская Федерация

Мужчиль Марина Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент Восточно-Казахстанского университета имени С. Аманжолова

г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

Мухин Вячеслав Олегович – специалист в НГТУ, менеджер отдела закупок Издательства МОЗАИКА-СИНТЕЗ.

г. Москва, Российская Федерация

Цветкова (Осянина) Маргарита Владимировна – студентка художественного факультета Московского политехнического университета

г. Москва, Российская Федерация

Отряскин Леонид Григорьевич – учащийся 11 класса средней общеобразовательной школы.

г. Москва, Российская Федерация

Петрусенко Нина Юрьевна – доцент Харьковской государственной академии физической культуры

г. Харьков, Украина

Пихорович Василий Дмитриевич – старший преподаватель кафедры философии Национального технического университета «Киевский политехнический институт имени Игоря Сикорского»

г. Киев, Украина

Садиков Антон Антонович – инструктор ООО «Роклэнд».

г. Москва, Российская Федерация

Соина Ирина Юрьевна – кандидат филологических наук, доцент Харьковской государственной академии физической культуры

г. Харьков, Украина

Сороко Эдуард Максимович – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии НАН Беларуси

г. Минск, Республика Беларусь

Хамидов Александр Александрович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

г. Алматы, Республика Казахстан

Червона Светлана Филипповна – старший преподаватель Харьковской государственной академии физической культуры

г. Харьков, Украина

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИВЕТСТВИЕ ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ОРГКОМИТЕТА ЮБИЛЯРУ	
<i>Толеген М.А.</i>	3

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
--------------------------	---

Раздел 1. ДИАЛЕКТИКА КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ РАЗУМ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

1.1. Об абстрактно-общем и конкретном понятии <i>Абдильдин Ж.М.</i>	12
1.2. Проблема идеального и специфика философского сознания (по работе Э.В. Ильенкова «Диалектика идеального») <i>Гусева Н.В.</i>	26
1.3. Логика как методология научного знания <i>Лобастов Г.В.</i>	43
1.4. К вопросу о диалектике отрицания отрицания <i>Возняк В.С.</i>	56
1.5. Логос и дао (λόγος и 道): два типа диалектики <i>Хамидов А.А.</i>	69
1.6. Спиноза – Гегель – Маркс – Эйнштейн. При чем здесь Эйнштейн? <i>Пихорович В.Д.</i>	83
1.7. Взгляд на историю философии в сослагательном наклонении: классическая немецкая философия без Гегеля (к 250-летию со дня рождения Г.В.Ф. Гегеля) <i>Хамидов А.А.</i>	93
1.8. Возможно ли диалектику учить не по Гегелю: диалектика как «логика открытых глаз» <i>Лимонченко В.В.</i>	115
1.9. История философии после Канта: попытка переворота К. Мейясу и оборона классики Э.В. Ильенковым <i>Казанцев О.А.</i>	125
1.10. Об актуальности понимания категории «противоречие» <i>Королёв В.А.</i>	133
1.11. Отказ от принципа историзма как метод борьбы с диалектикой <i>Мухин В.О.</i>	142
1.12. Стихийная диалектика в современной науке на примере рассуждений Ричарда Докинза <i>Садиков А.А.</i>	151

Раздел 2. ПОИСК ИСТИНЫ И ТРАКТОВКИ СМЫСЛОВ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

2.1. Философский монизм и кризис рациональности <i>Листратенко Н.В.</i>	164
2.2. Критерий тонкой диагностики состояний гармонии и дисгармонии, нормы и патологии: от биоценозов до организма человека, общества и других сложносоставных систем <i>Сороко Э.М.</i>	171
2.3. Логико-лингвистические трактовки смысла в прагматике современности <i>Соина И.Ю., Петрусенко Н.Ю.</i>	177
2.4. Текст и интертекстуальность как медиумы коммуникации <i>Карпец Л.А., Червона С.Ф.</i>	188
2.5. «Герменевтический круг» в постижении исторического пространства-времени: возможности и ограничения <i>Ермаков Е.С.</i>	198
2.6. Хаос или закономерности в развитии природы: цивилизационно-мировоззренческий аспект <i>Бектасова Г.С.</i>	205
2.7. Воображение и опыт <i>Отряскин Л.Г.</i>	211
2.8. Проблема эстетического производства <i>Морозов М.Ю.</i>	214
2.9. Искусство как отчуждённый труд <i>Цветкова (Осянина) М.В.</i>	221
2.10. Трансформационные процессы в музыкально-эстетическом сознании как отражение общественного бытия <i>Мужчи́ль М.Д.</i>	225
АВТОРЫ	235

ДИАЛЕКТИКА ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК ПРОЦЕСТЕРДІ ТАЛДАУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

философия ғылымдарының докторы, профессор
Нина Васильевна Гусеваның мерейтойына арналған
«МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТТІ ТАҢДАУ МӘСЕЛЕСІ» атты
VII Халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның
материалдар жинағы
(25-26 қараша 2020)

ДИАЛЕКТИКА И ПРОБЛЕМЫ АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

сборник материалов
VII Международной научно-практической конференции
«КУЛЬТУРА И ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА»,
посвященной юбилею доктора философских наук, профессора
Гусевой Нины Васильевны
(25-26 ноября 2020)

DIALECTICS AND PROBLEMS OF ANALYSIS OF SOCIAL PROCESSES

collection of materials of
the VII International Scientific and Practical Conference
«CULTURE AND THE PROBLEM OF CIVILIZATIONAL CHOICE»,
dedicated to the anniversary of the Doctor of Philosophy, Professor
Nina Guseva
(November 25-26, 2020)



**Ответственный за выпуск Ислямова С.А.
Дизайн и верстка Токанова С.О.**

Подписано в печать 26.10.21 г.
уч. изд. л. 10,38

Формат 70х100
Тираж 100

Заказ 476

9,79 усл. печ. л.
Цена договорная

Издательство «Берел» Восточно-Казахстанского государственного университета
имени С. Аманжолова
070020, г. Усть-Каменогорск, ул. 30-й Гвардейской дивизии, 42
