

А.А. Ивакин



**ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

А. А. ИВАКИН

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

А. А. ИВАКИН

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Монография

*Издание второе,
переработанное и дополненное*

Одесса
«Фенікс»
2007

Сумы
«Університетська книга»
2007

Москва
«Транслит»
2007

ББК 87
УДК 140
И177

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Одесской национальной юридической академии.
Протокол №7 от 8 июля 2006 года.

Рецензенты:

О. П. Пунченко, доктор философских наук, профессор, академик
Международной академии информатизации — члена ООН, академик
Всемирной академии наук комплексной безопасности;

А. М. Черныш, доктор философских наук, профессор, академик Ук-
раинской академии наук.

Ивакин А.А.

И177 Диалектическая философия: Монография. — Издание 2-е, перераб. и
доп. Одесса: Фенікс; Суми: Університетська книга; М.: ТрансЛит,
2007. — 440 с.

ISBN 978-966-438-031-4 (Фенікс).

ISBN 978-966-680-350-7 (Університетська книга).

ISBN 978-5-94976-224-0 (ТрансЛит).

Доктор философских наук, профессор, лауреат Государственной премии
Казахской ССР А. А. Ивакин в своей книге не только рассказывает о диалек-
тике, но и применяет ее как метод исследования и изложения самих фило-
софских проблем.

Автор стремится доказать, что в основе существования и развития всей
окружающей нас действительности лежит противоречие между материаль-
ным и идеальным как вечными и неотъемлемыми свойствами Бытия. Эта
идея позволяет автору доказательно и в систематической форме размышлять
над самыми важными для любого человека проблемами — смыслом жизни,
счастьем, свободой, отношением к Богу и миру.

Всем содержанием своей книги автор говорит: если человек хочет жить
осознанно и по-настоящему счастливо, то ему совершенно необходимо, хотя
бы в общих чертах, овладеть и диалектическим способом мышления, и зна-
нием реальной диалектики развития бытия, потому что именно это дает воз-
можность человеку понять свое истинное предназначение.

Книга рассчитана на самый широкий круг читателей, всех тех, кто инте-
ресуется философией, а значит, — хочет стать и быть мудрым.

ISBN 978-966-438-031-4 (Фенікс).

ISBN 978-966-680-350-7 (Університетська книга).

ISBN 978-5-94976-224-0 (ТрансЛит).

© Ивакин А.А., 2007

© Оформление

ЧП «Фенікс», 2007

Предисловие ко второму изданию

За четыре года, прошедшие с момента первого издания «Диалектической философии», автор много читал, много думал и поэтому, как ему кажется, достаточно хорошо прочувствовал недостатки своей книги. Главный из них, определяющий собой все остальные, состоит в том, что изменившееся за последние годы мировоззрение автора местами все еще противоречиво наслаивается на прежнее, когда автор искренне считал, что его онтология вполне может быть построена материалистически. В настоящее время стало очевидным, что это — иллюзия, и автор окончательно завершил свой философский «дрейф» от диалектического материализма к эволюционному спинозизму.

Здесь следует, конечно, объяснить, что из себя представляет это странное, на первый взгляд, сочетание — «эволюционный спинозизм». Во-первых, спинозизм — это не материализм (и не идеализм). И в этом отношении автор полностью согласен с исследователем философии Спинозы А.Д. Майданским. И более того, автор считает, что философия Спинозы не просто какая-то особая, третья, по отношению к материализму и идеализму, точка зрения, а первая попытка их диалектического *синтеза*. Во-вторых, и сам спинозизм свое дальнейшее развитие может получить только, будучи синтезированным с эволюционным мировоззрением и методом, одним из наиболее ярких проявлений которых является концепция Пьера Тейяра де Шардена.

Исходя из такого вот философского мировоззрения, которое содержит в себе как единое целое и субстанцию, и диалектический процесс, автор стремится показать, как на каждом эволюционном уровне восхождения сущего к своему идеалу, к тому, что

у Тейяра называется точкой омега, материальный и идеальный атрибуты субстанции ищут и находят друг друга, формируя, выражаясь в терминологии интуиции Лейбница, все более и более совершенные «зеркальца» (монады, «души» в единстве с их материальной оболочкой), способные все совершеннее и совершеннее отражать окружающий их мир. И так — вплоть до полностью осознающего себя и самодовлеющего Бытия. И именно оно как Абсолют определяет смысл бытия мира в целом и каждого из нас. И этот смысл — главная цель и главное содержание нераздельных друг от друга Веры и Знания, которых так требует от нас наше сложное время.

От автора

Великий древнегреческий философ Гераклит печалился и даже отчаивался из-за того, что человек не хочет следовать Логосу — закону бытия. А мудрость как раз в том и заключается, чтобы этому закону следовать. Сейчас ситуация куда более сложная и опасная, чем во времена Гераклита, и степень отчаяния и разочарования в способности Homo sapiens быть действительно существом разумным возрастает многократно.

Недальновидное, эгоистическое поведение людей создало множество глобальных проблем. И возникает вопрос: а продолжит ли человечество свое развитие, достигнет ли предназначенной ему великой цели? Или же оно возвратится в жалкое варварское состояние, а то и вообще — погибнет? Ведь согласно Гегелю, испытание на действительность выдерживает лишь то, что разумно. То, что лишено разума, в конечном итоге обречено на деградацию и гибель. Чтобы избежать такого бесславного конца, людям предстоит, причем в самое ближайшее время, совершить немало серьезных практических преобразований, радикально перестроив при этом и свое мышление. Пришло время мудрых мыслей и мудрых поступков. А мудрости, как известно, учит Философия.

Написав слово «философия» с большой буквы, мы хотели сказать этим, что речь в данном случае идет обо всей системе философского знания, а не о каком-то одном, изолированно взятом философском учении. Конечно, каждое такое учение несет в себе тот или иной важный поворот человеческой мысли, фиксирует и гениальные находки в умении решать сложные жизненные проблемы, и серьезные трудности такого решения. Как говорят, слова из песни не выкинешь! Но, с другой стороны, нельзя и песню заменить выхваченным из нее каким-нибудь одним словом. Для того чтобы мыслить культурно, быть по-настоящему мудрым, человек должен приобщиться ко всему историческому опыту человеческого мышления.

Философией, порою даже и не осознавая этого, вынужден пользоваться каждый человек. Но весь вопрос состоит в том, какой именно философией и как именно он пользуется.

В одном из фильмов Леонида Гайдая его знаменитые персонажи — Трус, Балбес и Бывалый, высказывают свое философское кредо: «А все же жить, как говорится, хорошо!» — «А хорошо жить еще лучше!» — «Точно!» И не знают эти мошенники, что именно этой теме были посвящены многие беседы великого Сократа.

Каждый хочет жить хорошо, то есть быть счастливым, но разные люди вкладывают в эти понятия весьма разный смысл. Сократ полагал, что для того, чтобы быть счастливым, нужно обязательно понять, что такое благо вообще. А это очень непросто и поэтому подлинно счастливым может быть только мудрый человек. А вот Балбесу и подобным ему людям не нужны излишние умствования, им кажется, что они и без этого знают, что значит жить хорошо. Так что выходит — есть философия Сократа, а есть и философия Балбеса.

И что же: если существует несколько, даже — много пониманий счастья, означает ли это, что все они истинны? Не будем спешить присоединиться к избитой фразе — «Сколько людей, столько и пониманий счастья». Следует хорошенько осознать, что говорящий так, выступает противником великих мыслителей — Сократа и Платона, всю жизнь боровшихся с позицией софистов, согласно которой *любой* человек — мера всех вещей.

Не следует судить о сложных вещах с позиций обыденного сознания. Надо серьезно, на теоретическом уровне, разобраться в том, действительно ли история определяется случайным сочетанием траекторий жизни каждого из живших и живущих людей, или же существует некая объективная и всеобщая направленность развития событий.

Многие из религий — и в этом их великая и непреходящая заслуга — уже давно сформулировали великую идею такой направленности: человек не должен жить как попало или как ему угодно.

Есть некий Логос, объективный закон бытия, и каждый человек должен знать его или хотя бы ощущать его присутствие, верить в него и по мере своих сил и возможностей активно следо-

вать ему в своей жизни, понимая, что от этого зависит спасение его самого и его близких.

В отличие от религиозной веры, диалектическая философия, стремится к тому, чтобы путь к спасению и счастью был не только указан, но и рационально обоснован. Рациональное обоснование осуществляется при этом в двойной форме. Во-первых, диалектика раскрывает обусловленную законами Бытия направленность развития всего сущего. Такая форма диалектики называется *объективной диалектикой*. Выдающийся философ Г.С. Баттисев предпочитал иногда в этом выражении использовать заглавные буквы — «Объективная Диалектика», желая этим показать, что именно она как некий божественный категорический императив должна руководить желаниями и поступками человека. Во-вторых, диалектика предоставляет человеку возможность научиться правильно, мудро мыслить, с тем чтобы мудро жить. В этой форме проявления диалектику называют *субъективной диалектикой* — теорией познания и содержательной логикой.

Итак, диалектическая философия позволяет человеку поднять свое мышление на теоретический уровень и в результате этого найти путь к счастью и спасению. Блез Паскаль писал: «...Все наше достоинство — в способности мыслить. Только мысль возносит нас, а не пространство и время, в которых мы — ничто. Постараемся же мыслить достойно. В этом — основа нравственности».

Раздел I. ПРЕДМЕТ И МЕТОД ФИЛОСОФИИ

Что такое философия и зачем она нужна

Слово «философия», впервые введенное в культурный обиход в VI веке до н.э. знаменитым мыслителем древности *Пифагором*, с греческого языка переводится как *любовь к мудрости*.

Стать и быть мудрым мечтает каждый человек. Но сама собою мудрость к человеку не приходит, и чем раньше и чем серьезнее он ее полюбит, тем больших успехов добьется на своем жизненном пути, тем эффективнее и радостнее проживет свою жизнь, а значит, будет счастливым человеком.

Но что такое мудрость? Не может ли человек, желающий стать мудрым, ошибиться и принять за мудрость что-то другое, например, — хитрость?¹

Размышляя об этом, великий французский философ и ученый *Рене Декарт* (1596—1650) подчеркивал, что «...под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что может познать человек; это же знание, которое направляет самую жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех науках. А чтобы философия стала такой, она необходимо должна быть выведена из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть ею (что и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых началами»².

Итак, очень важно понять, любовь к какой именно мудрости провозглашает философия своим делом.

Известный немецкий философ *Мартин Хайдеггер* (1889—1976), анализируя высказывания *Гераклита* (544—483 до н.э.), показывает, что, с точки зрения последнего, философская мудрость означает умение говорить так, как говорит логос, умение соответствовать логосу³.

Итак, чтобы понять, что такое мудрость, придется разобраться в том, что такое **логос**. В дословном переводе с греческого

«логос» значит «слово». Однако, дословный перевод не учитывает истории развития человеческой речи, приводящей к появлению разнообразных оттенков в значении того или иного слова. Так уже для древнегреческого ума «логос» представлял весьма многообразными определениями. Это и слово, и разум, и судебная речь, и предложение в грамматическом смысле, и прозаическая литература и т. д.⁴ И нам не остается ничего другого, как попробовать это многообразие понять конкретно, то есть обнаружить в нем внутренне присущее ему единство.

У великого поэта и мыслителя Гёте в его знаменитом произведении «Фауст» есть такой эпизод. Фауст пытается выразить на родном ему языке смысл самых первых фраз греческого текста Евангелия от Иоанна. Обычно они переводятся так: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Однако Фауста такой перевод не устраивает:

«Написано: «В начале было Слово», —
И вот уже одно препятствие готово:
Я слово не могу так высоко ценить.
Да, в переводе текст я должен изменить,
Когда мне верно чувство подсказало,
Я напишу, что Мысль — всему начало.
Стой, не спеши, чтоб первая строка
От истины было недалеко!
Ведь Мысль творить и действовать не может!
Не Сила ли — начало всех начал?
Пишу, — и вновь я колебаться стал,
И вновь сомненье душу мне тревожит.
Но свет блеснул, — и выход вижу я:
В Деянии начало бытия!»⁵

Посмотрим, прав ли Фауст, а точнее — Гёте, мысленно перебравший разные значения слова «логос» (слово, мысль, сила) и остановившийся на варианте понимания его как «деяния» (дела, деятельности).

Сократ (469—399 до н.э.) и *Платон* (427—347 до н.э.) понимали мысль как рассуждение, речь (логос), которую душа ведет

сама с собой о том, что она наблюдает⁶. Речь для них, таким образом, равнозначна мысли, а мысль равнозначна беззвучной речи. И то и другое есть логос. Однако живший намного раньше их Гераклит провозгласил, что логос включает в себя не только единство мысли и речи человека, направленных к себе самому и к другим людям. Логос — это еще и обращенная к человеческому слуху и разумению «речь» самого мироздания. «Мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и, прислушиваясь к (голосу) природы, поступать согласно с ней»⁷. **Логос — это голос Бытия.** Правда, Гераклит считал, что большинство людей не понимают этого голоса, этого Слова, даже если и слышат его. Вот если бы они умели слушать Логос, то тогда они согласились бы со словом мудрости⁸.

Итак, поток мудрости идет к человеку не только от другого человека, но и от самого мироздания. В связи с этим Логосом-Мудростью, по Гераклиту, следует называть также и само основание, смысл Бытия. Когда Г.С. Батищев говорит о необходимости следовать и служить беспредельной, неисчерпаемой объективной диалектике, он продолжает и развивает именно данную, идущую от Гераклита, классическую традицию⁹.

Можно заметить, что многообразие значений слова «логос» сводимо к двум большим группам. С одной стороны, «логос» означает все то, что относится к понятиям «мысль» и «слово» человека, а с другой стороны, — все то, что относится к понятию «смысл» вещи, события, жизни и — мира в целом и означает не что иное, как их объективное основание, принцип и причину их строения и функционирования. В этом втором своем значении логос совпадает с тем, что *Аристотель* (384—322 до н.э.) именовал *первыми началами и причинами*, к способности, «*состоятельности*» исследовать которые и относится имя мудрости¹⁰. М. Хайдеггер доказывает, что слово «эпистемэ» в данном случае следует переводить не как «наука», а именно как «состоятельность»¹¹.

Итак, обозначая собою и то другое, — и мысль человека, и смысл бытия, слово «логос» тем самым отражает их реальное единство, которое, в свою очередь, обуславливается живой чувственно-предметной деятельностью человека. В этом Гёте абсолютно прав: именно деяние служит своеобразным мостиком,

соединяющим мысль с вещью в одну систему. Деяние, действие человека служит источником, наполняющим его мысль объективным смыслом.

Именно с помощью деятельности человек, с одной стороны, выявляет и осваивает природный «смысл» вещи, а с другой стороны, придает ей новый, социальный, смысл. Так, например, *с одной стороны*, человек в результате своего действия с самым обыкновенным камнем выясняет то, что камень этот по своей природе, по своему природному «смыслу» отличается от глины или песка. Для человека, например, очень важно, что, помимо многих других свойств, камень отличается объективно присущими ему твердостью и тяжестью. *С другой стороны*, данный камень — опять-таки посредством чувственно-предметной деятельности — наделяется человеком новым, уже *социальным*, смыслом. Предположим, — тогда, когда, используя выявленные им естественные свойства камня, человек заставляет его выполнять функцию молотка для раздробления орехов или крупных костей животных.

Постоянно находясь «внутри» данной системы непрекращающегося взаимопревращения природного и социального смыслов, человек уже издавна интуитивно ощущал единство таких, казалось бы, противоположных вещей, как мысль (слово) и вещь, и именно поэтому даже и обозначал их одним и тем же термином.

Кстати говоря, такую двузначность можно обнаружить не только в греческом, но и в других языках. Так, по-древнерусски, слово «вещь» означает не только какой-либо предмет, но и «мудрость». Отсюда, «вещий» — тот, кто знает мудрость вещей, тот, кто знает мудрость устройства и поведения живых и неживых предметов, природных тел и человека. Вспомним имя князя Киевской Руси — Вещий Олег.

Такое же исконное единство мы найдем, если сравним русское слово «речь», означающее языковое выражение мысли, со словом «річ» (мн. «речи») в украинском языке, где оно обозначает — «вещь». Когда-то в языке, который был общим корнем и для русского и для украинского языков, одно и то же слово применялось как для обозначения разговора, словесного общения, так и для обозначения того, о чем этот разговор идет. И это не случайно:

ведь смысл речей и должен, в идеале, совпадать со смыслом вещей. Кстати, в украинском языке до сих пор слово «річ» одновременно обозначает и речь, разговор.

Следовательно, мудрый — тот, кто в мыслях и речах выражает суть вещей и поступает сообразно с их «логосом», то есть согласно законам природы и общества. Логос — это голос, который слышит и понимает только мудрый человек. Понятия «вещь», «речь», «мудрость» и «деяние» (и, разумеется, не только понятия, но и стоящие за этими понятиями реальные свойства и отношения людей и вещей) оказываются органически связанными друг с другом.

Таким образом, размышления над многозначностью слов «логос», «вещь» и «речь» приводят нас к пониманию того факта, что именно реальное действие выступает своеобразным «мостиком» между знанием и тем, что это знание в себе отображает и несет.

В процессе самой простой, элементарной трудовой деятельности, например при изготовлении орудия труда из кремня, при простейшей обработке дерева и т. д., человек постепенно овладевает знанием ряда частных закономерностей: камень может быть хрупким, а может быть твердым, дерево обрабатывать удобнее, если учитывать характер и направление его волокнистости; огонь — жжется, металл — ковок и т. д. Человек постепенно осваивает все подобные закономерности природы и превращает их в способы, в методы своей практической деятельности и соответственно — мышления.

Однако кроме более или менее *частных* законов, человек постоянно сталкивается и со *всеобщими* законами. Например, выясняется, что желаемый результат (*качество* действия) достигается тогда, когда для передвижения тяжелого камня, успешного проведения охоты, военных операций и т. д. собирается достаточно большое *количество* работников, охотников или воинов. Или же, например, выявляется такая важная закономерность: круглое и только достаточно круглое колесо катится и может способствовать передвижению груза, а наконечник стрелы должен быть вполне определенной формы, и только тогда он выполняет свое предназначение.

Выражаясь современным нам языком, мы можем сказать, что в данном случае первобытный человек взял на вооружение закон

перехода *количественных* изменений в *качественные* и принцип единства *формы и содержания*. Понятно, что сам первобытный человек еще очень долгое время не мог выразить найденные закономерности с помощью именно таких вот слов, однако практически пользоваться этими важными закономерностями он уже умел. Наверное, уже тогда, в седой древности, самых умелых людей называли вещими, мудрыми.

Итак, подобно тому, как существуют определенные правила, приемы и законы труда кузнеца, скотовода и земледельца, точно так же существуют, а точнее — формируются и развиваются, всеобщие законы, принципы человеческой деятельности как таковой, принципы функционирования природы, общества и мышления как целостной системы взаимодействия. Придет время, появятся профессионалы-философы и обобщат и изучат все подобные всеобщие принципы бытия и трудовой деятельности, превращаемые посредством последней во всеобщие принципы мышления.

Практическая деятельность человека является тем особым звеном, в котором совпадают объективная реальность и сознание. Поэтому, повторим это еще раз, совсем не случайно возникает многозначность слов типа «логос», «вещь» и т. д.: они впитывают в себя все главные стороны этого совпадения.

Какой же мудрости учит философия? Она учит умению мыслить и поступать сообразно *всеобщей природе вещей*, то есть умению знать всеобщую природу вещей и применять этот запас своих знаний к решению постоянно возникающих перед любым человеком жизненных вопросов. Умение и ум — слова одного корня. Заниматься философией — значит заботиться о развитии своего ума¹².

Из сказанного ясно и то, что обычная смекалка и «благоразумие в делах», о которых шла речь в определении философии у Декарта, то есть те или иные частные знания, тоже не могут возникнуть сами по себе, как бы «на ровном месте», они тоже основаны на умении мыслить. Родоначальник европейской философии *Фалес Милетский* (624—547 до н.э.) убедительно доказал это своим согражданам. Как-то однажды ему надоели их шутки и издевки над тем, что он, занимаясь получением каких-то знаний, якобы отвлеченных от практической жизни, оказывается в ней

совершенно беспомощным. Фалес задумал доказать согражданам, что знания не отвлекают человека от жизни, а наоборот, служат ему в практической жизни главным помощником. Применяв свои астрономические знания, он спрогнозировал время чрезвычайно большого урожая оливковых деревьев и, наняв за бесценок все существовавшие в Милете и его окрестностях маслодавили, в результате этого быстро разбогател, поскольку оказался монополистом, назначившим свою цену за пользование этими маслодавилями. Нет, видимо, нужды доказывать, что овладение астрономическими и другими теоретическими знаниями невозможно без умения мыслить, то есть без философии. Фалес в данном эпизоде демонстрирует нам то, что позже приобрело универсальный характер. Вернадский, Эйнштейн, Бор, Гейзенберг и многие другие выдающиеся ученые всегда обращались и обращаются за помощью к философии при решении своих конкретных научных проблем.

Итак, философия — это любовь к Мудрости-Логосу, к тому, что в Бытии содержится как Всеобщее, Универсальное, Единое (в аристотелевской терминологии — первые начала и причины). Этот самый Логос, как мы видели, пронизывает *и природу, и общество, и мышление*. Логос и логика — слова одного корня. Поэтому можно сказать, что Логос — это универсальная логика и бытия, и мышления.

Распространенное в учебниках определение философии имеет в виду примерно то же самое: философия есть учение о всеобщих (иногда пишут — «наиболее общих») законах природы, общества и мышления. Правда, выражение «наиболее общие» требует разъяснений, поскольку его можно понимать по-разному. Если общее понимать как одинаковость, сходство трех названных сфер бытия, то сразу же возникает серьезное противоречие. С одной стороны, общие законы выявляют и изучают и такие, например, науки, как математика, физика, кибернетика. Спрашивается, в чем же тогда специфика философского знания? А с другой стороны, неясно, как быть с такими понятиями, как *истина, свобода, красота*: они же не присущи в равной мере природе, обществу и мышлению? Но означает ли это, что они не имеют всеобщего, то есть философского, характера?

Разгадка данной проблемы состоит в том, что философия изучает не только и не столько такое общее, синонимом которого выступает схожесть, одинаковость, то есть так называемое *формальное тождество*. Она прежде всего изучает общее, понимаемое как *закон существования и развития* любой системы вещей, свойств и отношений, закон, благодаря которому не формально, а *содержательно тождественными* оказываются различные и даже противоположные тела, вещи, предметы этой системы. А это, опять-таки, и есть те самые всеобщие основания и причины, о которых говорит Аристотель.

Поясним сказанное на примере. Зададим себе вопрос: что общего между листом бумаги, авторучкой, рукой и головой пишущего человека? Бессмысленно было бы искать их общность в цвете, форме или химическом составе, то есть искать в них что-то одинаковое. Главное здесь в другом, а именно в том, что все перечисленные нами предметы — это элементы, входящие в состав одной и той же системы — системы писательского труда. Именно он, причем вполне реально, независимо от нашего мышления, придает общность этим столь разным предметам. Писательский труд все эти предметы реально *обобщает*.

Если в вышеприведенном примере объединяющим началом выступает писательский труд, то в отношении природы, общества и мышления такую функцию выполняет труд как таковой, *труд вообще*. Главное в труде то, что он есть целесообразная, предметно-преобразующая деятельность человека, которая и объединяет, *обобщает* природу, общество и мышление в одну целостную систему¹³.

Мы только что выяснили, что всеобщие формы бытия и сознания, составляющие содержание философских категорий, довольно широко использовались уже в первобытном человеческом обществе (будучи, правда, обильно перемешанными там с предрасудками и суевериями), хотя самой философии в это время еще не существовало. В лице этих, употребляемых как бы «вручную», категорий в обществе на ранней стадии его развития существовали лишь определенные *предпосылки* философии. Зададимся вопросом: когда же и почему возникает такая форма сознания, как философия? В чем главная причина и сущность ее возникновения?

Как предпосылки философии способствуют рождению самой философии? Для того, чтобы ответить на эти важные вопросы, прибежим к помощи исторического метода.

Известно, что философскому способу мышления предшествовал так называемый *мифологический* способ мышления. Нам иногда трудно даже представить себе, что когда-то люди мыслили принципиально иначе, чем это делаем мы. Но так *было* и было очень и очень долго.

В чем же суть мифологического, или мифологизированного, способа мышления? Главная его особенность — *синкретичность* (от греч. *synkretismos* — соединение), то есть нерасчлененность на те элементы, которые теперь нам кажутся неоспоримо разнящимися друг от друга: субъект и объект, сон и явь, жизнь и смерть, реальность и видимость, действие и ритуал. Вождь перед началом военного похода принародно и торжественно разбивал оземь чашу, на которой были написаны имена его врагов, и все были уверены, что врагам это действие уже причинило серьезный ущерб.

В древнем Вавилоне смена засухи ливневыми дождями самым серьезным образом воспринималась людьми как результат появления гигантской птицы Имдугуд, прогоняющей своими черными крыльями-тучами злого небесного быка, чье горячее дыхание сжигало посевы пшеницы. Можно сказать, отношение человека с окружающей действительностью воспринималось древним человеком не как отношение «Я» и «Оно», а как отношение «Я» и «Ты». Все вокруг представлялось живым и одушевленным, а каждое событие — вполне уникальным, поскольку всякий раз зависело от нрава и настроения этого самого «Ты»¹⁴. Сегодня я спокойно прохожу по тропе мимо какого-то дерева, а завтра оно мне «подставит подножку» своими корнями и я упаду, и поврежу себе ногу или руку. Так что на всякий случай следует это дерево задабривать, и вообще показывать *всему* окружающему свою миролюбивость и безвредность.

Весь мир первобытного человека — это не столько мир определенных вещей, фиксируемых в слове, в логосе, сколько мир абстрактных сил, главная из которых — *сила человеческого рода, племени*. А раз это главная сила из всех других сил, то и весь мир,

взятый в целом, всю природу мифологическое сознание понимает в виде своеобразной семьи, в виде универсальной родовой общины. Человек, образно говоря, смотрит в лицо природы как в зеркало, и видит только отражение своего собственного лица, а точнее — лица своей большой семьи: рода, племени. Все явления и вещи понимаются первобытным человеком *антропоморфически* — как условие и результат действия существ, подобных человеку¹⁵.

В мифологическом сознании какая-либо конечная вещь не имеет самостоятельной цены. Один из самых выдающихся исследователей мифологического сознания — А.Ф. Лосев (1893—1988) писал об этом так: «Каждая вещь для такого сознания может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности любой другой вещи. Другими словами, всеобщее универсальное оборотничество есть логический метод такого мышления... Зевс оказывается и небом, и землей, и воздухом, и морем, и подземным миром, и быком, и волком, и бараном, и орлом, и человеком, а иной раз просто жуком или каким-нибудь геометрическим телом. Аполлон тоже и свет, и тьма, и жизнь, и смерть, и небо, и земля, и баран, и волк, и мышь и еще сотни всяких предметов и явлений. Здесь господствует принцип «все есть все» или «все во всем»¹⁶.

Означает ли это, однако, что мифологическое сознание не признавало ничего устойчивого? Конечно, нет. В мире абсолютной текучести, в мире, в котором не на что опереться, жить нельзя. Выше было сказано о том, что в мифологизированном сознании уже содержались определенные *предпосылки* философских идей. И главная основа этих предпосылок — в ***универсальных, устойчивых, повторяющихся*** принципах человеческой деятельности и социального быта человека. В этих универсальных принципах человеческого действия находили и находят свое отражение Универсальные закономерности Бытия, то, что выше было обозначено как Логос. Отражаясь в человеческой деятельности, Логос вырабатывает логику человеческого мышления и человеческих поступков, а успешность этой логики заставляла древних людей запоминать ее и как бы консервировать, превращая в приемы трудовой деятельности, в ритуалы, запреты (табу) и предписания.

Поэтому вовсе не следует думать, что мифологическое сознание — это какое-то исключительно примитивное и неправильное сознание. Поскольку оно могло в течение долгих тысячелетий осуществлять связь человека с природным и социальным миром, постольку оно было успешным и достаточно верно отражающим те реалии, которые окружали первобытного человека. Иными словами, первобытная практика вполне была способна функционировать с помощью первобытного, мифологического сознания. Принципиальное отличие этого сознания состояло в том, что мифологически мыслящий человек не столько понимал окружающий его мир, сколько, если можно так выразиться, вчувствовался в него. У него в его мировоззрении преобладало не миропонимание, как у нас, а *мироощущение*.

Мифологический способ мышления это — самый первый, исходный способ человеческого мышления, без которого невозможной была бы и вся последующая история последнего. Мифологические образы, их сложная система — это первые реальные результаты того исходного свойства, которое лежит в основе человеческого бытия: способности человека к продуктивному, творческому воображению. Животное от человека отличается тем, считает известный испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет, что оно находится в вечной тревоге, в вечном отчуждении от себя, у него нет своего внутреннего мира, потому что ему не дано воображение¹⁷.

Известный философ Ф.Т. Михайлов полагает, что воображение на основе «душевной, глубоко личностной, интимнейшей ориентации на других людей» является главным и конституирующим свойством человеческой души¹⁸.

Не следует также думать, что мифологическое сознание бесследно исчезло или же сохранилось для нас только в виде мифических рассказов, ставших для нас интересными сказками. На самом деле это не так: сам стиль мифологического мышления незримо присутствует в нашем мироощущении, хотя, конечно, и в «снятом», преобразованном виде. А.Ф. Лосев пишет: «По-моему, даже всякая неодушевленная вещь или явление, если их брать как предметы не абстрактно-изолированные, но как предметы живого человеческого опыта, обязательно суть мифы. Все

вещи нашего обыденного опыта — мифичны; и от того, что обычно называют мифом, они отличаются, может быть, только несколько меньшей яркостью и меньшим интересом»¹⁹. И дальше философ приводит примеры, разъясняющие сказанное им, в частности он говорит о том, что человеку его собственная комната кажется то милой, веселой и радушной, то, напротив, — мрачной, скучной и покинутой. Понятно, что сама по себе комната всегда остается одной и той же, но человек наделяет ее, да и не только ее, а все окружающие его вещи и явления, своим мироощущением и настроением. Кстати, такое сравнение помогает лучше понять, почувствовать, что это такое — мифологическое сознание. Надо только не забывать, что когда-то у человека было только вот такое, не разделяющее субъекта от объекта, мышление, а другого никакого не было.

Мифологическое сознание оставалось господствующей формой ориентации человека в мире до тех пор, пока главной производительной силой в истории становления человека являлась сила рода-племени. Вообще-то говоря, общество всегда является для человека определяющей силой. Здесь речь идет о том времени, когда эта исторически исходная и основная для человека производительная сила еще не породила из себя то множество своих собственных форм, какими являются современные орудия труда, машины, научные знания и т.д.

Только переход от первобытнообщинного строя к рабовладельческому радикально меняет главные ценности: основной производительной силой становится уже не «сила рода», который в новых условиях стал как раз разлагаться и исчезать, а естественная вещественно-телесная сила человека²⁰.

Указанный революционный переворот в человеческой истории произошел как результат серьезного усовершенствования орудий труда и освоения людьми принципиально новых видов труда. Сначала произошла так называемая неолитическая революция. Для этого, по-видимому, были серьезные причины. В частности — всепланетное похолодание, а затем и исчезновение большинства таких крупных животных, как мамонты. Человека от гибели тогда спасло серьезное усовершенствование им старых и открытие новых орудий труда и видов трудовой деятельности, что, в

конечном счете, привело к появлению стабильного избытка пищи и свободного времени. Прежде всего, речь идет о «приручении» растений и животных, то есть изобретение таких видов труда, как земледелие и скотоводство. Более того, избыток пищи позволил «приручать» и людей, превращая их в рабов, а избыток времени позволил человеку развивать способность рефлексии, то есть развивать свое самосознание. Несомненно, что все эти достижения были очень тесно связаны с развитием у людей членораздельной речи.

Главным конечным результатом такого революционного переустройства человеческого бытия стало **разделение труда на умственный и физический**, и это разделение потребовало принципиально иного способа мышления, который своим предметом сделал бы именно вот это самое, сформировавшееся в обществе отношение «ум — вещь» (в том числе здесь имеется в виду и *раб* как говорящее орудие труда).

Важно то, что в условиях разделенного труда вещи начинают браться *в их собственном значении*, в их определенности. *Каковы вещи сами по себе?* — вот главный вопрос, ставший перед руководящим ими умственным трудом: ведь не зная собственных, действительных свойств вещей, невозможно ими эффективно управлять.

Однако по поводу одной и той же вещи или одного и того же явления могут быть совершенно разные мнения. Как же отличить истинное суждение от ложного, глубокомысленное отражение действительности от предрассудка, от пустого и необоснованного мнения толпы?

Жизненная важность знаний о вещах и о мире в целом как о таких, каковы они есть на самом деле, вызывает повышенный интерес к самому процессу получения таких истинных знаний. Поэтому мышление становится не только мышлением о мире, но и мышлением о мышлении. «В форме философии сознание впервые начинает наблюдать — как бы со стороны — само себя в своем отношении к действительности, свои собственные действия по построению образа внешнего мира»²¹. При этом основанием познания отдельных вещей для философов стал и оказался непреходящим фундаментальный вопрос «Что есть сущее»? И этот

исходный для философии вопрос порождает исходный философский ответ: все существующие предметы можно помыслить только через их *бытие*, которое существует всегда в неизменных формах, всегда *одно*, всегда *завершено*. Именно так: «Мышление через бытие о существующем»²², а не наоборот — не получение «тощей абстракции» бытия из наблюдения за множеством существующих вещей²³.

Миф сменяется Логосом — мыслью и словом, формами успешного функционирования которых выступают логические категории, то есть те самые — универсальные, неизменные формы, в которых существует бытие. И эта смена и знаменует собой процесс рождения философии.

Итак, и анализ содержания таких понятий, как «логос», «вещь», «речь», и рассмотрение необходимой предпосылки философии — генезиса логических категорий в процессе любой, даже самой примитивной человеческой деятельности, и анализ возникновения философии из недр мифологического сознания, — все это приводит нас к выводу: коренная функция философии — быть *логикой*. Логикой мудрого мышления, способного следовать логосу любых вещей, и логикой мудрого поведения, дающего человеку возможность прожить благоу, подлинно счастливую жизнь.

Достаточно убедительно такой же вывод позволяет сделать и исследование истории философии под углом зрения диалектического единства исторического и логического²⁴. Так, С.Н. Мареев убедительно показывает, что история философии при всей ее видимой пестроте и противоречивости — это не «война всех против всех», а единство многообразного. «Исторически философия определила себя к тому, чтобы быть Логикой, диалектикой, всеобщим методом теоретического и практического освоения человеком окружающей действительности, как природной, так и своей собственной, социальной и духовной»²⁵.

Все сказанное нами выше раскрывает, делает выпуклой и яркой *центральную и непреходящую проблему философии* — проблему соотношения, взаимозависимости сознания и реальной действительности. А еще точнее — проблему соотношения *логики бытия и логики сознания*.

Правда, следует заметить, что содержание и формулировка обозначенной нами проблемы органически вытекает из классической традиции Гераклита и Гегеля, но оказываются совершенно неприемлемыми для субъективистски ориентированных философских течений, например, — неопозитивизма. «Философу-неопозитивисту само выражение «логика предмета», «логика содержания» представляется совершенно лишенным смысла. Для него существует лишь логика восприятия вещи и ее «словесного бытия», но никак не ее собственная логика. Вещь для него лишь поле чистых возможностей для конструирующей деятельности рассудка и наделяется «логосом» лишь в меру того, как рассудок выражает свое отношение к ней»²⁶.

Однако позиция неопозитивизма — это всего лишь один из характерных продуктов современного, так называемого, отчужденного сознания. «История философии со всей очевидностью показывает, что проблема логики — это прежде всего не вопрос о построении какого-либо рода логического синтаксиса, логического исчисления, а вопрос о логике самой вещи, о ее содержательном определении, об ее отношении к самой себе и к другим вещам, о ее «логосе». Эта проблема родилась вместе с философией, с теоретическим познанием вообще»²⁷.

Мы убеждены, что вокруг **проблемы соотношения логики бытия (и логики любой принадлежащей бытию вещи) с логикой сознания** вращается вся остальная философская проблематика. Поэтому, если именно эту проблему принять в качестве *системообразующего начала*, а затем — проследить различные этапы и формы ее постановки и решения, то можно выразить философию в виде некоей целостной системы, в виде своеобразного «созвездия» философских концепций и дисциплин.

Проблему эту можно назвать центральной, главной, коренной, основной (как угодно) проблемой философии.

Неизбежно возникает вопрос о том, как соотносится содержание этой *основной философской проблемы*, определяющей предмет философии, с содержанием так называемого *основного вопроса философии*. Иными словами, как нам следует относиться к тому пониманию «основного вопроса философии», который обычно связывают с именем *Ф. Энгельса*, сформулировавшего

этот вопрос как «отношение мышления к бытию, духа к природе»?²⁸

В советской философии понимание «основного вопроса» чаще всего сводилось к выяснению двух подчиненных ему вопросов.

Во-первых, — к выяснению того, что первично, а что вторично — материя или сознание. Тот, кто признавал первичным материю, обозначался как «хороший», «наш» философ-материалист, а тот, который признавал первичным сознание, — как «нехороший», «не наш» философ-идеалист.

Во-вторых, — к выяснению того, правильно ли, истинно ли отражает мышление бытие или нет. Тот, кто признавал первую точку зрения, обозначался опять-таки как «хороший» и «наш», а тот, кто не признавал за сознанием возможности отражать истинное положение дел, — как «нехороший», «не наш», как агностик.

Все только что перечисленные вопросы, действительно, входят в состав основной, коренной проблемы философии. Однако, во-первых, в содержании последней, как мы покажем дальше, есть немало иных аспектов, а во-вторых, не следует антагонистически противопоставлять различные учения друг другу, особенно, если это делается из идеологических соображений. Наоборот, нужно извлекать рациональные зерна из каждого философского направления и стараться их сблизить, в идеале — интегрировать в единую логическую систему.

Таким образом, «*основной вопрос философии*» следует понимать как частный, подчиненный момент *основной проблемы философии*. В отличие от него, в основной проблеме философии главное внимание концентрируется не на идеологической, а на мировоззренческой и методологической стороне дела, в связи с чем трактовать заключенное в ней содержание необходимо гораздо **более широко и конкретно**, чем это было сделано в свое время Ф. Энгельсом.

Что означает это — «гораздо более широко и конкретно», — мы поясним позже, в разделе «Онтология». Сейчас же вернемся к мысли, состоящей в том, что философию, в отличие от науки, бытие интересует только в связи с причастностью его к сознанию. Эта причастность проявляется двояко. Во-первых, философию интересует, как должен быть устроен мир (каковой должна быть

логика устройства и развития мира), чтобы такое явление, как сознание было вообще возможно. Это — *онтологическая сторона* основной проблемы философии. Во-вторых, философию интересует, как должно быть устроено сознание, чтобы оно могло отображать этот мир, то есть — реальную действительность. Это — *гносеологическая сторона* основной проблемы философии.

Онтология — это учение о бытии, гносеология — это учение о знании и познании.

Когда соотношение сознания и бытия рассматривают *онтологически*, то их берут как первоосновные, взаимодействующие моменты, начала бытия. Акцент здесь делается на бытии, а не на сознании, которое при этом тоже рассматривается как нечто, что есть, что «бытийствует». При этом философы стараются выяснить генезис (происхождение) того и другого, то есть бытия и сознания, различные формы их взаимодействия, соподчинения, взаимопроникновения.

По способу решения этого вопроса все философы, прежде всего, делятся на монистов и дуалистов. *Монисты* исходят из признания в качестве первоосновного только *одного* из этих начал — либо материального, либо идеального. При этом они пытаются логически вывести происхождение одного из другого. *Дуалисты* же исходят из признания равноправности материального и идеального начал, их несводимости друг к другу и невыводимости друг из друга.

Монистов принято делить на материалистов и идеалистов. *Материалисты* считают первичной материю, а все формы идеального — сознание, волю, мышление — производными от материи, продуктом ее развития. *Идеалисты*, напротив, полагают идеальное первичным, а материальный мир, природу — продуктом «абсолютной идеи», «сверхразума», бессознательной космической воли и прочих видов идеального.

Правда, великий философ *Бенедикт Спиноза* (1632—1677) доказал, что можно быть монистом, не выводя материю из сознания или — наоборот. И это обстоятельство потребует от нас — в разделе «Онтология» — более пристального рассмотрения содержания самих понятий «монизм», «дуализм», а также — «плюрализм».

Когда соотношение сознания и бытия рассматривается не онтологически, а **гносеологически**, тогда речь идет о познавательном отношении между ними, о внутреннем содержании сознания, о соответствии или несоответствии знания реальности. В одних философских концепциях преобладает оптимистическое отношение к возможностям познания, в других — пессимистическое. Иными словами, одни философы считают, что истина достижима, адекватное познание действительности возможно, другие же такую возможность отрицают. Последних называют агностиками и скептиками (слово «агностос» означает «недоступный познанию», слово «скептикос» — «рассматривающий, исследующий»).

Очень важно добавить к данному традиционному членению еще одно очень принципиальное различие в постановке и решении основной философской проблемы. Дело в том, что, онтологический взгляд на соотношение идеального и материального также может быть по своей форме *двоющим*: внутренним и внешним. В одном случае философ смотрит на бытие и сознание как бы изнутри своего субъективного мира, через призму самосознания, а в другом, — как бы извне, со стороны, размышляя о соотношении сознания и бытия несколько отстраненно, объективно — как это обычно делает ученый.

Несомненно, что субъективный онтологический взгляд, то есть взгляд на бытие как бы «изнутри», для каждого отдельного философа, да и для любого человека, — первичен. Многие хорошо помнят, что в детстве наступает такой момент, когда каждый из нас задает себе и окружающим такие или примерно такие философские вопросы: «Что такое Я?», «Откуда я?», «Где я был до моего рождения?», «Неужели я когда-нибудь умру?», «Почему я — это я, а не кто-нибудь другой?».

Именно субъективный интерес человека становится исходным моментом того занятия, которое называется философствованием. Начало философствования наполнено страстностью, или, как выражались еще Платон, Аристотель и их ученики, — удивлением, изумлением²⁹.

К сожалению не все люди, став взрослыми, способны сохранить в себе детское умение удивляться миру. Философы — не по

образованию, а по призванию — и вообще все умеющие и любящие мыслить люди — такое умение сохраняют на всю жизнь. *Хосе Ортега-и-Гассет (1883—1955)* сказал об этом так: «Удивление — залог понимания. Это сила и богатство мыслящего человека. Поэтому его отличительный, корпоративный знак — глаза, изумленно распахнутые в мир. Все на свете незнакомо и удивительно для широко раскрытых глаз. Изумление — радость, недоступная футболисту, но она-то и пьянит философа на земных дорогах. Его примета — замороженные зрачки. Недаром же древние снабдили Минерву совой, птицей с ослепленным навеки взглядом»³⁰.

Наиболее афористично исходность и непосредственность такого начала — «Я и Мир» — была выражена Р. Декартом в формуле «*Cogito ergo sum*» (Мыслю, следовательно, существую). Вот он — я! Мыслю, и поэтому сомневаться в моем наличии не приходится. Декарт, с именем которого связан переход в принципиально новое измерение истории, так называемое Новое время, отказывается от старой традиции начинать философствовать, отталкиваясь от неких божественных начал, и переносит акцент на мышление о мышлении, на выявление организации человеческого разума.

Онтология в данном случае предстает размышлением о бытии особого рода — о бытии нашего духа. И только через него — о бытии вообще.

Такую модель соотношения сознания и бытия взяли затем на вооружение многие более поздние философы. *Э. Гуссерль (1859—1938)*, во многом — продолжатель Декарта, постоянно подчеркивал, что мир дан в философии через нашу субъективность. Ему вторит *Ж.-П. Сартр (1905—1980)*: «В исходном пункте не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, которое постигает самое себя».

Можно было бы долго перечислять разновидности подобной модели соотношения сознания и бытия. Мы к ней еще вернемся в разделе «Гносеология». Так, представитель классической немецкой философии *И. Фихте* всю свою философию построил, исходя из отношения «Я и не-Я». *М. Хайдеггер* наряду с понятием «*Sein*»

(бытие) выдвинул понятие «Dasein» (буквально — «тут бытие», «присутствие») как наличное сознание, переживание субъектом своего «бытия-в-мире», анализируемое философом в качестве изначального и подлинного бытия. Декарт в рассматриваемом вопросе имеет не только последователей, но и предшественников. Хотя наиболее интенсивно рассматриваемое направление стало развиваться в XVIII—XX веках, начало ему было положено еще в античности, прежде всего — софистами, устами Протагора провозгласившими тезис: «Человек есть мера всех вещей, тех которые существуют, что они существуют, а тех, которые не существуют, что они не существуют». Причем боровшийся с крайним субъективизмом софистов Сократ («не всякое мнение всякого человека истинно»), тем не менее, главным источником познания человека считал познание им самого себя.

Итак, познать окружающий его мир человек может только через призму своих желаний и интересов. К этому исходному моменту философствования то и дело, вновь и вновь, обращаются совершенно разные мыслители. Так, современный швейцарский философ *Эвандро Агацци* стремится поправить и дополнить Декарта в том смысле, что в начале философского взгляда на мир находится не содержание некоего «чистого мышления», а *содержание живого переживания*. Человеческие ценности не могут быть объектами научного наблюдения, они могут приниматься как данные личного опыта, но обращение к субъекту, подчеркивает данный философ, не обязательно влечет за собой субъективность и в конечном итоге все современные методы философской рефлексии (трансцендентальный, феноменологический, аналитический) имеют своей конечной целью достижение глубокой и радикальной *объективности*³¹.

Философов, начинающих изложение философской проблематики с анализа внутреннего мира человеческих ощущений, впечатлений, представлений, понятий, а главное — с утверждения их исходности, первичности в деле построения мировоззрения, принято называть субъективными идеалистами. Зачастую этому названию придавался негативный смысл. Однако надо признать, что эти философы искренне пытались и пытаются решить труднейшую задачу — обосновать возможность (или невозможность)

соединения внутреннего мира человека с миром внешним, обосновать саму возможность *мировоззрения*, то есть возможность (или невозможность) увидеть и понять беспредельный мир, с одной стороны, таким, каков он есть сам по себе, и, с другой стороны, — таким, который каким-то образом включал бы в себя и «зрящее» его сознание.

Субъективные идеалисты интересны еще и тем, что обратили внимание на то, что учение о бытии, если из него исключить субъективные переживания личности: ее надежды и верования, желания, страдания и радости, — для философии неполно и неинтересно.

Особенно глубоко этот аспект бытия разрабатывается в философском направлении, получившем название *экзистенциализма* (от позднелатинского: *ex(s)istentia* — «существование»), выделяющем в качестве изначального и подлинного бытия переживание субъектом своего «бытия-в-мире».

Конечно, не одни лишь субъективные идеалисты интересуются данной проблемой. Многим известна мрачная символическая картина философской ситуации соотношения субъективного и объективного миров, нарисованная великим античным философом Платоном, который является классическим *объективным* идеалистом, то есть философом, признающим духовное первоначало, существующее вне и независимо от нашего сознания.

Платон рисует следующий образ: в некоей пещере, спиной к выходу из нее и свету, проникающему через него, сидят закованные в колодки люди. Все, что они могут видеть — это стена пещеры, на которой движутся блики и тени, вызываемые другими людьми, проходящими мимо входа в пещеру и проносщими над своими головами различные предметы. Совокупность этих искаженных образов — бликов и теней, — это все, что непосредственно дано человеку в его ощущениях. И располагая вот этим, *только чувственным*, а потому и искаженным, ненастоящим отражением мира, человек должен решать для себя: есть ли кроме этого какой-то другой, «истинный», подлинный мир, а если есть, то каким образом его можно узреть.

По этому поводу в философии имеется целая гамма разнообразных точек зрения. Что же касается Платона, то от него идет

традиция признания возможности увидеть и познать объективно существующий подлинный мир (у него — это «мир идей») с помощью особого познавательного способа — *интуиции*.

Можно ли увидеть и познать окружающий нас мир так, чтобы в этом знании не было никакой «примеси» субъективности? Многие философы выступают с позиции, согласно которой от большей или меньшей доли этой самой субъективности в познании объективного мира избавиться совершенно невозможно.

Очевидной крайностью здесь является направление, которое носит название *солипсизма*. Солипсизм (от лат. *solus* — «один, единственный» и *ipse* — «сам») несомненной реальностью признает только сам мыслящий субъект, все же остальное объявляется существующим лишь в сознании индивида.

Противоположностью солипсизма является так называемый *наивный реализм*, представляющий собою другую крайность в решении поставленного выше вопроса. Наивные реалисты — это люди, которые принимают сразу рассуждать о строении «внешнего» мира, полагая, что все его характеристики и особенности даны нам непосредственно в наших ощущениях, в нашем жизненном опыте. Видя зеленую хвою сосны и слыша шум ее ветвей, они уверены в том, что эти цвет и звук реально присущи сосне, в независимости от того, присутствуют ли при этом слушатели и зрители. Или: мы уходим с морского пляжа и там, без нас, остаётся голубая вода и шум прибоя.

Итак, если солипсист полагает, что весь мир есть не что иное, как его собственное представление, то наивный реалист — наоборот, считает, что мир и без человека может существовать, причем, точно таким, каким он ему кажется. Эти две позиции, при всей их кажущейся противоположности, имеют нечто общее. Ведь несомненно, что наивному реалисту только кажется, будто он рассматривает мир таким, какой он есть сам по себе. На самом-то же деле он, как и солипсист, приписывает миру человеческие качества и характеристики. Вот уж действительно крайности смыкаются! И солипсист, и наивный реалист не замечают, что ведут речь не о мире природы и не о каком-то абстрактном мире вообще, а о мире человека. А мир человека гораздо богаче, чем мир природы, ибо не только цвет и шум, но и неповторимая

и постоянно меняющаяся красота леса и моря, воспоминания о любви или надежда на то, что впереди еще будут и любовь, и счастье, — всё это, и многое другое, входит в мир человека. Человек включает в свой мир и море, и горы, и леса, и степи и насыщает их своими надеждами и стремлениями.

Поневоле задашься вопросом: а существует ли вообще мир без познающего его человека? Или зададим вопрос в более общей форме: может ли мир существовать только как объект или же он одновременно является и субъектом? Иными словами, может ли окружающий нас мир пониматься как скопление атомов, самостоятельно существующих без живого, чувствующего и мыслящего субъекта? Если из мира изъять субъект, станет ли от этого мир настоящим, истинным миром?

Или вот еще один аспект рассматриваемой проблемы: может ли понимание мира быть и единым и множественным одновременно? Ведь несомненно, что в этом мире, представляющем единую систему, состоящую из объекта и субъекта, существует множество внутренних, уникальных, неповторимых миров каждого из нас. Особенно хорошо это можно почувствовать, благодаря творческим усилиям представителей искусства. Например, любители так называемой авторской песни согласятся с тем, что «входя» в мир Булата Окуджавы, Юрия Визбора, Владимира Высоцкого, отчетливо понимаешь, насколько это разные, хотя в то же время и в чем-то взаимосвязанные, миры.

Мы, конечно, еще вернемся к поставленным здесь вопросам. А сейчас продолжим осмысление того неоспоримого факта, что исходным началом философствования выступает субъективный интерес человека, благодаря которому он стремится стать «мерой всех вещей».

Мы уже имели возможность убедиться в том, что взгляд на бытие «изнутри» (его можно назвать отношением «Сознание Я — Бытие») характеризуется исключительным плюрализмом мнений. Выдающийся ученый В.И. Вернадский (1863—1945) как-то даже сказал, что философских учений может быть столько, сколько на свете людей. В этом ироническом замечании есть доля истины: ведь разнообразие сочетаний вполне реальных внутренних и внешних миров огромно. Представим себе, например, внут-

ренный и внешний мир Дантеса, убийцы Пушкина, и — внутренний и внешний мир самого Пушкина. Представим, чтобы поразиться их различию.

Воистину есть основание так сказать: «Сколько людей, столько и философских воззрений». Правда, если бы такое утверждение претендовало на роль абсолютной, а не относительной истины, то оно означало бы, что философию одного человека другому человеку и понять-то нельзя, и тогда философию совершенно невозможно преподавать как учебную дисциплину. А главное — тогда философия не могла бы претендовать на то, что с ее помощью люди могут обрести мудрость, ибо от такой плюралистической философии мудрость людей на практике то и дело проявлялась бы в виде «мудрости» лебедя, рака и щуки из известной басни дедушки Крылова.

К счастью, в философии действует и противоположная тенденция — единения, интеграции, так как существует не только различие, но и общность человеческих ценностей. Подобно тому, как бесчисленные ручьи и реки впадают, в конце концов, в одно из морей или озер, так же и многообразные философские идеи и концепции образуют определенное единство.

Вполне понятно, что в центре внимания философов, взирающих на бытие «изнутри», в первую очередь оказываются главные человеческие *ценности*: счастье, смысл жизни, надежда, вера, любовь, добро (благо), истина, красота, — все то, без чего человеческая жизнь совершенно потеряла бы смысл.

«Ценность» как особую сферу реальности выделил в конце XIX столетия немецкий философ Р. Лотце. Правда, следует заметить, что ценности — это и реальность, и некое долженствование, которое существенно отличается от того, что существует. Часто ценности определяют слишком широко, а точнее — слишком абстрактно: как то, что нужно обществу для удовлетворения его потребностей. Но на самом деле, ценность — это некая сущностная характеристика смысла жизни как отдельной личности, так и любой из человеческих общностей. Ценность определяет собою исходную и главную жизненную позицию человека или человеческого общества³².

Иммануил Кант полагал, что сферу философии во «всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?»

И далее отмечал, что «три первых вопроса относятся к последнему»³³.

Несомненно, что господствующим вопросом момента пребывания философии на стадии «Сознание Я — Бытие» выступает вопрос: «На что я смею надеяться?» Здесь философия, по Канту, занимается тем же, чем занимается религия, придавая, в то же время, религиозному, так же, как и любому иному знанию, систематическое единство³⁴.

Если же философ не связан религиозными ценностями, то постановка вопроса «На что я смею надеяться?» может приобретать даже и такие резкие формы, как это делается у *Альбера Камю* (1913—1960): «...Есть одна действительно серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить — означает ответить на фундаментальный вопрос философии».

В общем, составить представление о бытии как таковом, любой философ, старается и может только, исходя из своей принципиальной жизненной позиции, на основе своего самосознания. А поскольку такое «личное», «яйное» видение присутствует в любой философской системе и на любой стадии развития философии, постольку по форме своей философия обречена быть экзистенциальной и аксиологичной (слово «аксия» означает «ценность», а слово «аксиология» — учение о ценностях). Этим философия принципиально отличается от науки, которая всегда стремится устранять из предмета своих исследований личностный момент.

Однако начало философствования — это еще далеко не вся философия. Бесконечно долго на позиции «Сознание Я — Бытие» философия оставаться не может. Причин этому две. Первая заключается в том, что содержание «Я-сознания» при более серьезном рассмотрении оказывается отнюдь не автономным и не самодостаточным, а производным от общечеловеческой культуры. Человек становится мыслящим и действующим только через активное освоение доступной ему части культуры.

Вторая причина состоит в том, что любое интуитивное озарение необходимо ведь как-то выразить, оформить, воплотить, с тем чтобы найденная идея, исходная мировоззренческая позиция стали всеобщим достоянием или уж, по крайней мере, были доступны не только их автору. Подобно тому, как живописец ищет и находит некую специфическую форму, которая передала бы зрителям его *видение* мира, так и философ для выражения «увиденных» им универсальных, в первую очередь, ценностных, принципов бытия должен найти и разработать некие универсальные же формы — понятия, категории.

Интересно то, что даже философы, которые отрицают возможность рационального (то есть разумного) познания бытия (представители так называемого *иррационализма*), не могут обойтись без определенных общезначимых форм рационального мышления для истолкования и распространения своего учения.

Поскольку любую философскую позицию можно выразить и передать только с помощью системы философских *категорий*, постольку из области аксиологии мы переходим в область *гносеологии* и содержательной (гносеологической) *логики*. Субъективный момент и на этом этапе функционирования философии не исчезает, он просто переводится из внутреннего плана во внешний. «Наука о познании есть поэтому не психология, а логика, исследующая процесс объективации, т.е. логического синтеза»³⁵. Здесь в центре внимания оказывается точка зрения так называемого трансцендентального субъекта, то есть *любого* индивида, поскольку он принадлежит роду «Человек» и черпает, усваивает универсальные формы бытия из человеческой культуры. Основной вопрос обретает иную, более развитую форму: «Сознание рода «Человек» — Бытие». От психологического субъекта мы переходим к субъекту социальному, трансцендентальному, от чувственно-конкретного взгляда на мир мы переходим к теоретически-абстрактному взгляду: из всех общечеловеческих ценностей на первое место здесь выходит одна ценность — истина.

Главная задача гносеологии и содержательной логики (о них специально и подробно речь будет идти в разделе «Гносеология») — создание системы категорий и законов, которые одновременно

выступают и как универсальные формы мышления, и как универсальные формы бытия.

Через гносеологию мы затем вновь переходим к онтологии, но это не возвращение назад, к *субъективной онтологии*, а движение вперед — к *онтологии объективной*. Носителем сознания на этом, третьем этапе функционирования философии оказывается уже не только индивид и не только человечество, но в целом Универсум, или, по определению Б.Спинозы — единая, вечная и бесконечная *Субстанция*, неотъемлемым свойством (атрибутом) которой является мышление.

Положение Спинозы о том, что духовное начало имманентно всему сущему, следует соединить с идеей эволюции, ставшей в наше время неопровержимым «эмпирическим обобщением». Широко известным вариантом такого синтеза является философия *П. Тейяра де Шардена* (1881—1955), рассмотревшего путь развития сознания «от альфы до омеги», выделившего и изучившего три последовательных, качественно различных стадии эволюции целеустремленного сознания («ортогенеза»): «преджизнь» (литосфера), «жизнь» (биосфера) и «феномен человека» (ноосфера). Последнюю стадию Тейяр в своей книге делит на подстадии «Мысль» и «Сверхжизнь».

Мы постараемся доказать, что не только сознание, но и соотношение сознания и бытия, то есть основная проблема философии, тоже носит эволюционный характер. Для наглядности этапы этой эволюции изображены в виде **таблицы №1**.

Как можно видеть, в таблице использованы и два других знаменитых вопроса *И. Канта*, правда, не в той последовательности, в какой их называет сам Кант.

Перед нами как бы три основные парадигмы (то есть модели) философствования. Движение от одной из них к другой не есть отбрасывание предыдущей, а — ее диалектическое «снятие» (включение в последующую ступень развития в качестве преобразованного и подчиненного момента). Начиная философствование со своего, казалось бы, единичного, индивидуального взгляда на мир, человек затем обнаруживает сложность своего «Я», его зависимость от общества, а далее — и от универсума вообще.

ТАБЛИЦА №1

Формы (и этап) постановки и решения вопроса о соотношении сознания и бытия	Основные вопросы философии по И.Канту	Основные философские дисциплины
1. Сознание индивида (Я) — Бытие (самосознание души)	На что я смею надеяться?	Аксиология
2. Сознание рода «Человек» — Бытие (самосознание культуры)	Что я могу знать?	Гносеология и логика
3. Сознание как таковое — Бытие (самосознание Универсума)	Что я должен делать (чтобы быть человеком)?	Праксеология

Философия, в этом смысле, есть самосознание постоянно расширяющегося, конкретизирующегося «Я», движение от индивидуального — ко все более и более коллективному субъекту. В философской литературе эти уровни субъектности носят название *психологического, трансцендентального и абсолютного субъектов*.

«Результат, — подчеркивал Гегель, — только потому тождествен началу, что начало есть цель...» Начало, то есть соотношение «Сознание индивида (Я) — Бытие» содержит в себе цель, стремление выяснить, на что я могу надеяться, ставя перед собой и пытаюсь решить основную проблему философии. Следующий этап постановки и решения вопроса о соотношении сознания и бытия, то есть «Сознание рода «Человек» — Бытие» призван выяснить, каким образом мировой Логос превращается в *логику и теорию познания*. Третий этап, который можно назвать «Сознание как таковое — Бытие», выводит нас к *практическим схемам* решения этого взаимодействия.

Философствуя, человек сначала более или менее определенно формулирует основные ценности своего бытия (то есть предварительно определяет для себя смысл жизни), ставит их перед собой в качестве генеральных целей, затем — разрабатывает метод

достижения этих ценностей-целей, заодно и проясняя для себя их истинность или ложность, и, наконец, соединяя первое со вторым, то есть ценности — со знанием, стремится к тому, чтобы достичь своих идеалов и воплотить их в практическую жизнь.

Интересно, в связи со сказанным, обратиться к философии Платона, который из всех ценностей на первое место ставил *добродетель*, полагая, что цель жизни человека — стремление к добродетели. При этом Платон считал, что большинство людей не способно самостоятельно стать добродетельными, то есть вести моральную и счастливую жизнь. Для того, чтобы они все-таки вели такую жизнь, им нужны избранники, своего рода пастыри, ведущие большинство по правильному пути, в силу того, что знают идеи, в том числе идею Добра, Блага. При этом, под достижением Добра, Блага Платоном понималась реализация человеком своего призвания, своей сущности, полное разворачивание им своих способностей, то есть нечто большее, чем порой понимается в наше время. При этом Платон гораздо глубже понимал проблему соотношения человека и общества, личных и общественных интересов, эгоизма и альтруизма, чем некоторые из современных нам философов, призывающих решать сформулированную Кантом проблему: «Что я должен делать, чтобы быть человеком?» — на пути откровенного и абсолютного эгоизма. «...По Платону, эгоизм является не просто *моральной* ошибкой. Эгоизм выражает тот факт, что люди принципиально не понимают, *что означает быть человеческим существом*»³⁶.

Таким образом, далеко не все, а только мудрые люди могут совершить начатое ими еще в детстве «путешествие» от своего субъективного взгляда на мир ко все более и более объективному. И обозначенные выше три этапа и формы постановки и решения основной философской проблемы принципиально едины как три этапа философского развития человека (достижения им всесторонней мудрости),

Поэтому три знаменитых кантовских вопроса (четвертый, как мы видели, с точки зрения Канта, интегрирует в себе эти первые три) можно объединить в одну всеобщую задачу философии, в ее, можно сказать, кредо: **«Дать человеку такое знание, чтобы он своими делами мог осуществить свои надежды!»** И в таком

случае по отношению к человеку, изучающему философию, это единство проявляется в виде цели и результата любви к мудрости: **«Знать, чтобы воплотить в жизнь свои надежды!»**

В этих фразах, как можно видеть, присутствуют *все* вопросы И.Канта, превращенные здесь, однако, в некую целевую, ценностную установку, в императив. Через *практику*, через единство субъективного и объективного мы, думающие, философствующие люди, постепенно выходим из «платоновской пещеры», причем выходим не только в воображении, но и реально, *практически*. При этом здесь имеется в виду практика двоякого рода: и сотворение себя как человека и сотворение соответствующих, то есть человеческих, внешних обстоятельств.

Впрочем, дело здесь только в акценте на той или другой стороне практики. *Стоит* лишь в государственном масштабе осуществить серьезные экономические реформы, вызывающие подъем производства, как многократно возрастает возможность каждому гражданину этой страны развиваться — материально и духовно. С другой стороны, обстоятельства меняются с изменением любого индивида: стоит, предположим, алкоголику вылечиться и включиться в русло нормальной жизни, как всё вокруг него, особенно в его семье, в его трудовом коллективе, удивительным образом меняется к лучшему.

Таким образом, мудрость не сводится к одному лишь знанию. Философия это и знание, и практический образ жизни. В знание и умение управлять вещами (быть «вещим») обязательно входит знание и умение управлять важнейшей для человека «вещью» — самим собой³⁷. «Ибо мудрость — это способ субъектного бытия, т.е. единство и взаимопроникновение образа жизни и образа мысли, притом такой способ бытия субъекта, в котором гармонически сопряжены Истина, Добро и Красота»³⁸.

Сказанное проливает свет на важный вопрос о структуре и функциях философии. Исходная и главная задача философии — *создание мировоззрения*, то есть, образно говоря, системы, единой мир и «зрящего» этот мир человека. Мировоззрение — это целостная система ценностей, формирующаяся в каждом индивиде под воздействием его жизни в мире природы и общества. Эта система предполагает единство объективного и субъективного:

знание о себе и о мире сочетается с жизненной позицией и волевыми устремлениями индивида на достижение осознаваемых им ценностей.

Таким образом, мировоззрение как целостная система включает в себя **ценностную, познавательную (методологическую) и поведенческую (социальную)** подсистемы. Эти подсистемы и определяют собою как главные *структурные* подразделы философии, так и главные ее *функции*. Главные элементы структуры и функции философии в свою очередь могут быть подразделены на менее масштабные и более специальные подразделы. Так, например, в «праксеологии» (от греч. *praktikos* — деятельный), то есть в практической философии, можно выделить «философскую антропологию», «философию истории», «философию культуры» и т.д., и т.п.

Из составленной нами таблицы становится также ясно, что постоянно возникающий в философской литературе вопрос о том, к чему ближе философия — к науке, религии или искусству, не имеет однозначного ответа.

Приведем и критически проанализируем известную точку зрения на этот вопрос известного философа и ученого *Б. Рассела* (1872—1970). «Философия, как я буду понимать это слово, — пишет он, — является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все точное знание, по моему мнению, принадлежит к науке; все догмы, поскольку они превышают точное знание, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ничья Земля и есть философия.

Почти все вопросы, которые больше всего интересуют спекулятивные умы, таковы, что наука на них не может ответить, а самоуверенные ответы теологов более не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия»³⁹.

Высказав свое мнение о «промежуточном» месте предмета философии, Б. Рассел затем перечисляет основные проблемы,

которые она должна решать: «Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми способностями? Имеет ли вселенная какое-либо единство или цель? Развивается ли вселенная по направлению к некоторой цели? Действительно ли существуют законы природы или мы просто верим в них благодаря лишь присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, чем он кажется астроному, — крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно? Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни или же все образы жизни являются только тщетой? Если же существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как мы его можем достичь? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокой оценки, или же к добру нужно стремиться, даже если вселенная неотвратимо движется к гибели? Существует ли такая вещь, как мудрость, или же то, что представляется таковой, — просто максимально рафинированная глупость? На такие вопросы нельзя найти ответа в лаборатории. Теологи претендовали на то, чтобы дать на эти вопросы ответы, и притом весьма определенные, но самая определенность их ответов заставляет современные умы относиться к ним с подозрением. Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, — дело философии»⁴⁰.

Рассел здесь очень точно обозначает философские вопросы, к исследованию которых мы обратимся в следующих разделах книги и которые, как мы старались показать выше и будем стараться это делать впредь, все без исключения вытекают из базовой проблемы соотношения логики бытия и логики сознания.

Интересна также и точка зрения Б. Рассела, согласно которой философия занимает «ничейную» область между теологией и наукой. Однако эта точка зрения требует определенного комментария. Ведь дело, конечно же, не в каком-то чисто количественном, «пространственно-геометрическом» соотношении философии с наукой и теологией. Рациональный смысл эта точка зрения приобретает, если на предмет философствования смотреть так,

как нами было предложено выше, — в его восхождении от абстрактного к конкретному. Вначале («Сознание индивида (Я) — Бытие») в философии действительно много от религиозной веры: мыслитель интуитивно «видит» некий Абсолют, беспредельный мир, верит (верует) в то самое, что непосредственно интеллектуально созерцает, и часто оказывается непонятым и одиноким, ибо, если его видение несет в себе что-то принципиально новое, то оно приходит в противоречие с господствующей в обществе парадигмой миропонимания.

Философия, пребывающая в таком состоянии, принимает даже форму некоего искусства. Именно так относился к философии *Н. Бердяев* (1874—1948), считая, что она скорее есть искусство, но уж никак не наука. А вот Гегель постоянно подчеркивал, что «истинной формой, в какой существует истина, может быть лишь научная система ее», и добавлял при этом: «Моим намерением было способствовать приближению философии до формы науки».

Обсуждая вопрос о «приближении» философии к науке, важно подчеркнуть, что дело здесь не только в приобретении философским знанием системности. «Лишь на основе более глубокого знания других наук логическое возвышается для субъективного духа не только как абстрактно всеобщее, но и как всеобщее, охватывающее собой также богатство особенного... Таким образом, логическое получает свою истинную оценку, когда становится результатом опыта наук».

Приведенные слова Гегеля говорят о том, что, во-первых, перечисленные выше Расселом философские вопросы не могут быть решены философией «в одиночку», без поддержки развивающейся науки, причем, — и это — во-вторых, — опыт наук, проверенный практикой, способен укрощать тот самый «дикий плюрализм» философских концепций, о котором мы говорили в начале темы. Так, современная философия, отвечая на обозначенные Расселом, а также и другие свои вопросы, не может игнорировать таких достижений науки, как теория относительности, открытие и разработка принципов и методов возникновения и становления сознания у слепо-глухих детей, открытие и объяснение факта функциональной асимметрии коры головного мозга, идея цефализации как направленности эволюции жизни,

эволюционистские обобщения синергетики, учение о ноосфере и т. д.

Вряд ли прав Гегель и его последователи, однозначно считая философию наукой, но то, что она в лице своих теоретико-познавательных и практических (праксеологических) дисциплин, впитывая в себя данные естественных и общественных наук, «приближается до формы науки», — с этим согласиться необходимо. Приближается, но не совпадает. Как будет показано в разделе «Социальная философия», не только философия, но и любая другая форма общественного сознания (искусство, нравственность, правосознание и др.) содержит в себе научный компонент.

Раз уж мы заговорили о науке как о причине «укрощения» исходного плюрализма философских концепций, то следует назвать и другую причину резкого сокращения «дурной бесконечности» последних. Это — общность интересов людей. В последние десятилетия вообще назрел и приобрел всеобщую очевидность **один общий интерес, интерес в правильном и своевременном решении глобальных проблем.** Вопрос о соотношении сознания и бытия в данном случае звучит сугубо практично (и трагично): способно ли **сознание** человечества выработать и провести в жизнь такую политику, например, — экологическую, демографическую и т. д., которая дала бы ему возможность дальнейшего **бытия** и развития?

Обращаясь «к человеку, способному мыслить философски», В.С. Библер подчеркивал: «Это — способность и сущность стать — в средоточии разума — полностью *ответственным* за свое бытие, за свою мысль — перед всеми людьми, перед самим собой...»⁴¹

Поскольку у людей возникло судьбоносное Общее Дело, то и философия как форма сознания, вырабатывающая исходную жизненную позицию человека и универсальную методологию достижения стоящих перед ним целей, в конечном итоге будет (обязана) стремиться к интеграции, к единству своих концепций, критически преодолевая при этом те из них, которые забывают о своей ответственности перед лицом Общей Угрозы и Общей Задачи, то есть утрачивают свой мировоззренческий, этический и методологический смысл⁴². Такая философия будущего, пользуясь

терминологией самобытного русского философа *Н.Ф. Федорова* (1828—1903) и его последователей, могла бы быть названа **Философией Общего Дела**, то есть универсальной и обязательной логикой дела, в исполнении которого заинтересованы все люди. А в связи с этим и сам процесс усвоения такой философии должен стать Общим Делом Человечества.

Подведем итоги наших размышлений о предмете философии.

Суть философии вполне понял уже Сократ, являющий собой непререкаемый образец истинного философа: мудрым, а поэтому и счастливым может быть только глубоко познавший, что такое благо, то есть **познавший** суть **объективного бытия** человека. Так что вопрос об отношении *познания и бытия* уже у Сократа находится в центре его внимания.

Иными словами, философствовать начинает тот человек, который хочет быть подлинно счастливым и хочет узнать, что такое счастье и как его достичь. Сначала любой человек задает себе кантовский вопрос: «На что я смею надеяться?». Однако мало этот вопрос задать, на него необходимо правильно ответить. Поэтому подлинно счастливым является тот человек, который сумел найти правильный ответ на этот важнейший вопрос, который смог верно отобразить в своем сознании реальность и практически воплотить свои знания в жизнь. Счастливым может быть только мудрый человек.

Об этом же говорил Гераклит: счастлив только тот, кто слышит логос и слушается логоса, то есть понимает объективные законы бытия и живет согласно с ними. Об этом же позже учил и Спиноза, считавший, что Бог не может пониматься антропоморфически. Бог и природа — это одно и то же (субстанция), и мудрый человек — тот, кто знает законы субстанции и следует им в своей жизни.

Сразу заметим, что, говоря о счастье (подробно о нем в заключительных разделах книги) и связывая его с мудростью, мы счастье понимаем именно как восприятие мира мудрецом: как радостное переживание им своей причастности к подлинным благам жизни, как чувство удовлетворения от осознания того, что он реализовал и реализует свою человеческую сущность.

Итак, и интуиция создателей философии, и размышления их гениальных продолжателей, и даже просто разговорный язык

несут в себе правду о предмете философии. Предмет философии это — вся совокупность ценностных, теоретико-познавательных и практических знаний человека о соотношении сознания и бытия, идеального и материального, о соотношении логики устройства Мира и логики его познания.

Истинно ли мыслит человек и истинно ли он поступает — вот главный вопрос философии, и если его не задает себе философ, то он вовсе и не философ.

Пифагор говорил: «Жизнь подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые — смотреть; так и в жизни иные, подобно рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы — ***до единой только истины***» (выделено нами — *А.И.*). Там, где нет разговора об истине (пусть даже в смысле ее отрицания), там нет и философии.

Подтвердить этот вывод о содержании предмета философии помогает, как мы видели, исторический метод познания: философия появляется на свет тогда, когда у человека возникает насущная потребность самым серьезным образом разобраться в соотношении *мысли и реальности*. Эта духовная потребность возникает и никогда уже более не исчезает из поля зрения человеческих интересов.

Постоянное присутствие этого противоречивого отношения в центре внимания философии *с необходимостью* придает ей *диалектический характер*. Можно сказать, что философия — это непрекращающийся диалог (диалектика) материального и идеального. Причем, указанное противоречие, во-первых, находится в центре внимания философии *онтологически* (философия хочет знать *всё* о бытии как о единстве и взаимопревращении материального и идеального) и, во-вторых, вырабатывает в ней адекватный этому реальному процессу метод рассмотрения и изложения этой объективной диалектики — *гносеологию и гносеологическую логику* (диалектический метод познания и диалектическую логику).

«Философия есть — по своей форме — *философская логика*. Сие означает: это есть *логика*, т.е. всеобщее *определение* схематизмов движения мысли, но развернутое (или замкнутое?) в изна-

чальном средоточии, — в вопросительности всеобщей *возможности бытия и мысли*, как они представлены феноменологически, и (или) метафизически»⁴³, — так несколько замысловато по форме (размышляющее утверждение), но очень глубоко по содержанию сказано о предмете философии выдающимся философом В.С. Библером.

Обобщенно можно сказать, что *философия имеет в качестве своего предмета объективную логику соотношения материального и идеального в мире и субъективную логику постижения этой объективной логики (логоса), помогающую человеку вырабатывать правильный (праведный) образ жизни.*

Осваивающему эту содержательную логику не следует бояться внутреннего многообразия, плюрализма философских учений. Поиск истины требует толерантности и открытости. Важно, чтобы этот плюрализм не превращался в эклектику. Ибо плюрализм не цель, а средство, которое в конечном счете приводит мышление к его (плюрализма) противоположности — к монизму принятия решения, нахождения принципа построения теории и т.д.

Как было показано, — начало вхождения любого человека в процесс философствования — это рефлексия (от позднелатинского *reflexio* — «обращение назад», то есть — отбрасывание, отражение). Это понятие означает критическое осмысление человеком своих мыслей и действий, неутомимую работу самопознания — важнейшую сторону духовной жизни человека. Если верить преданию, требование: «Познай самого себя» — Сократ провозглашал как основную задачу в жизни человека. Некоторые исследователи считают, что эту мысль высказал кто-то из еще более древних мыслителей. Наверное, так оно и есть, и эта мысль появилась вместе с возникновением философии: ведь именно через рефлекссию, через соотношение своего внутреннего мира с миром внешним берет свое начало любое философствование.

Рефлексия не может рассматриваться в отрыве от общения с другими рефлексирующими субъектами. «Философия — развитая культура способности мыслить. Но философия есть также жажда этой культуры мыслить, жажда философской речи, голод по общению философствующих умов...»⁴⁴ Причем эти философствующие

умы могут быть как нашими современниками, так и общаться с нами из глубины веков.

«Надежда на разрешение всех коллизий человеческого бытия лежит в культуре, механизм преемственности которой представлен для современности не традицией, а рефлексией. Способность же к рефлексивному мышлению воспитывается философией. Вот почему философия представляет собой неперемнное условие формирования индивида в качестве личности или субъекта культуры»⁴⁵. Когда основателя философского течения, получившего в истории философии название «кинизм», *Антисфена* (450—360 до н.э.) спросили, чему его научила философия, он ответил: «Беседовать с самим собой», а на вопрос о том, что для него желаннее всего, произнес: «Умереть счастливым».

Итак, именно философия является той формой познания, которая воспитывает в человеке способность «беседовать с самим собой», способность к рефлексивному мышлению. Это очень важно иметь в виду, когда мы говорим о философии как о любви к мудрости. Мудрый человек — это человек, способный задумываться над своими поступками и своими мыслями, то есть пытающийся в поисках подлинного счастья познать и усовершенствовать прежде всего вот эту самую реальную и сложную систему, вот этот самый мир, который всегда с нами и которым каждый из нас в полном праве мудро распоряжаться — мир под названием **Я**.

В аспекте сказанного хочется еще и еще раз подчеркнуть: мудрость — это не одно только знание. Она есть единство и образа мысли и образа жизни. Мудрый человек — это тот, кто и обладает истинным знанием о жизни, и живет тоже истинно — сообразно природным и человеческим законам, а значит, каждый его поступок является не только эффективным, но и добрым и красивым.

Проблема начала и метода философствования

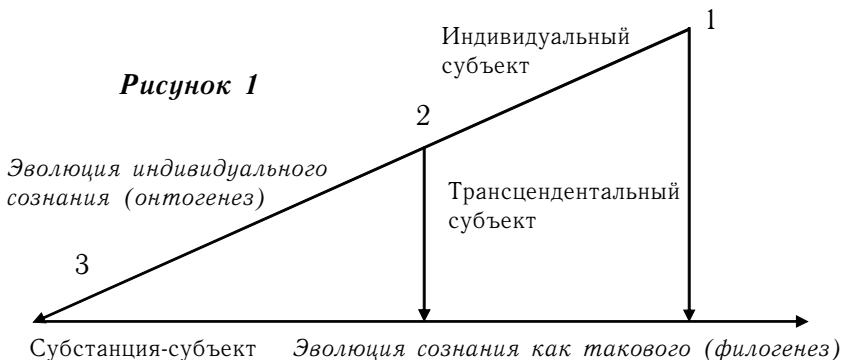
Рассмотрев ряд проблем, связанных с предметом философии, ее структурой и функциями, зададимся теперь вопросом о том, *в какой последовательности* и с помощью какого *метода* можно и необходимо *исследовать и излагать* само содержание философии?

Сначала о последовательности.

Вопреки мнению И. Канта, с целью сохранения объективности философского знания, примем следующий постулат: гносеология в любом случае должна следовать за онтологией, так как принципы, формы и методы познания человека базируются на закономерностях и законах бытия.

Однако онтология, как было отмечено выше, может строиться двояким образом: 1) исходя из соотношения *сознания индивида* и бытия, и тогда мы имеем последовательность развертывания философского содержания, обозначенную в первой таблице, и 2) исходя из соотношения *сознания как такового* и бытия, и тогда последовательность исследования и изложения философского материала будет соответствовать линии эволюции сознания вообще (в терминологии Гегеля — шествие абсолютного духа, восхождение его от абстрактного к конкретному, в терминологии Тейяра — ортогенез сознания, его восхождение от «альфы до омеги»), включающего в себя в качестве отдельных моментов и предпосылки сознания, и сознание индивида, и общественное сознание, и теорию познания.

На рис. 1 изображены обе эти формы последовательности. Можно видеть, что данный рисунок есть не что иное, как определенным образом деформированная таблица №1. Наклонная линия на рис.1 обозначает эволюцию индивидуального сознания, а горизонтальная — эволюцию сознания вообще. Если использовать термины биологии, то первая обозначает *онтогенез* соотношения сознания и бытия, а вторая — *филогенез* этого соотношения.



М. Хайдеггер был уверен, что строить онтологию можно только от “Dasein”, от проявления бытия в виде мышления человека. Обосновывает свою уверенность он таким образом. Во-первых, говорит он: *«Всякая онтология, распоряжаясь она сколь угодно богатой и прочно скрепленной категориальной системой, остается в основе слепой и извращением самого своего назначения, если она прежде достаточно не прояснила смысл бытия и не восприняла это прояснение как свою фундаментальную задачу»*⁴⁶ Во-вторых, поскольку, по М. Хайдеггеру, человек — это самовопрошающее о себе бытие, единственное существо в мире, способное задаваться вопросом о бытии и тем обнаруживать его смысл, то именно оно (“Dasein”, «Присутствие») может быть принято за начало, как бы за фундамент онтологии. *«Поэтому фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия»*⁴⁷

Однако, можно ли отождествлять начало филосоfovания отдельно взятого философа с началом развития отношения между сознанием и бытием?

Гегель резко возражал против такого отождествления, полагая, что начинать с «Я» — это начинать с чего-то очень сложного и богатого содержанием, тогда как, по его мнению, начало должно быть простейшим и абстрактным.

М. Хайдеггер, конечно, прав в том отношении, что экзистенциальное начало должно постоянно присутствовать в философии, однако самосознание только кажется нам самодостаточным исходным моментом. На самом деле оно может возникнуть только в сфере общественного сознания. Умственное созерцание не возникает само собой. За содержанием такого интуитивного прозрения стоит и воспитание человека, и дух его эпохи во всем разнообразии и противоречивости.

Экзистенциализм фактически настаивает на том, что за истину человеку принимать надо лишь то, что прошло через его личный опыт, через его сердце, его разум. Это верно, но вот вопрос: что же именно каждый из нас пропускает через свое сердце и свой разум? Не слишком ли узок горизонт той или иной отдельной личности? Не будем уже говорить о том, что сугубо индивидуалистическое понимание экзистенциальных проблем ведет к иска-

женному мировоззрению (ведь весь мир, образно говоря, может быть оценен с позиций чьей-то большой мозоли или чьего-то большого воображения). Разумеется, сказанное не относится к таким выдающимся философам, как Хайдеггер, Сартр, Камю, Ясперс и др., и, прежде всего, — по той причине, что фактически началом их философствования выступает вовсе не индивид, а индивидуально проявляемая ими собой эпоха и общечеловеческая культура. Поэтому их нельзя назвать субъективистами.

А главное возражение экзистенциалистскому пониманию философии состоит именно в том, что *ценности* не должны пониматься чисто субъективистски. Согласно Г.С. Батищеву, мир ценностей укоренен в беспредельной и неисчерпаемой Объективной Диалектике. «...Надо взять не только всю иерархию субъектных целей, а и всю многомерность стоящих за этими целями и над ними и ориентирующих всякое целеполагание ценностей (можно было бы сказать: аксиологических содержаний, если только лишить этот термин всякого созвучия и всякой связи с субъективистским аксиологизмом)»⁴⁸.

Если это так, тогда субъективизм как форма мировоззрения оказывается несостоятельным. Напомним слова Э.Агацци о том, что обращенность к субъекту хороша только тогда, если в конечном счете она приводит к «глубокой и радикальной *объективности*». Здесь то же соотношение, как и у плюрализма и монизма: субъектность начала философствования — не самоцель, а средство достижения объективности.

Поэтому мы и обязаны с первого уровня — индивидуального субъекта переходить на уровень сознания трансцендентального субъекта. Более того, многие философы уверены в том, что и такого уровня еще недостаточно. Казалось бы, предельно широкое кредо: «Ничто человеческое мне не чуждо» на самом деле оказывается еще не достаточно ёмким. Мы должны перейти на самый конкретный, третий уровень таблицы №1. Иными словами, каждый человек может и должен чувствовать себя как бы полномочным представителем Вселенной. «Ничто всемирное, божественное мне не чуждо», — должен постоянно твердить он себе.

Ценности, входящие в мировоззрение человека, определяют смысл его жизни. Смысл жизни это и начало и конец философии,

которая совместно с религией должна помогать человеку не утрачивать высшие мировоззренческие ориентиры в жизни.

Вот как глубоко и образно сказал об этом выдающийся философ *Владимир Соловьев* (1853—1900): «Ясно, что смысл жизни не может совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода. Если бы совпадал, то был бы бессмыслицей, т.е. его вовсе бы не было. ...Живи жизнью целого, раздвинь во все стороны границы своего маленького я, «принимай к сердцу» дело других и дело всех, будь добрым семьянином, ревностным патриотом, преданным сыном церкви, и ты узнаешь на деле добрый смысл жизни и не нужно будет искать и придумывать ему определения»⁴⁹.

Вспомним: философия возникла в свое время как ответ на потребность противопоставить знание мнению толпы. «...Человек относится к миру своей жизни предрассудочно, через призму своих предрассудков. Предрассудки могут быть осмыслены в процессе их объективации в слове, она впервые и конституирует их смысл как таковой»⁵⁰. Отсюда следует важное определение, даваемое автором этих слов М.Б. Туровским логике: «Логика — это объективация смысла, предположенного предрассудочно». Отсюда же и высокая оценка М.Б. Туровским религии, ее роли в развитии человека: «Религия — это грандиозное общечеловеческое предприятие заложить императивно метрику самооценки индивида. Тогда переход от предрассудка к самооценке или к собственно рефлексии обязательно предполагает абсолютность в установлении, в институциализации личности как действующего лица истории»⁵¹. Религия так же, как и философия, и наука спасает человека от одиночества пребывания в индивидуальной пред-рассудочной «пещере».

Думается, что религия в этом вопросе имеет даже перед философией известное преимущество: если философствующий человек для достижения счастья должен обрести мудрость самостоятельно, посредством своего *разума*, то верующий человек может быть счастливым просто с помощью чувства *веры* в истинность и полезность проповедуемых и прививаемых ему религией обязательных и универсальных жизненных установок.

Разумеется, самый идеальный вариант здесь — единство знания и веры. Однако, как добиться этого единства? Дело в том,

что предрассудок порождает *иррационализм*, который есть, если можно так выразиться, «испуганное сознание», исходящее из того, что мир настолько сложен, что логически его выразить нельзя. И в этом пункте религия и философия уже расходятся. Религия не основывает своего учения на логике как способе выражения сути мира, ее заповеди основаны на традиционном опыте нравственных отношений между людьми. Иммануил Кант свою философию построил именно по этому принципу: по его собственным словам, он ограничил знание, чтобы освободить место вере. Там, где, по его мнению, логика «чистого разума» не работает, он обращается за помощью к логике «практического разума» — к морали и религии.

Но философия Канта от этого страдает эклектичностью: его попытка как-то соединить «чистый» разум с «практическим» (с помощью способности человека воспринимать прекрасное и возвышенное) оказалась неудачной, и, таким образом, со-знание и со-весть (нравственность), у него оказались оторванными друг от друга. Однако, как мы знаем, в жизни даже эклектическая взаимодополнительность этих сфер жизни все же помогает человеку, хоть и не всегда, избегать серьезных ошибок и опасности попасть под влияние разного рода «лжепророков».

И все же может ли философия признать принцип иррационализма в качестве допустимого для себя принципа? Что остается от способности мышления, в первую очередь отличающего человека от животных, если агностик «накладывает вето» на познание, причем, — самых жизненно важных, сфер и явлений жизни, объявляя их «вещами-в-себе»?

Именно в этом пункте, то есть в отказе от логики мышления, и происходит утрата философией самой себя. Философия есть проникновение в разумное, то есть постижение объективной логики Универсума. Поэтому по своему призванию и определению философия просто не имеет права быть иррациональной, хотя отдельные моменты нашей жизни и нашего мышления и действительно бывают сугубо иррациональными. Гегель, критикуя Канта, доказывает, что нет никаких сфер в бытии, которые не содержали бы в себе свою определенную, объективную логику, а это означает, что в принципе непознаваемых вещей нет.

Изображенный выше путь восхождения от непосредственной формы осознания бытия через систему философских абстракций к целостной картине генезиса и развития сознания — это, конечно, лишь общая тенденция движения философского знания и поэтому, в известной мере — идеализация реального процесса. Реальный же процесс решения основной проблемы философии намного сложнее, он не прямая линия, а, скорее, некая спираль, «винтовая лестница» восхождения духа, изображающая собою тот факт, что путь от абстрактного к конкретному проделывается индивидуальной и коллективной человеческой мыслью многократно. Поэтому в истории философии можно отчетливо видеть и обратное рассмотренному движение, например, от «старой метафизики» к немецкой классической философии, а затем — к экзистенциализму.

Как будет показано дальше, историческое совпадает с логическим лишь в тенденции и в перспективе. От сущности «первого порядка» философия постоянно движется к сущности более высокого порядка. Нельзя, однако, представлять, что движение к непосредственному созерцанию бытия шло от некоей бессубъектной натурфилософии. Экзистенциальный момент, экзистенциальные проблемы, пусть даже и в неразвитом, а зачастую и в неосознаваемом виде, всегда присутствовали в философских учениях. Достаточно еще раз вспомнить знаменитый тезис Протагора о том, что человек есть мера всех вещей, или — провозглашение Сократом исходной задачей философии познание человеком самого себя, или — систему практической этики Эпикура и т.д. Поэтому истина, по-видимому, должна состоять в диалектическом синтезе «филогенетического» и «онтогенетического» начал исследования и изложения философской проблематики.

*
* * *

В связи со сказанным, очень важно обосновать характер *метода* исследования и изложения философского материала. По нашему глубочайшему убеждению, которое будет обосновываться во всех разделах нашей книги, таким методом является

и может быть только *диалектика*, ибо, если сказать очень коротко и предварительно, она есть учение о развитии, а предмет философии, как мы видим, — развивающийся предмет. К тому же, диалектика, по выражению Гегеля, есть «постижение противоположностей в их единстве», а предмет философии с самого момента своего возникновения обнаруживает свою внутреннюю противоречивость, ибо исследует и решает проблему противоречивого отношения сознания и бытия, материального и идеального. Два «ключевых слова» — «развитие» и «противоречие» отражают саму суть диалектики. Причем, эти два слова обозначают не две каким-то образом *взаимодополняющие* друг друга стороны объекта или знания о нем, а два взаимосвязанных аспекта внутренне противоречивой и в силу этого развивающейся системы.

Диалектика — это метод, выработанный самой философией за две с половиной тысячи лет ее развития. Причем — метод, выработанный философией и для себя, и для других форм знания.

Вот, например, как уважительно и в то же время убежденно говорит о диалектике выдающийся философ А. Ф. Лосев: «Единственный правильный и полный метод философии... есть метод д и а л е к т и ч е с к и й... Диалектику я считаю единственно допустимой формой философствования». «Диалектика есть единственный метод, способный охватить живую действительность в целом. Больше того, диалектика есть просто ритм самой действительности». «...Истинная диалектика всегда есть непосредственное знание»⁵².

Можно видеть, что в этих высказываниях диалектикой называется и сам процесс развития действительности и метод его познания. Первое — это *объективная*, второе — *субъективная* диалектика.

В целом же диалектика — это воплощенное единство того и другого: логики бытия и логики сознания.

Однако реально осуществить такое единство не так-то просто. Логические категории и законы отражают универсальные законы бытия, которые внутренне противоречивы: с одной стороны, они отражают *устойчивость* вещей и явлений, а с другой стороны, — их *изменчивость*. И человеку порой очень трудно бывает соединить одно с другим. Возможны, и постоянно происходят,

«перекося» в ту или иную сторону. В таких случаях возникают своеобразные формы «патологии», искажения мышления, при которых, естественно, логика не совпадает с Логосом изучаемой системы явлений.

В связи со сказанным, разберем внутреннее содержание развитого логического мышления, состоящего, по Гегелю, из трех сторон, трех органически связанных между собой моментов⁵³.

Это:

а) рассудок;

б) разум отрицательный;

в) разум положительный (см. таблица №2).

В основе *рассудка* лежит принцип неподвижной определенности, тождества, простого соотношения с собой. В основе *отрицательного разума* — противоположный принцип, выраженный в известном древнем афоризме: «Все течет, все изменяется». *Позитивный разум* призван органически соединить рассудочный и отрицательно-разумный моменты логического мышления: ведь любая вещь до определенного момента развивается, оставаясь самой собой, а мир в целом, находясь в вечном развитии,

ТАБЛИЦА №2

Принципы, лежащие в основе познания	Стороны, моменты логического	Результаты абсолютизации 1-го и 2-го моментов логического	Форма изображения процесса развития
1. Неизменность, тождество	Рассудок	Догматизм	Эклектика
2. Изменение, различие	Разум отрицательный	Скептицизм	Софистика
3. Органическое единство неизменности и изменения, тождества и различия	Разум положительный	—————	Диалектика

всегда остается самим собой. Позитивный разум и есть диалектический метод в действии. Только он способен адекватно отобразить в понятиях объективные процессы развития природы, общества и мышления.

Итак, **стоит** лишь нарушиться равновесию названных выше моментов, как возникают различные искажения правильного мышления. Так, рассудок, будучи очень важным моментом познания, ибо придает прочность, определенность нашим мыслям, может, если его абсолютизировать, породить такую «болезнь» мышления, как **догматизм**. Абсолютизация, то есть излишнее преувеличение роли отрицательного разума, порождает **скептицизм**. В теории познания скептицизм проявляет себя как в форме собственно скептицизма (кредо которого: нельзя отдать предпочтение ни одному из противоречащих друг другу суждений), так и в форме **агностицизма** (главная мысль которого: сущность вещи непознаваема) и **релятивизма** (считающего, что в познании нет ничего устойчивого, все в нем относительно). Отрицая устойчивые общечеловеческие ценности, скептицизм может принять форму этического релятивизма, вплоть до цинизма.

Но это еще не все беды, каких мы можем ожидать от отсутствия гармонии между первыми двумя элементами логического мышления. В том случае, если догматизм и скептицизм задаются целью своими односторонними логическими средствами изобразить процесс развития, возникают такие формы мышления, как **эклектика** и **софистика**, которые можно назвать формами **псевдодиалектики**.

Долгое время люди не знали, что такое развитие. Однако пришло время, и развитие приобрело статус общеизвестного и доказанного факта. Догматизм и скептицизм, не будучи в состоянии понять правильно суть развития, тоже стали пытаться этот факт отображать своими неуклюжими логическими средствами. Стремясь как-то исправить это несоответствие методов предмету, догматизм и скептицизм, образно говоря, частично заимствуют друг у друга недостающие им принципы.

Но одно дело — связать две веточки ниткой, и совсем другое дело — привить к веточке дикой яблоньки веточку яблони благородного сорта. Одно дело — перемешать газы водород и кислород,

получив при этом взрывоопасную смесь, и совсем другое дело, когда водород и кислород образуют соединение H_2O — животворящую влагу под названием вода. В каждом примере в первом случае мы имеем дело со случайным и временным соединением, во втором — с образцом так называемого органического соединения.

Недостаточно соединить стороны противоречия как попало или как человеку это хотелось бы сделать. Надо их соединить *так, как они соединены в действительности* в составе определенной целостной системы. В этом главное отличие правильного метода мышления от неправильного.

Поскольку ни у эклектики, ни у софистики органического (содержательного) соединения принципов тождества и различия, покоя и движения (да и любых других противоречащих друг другу принципов) не получается, постольку и та, и другая оказываются формами мнимой диалектики.

Эклектика выступает под лозунгом: «С одной стороны..., с другой стороны». Догматизм здесь как бы смягчен допуском не одной, а нескольких сторон явления, в том числе даже противоположных (например, можно сказать: «человек, с одной стороны, — биологическое, а с другой стороны — социальное существо»). В действительности же многосторонность здесь мнимая, так как различные признаки предмета сочетаются *формально*, их взаимоотношения не выявляются, среди них не выделяется главный, определяющий признак. Дальше признания «взаимодействия» эклектика не идет, его сущность она не выясняет.

Софистика отличается от скептицизма и релятивизма тем, что в сплошной текучести все же допускает некий момент, некий, образно говоря, «островок» устойчивости, но эта устойчивость, определенность носит у нее чисто субъективный характер. «Любому человеку, — пишет Гегель, — важно, чтобы он существовал, а для этого — имел средства к существованию. Это — несомненный принцип блага. Но если при выдвигании этого принципа кто-то сделает вывод, что имеет право красть или изменять отечеству, то это софизм».

Софистика известна как искусство побеждать в словесных схватках, причем путем сознательного применения неправильных доводов, замаскированных внешней, формальной правильностью.

Очень часто к софистическим приемам (софизмам) прибегают при рекламе товаров, в процессе идеологической обработки населения, в практике адвокатуры и т. д.

Весьма знаменательно, что в сталинский период истории СССР борьба с генетикой и диалектической философией проводилась под флагом одного и того же софистического приема. Суть его в следующем. Генетике и философии демагогически предъявляли страшный (убийственный, в полном смысле этого слова) по тем временам упрек: *оторванность от практики*. Дескать, вместо того, чтобы заниматься повышением урожайности и урожайности (это о генетике) и помогать партии большевиков проводить коллективизацию, индустриализацию и борьбу с врагами народа (это о философии), они занимаются *какими-то* мушками дрозофилами, «мнимыми» носителями наследственности — генами и *какими-то* категориями.

В данном случае слушателям и читателям навязывалось понимание связи ученого и философа с практикой как некоего *непосредственного* вмешательства их в сельскохозяйственную и политическую практику, хотя на самом-то деле любая отрасль знания может осуществлять связь с практикой только *опосредствованно*, то есть посредством своего, специфического, а именно — теоретического выражения законов тех или иных сторон практики. Только через теорию и наука, и философия могут серьезно влиять на практику. Генетика, как показала в дальнейшем жизнь, может эффективно способствовать повышению урожаев только с помощью знания закономерностей генетического регулирования качества и количества потомства растений и животных. Философия только тогда может быть полезной политической и иной практической деятельности, когда она через исследование и выработку эффективного категориального аппарата мышления совершенствует само мышление не только политиков, но и других специалистов, помогая им стать мудрыми практическими деятелями.

Итак, в данном случае происходит софистическая подмена понятия «Отсутствие *непосредственной* связи с практикой» понятием «Отсутствие связи с практикой вообще».

Приведенные примеры разъясняют человеку, искренне стремящемуся к мудрости, почему так важно уметь распознавать

софистику, равно как и эклектику, в логическом арсенале своих оппонентов, и как самому не допускать подобных ошибок.

Человеку, плохо разбирающемуся в логике, может показаться, что диалектика, эклектика и софистика это что-то неотличимое друг от друга. Известный античный комедиограф Аристофан в своей пьесе «Облака» изобразил великого диалектика Сократа в виде софиста — болтуна и обманщика. Оставим на совести Аристофана искренность его заблуждения, однако он прав в том, что внешнее сходство диалектики с софистикой и эклектикой действительно имеется. Оно заключается в отношении всех этих способов мышления к категориям (в отличие от догматизма) как к гибким, переходящим друг в друга формам мысли и — в использовании всеми этими способами мышления — принципа противоречия. Но это сходство примерно такое же, как сходство овцы — с волком в овечьей шкуре. Поэтому мы и прибегаем здесь к выражению «псевдодиалектика».

Для того, чтобы отличить подлинную диалектику от диалектики мнимой и принять первую в качестве метода исследования и изложения философского материала, необходимо сформулировать присущие ей основные *принципы*.

Прежде всего, это *принцип объективности*. Диалектика, в отличие от софистики, направлена на правильное, объективное отражение предмета. Как говорил отец диалектики Гераклит Эфесский, нужно уметь слушать и слышать логос. При этом важно то, что принцип объективности в диалектике распространяется не только на содержание, но и на форму предмета, то есть метод диалектического познания коренится в объективно-диалектических свойствах самого предмета изучения. Иными словами, диалектика как метод исходит из совпадения форм движения мысли с формами движения предмета. Именно поэтому, начиная с Гераклита, диалектика понимается не только как метод познания (субъективная диалектика), а и как ритм самой действительности (объективная диалектика).

Принцип объективности осуществляет себя через принцип *деятельностного* отражения. Это означает, что отражение объективной диалектики в диалектике субъективной и вообще — отражение любого предмета в сознании осуществляется не посред-

ством пассивного созерцания, а посредством чувственно-предметной деятельности общественно-развитого человека.

Самым органичным для диалектики является *принцип развития*. Сила и глубина человеческого мышления удесятеряется, когда к трем декартовым пространственным координатам мыслитель присоединяет четвертую — *координату времени*, координату исторического процесса. Выработанное за многие столетия *творческое воображение* позволяет человеку интеллектуальным оком «видеть» и мир в целом, и каждую отдельную, относительно самостоятельную его систему во всех этих четырех измерениях. Принцип развития, понимаемый с позиций диалектического метода, носит универсальный характер и распространяется на сам процесс познания.

Однако мало просто сказать, что диалектика рассматривает предмет в его развитии: ведь само развитие может пониматься по-разному. Диалектика его понимает сообразно ритму самой действительности как движение через возникновение и разрешение *противоречий*. Это придает любому процессу беспокойный характер *самоотрицания*.

Итак, любой предмет рассматривается диалектикой в его развитии, а развитие понимается как движение через возникновение и *разрешение* противоречия. Слово «разрешение» выделено здесь нами для того, чтобы подчеркнуть отличие диалектики от эклектики. Мало, например, сказать, что человек — это и биологическое, и социальное существо. Надо показать, каким образом и с помощью каких именно опосредствующих звеньев противоречие между биологическим и социальным постоянно разрешается в ходе человеческой истории.

Сказанное о противоречивом характере развития помогает нам утвердиться в правильности выбора именно диалектики в качестве метода исследования и изложения философских проблем. Ведь, как мы уже имели возможность убедиться, именно противоречивое отношение между материальным и идеальным, мышлением и бытием определяет предмет философии. ***Иначе говоря, сам предмет философии изначально и органично диалектичен.***

В разделе «Онтология» будет показано, что противоречивое взаимоотношение материального и идеального имеет свое основание

еще глубже — в самой объективной диалектике, в самом Бытии как таковом.

Продолжим, однако, разговор о главных принципах диалектики.

Диалектику характеризует также всесторонность, *системность* рассмотрения различных сторон, аспектов, свойств, отношений изучаемого предмета. При этом принцип системности в диалектике подразумевает и рассмотрение мира в целом как единой системы, и каждой отдельной системы — как единства многообразных внутренних ее связей, а также рассмотрение любой системы в единстве со средой ее существования и развития. Как можно видеть, рассмотренная в этом аспекте диалектика выступает не только как учение о развитии, но и как учение о *всеобщей связи* предметов и явлений действительности. Если образно выразиться, здесь речь идет о нацеленности нашего мышления на то, чтобы всегда уметь «за деревьями видеть лес». Ведь именно о человеке, не умеющем мыслить диалектически, прежде всего, о догматике, укоризненно или снисходительно говорят: «Он за деревьями не видит леса».

Из только что рассмотренной особенности диалектики вытекает так называемый *принцип конкретности истины*. Мы часто слышим: «Истина всегда конкретна, абстрактной истины не бывает». Однако что означает это высказывание? Отнюдь не только то, что каждое утверждение должно подтверждаться конкретным примером из жизни. Содержание анализируемого высказывания гораздо важнее и глубже. Мир есть бесконечное множество не сводимых друг к другу систем, и сам он — бесконечная, вечная, открытая *система*. «Конкретное», согласно этимологии, то есть первоначальному и правильному значению этого латинского слова, означает: «сгущенное», «уплотненное», «сросшееся». Необходимо подчеркнуть, что диалектика понимает конкретное не как такое «сращение», которое представляет собой бесформенный, случайно возникший конгломерат, а как *единство* многообразного, как созданную неким исходным системообразующим принципом (конституирующим началом) целостность, то есть как развивающуюся *систему*.

Итак, подведем итог сказанному. Основные принципы диалектики суть:

1) принцип объективности мышления, реализующийся через принцип деятельностного отражения;

2) принцип развития, тесно связанный с принципом противоречия;

3) принцип конкретности истины, или, что то же самое, принцип системности мышления.

Первый принцип неосуществим, если не «работают» два следующих принципа, дающих возможность рассматривать мир в целом и каждую отдельную вещь как *развивающиеся системы*.

Чтобы окончательно упрочить восприятие сказанного, нарисуем себе условный образ стола на трех ножках. Если ножек будет меньше, стол не устоит. Вот так же и диалектика: только неукоснительное исполнение трех вышеизложенных принципов делает ее диалектикой. Стоит проигнорировать или неправильно истолковать один из этих принципов, и диалектика «падает» ниц или превращается в псевдодиалектику. Софистика «отрывает» от стола «ножку» объективности отражения бытия. Эклектика не понимает внутренней сущности развития и трактует противоречие как необъяснимое сочетание противоположностей. Ну, а что касается догматизма, то он ликвидирует все устои правильного мышления: глядя на предмет в упор, не видит его развития, не видит за деревьями леса (нет системности мышления) и поэтому уж, конечно, никак не может претендовать на объективность отражения действительности.

Диалектика это не только логика и теория познания, но и реальный процесс движения, развития, жизни. Это относится не только к человеку и человечеству, но и к любой живой или неживой системе. Поэтому гносеологическое понимание диалектики должно постоянно сочетаться с онтологическим, а главное — базироваться на нем.

Диалектика является как бы душой философии, выступая и как ее предмет, и как ее метод. Она пронизывает собою все разделы философии. В таблице №1 и в комментариях к ней была осуществлена попытка продемонстрировать это на основе анализа противоречивого отношения «Сознание — Бытие». Мы рассматриваем и будем рассматривать предмет философии, все ее проблемы, как постоянное возникновение, обострение и разрешение внутреннего

для философского знания противоречия между бытием и сознанием, материальным и идеальным, между логикой бытия и логикой сознания и познания. Уже с самого начала, когда мы рассматривали проблему *предмета философии*, мы проанализировали его предпосылки, начало и условия становления и развития. А это, как будет показано дальше, — важнейшие моменты так называемого конкретно-исторического метода познания любой проблемы, любой системы.

О связи философии и диалектики приходится много и упрямо говорить потому, что тему диалектики иногда рассматривают как *одну из* философских тем, наряду с другими темами. На самом же деле *вся философия* строится и зиждется на диалектических началах.

Положительный диалектический разум — это огромное духовное богатство, выработанное человечеством за очень длительное время его логического развития для того, чтобы проникать в суть вещей и в смысл событий, а не ограничиваться прозябанием в мире явлений. Диалектика вырабатывает у человека умение видеть мир в пространстве и во времени, или, как говорил А.Ф. Лосев, «Диалектика есть просто глаза... хорошие глаза»⁵⁴. А еще он говорил о том, что диалектика — залог и принцип «жизненности философствования, ритм жизни, оформление и осмысление жизни»⁵⁵.

Примечания к разделу I

¹ Интересно то, что Диоген Лаэртский, описывая даже изречения и поступки Фалеса, Бианта и других мыслителей, входящих, по его мнению, в список семи самых выдающихся мудрецов, явно демонстрирует свое полное неумение отличить их мудрость от их практической смекалки и хитроумных уловок. См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986. — С. 62, 80 и др.

² Декарт Рене. Избранные произведения. — М., 1950. — С. 412.

³ См.: Хайдеггер М. Что это такое — философия? // Вопросы философии. — 1993. — № 8. — С. 116.

⁴ См.: Васильева Т.В. Афинская школа философии. — М., 1985. — С. 4.

⁵ См.: Гете И.В. Фауст. — М., 1936. — С. 81-82.

⁶ См.: Платон. Соч.: В 3-х т. — М., 1970. — Т.2. — С. 289.

⁷ Книга для чтения по истории философии: В 2 т. — М., 1924. — С. 16, 20.

⁸ См.: Секст Эмпирик. Соч.: В 2-х т. — М., 1975. — Т. 1. — С. 85-87.

⁹ См. книгу, на которую мы впредь будем неоднократно ссылаться: Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. — СПб., 1997.

¹⁰ См.: Аристотель. Соч.: В 4-х т. — М., 1976. — Т. 1. — С. 69.

¹¹ См.: Хайдеггер М. Что это такое — философия? // Вопросы философии. — 1993. — № 8. — С. 116.

¹² См.: Ильенков Э.В. Философия и культура. — М., 1991. — С. 21-22.

¹³ В данном контексте мы отвлекаемся от того обстоятельства, что, в принципе-то, вовсе не любой труд может конкретно обобщать природу, общество и мышление, а только труд, соответствующий Логосу — закономерности бытия и направленности развития всего сущего.

¹⁴ См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г.П., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. — М., 1984.

¹⁵ См.: *Безчеревных Э.В.* Философия // Общественное сознание и его формы. — М., 1986. — С. 333.

¹⁶ *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1957. — С. 12-13.

¹⁷ *Хосе Ортега-и-Гассет.* Избранные труды. — М., 2000. — С. 426.

¹⁸ См.: *Михайлов Ф.Т.* Избранное. — М., 2001. — С. 109, 361.

¹⁹ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. — М., 2001. — С. 102.

²⁰ См.: *Науменко Л.К.* Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968. — С. 26-31.

²¹ *Ильенков Э.В.* Проблема единства бытия и мышления в античной философии // Принципы материалистической диалектики как теории познания. — М., 1984. — С. 10.

²² См.: *Мамардашвили Мераб.* Лекции по античной философии. — М., 2002. — С. 264-265.

²³ См. там же. — С. 268-269.

²⁴ См.: *Мареев С.Н.* Историческое и логическое // Диалектическая логика: В 4 т. — Т.3. Формы и методы познания. — Алма-Ата, 1987. — С. 356-384.

²⁵ Там же. — С. 367.

²⁶ *Науменко Л.К.* Монизм как принцип диалектической логики. — Алма-Ата, 1968. — С. 18.

²⁷ Там же. — С. 19.

²⁸ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. — Соч., изд. 2. — Т. 21. — С. 282-283.

²⁹ Платон придавал умению человека удивляться очень важный смысл: начало философии — удивление, а удивляясь, мы идем от «чего» к «почему», то есть к причинам сущего. См.: *Платон.* Соч. в трех томах. — Т. 2. — М., 1970. — С. 243, 563.

³⁰ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Хосе Ортега-и-Гассет. Избранные труды. — М., 2000. — С. 44.

³¹ См.: *Агацци Э.* Человек как предмет философии // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 33.

³² См.: *Абишева А.К.* О понятии «ценность» // Вопросы философии. — 2002. — № 3. — С. 139-146.

³³ Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 332.

³⁴ «Что же касается философии по мировому понятию (in sensu cosmico), то ее можно назвать также наукой о высшей максиме применения нашего разума, поскольку под максимой разумеется внутренний принцип выбора между различными целями.

Ибо и в последнем значении философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство». (Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 332).

³⁵ Науменко Л.Н. Категории — формы мысли // Проблемы диалектической логики: Материалы к симпозиуму. — Алма-Ата, 1968. — С.118.

³⁶ Гуннар Скирбекк, Нилс Гилье. История философии. — М., 2000. — С. 107.

³⁷ Понятие «вещь» употребляется в данном случае как синоним любой относительно самостоятельной части Универсума, содержащей в себе определенный внутренний смысл (мудрость), а вовсе не в том уничижительном смысле, к которому прибегал Г.С. Батищев, борясь с процессом превращения человека в вещь, сопровождаемым потерей им духовности и своего высокого предназначения.

³⁸ Диалектика и этика. — Алма-Ата, 1983. — С. 103.

³⁹ Рассел Б. История западной философии. — М., 1959. — С. 7.

⁴⁰ Там же. — С. 8.

⁴¹ Библер В.С. Что есть философия? (Очередное возвращение к исходному вопросу) // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 161.

⁴² Эдмунд Гуссерль по этому поводу писал так: «Подлинные духовные битвы европейского человечества как такового разыгрываются как битвы философий, а именно как борьба между скептическими философиями или, скорее, «нефилософиями», сохранившими только название философии, но не поставленную перед ней задачу, — и действительными, все еще живыми философиями. Живы они, однако, потому, что борются за свой подлинный и истинный смысл и тем самым за смысл подлинного

человечества» (Эдмунд Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб., 2004. — С. 31.

⁴³ Библер В.С. Что есть философия? (Очередное возвращение к исходному вопросу) // Вопросы философии. — 1995. — №1. — С. 162.

⁴⁴ Там же. — С. 171.

⁴⁵ Философские науки. — М., 1999. — №3-4. — С. 62.

⁴⁶ Мартин Хайдеггер. Бытие и время. — СПб., 2002. — С. 11.

⁴⁷ Там же. — С. 13.

⁴⁸ Диалектика и этика. — Алма-Ата, 1983. — С. 105.

⁴⁹ См.: Соловьев В.С. Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. — СПб., 1903. — Т. 7. — С. 5-20.

⁵⁰ Философские науки, 1999. — №3-4. — С. 57.

⁵¹ См. там же. — С. 55.

⁵² Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М., 1993. — С. 617—618.

⁵³ Гегель Г. В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1974. — Т. 1. — С. 201-213.

⁵⁴ Лосев А.Ф. Философия имени. — М., 1927. — С. 19.

⁵⁵ Там же. — С. 131.

Раздел II. ОНТОЛОГИЯ

Перед нами теперь стоит задача рассмотреть основную проблему философии *онтологически*, то есть проанализировать разработанные философами различные мировоззренческие модели Бытия, а затем попробовать синтезировать их в некоей обобщающей, наиболее приемлемой, в логическом смысле, модели. Указанная задача включает в себя необходимость рассмотреть Бытие и как нечто целостное, неизменное и в то же время как проявляющее себя в сущем как нечто развивающееся через возникновение и разрешение объективных противоречий. Иначе говоря, нам предстоит рассмотреть Бытие *диалектически*.

Какие вопросы задаем мы себе, исследуя онтологические проблемы? Поскольку мы исследуем бытие, то главный вопрос здесь — что означает «быть»? Какова логика бытия? Можем ли мы обосновать единство мира, в котором живем? Иными словами, если мир един, то что же, спрашивается, лежит в основании его единства?

Надо, однако, отдавать себе отчет в том, что не все философы признают за философией право задавать такие вопросы, а тем более отвечать на них. И. Кант, например, был убежден в том, что такое знание *о мире в целом* принципиально невозможно, ибо мир в целом человеку в опыте не дан. С Кантом в этом вопросе согласны все те мыслители, которые считают категории априорными формами мышления, то есть не имеющими по своему содержанию и происхождению отношения к опыту. Традиция же, идущая от Гераклита, требует рассматривать категории как адекватное отражение объективной диалектики, то есть отражение ритма и универсального закона строения бытия. Если исходить из этой, гераклитовской традиции, истинность которой находит со временем все большее подтверждение в человеческой практике, то универсальные определения мира как целого отражаются именно в диалектике. «Поскольку в диалектике схватываются именно универсальные определения сущности, ставшие атрибу-

тами субъектного бытия, постольку именно диалектика (а не какая-либо частная форма, например, математика) может быть логикой космического междусубъектного диалога»¹.

Объективность бытия подтверждается всей практикой, включая сюда практику научного познания. Так, например, теория относительности А. Эйнштейна совершенно неопровержимо доказала невозможность считать истинным одностороннее, субъективистское понимание И. Кантом пространства и времени. Это касается и других категорий. Через открытие А.Эйнштейном теории относительности «вещь-в-себе» как бы просигнализировала нам о том, что пространство и время это не только формы созерцания, но и объективные характеристики бытия. Тем самым — через практику — «вещь-в-себе» постоянно превращается в «вещь-для-нас». Мы можем познавать и познаем Универсум, а Универсум, в свою очередь, раскрывает себя перед нами.

Главные модели бытия как единства материи и сознания

Если мифологическое и обыденное сознание под бытием понимают простое существование, «наличествование» бесконечного множества вещей и процессов, то философии свойственно стремление искать в бытии некую прочную основу пестрого мира явлений, потому что ведь только на нечто прочное можно опереться как в познании, так и в практике. Рассматривая бытие как мысль, идею или как огонь, воду, совокупность атомов и т.д., философия фактически строит модель Объективной Логики Бытия.

Таким «строительством» занимается в том числе и *субъективный идеализм*, важная роль которого отмечалась нами уже в предыдущем разделе. Задаваясь вопросом о возможности объективной картины мира, субъективный идеализм приходит к выводу о невозможности изъятия из этой картины субъектного деятельного начала. И в этом, по-видимому, главное достоинство этой модели бытия: оно предстает как принципиально «яйное» и активное.

Вот как формулирует Й.Г.Фихте главный принцип такого мировоззрения: «Источником всякой реальности является «Я», так

как оно есть непосредственное и безусловно полагаемое. Только через посредство «Я» и вместе с ним дается и понятие реальности. Но Я есть потому, что оно полагает себя и полагает себя потому, что оно есть. Следовательно, самоположение и бытие суть одно и то же. Но понятие самоположения и деятельности вообще суть одно и то же. Значит, всякая реальность действительна и все действительное есть реальность»².

Правда, субъективному идеализму довольно трудно уйти от опасности скатывания к солипсизму. *Д. Беркли* (1685—1753), говоря о том, что мир есть совокупность ощущений субъекта, пытается бороться с противоречиями такой модели мира, постулировать наличие сверхсубъекта — Бога. Однако *Д. Юм* (1711—1776), переработавший учение Беркли с позиций агностицизма, показывает, что, исходя из нашего субъективного опыта, логически обосновать наличие такого субъекта невозможно. *Г.В. Лейбниц* (1646—1716) тоже пытается объединить бесконечное многообразие замкнутых в себе монад с помощью Бога и данной им миру предустановленной гармонии, но это, скорее, не объяснение, а лишь иное именование эмпирического факта действительного единства многообразного. *Й.Г. Фихте*, идя от человеческого «я», пытается с помощью разрабатываемых им категорий диалектической логики вывести необходимость божественного «Я», но вряд ли можно считать и его попытки удавшимися с логической точки зрения. Таким образом, слабым моментом субъективно-идеалистической модели является невозможность вывести наличие объективной, независимой от наших субъективных ощущений, реальности, которая была бы еще при этом Верховным Субъектом.

Субъективному идеализму противостоят *объективный идеализм* и *материализм*. Как тот, так и другой исходят из безусловного признания наличия некоей, независимой от человека и его сознания, объективной реальности, хотя и трактуют ее по-разному.

Объективно-идеалистическая модель³ представляет все формы бытия одновременно или последовательно сотворенными божественной мыслью (в терминологии Гегеля — абсолютной идеей). Материалистическая модель объясняет сложность мира развертыванием, развитием всех сложных форм вечной, никем не созданной материи из ее более простых, элементарных форм.

Если быть достаточно внимательным, то можно видеть, что первая, то есть объективно-идеалистическая, модель берет за образец схему человеческой трудовой деятельности (социальную форму бытия). Ведь если брать последнюю непосредственно, то кажется очевидным, что в начале бытия любой вещи и любого поступка находится некое исходное знание и волевое усилие. Все, казалось бы, «просто»: мастер, демиург сначала задумывает нечто, а затем и воплощает его согласно своему плану. Вторая — материалистическая модель — за основу берет процесс рождения и развития живых существ (биологическую форму движения). Издавна человеческий опыт подсказывал гипотезу соединения всех форм бытия в виде последовательных этапов некоего единого процесса роста, развития мира. Согласно такой модели, камень, минерал, одним словом, неживая природа — это как бы зернышко, растения и животные — это как бы деревце, а человек с его разумом — это уже яблочко, плод, завершающий собой длительный процесс созревания *духовного* из *материального* как исходного начала. При этом и первичность (самодостаточность), и активность материи, способность ее к росту, развитию, или, как теперь говорят после появления новой науки — синергетики, — к самоорганизации, постулируется материалистами как аксиома, не требующая доказательства⁴.

В объективно-идеалистической модели сильной, привлекательной стороной выступает понимание мира как организованного и целеустремленного космоса. Эта философия, как говорил Гегель, привносит с собой мысль о том, что разум господствует в мире, а следовательно, и всемирно-исторический процесс совершается разумно. Слабой же стороной в ней выступает момент создания материального телесного мира из ничего, то есть из незримого духовного начала. Здесь объяснение возможно либо путем привлечения феномена чуда, то есть допущения возможности нарушения законов природы (но тогда и взятая в качестве исходной модели человеческая деятельность серьезно искажается), либо — путем молчаливого признания вечного и изначального существования материи в качестве пассивного, податливого материала для процесса творения. В первом случае за философией и наукой *полностью* не признается возможность познания основ бытия,

во втором — *частично*, так как от принципа монизма, против желания авторов этой модели, происходит переход к принципу дуализма, а именно — к модели взаимодействия бескачественной пассивной вещи и необъяснимого нуса-перводвигателя.

Свои логические трудности имеются и у материалистов. Рассмотрим возникновение этих трудностей и попыток их решения в историческом плане, проанализировав процесс эволюции категории *материи* в истории философии. Три главных понятия и, соответственно, — этапы, которые последовательно сменило содержание этой категории, — это «вещь — свойство — отношение».

Вначале причину и основу существования всего многообразия явлений древние философы искали в воде, воздухе, огне, земле и т. п. Вещи объяснялись через вещи. Разница между видимыми вещами и некоей первовещью, лежащей в их основании, заключалась в том, что последняя (вода Фалеса, воздух Анаксимена, огонь Гераклита, апейрон Анаксимандра) не обладала, по мнению этих мыслителей, заданной формой, определенностью. Логическую суть данных поисков Аристотель обобщил в следующих словах: «А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определенное сущее»⁵.

Однако процесс абстрагирования от качественных характеристик конкретных вещей не дает ожидаемого результата — нахождения прочного основания всего сущего. Рядом с вещами, данными нам в ощущениях, как бы ставится некая умопостигаемая вещь, все качество которой — бескачественность. Как же от бескачественности перейти к многокачественности? Как может возникнуть новое качество, и что вообще заставляет вещи *двигаться и изменяться*? Бессилие понятия *первовещи* дать всему этому объяснение заставляет философов искать недостающую силу, прежде всего, силу движения — вне этой первовещи (логос, нус-разум, любовь и вражда, космический вихрь и т. д.). Попытка найти *единое* основание в той или иной вещи (веществе) оказывается неудачной, так как к такой, вещественной первооснове приходится прибавлять еще что-то.

Итак, понимание материи как особой вещи, субстрата это только первый и, как выяснилось, недостаточно продуктивный шаг в понимании сущности бытия. Вещная модель Логоса оказалась несовершенной.

В связи с этим, с изменением человеческой практики, уже в Новое время материя стала пониматься иначе — как бесконечное многообразие чувственно воспринимаемых *свойств*. Так, Ф. Бэкон (1561—1626) считал, что каждая вещь состоит из определенного количества неделимых и простых *свойств*, а именно — твердости, проницаемости, тяжести, легкости. Казалось, что, как бы «переливая» такие свойства из одной вещи в другую, например, желтизну, тяжесть и т. п., можно свинец превратить в золото и наоборот. Свойства, таким образом, рассматриваются как своеобразные атомы, «простые природы», т. е. как некие исходные и фундаментальные реальности. «Под словом *материя*, — пишет К. Гельвеций (1715—1771), — следует понимать лишь совокупность свойств, присущих всем телам»⁶.

Обычные отношения между вещью и свойствами оказываются в таком мировоззрении буквально перевернутыми: именно свойство здесь выступает как самостоятельная материя, как устойчивость вещи. Во многом такой подход объясняется состоянием науки XVI—XVIII веков, в которой как раз и господствовало отмеченное выше переверачивание: не имея возможности объяснить сущность важнейших свойств: тепла, света, электричества, магнетизма, наука придавала им статус отдельных материй: теплорода, светорода, флогистона, электрической и магнитной материй.

И вот такая видимость научного объяснения отдельных физических явлений была как методология перенесена и на объяснение мира в целом, оставаясь и в философии тоже не более чем видимостью объяснения. Понимание бытия, в известном смысле, опускается на уровень обыденного сознания: вместо объяснения единства мира констатируется множественность необъяснимых материй-свойств.

С изменением практики и науки, поставивших в XIX веке в центр своего внимания не одни лишь вещи и свойства, но и их *отношения*, вплоть до взаимопревращений *различных форм движения*, стало изменяться и понимание материи. Проанализируем

определение материи, данное *В.И. Лениным* (1870—1924) в его работе «Материализм и эмпириокритицизм»: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»⁷.

Долгое время в отечественной философской литературе это определение материи абсолютизировали, признавали единственно верным. В настоящее время имеется возможность трезво оценить все его достоинства и недостатки.

К позитивным моментам данного определения относится следующее. *Во-первых*, в нем подчеркивается, что материя это **философская** категория. Это помогает отмежеваться от употребления понятия «материя» в физике, астрономии и других науках, где материя понимается неадекватно, — всего лишь как вещество, субстрат. Это подчеркивает, что «материя» это не только определение бытия, но и важнейшая форма мышления. *Во-вторых*, именование материи объективной реальностью не только означает отказ от субъективизма в определении сущности бытия, но и еще раз подчеркивает несводимость материи как таковой к отдельным формам ее проявления (вещество, поле и т. д.). *В-третьих*, и это главное, здесь, в этом определении, хотя и в несовершенной форме, на первый план выдвигается универсальное *отношение* между объективной реальностью и сознанием человека.

К недостаткам и неточностям относится следующее. *Во-первых*, направляя свое определение против субъективного идеализма, Ленин необоснованно претендует на противостояние идеализму как таковому: «...Единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания», — подчеркивает еще раз Ленин⁸, не замечая, что под этим определением вполне мог бы подписаться, например, и Гегель, сделав «всего» одну поправку: за объективной реальностью, данной нам в ощущениях и мыслях, в качестве ее основы и сути находится абсолютная идея.

Во-вторых, согласно ленинскому определению, объективная реальность «дана» человеку в его ощущениях, да еще при этом

«копируется» и «фотографируется» ими, и это говорит о том, что здесь чувствуется сильное влияние на автора со стороны наивного реализма и так называемого «локковского» сенсуализма. Никакого упоминания об опосредствующей роли человеческой чувственно-предметной деятельности, практики (то есть о деятельностином характере отражения) в данном определении нет.

Видимо, чувствуя несовершенство своего определения материи, через несколько лет В.И. Ленин замечает, что «надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции...»⁹.

Зачем материалисту понадобилось понятие субстанции? Затем, по-видимому, чтобы придать материи как исходному основанию всего сущего свойство самодвижения, саморазвития, что, как было уже замечено выше, есть не более, чем аксиома.

Подведем итог сказанному об объективно-идеалистических и материалистических моделях Бытия. Представляется, что самой слабым звеном обеих этих противоборствующих моделей выступает попытка **выведения** материального из идеального или — наоборот. Невозможно логически представить себе факт возникновения материи из некоей «чистой», нематериальной идеи. Но невозможно также и представить себе вечное существование совершенно «глупой» материи, которая лишь на какое-то время и в каком-то месте по непонятной причине производит из себя «умную» материю.

Можно предположить, что именно по этой причине Р. Декарт и отказался от монистической модели, необходимо предполагающей выведение материального из идеального или наоборот.

Спиноза во многом исходил из воззрений Декарта и прежде всего, — в отказе от попыток выведения материального и идеального друг из друга. Однако он все же нашел способ возвращения на монистические позиции. Тем более это было нетрудно, что подлинной *бесконечной* субстанцией и для Декарта является все же Бог. А вот протяженная и мыслящая субстанции у Декарта суть *конечные* субстанции. Спиноза выдвинул следующую идею: существует **одна-единственная субстанция**, а мышление и протяженность выступают всего лишь двумя ее атрибутами, то есть ее неотъемлемыми свойствами. Необходимость говорить о конечности атрибутов

бесконечной субстанции, а также о *первичности* или *вторичности* одного из этих атрибутов в таком случае отпадает.

Известный советский философ Э.В. Ильенков (1924—1979), считавший себя последователем Спинозы, умело подчеркивает важные характеристики субстанции — ее самодовлеющий характер и внутреннее единство: «**Субстанция** (лат. *substantia* — сущность; то, что лежит в основе) — объективная реальность, рассматриваемая со стороны ее внутреннего единства, безотносительно ко всем тем бесконечно многообразным видоизменениям, в которых и через которые она в действительности существует; *материя* в аспекте единства всех форм ее движения, всех возникающих в этом движении различий и противоположностей»¹⁰.

Однако, как можно видеть, субстанция в этом определении отождествляется с материей, которая у Спинозы является только атрибутом субстанции, то есть не всей, а только — «протяженной» природой.

Поэтому нет смысла, как это часто делают, упрекать Спинозу за то, что он не назвал движение в числе атрибутов материи. Поскольку материя сама есть атрибут, а не субстанция, то движение, конечно, есть, но оно является модусом¹¹ материи как «протяженной природы». Движение существует только в мире тел, в мире же идей его нет. Спиноза таким образом как бы отводит движение на задний план, делая тем самым акцент на целостности и самодовлеющем характере Универсума. Движение есть, и его не надо привносить извне, оно есть внутреннее свойство субстанции, не изменяющее, однако, ее целостности.

Гегель полагал, что Спинозе недостает понимания субстанции еще и как субъекта. Но ведь как раз Спиноза и открыл путь к такому толкованию, определив субстанцию как «*causa sui*», то есть причину самой себя, самопричину.

Современный исследователь творчества Спинозы А.Д. Майданский категорически протестует против отнесения Спинозы либо к материалистам, либо к идеалистам, как это пытаются сделать некоторые выдающиеся представители как того, так и другого течения. А.Д. Майданский по этому поводу пишет так: «По сути дела, Спиноза мыслит отношение тел и идей как *строго симметричное*: всякая вещь, существующая в Природе, образует

некий модус протяжения (тело) и модус мышления (идею). Это две разные, и притом абсолютно равноправные, формы бытия одной и той же вещи. Мне не известен термин, пригодный для описания позиции Спинозы в вопросе об отношении мышления и материи: в своем философском «лагере» он остается в одиночестве»¹².

На наш взгляд, позиция Спинозы не просто отличается от позиции материализма и идеализма, а является попыткой диалектического их объединения как односторонних моментов в составе более сложной и конкретной системы.

Кстати, Спиноза, именуя субстанцию Природой, или Богом, уже этим как бы показывает материалистам и идеалистам путь к их согласию. Не «либо — либо», а «и то и другое»: основой и началом мира не может быть *ни бездуховная телесность, ни бестелесная мысль*.

Думается, что в философии Спинозы **Основная Проблема** философии получает свое **Основное Решение**. Еще раз подчеркнем ту мысль, что категория субстанции, в спинозовской ее трактовке, предоставляет философам возможность создать синтетическую модель Бытия, или Мира в целом, а именно — модель, в которую объективно-идеалистическая и материалистическая модели входят в качестве отдельных, односторонних, подчиненных моментов. В эту же модель, как ее момент, необходимо входит и модель бытия, предлагаемая субъективным идеализмом: ведь субстанция — это некое «Сверх-Я», самодовлеющая система, производящая из себя все формы своего бытия.

Итак, мир в целом (некоторые специалисты-философы уточняют, что следует говорить: «Мир как целое») — необходимо входит в предмет философии. Однако надо отдавать себе отчет в том, что это — Мир, включающий в себя и объект, и субъект, это мир, включающий в себя и объективную и субъективную логику. Философия направляет диалектический метод на эту единую и единственную систему, разыскивая в ней конкретное, целое, существенное, неизменное. Иными словами, она постоянно разыскивает и уточняет основание Объективной логики.

Понятия вещи, свойства и отношения в понятии субстанции диалектически сливаются в одно целое. Без связи же с

категорией субстанции *вещь, свойство и отношение* предстают как мистически изначально данные абстрактно-общие характеристики Мира в целом.

И. Кант явно ошибался, считая, что мир, как целое, не дан человеку в опыте. Мир, как целое, присутствует в каждом моменте, в каждой форме человеческой деятельности в виде универсальных форм этой деятельности. Человек способен двигаться по логике любого предмета, поэтому в человеческой, то есть социальной, форме бытия, как в капле росы — солнце, отражается весь вечный и бесконечный мир. Социум это малая модель Большого Мира. Но что же мы можем сказать с достаточной уверенностью о Мире в целом? Только то, что запечатлено в содержании универсалий — философских категорий: ведь они как бы под одну «скобку» берут, объединяют собой и Бытие и Сознание.

Проведенные нами анализ и синтез различных логических, идеальных моделей бытия позволяют вернуться к **главной, основной проблеме философии** на новом, более конкретном уровне. Мы уже сопоставляли ее с содержанием так называемого основного вопроса философии и заметили, что последний следовало бы трактовать гораздо **более широко и конкретно**, чем это сделал в свое время Ф. Энгельс.

Поясним, что означает «гораздо более широко и конкретно».

Во-первых, это означает, что речь надо вести не об одностороннем отношении мышления к бытию, а брать в расчет разнообразнейшие формы их *взаимных отношений*.

Во-вторых, идеальное нельзя сводить только к мышлению человека, идеальное следует относить к сознанию в самом широком значении этого слова — как к атрибуту субстанции, включая в него также и *предпосылки* сознания.

В-третьих, если придерживаться логической модели бытия Б. Спинозы, то бытие, понимаемое как субстанция, есть единство материального и идеального. Поэтому соотношение бытия и сознания и соотношение материального и идеального — вовсе не синонимы. Первое есть соотношение субстанции и атрибута, а второе — соотношение атрибутов бытия.

В-четвертых, надо помнить, что сами по себе эти соотношения не имеют самостоятельного значения, за ними стоит проблема

взаимоотношения *логики бытия* и *логики сознания*. Можно говорить даже о *трех* логиках: логике бытия (ее исследует онтология), логике сознания (ее исследует содержательная логика) и логике их взаимоперехода (ее исследует гносеология). Долгое время эти «логики» существовали разобщенно, однако с развитием философии постепенно реализуется тенденция их диалектического совпадения в единую логическую систему (принцип единства диалектики, логики и теории познания), в которой они выступают уже всего лишь как ее отдельные аспекты.

В-пятых, предельная степень общности основной проблемы философии, в отличие от содержания основного вопроса философии, достигается еще (и это было продемонстрировано в комментариях к таблице №1) рассмотрением ее не в статическом аспекте, а в аспекте развития, восхождения от абстрактного к конкретному.

В одном из современных философских словарей основному вопросу философии дается следующее определение: «Основной вопрос философии — вечная проблема соотношения двух реальностей: 1) реальности, которую человек способен воспринимать при помощи своих органов чувств («видимого мира») и 2) реальности, принципиально недоступной внешнему опыту людей («сверхчувственного, скрытого мира»)»¹³. Такое определение, на наш взгляд, преодолевает традиционное, узкое понимание «основного вопроса» и вполне допускает все пять сформулированных нами выше поправок. Очень важным в этом плане является здесь слово «соотношение».

Однако при всей привлекательности такого лаконичного и образного определения пользоваться им следует осторожно. Особенно важно понять, что кроется в определении за словом «принципиально»: не просто реальность, недоступная внешнему опыту людей, а *принципиально недоступная*.

Над этим вопросом стоит серьезно поразмышлять. Сущность, эйдос любой вещи, согласно Платону, не может быть предметом чувственного познания. Но относится ли это, например, к понятиям «горение», «птица», «человек»? Да, непосредственно, с помощью глаз мы не способны увидеть, как кислород воздуха соединяется с углеродом древесины и в результате этой реакции образуются H_2O , CO_2 и выделяющаяся в процессе химической

реакции энергия. Однако *в принципе* можно предположить, что когда-нибудь будет изобретен какой-нибудь «микроскоп», который позволит все это увидеть. Да, непосредственно, мы не способны увидеть *птицу вообще*, но теория эволюции позволяет допустить, что *в принципе* это сделать можно, если мы найдем археоптерикса, то есть *первоптицу*. То же самое — перевести из идеального состояние в материальное — можно проделать с эйдосами человека, лошади, чашки и стола, вообразив, а потом буквально найдя каким-то чудом сохранившихся первочеловека, перволошадь, первочашку и первостол. Что же в таком случае останется *принципиально* недоступным «внешнему опыту людей», то есть их чувственному познанию? Наверное, причина вообще, свобода вообще, благо, красота и т.д., то есть — то, что входит в состав содержания философских категорий — универсальных форм бытия и мышления?

Думается, что подобное различие (видимый, значит, — материальный; невидимый, сверхчувственный, значит, — идеальный) основано все же на формальном признаке. Ряд ученых говорит в наше время не только о принципиальной недоступности чувствам вполне материальных частиц, составляющих ядро атома, но и о их чувственной непредставимости, ненаглядности. Да и главное состоит вовсе не в том, доступно ли идеальное человеческим чувствам, а в том, существует ли оно реально, независимо от человеческих чувств, причем не только в социуме, но и в природе.

Наверное, одной из первых отечественных публикаций, специально посвященной детальному исследованию мира как изначально материально-идеального, является книга В.С. Егорова «Философский реализм». Все ее выводы основаны на фактах и обобщениях синергетики, и важнейшее понятие в ней — это «природное идеальное»: «Можно предположить, что идеальное начало природы и до и после появления человека выражает содержание и механизм ее самоорганизации»¹⁴. Поскольку синергетика, впрочем как и любая другая естественно-научная отрасль знания, не занимается проблемой идеального, в книге зачастую звучат агностические нотки: причина возникновения мира, цель и направленность его развития, источник энергии движения его тел и т.д. объявляются автором непознаваемыми.

Человеческая чувственно-предметная деятельность много дает нам в деле изучения соотношения материального и идеального. Ибо она есть уникальное и реальное единство бытия и сознания, материального и идеального, объективного и субъективного. Но это вовсе не означает, что идеальное присуще только социальной действительности. Нам представляется, что именно чувственно-предметная деятельность позволяет обосновать возможность взгляда на мир со стороны, то есть обосновать возможность существования разделов философии, трактующих о том, что видит человек, вырвавшийся из своей «субъективистской пещеры».

Попробуем поэтому в дальнейшем при анализе материального и идеального прибегать не только и не столько к характеристикам их как мира *видимого* и мира *невидимого*, но и как мира *внешнего* и мира *внутреннего*.

Бытие как мир внешний: движение, пространство, время

Отношение — это движение. Способом существования Субстанции является движение, но двигаясь, она остается равной самой себе, самотождественной. Гераклитовский образ вечного Огня остается актуальным и в современной философии. Логос Бытия проявляет себя изначально и неистребимо диалектичным. Возражая против того, чтобы видеть в философии Гераклита одну лишь идею вечного движения, А.Ф. Лосев писал: «Если объективно рассмотреть оставшиеся от Гераклита фрагменты, то всегда получается обратное впечатление: Гераклит всячески подчеркивает *пребывание* в смене, *постоянство* в изменении, *тождество* в перемене, *меру* в становлении, *единство* в раздвоении, *вечность* в преходящем». На то же обращает внимание И.Д. Рожанский: если у Эмпедокла все случается поочередно — то единым и любимым Афродитой, то множественным и враждебным вследствие какого-то раздора, то слова Гераклита «расходящееся всегда сходится» надо трактовать «в смысле синхронного сосуществования обеих тенденций»¹⁵.

В целом, субстанция как объективная реальность есть и вещь, и свойство, и отношение, но именно отношение обеспечивает органическое единство этой «троицы», выступая их универсальным и непреходящим, их бытийственной основой. Действие и противодействие, деятельность, деяние. Опять-таки вспомним гетевское: «В Деянии начало бытия!» И в то же время не забудем и о только что сказанном: в движение как некий его внутренний логический стержень входит пребывание, постоянство, тождество, мера, единство, вечность.

Именно универсальные отношения, присущие Субстанции, обеспечивающие ее целостность и единство, кристаллизуются в содержании философских категорий, а система, «ансамбль» этих категорий есть учение о Бытии-Материи-Субстанции, то есть о Мире в целом. Впрочем, категория «материя», доведенная до понимания ее как субстанции, на наш взгляд, уже как бы и не материя, а скорее — Матерь¹⁶ (или Отец, кому как больше нравится), ибо она есть творец всего сущего, *causa sui*, причина самодвижения, причина всего бесконечного многообразия форм проявления Бытия. Сознание же есть не что иное, как *ее* Самосознание, ибо сознание, мышление, по Спинозе, — это способность идеального выражения логики любого предмета и всей совокупности предметов. «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»¹⁷.

Что же такое **движение**? Ф. Энгельс считал, что его можно определить как изменение вообще. Однако **изменение** не может быть синонимом движения вообще. «Изменение есть... по своему существу переход одного качества в другое»¹⁸. Но ведь есть движение, не изменяющее качества. Поэтому изменение представляет собой только одну из форм движения.

Другой формой движения, как ни странно это выглядит для обыденного сознания, выступает **покой**. Следовательно, пока система отношений сохраняет свое качество, она покоится. Покой — это отсутствие изменения, но ни в коем случае не отсутствие движения. «В единстве покоя как фиксированного наличия отдельных форм движения и изменения как превращения форм движения друг в друга и заключается сущность движения»¹⁹.

Итак, движение реализуется через связь между вещами и явлениями, через отношение между ними. Точнее, эта связь, эти отношения и есть само движение как способ бытия субстанции.

Первые, простейшие категории, выражающие движение, суть категории *пространства* и *времени*. Они представляют собой не только формы сознания (по Канту, — априорные формы чистого созерцания), но и формы, выражающие определенные универсальные способы координации (отношения) вещей и свойств объективной реальности.

При всем их диалектическом единстве, пространство и время различаются тем, что «пространство есть самая всеобщая форма устойчивости, сохранения объекта или явления; время — форма его развития, внутренняя мера его существования и самоуничтожения»²⁰.

Поэтому способность мыслить диалектически проявляет себя уже на уровне категорий движения, пространства и времени. Надо с помощью этих категорий уметь соединить казалось бы несоединимое: устойчивость и изменчивость. Ведь мир в целом состоит из сосуществующих в пространстве, но взаимопереходящих друг в друга во времени частей и форм движения. Это диалектическое единство мы видим также и в отдельных конкретных, так называемых, органических, то есть способных к саморазвитию и самовоспроизводству системах. Так, если мы посмотрим на такие формы капитала, как денежный, производственный и товарный, то увидим, что эти формы необходимо сосуществуют в пространстве товарно-денежных отношений, но постоянно взаимопереходят друг в друга во времени. И пространственное, системное их сосуществование, и взаимопереход друг в друга во времени как раз и обеспечивает устойчивость капиталистической системы производства.

В истории философии, кроме размышлений о субъективном и объективном характере пространства и времени, существовали две точки зрения об отношении пространства и времени к бытию. Одну можно назвать **субстанциальной** концепцией, другую — **реляционной** (от слова «relatio» — «отношение»). Коротко об этих двух концепциях можно сказать словами А. Эйнштейна, отвечавшего на вопрос о сути теории относительности так: «Суть

такова: раньше считали, что если каким-нибудь чудом все материальные вещи исчезли бы вдруг, то пространство и время остались бы. Согласно же теории относительности вместе с вещами исчезли бы пространство и время».

Теория относительности А.Эйнштейна — это как раз тот случай плодотворного взаимодействия философии с наукой, когда последняя, подтверждая свою истинность практикой, обуздывает философский плюрализм. После появления и утверждения в научном мышлении теории относительности, о пространстве и времени мы можем уверенно сказать, что они вовсе не представляют собою субстанцию, а лишь формы ее движения, меняющиеся в зависимости от изменения последнего, от его, например, скорости, от гравитационных взаимодействий между материальными объектами и т. д.

Производный, относительный характер пространства и времени имеет значительно более общий (всеобщий) вид, чем нам об этом говорит учение Эйнштейна. Дело в том, что пространство и время зависят также от *форм движения материи*.

Свободный перевод изречения из Талмуда гласит: «Не время проходит — проходим мы». То есть уже многие тысячелетия тому назад наиболее мудрые, проникательные люди понимали, что нет абстрактного времени, а есть конкретные объекты и живые люди, имеющие реальную временную длительность. Поэт французского Возрождения Пьер Ронсар на эту тему написал знаменитый сонет, заканчивающийся такими словами:

*Проходит жизнь, проходит жизнь, мадам,
Увы, не дни проходят — мы проходим —
И нежность обреченную уводим
Навстречу сокрушающим годам.
Все наши ночи — забытья кануны.
Давайте же любить, пока мы юны²¹.*

С одной стороны, время относительно. Каждый человек несет в себе и с собой свое время. Сравним время жизни 26-летнего Лермонтова и время жизни некоего столетнего чабана, который вполне мог пасти своих овец неподалеку от места, где произошла

роковая для поэта дуэль. Различие этих времен не абсолютно, то есть не сводится к различию большой и маленькой цифр, обозначающих прожитые данными людьми годы. Оно, это различие, относительно, то есть двадцать шесть лет могут быть наполнены значительно более солидным и общезначимым культурно-историческим содержанием, чем сто лет. И это содержание «выплескивается» за пределы физической жизни великих поэтов, великих художников, гениальных ученых, а также — героев и святых и фактически обретает тенденцию бесконечности времени своего (а значит — и его носителей) бытия.

Однако время и пространство могут проявить себя и как «относительно абсолютные»: каждый человек живет в определенных пространственных структурах и определенных временных потоках вмещающих этого человека систем. Каждый из нас вполне реально живет в определенной объективной **эпохе**.

Причем, мы сейчас живем не только в определенной эпохе человеческой истории, мы живем во вполне реальной геологической эпохе, во вполне реальном геологическом времени, которое называется четвертичным периодом. Астрономы наверняка назовут нам серию *своих* эпох, или процессов-времен. Так что концепция субстанционального понимания времени и пространства все же имеет свое рациональное зерно: мы помещены в определенное пространство-время, которое останется, если мы с вами погибнем, и даже если все человечество погибнет.

Таким образом, реляционная концепция пространства и времени не отрицает полностью содержания субстанциональной концепции, она только отрицает *абсолютную* субстанциальность *самих по себе* пространства и времени.

Понятая в более широком смысле, реляционная концепция трактует пространство и время как относительные, с точки зрения того, что их содержание зависит от того, к какой именно форме движения они относятся.

В философской литературе нет единогласия по поводу количества таких форм. Так, очень распространенной является точка зрения *Ф. Энгельса* (1820—1895), выделявшего пять основных форм движения материи: механическую, физическую, химическую, биологическую и социальную. Представляется, что логичнее

было бы выделить всего три, действительно основные, формы: добиологическую, биологическую и социальную, в каждой из которых затем, в результате исследования их внутренней структуры, можно и нужно выделять уже формы второго, третьего и т. д. порядка. Такую градацию основных форм движения мы находим, например, у Гегеля и Тейяра де Шардена.

Объяснение очевидного факта структурированности субстанции на формы движения различных уровней в философской литературе также неоднозначно. Существуют две полярно противоположных концепции: *креационистская* (от лат. *creatio* — «сотворение») и *эволюционистская* (от лат. *evolutio* — «развертывание»). Первая представляет все формы бытия одновременно или последовательно сотворенными Богом (у Гегеля — абсолютной идеей). Вторая объясняет сложность мира развертыванием, развитием более сложных форм из более простых, элементарных.

Модель креационизма абсолютизирует социальную форму движения, а модель эволюционизма абсолютизирует биологическую форму движения. При этом, как можно видеть, явно в тени остается добиологическая форма движения, состоящая из механической, физической и химической форм. Ей либо оставляется роль пассивного субстрата, либо, в случае, если она все же включается в единый гипотетический эволюционный процесс, то сама суть перехода от нее, неживой природы, — к природе живой остается необъяснимой. В тени также остается и суть спинозовского учения о субстанции и двух ее атрибутах, ибо в указанных моделях, по-прежнему, за начало принимается либо бессмысленная вещь, либо невещественная мысль, либо — в дуалистических концепциях — и то и другое.

Эволюционистская философия только тогда может избавиться от указанной выше логической ошибки, когда она в той или иной форме признает «вечность» сознания. Такова философская концепция П. Тейяра де Шардена, в определенной степени базирующаяся на монадологии Лейбница. По убеждению Тейяра, телесность, уже на стадии существования в виде атомов и молекул, оказывается неразрывно соединенной с примитивным, дремлющим, но постепенно пробуждающимся сознанием. В отличие от монадологии Лейбница здесь присутствует идея эволюции —

направленное развитие от так называемой «свернутого», потенциального сознания неживого вещества (литосфера) через все усложняющуюся реактивность живого (биосфера) к человеческому сознанию, движущемуся к сфере разума (ноосфера).

Но что же реально объединяет эти три сферы, которые П. Тейяром де Шарденом именуется также как «преджизнь», «жизнь» и «сверхжизнь»? Самим Тейяром, к сожалению, дается *лишь описание* нарастания, развития сознания. Четкого объяснения сущности, причины этого феномена в этой философской концепции нет²².

Думается, что серьезную помощь в данном вопросе может оказать переосмысление важнейшего свойства субстанции, получившего в философской литературе название *отражения*.

Бытие как мир внутренний: отражение, информация, сознание

Уже многие из древних философов интуитивно чувствовали наличие в бытии чего-то такого, что объединяет живое и неживое, мыслящее и немыслящее. Они при этом, как правило, не обращались к понятию отражения, но, по сути дела, думали именно о тех проблемах, о которых нам сейчас предстоит размышлять.

Как мы уже видели, с помощью какой-то вещи, какого-то общего субстрата эту самую общность неживого, живого и мыслящего объяснить логически оказалось невозможно. Была, правда, попытка стереть грань между этими формами бытия, назвав все существующее живым или даже мыслящим. Ведь в концепции Тейяра в эволюционной форме свое развитие получает древняя натурфилософская концепция **гилозоизма** (от греч. *hule* — «материя» и *zoe* — «жизнь»), отрицающая границу между «живым» и «неживым», полагающая «жизнь» внутренним неотъемлемым свойством праматерии. А если быть более точным, то концепция Тейяра берет свое начало не просто в гилозоизме, а в его предельном случае — **гилономизме** (от греч. *hule* — «материя» и *pous* — «сознание, дух, разум»), учении о наделенности праматерии сознанием.

Гилозоизм и гилономизм — это очень древние точки зрения, возникшие именно из-за сложности логических попыток связать в единую систему все формы бытия. Следует признаться, что, стремясь в античной философии найти истоки материализма и идеализма, мы изрядно огрубели существовавшие тогда модели Мира. Такое огрубление было необходимо нам для того, чтобы показать материалистическую и идеалистическую модель как бы в чистом виде, чтобы рассмотреть их основополагающие принципы. В частности, мы огрубели и осовременили логику тех, кто пытался найти единство мира в каком-то субстрате. На самом же деле Анаксимен, выдвигавший в качестве основы бытия воздух, фактически имел в виду не просто некую физическую вещь, а Мировую Жизнь, а его продолжатель — Диоген Аполлонийский полагал, что эта Жизнь есть не только некая всеобщая сила, но и Разум²³.

Сказанным хочется подчеркнуть, что идея Декарта и Спинозы о невозможности вывести материальное из идеального и — наоборот, эта идея в зародышевой форме существовала давно. И позднее эта диалектическая двойственность пробивала себе дорогу в разных философских учениях. Так, например, *Артур Шопенгауэр* (1788—1860) считал, что мир есть «Воля» и «Представление». Бытие как объект есть воля, Бытие как субъект есть представление. Тейяр де Шарден, как уже не раз было отмечено, вынужден был прибегнуть к понятиям тангенциальной и радиальной энергии и т. д., и т. п.

Попробуем на все эти интуиции древних и не очень древних философов посмотреть с точки зрения того, что кроется в содержании явления отражения. Итак, что же такое — *отражение*? Обычно под отражением понимают процесс и результат действия одной системы на другую, своеобразный «отпечаток», воспроизводящий в иной форме характеристики системы отражаемой в системе отражающей. Это определение берет за основу отражение как оптическое явление: «отражение в зеркале», «угол падения равен углу отражения» и т. д. Но это только одна сторона исследуемого нами важного свойства бытия.

В чем же заключается другая сторона отражения? За подсказкой вновь обратимся к диалектичности нашего разговорного языка.

Существует известное всем выражение — «отражение неприятеля». Попробуем использовать смысл этого выражения для достижения целостного понимания феномена отражения.

Отражение есть неотъемлемое свойство любого процесса взаимодействия, любого движения материальных систем. Оно имеет своим содержанием внутреннюю активность самодвижущейся субстанции. Любая частичка, «монада» изначально оказывается в противоречии с бесконечным многообразием окружающей ее среды. Именно это противоречие (противоречие между всеобщим и единичным) и побуждает любую вещь либо погибнуть, либо развиваться. Развитие — это поиск и нахождение конкретной формы разрешения указанного противоречия. Иными словами, единичное либо гибнет, либо организуется в некоторую достаточно устойчивую *особенную* материальную систему, форму движения материи. «Таким образом, нечто жизненно, только если оно содержит в себе противоречие и есть именно та сила, которая в состоянии вмещать в себе это противоречие и выдерживать его»²⁴.

Всем известно, насколько ярко и образно *описывает* противоречивость Логоса Гераклит, стараясь внедрить в сознание людей тот факт, что мир буквально насыщен противоречиями. Однако в контексте нашей темы гораздо более важно проанализировать известное выражение Анаксимандра. Недаром многие философы почувствовали величие и глубину этого единственного дошедшего до нас авторского фрагмента одного из родоначальников европейской философии. Так, М. Хайдеггер анализу данного высказывания посвятил большую статью «Изречение Анаксимандра», к содержанию которой мы еще вернемся в последнем разделе нашей книги.

Итак, единственный дошедший до нас подлинный фрагмент Анаксимандра, гласит: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время»²⁵. Гегель в своих лекциях по истории философии отмечает, что «из самого этого единого, согласно Анаксимандру... выделяются содержащиеся в нем противоположности»²⁶. Обратим, однако, здесь внимание не на множество

противоречий, а на одно единственное — на само противоречивое отношение между «апейроном» (безграничное, беспредельное, всеобщее) и любой отдельной вещью.

Представляется, что анализ этого противоречивого соотношения может помочь нам разобраться с феноменом противоречия вообще. Каждая вещь своим появлением и существованием бросает вызов «апейрону» и другим вещам. А они, в свою очередь, бросают вызов этой вещи. По Анаксимандру, конечную победу одерживает «апейрон», так называемое «**Всё**». Отдельная вещь, в конце концов, в определенное время исчезает, платя штраф за свои бесчинства.

В материальном смысле движение как способ существования субстанции осуществляет себя в пространственно-временных превращениях в результате действия исходного диалектического противоречия, которое можно было бы изобразить в виде следующей схемы:

Субстанция (среда) — система — индивид (вещь)
 Всеобщее — особенное — единичное.

В процессе самодвижения каждой особенной, специфической системы происходит отбор наиболее оптимальных вариантов соотношения, согласования ее с близкой и отдаленной средой. В результате происходит активное отражение (в смысле — запечатление, осуществление) свойств среды в форме конкретного материального объекта. Получается, что любая вещь *зримо* (и внешне) представляет собой сама себя и *незримо* (и внутренне) — нечто находящееся вне ее, некую среду ее возникновения и существования, а в конечном итоге — весь мир. Если исходить из упомянутого выше определения основного вопроса философии, данного в «Современном философском словаре», мы уже в каждой вещи имеем дело с единством материального и идеального (мира видимого и мира невидимого). Так ли это? Да, так, если идеальное понимать в двух смыслах — широком, родовом и узком, видовом. Только во втором смысле идеальное напрямую связано с мышлением, в первом же смысле идеальное есть его предпосылка.

Бытие — это бесконечная система взаимных отражений вещей, свойств и процессов. Поэтому не только, как поэтически выражаются, в капле росы отражается солнце, но и в каждой отдельно взятой вещи или системе вещей отражается весь мир. Поэтому любая вещь, подобно породившей ее Субстанции, содержит в себе и материальное и идеальное. Именно это выразил Лейбниц в своей монадологии. Именно это имел в виду А.Ф. Лосев, говоря о символичности вещи.

Итак, любая **форма движения** (то, что у Тейяра называется «внешнее, тангенциальная энергия») есть одновременно и определенная **форма идеального отражения** (по Тейяру, «внутреннее, радиальная энергия»), развитие же форм движения есть **отбор** наиболее оптимальных вариантов приспособления системы к окружающей ее материальной среде, условиям существования. Можно видеть, насколько взаимосвязаны, «стянуты в один узел» обычно порознь исследуемые понятия — **«форма движения материи», «отражение», «отбор»**²⁷.

Уместно при этом привлечь к рассмотрению проблемы важный и конкретно-всеобщий признак форм движения — «снятость» предыдущих (низших) основных форм движения в качестве субстратного основания последующих (высших). Эта «снятость» определяется тем, что при историческом переходе одной формы движения в другую происходит *радикальное разрешение внутреннего противоречия предыдущей формы*. В определенном смысле это означает конец специфической формы развития в лоне новой, высшей. Старые, низшие формы получают в этом самом лоне благоприятную устойчивую среду и в результате этого как бы успокаиваются, «коснеют». Моделью сказанного выступает, например, живая клетка в организме, окружающая себя биологическими мембранами, создающими в ней специфический климат тем, что они избирательно пропускают в нее полезные вещества и выводят ненужные.

В связи с этим можно сказать, что человек биологически не развивается, развивается он только социально. Точно так же следует сказать, что животные и растения развиваются не химически (в этом отношении живой системе как раз чрезвычайно важно сохранить устойчивость, гомеостаз), а биологически и т. д.

Недаром человека издревле называют микрокосмосом: ведь он содержит в себе, в снятом виде, и механическую, и физическую, и химическую, и биологическую формы движения. Такая сложная структура человека и есть результат отражения им всей совокупности форм движения мира в процессе эволюции и отбора.

Отражение, как общее свойство всех форм движения, проявляет себя в них в чем-то одинаково, а в чем-то по-разному.

В добиологической форме движения оно, на первый взгляд, носит вполне материальный характер. Однако не будем ограничиваться этим утверждением, ибо *уже здесь*, в «литосфере», идеальное, как мы покажем дальше, незримо присутствует как некая реальная **возможность**.

Что это за «возможность»? Во-первых, это возможность вещи незримо сохранять в своей структуре отражение исчезнувшей среды как системы, органичной частью которой некогда была эта самая вещь. Во-вторых, это возможность достижения любой системой *идеальной* по эффективности формы, служащей своеобразным «эталонном» подобных систем. В-третьих, это возможность любой вещи вступать в бесконечное множество отношений, в которых данная вещь может проявить бесконечное многообразие своих свойств. В-четвертых, это возможность низшей формы идеального дорасти в эволюционном процессе до высшей формы идеального — сознания и мышления.

Постараемся в дальнейшем изложении развернуть смысл сказанного.

Итак, уже в «литосфере» отражение проявляется в диалектическом единстве видимой (внешней) и невидимой (внутренней) его формы. В биологической форме движения отражение принимает характер *информационного отражения*. Здесь идеальная представленность отражаемого в отражающем проявляется уже более четко: информация становится опосредствующим звеном между ними, что придает отражению опережающий и вариационный характер.

В социальной форме движения возможность *идеального* отражения становится действительностью уже в виде сознания и мышления. Эволюционная схема П. Тейяра де Шардена как раз и описывает этот факт как бы нарастания идеальности с переходом

от низших форм движения к высшим. На самом деле здесь происходит не количественное нарастание одного и того же неизменного феномена, а количественное и качественное нарастание *предпосылок* возможности возникновения идеального *в собственном смысле этого слова* — из идеального *в широком смысле этого слова*. Из идеального, переплетенного с материальным, — в идеальное, отделившееся от материального в качестве относительно самостоятельной формы.

Теперь проанализируем сказанное более подробно и внимательно на конкретных примерах всех трех основных форм движения.

Вот перед нами обычный кварц в виде горного хрусталя. Он имеет химический состав SiO_2 и характерную форму кристалла-шестигранника (так называемая гексагональная сингония), а вот — тот же кварц, но образовавшийся не вблизи поверхности земли, как хрусталь, а очень глубоко, в условиях гигантски высоких температуры и давления. Кристалл такого кварца уже принадлежит к кубической сингонии и формой своей больше похож на алмаз, чем на кварц. Что произошло? На большой глубине атомы кремния и кислорода, под воздействием специфической физико-химической обстановки, значительно сблизилась, перегруппировались. Во внутреннем строении как обычного, так и необычного кристаллов кварца *отражена* физико-химическая обстановка их образования. Вокруг кристалла кварца, силой извержения выброшенного на поверхность земли, уже нет глубинной физико-химической среды, а сам кристалл, отражающий эту среду, есть. В нем, в его строении материально исчезнувшая среда присутствует *незримо*, внутренне, идеально.

При этом данная незримость, идеальность проявляет свою диалектическую двойственность. Во-первых, физико-химическая среда в кристалле присутствует не непосредственно, материально, а опосредствованно, *«идеально»*, то есть присутствует в своем инобытии, в виде своего результата. Во-вторых, строение кристалла *«идеально»* приспособилось к глубинной физико-химической среде и тем самым дало возможность данному минералу, как материальной системе, сохранить свое существование.

Вновь приходится восхищаться диалектическим чутьем разговорного языка, отражающего общность казалось бы столь различ-

ных явлений, объединяя их одним словом — «идеальное»! Однако надо понимать, что на самом-то деле слово «идеальное» в разговорном языке присутствует в двух смыслах — в широком и узком.

Если мы будем говорить об идеальном в широком смысле, то увидим следующее: а) среда «идеально» присутствует, отражается во внутренней структуре системы, б) последняя же «идеально», то есть успешно, отражает стремление среды эту систему в себе «растворить». Первая сторона отражающего взаимодействия есть подобие «оптического», «зеркального» отражения, а точнее — подобие отпечатка какого либо предмета в воске или глине, вторая — подобие «отражения неприятеля». А в целом, это — единый процесс согласования системы со средой, создания своеобразной сверхсистемы: «система-среда». Легко понять, что то же самое происходит и *внутри* системы, которая теперь уже сама оказывается в роли среды, по отношению к составляющим ее элементам. Налаживается и вновь нарушается согласованная система систем, некое подобие известной игрушки-сувенира «матрешки». Нарушение, возмущение поступает и «изнутри» и «извне». Так, возникновение современной глобальной экологической проблемы имеет своей причиной возникновение и взрывоподобное развитие в лоне природы — человека и созданной им, его трудом, социальной системы. Нарушение установившегося на нашей планете относительного природного равновесия возможно и извне: под влиянием солнца, планет, луны, комет, метеоритов, — всего бесконечного космоса.

Рассмотрев на примере неживого предмета (минерала) и его взаимодействия со средой некоторые диалектические универсальные характеристики отражения, перейдем к более высокой, биологической форме движения. Перед нами уже не минерал, а морское животное медуза. За 10—15 минут до начала шторма она способна уловить характерные мельчайшие колебания воды и уйти в открытое море, предотвратив тем самым возможность быть выброшенной на скалы. Необходимые «сведения» медуза вырабатывает с помощью так называемого «уха» — колбообразного стебелька, наполненного жидкостью, в которой плавают камешки, задевающие нервные окончания медузы при возникновении в морской воде предштормовых колебаний.

Что происходит в данном случае? Отражение приобретает упреждающий, или опережающий (понятие, выдвинутое известным физиологом П.К. Анохиным), характер. Живой организм в отличие от кристалла способен к своеобразной «преднастройке» на основе заложенной в нем программы поведения.

Как можно видеть, особенности *отражения как такового* сохраняются, но в нем появляется новая особенность, позволяющая живой системе гораздо более успешно приспосабливаться к окружающей среде. Это — **информация**. Что такое информация?

В информации иногда склонны видеть не просто **сообщение**, содержащее какие-то сведения, а некую таинственную «меру организации систем». Ряд исследователей считает информацию всеобщим свойством всех материальных систем, при этом говорят о каком-то «связанном», «пассивном» ее состоянии в добиологической форме движения. Это, на наш взгляд, явное недоразумение. Информация может обладать какими угодно свойствами, но она при этом должна сохранять свое главное содержание — «быть сообщением». А таковым информация может быть только при обязательном наличии ее «отправителя» и «получателя», причем и тот и другой должны «работать в одном ключе», то есть понимать друг друга. Пока что практика свидетельствует о том, что такому требованию удовлетворяют лишь биологические и социальные, то есть *живые*, системы. Звезда с звездой говорит только в стихотворении Лермонтова, да и то в переносном смысле.

Если в окружающем нас мире есть еще какая-то иная, неизвестная нам ныне информация, то все равно она продуцируется живыми и мыслящими существами, возможно, — гораздо более развитыми, чем мы, и рассчитана на себе подобных существ.

Пусть нас не смущает существование технических информационных систем — ЭВМ и кибернетических устройств: ведь это всего лишь орудия труда человека, и именно по воле человека они стали информационными системами. Одним словом, не нужно путать информацию, как одну из форм отражения, с отражением вообще. Любое явление природы, в том числе давным-давно прошедшее, оставляет после себя в другом явлении и предмете так называемые «следы». В песчанике мы обнаруживаем отчетливый отпечаток листа давно вымершего растения, на гранитном валуне

— царапины специфической формы: автограф некогда отступившего ледника. И вот говорят: человек может извлекать сохранившуюся в этих следах информацию. Так ли это?

Современному образованному человеку так называемые ископаемые окаменелости действительно «несут» информацию о древнем растении или животном. Но вот вопрос: *откуда* приносится эта информация? Из самих ли следов непосредственно? Окаменевшая кость вряд ли вызовет у собаки особые эмоции. Ребенок тоже не разберется в подавляющем большинстве этих «следов». Необразованный суеверный человек назовет окаменевший остаток раковины белемнита «чертовым пальцем». То, что совершенно обычно и понятно для нас, когда мы смотрим на окаменевшие раковины, было отнюдь не очевидно во время 300-летнего спора, бушевавшего вокруг этих окаменелостей в период зарождения научного естествознания.

Информация не исчерпывается и не извлекается из отпечатков, следов, то есть из отображений, по той простой причине, что там ее нет. Пока человек не знал ничего о ледниках, об их способностях двигаться и процарапывать примерзшей ко льду галькой следы на подстилающем каменном ложе, для него (человека) эти царапины не были сигналом, несущим информацию. Путем длительного наблюдения и обобщения человечество «распредметило» эти царапины, поняло суть их происхождения и зафиксировало понятую закономерность в научных трудах, превратив тем самым царапину на камне в *знак*, говорящий о былом движении ледника. Начинаящие геолог и географ, как правило, рисунок такой царапины впервые видят в учебнике, а потом уже находят ее в природе. Все эти так называемые следы превратились в информацию (добавим: информацию одного человека другому) только в сфере человеческой деятельности и культуры. Информация не извлекается из природных отпечатков, а с их помощью *вырабатывается* в процессе человеческой деятельности.

Мы поневоле отвлеклись от медузы с ее «ухом» потому, что на человеческой деятельности закономерности информационного отражения проявляются ярче и отчетливее. Недаром говорят, что анатомия человека — ключ к пониманию анатомии обезьяны. Но

все, что было сказано выше, можно и нужно сказать и о медузе и о любом другом живом существе.

Медуза тоже не получает информацию от приближающегося шторма (в нем ее нет), а сама вырабатывает, производит ее для своей генетической поведенческой программы. Получить информацию извне она может, но только от другой медузы. Живая система как бы создает вокруг себя незримую защитную оболочку, через которую, с одной стороны, «процеживаются» все внешние воздействия, и которая, с другой стороны, определяет обратное влияние организма на окружающую среду. Информация выполняет функцию сообщения, позволяющего системе сохранять или умножать ее общий энергетический потенциал. Она есть со-общение, то есть форма общения, отношения, связи элементов живой системы.

Поэтому жизнь в любом ее проявлении есть совокупность информационных отношений. Жизнь — это информационный способ существования белковых тел. Элементарный информационный акт, обеспечивающий элементарный процесс жизни — это синтез белков в рибосомах. Ведь известно, что все разнообразие белков определяется последовательностью расположения аминокислот в цепочке белковой молекулы. Молекулы ДНК и РНК представляют собой своеобразные матрицы, в которых закодирована программа тех и только тех белковых молекул, которые являются энергетически устойчивыми в данных условиях среды.

Итак, самообновление белков возможно только на основе информационного обмена, опосредствующего вещественно-энергетический обмен организма со средой. Любое внешнее, по отношению к органической системе, воздействие обязательно должно превратиться в ее внутреннее состояние — информационную связь.

Приобретенный зарождающейся жизнью еще один важный способ информационного отношения — самоудвоение молекул ДНК — послужил основой размножения клетки. Возникли устойчивые виды одноклеточных живых существ, а затем и многоклеточных организмов.

Основная мысль здесь такова: любой «скачок», перелом в эволюции живой природы обуславливается появлением новой формы

производства (системы возникновения, передачи, хранения и использования) информации. Так, хранение и передача генетической информации с помощью спор и семян дала начало растительному миру, а использование, в качестве передатчика информации, движений частиц и волн окружающей среды (запахов, звука, света) дало начало миру животных.

Поясним, в чем заключается внутреннее противоречие процесса производства информации. Отражение (вспомним термин академика П.К. Анохина) должно опережать, упреждать энергетический развал биологической системы. Естественный отбор в биосфере — это отбор способов производства информации. Поймала лиса зайца, значит, не сработало его опережающее отражение. А у лисы, наоборот, сработало. Если вдруг случится так, что лисы переловят всех зайцев до одного, это будет означать, что исчезнет специфический способ производства информации, плохо обеспечивавший опережающее отражение, короче говоря, исчезнет данный вид.

Поскольку в борьбе за существование выживают зайцы с хорошим зрением и слухом, очень быстрой реакцией и длинными ногами, постольку вид существует и постоянно совершенствуется. Кстати, не все знают, что новорожденные зайчата обладают удивительным свойством совершенно ничем не пахнуть, что «блокирует» способность хищников разыскивать жертву с помощью обоняния и «охраняет» совершенно беспомощных зверьков во время отсутствия родителей.

Далее. Если предположить, что в борьбе с лисами у одного или нескольких зайцев появится принципиально новый способ образования и (или) использования информации, то это будет знаменовать собой начало возникновения нового вида.

Противоречие между биологической системой (организмом, видом, популяцией и проч.) и окружающей средой — это противоречие специфического, присущего данной системе способа выработки, хранения и использования информации с постоянно изменяющимися условиями среды. *Может или не может явление окружающей среды превратиться внутри живой системы в информацию, служащую делу самосохранения этой системы, то есть «упреждающую» вредное или использующее*

благотворное влияние этого явления, — вот в чем суть противоречия.

Внешнее противоречие между системой и средой реализуется посредством внутреннего противоречия между **способом производства** и **способом использования** информации. Отметим, что в информационном движении наличие внутреннего, незримого аспекта отражения проявляется более отчетливо, нежели в низших формах движения.

Жизненность живой системы определяется устойчивостью присущего ей определенного замкнутого информационного цикла. Внешнее явление может оказать на него воздействие творящего рода: 1) остаться незамеченным, если воздействие не имеет для системы энергетического значения; 2) быть пагубным, если этот цикл в изменившихся условиях не обеспечивает энергетически выгодного существования системы; 3) через механизм мутаций вызвать сдвиг в цикле в сторону его большей энергоемкости, что и будет означать прогресс данной биологической системы.

Если произведенная информация не используется системой для ее жизни и развития, то она попросту не есть информация. Выработка и использование информации суть два полюса диалектического тождества. Это одно и то же и не одно и то же. Если произведенная информация беспрепятственно используется для постоянного или все увеличивающегося, в количественном отношении, самообновления специфических белковых структур, система благоденствует. Если же на пути ее использования возникает какое-либо препятствие, то обостряется неразрешенность противоречия, и система начинает чахнуть и, в конце концов, может прекратить свое существование, если данное противоречие так или иначе не будет разрешено.

Каким бы путем ни происходило разрешение противоречия, оно осуществляется только внутри информационного цикла системы, за счет изменения (совершенствования) одного из его компонентов (приобретения, хранения, использования информации). Зачастую разрешающий определенное противоречие новоприобретенный признак затрагивает целый комплекс информационных элементов. Так, интенсивное размножение противостоит неблагоприятному воздействию среды и как усовершенствование передачи

(мультиплицирования), и как усовершенствование хранения генетической информации.

Всякая качественно новая информация, возникшая в живой системе, приходит в противоречие со старым способом информационного производства внутри системы. Качественно новая информация только тогда хороша, когда она может быть использована. Животное может обладать сверхчутьем, дающим ему информацию о приближении врага, но эта информация останется совершенно бесполезной, если не будет использована, то есть если у данного животного нет какой-то защитной реакции: оно не может убежать, спрятаться в раковину, нацелить на агрессора рога и т.д.

Итак, *внутренним противоречием развития живой системы является противоречие между присущим ей способом приобретения (выработки) и способом реализации информации, причем ведущей, революционной стороной выступает способ приобретения информации.*

Здесь уместно сказать, что предлагаемая нами информационная концепция жизни, основанная на диалектическом противоречии единичного и всеобщего, постоянно разрешаемого (через развитие способов отражения) и в то же время остающегося неустрашимым из бытия, позволяет сделать ряд выводов, полезных не только для философии, но и для науки.

Первая группа выводов связана с созданием **научной естественной классификации живых форм**. Имеющиеся классификации отчетливо несут на себе следы своего эмпирического происхождения и во многом исходят из *случайных* отличительных признаков. Чего стоит одно лишь деление животных на класс пресмыкающихся и класс млекопитающих! Мы все привыкли к этому делению, но ведь, по сути, в нем нарушено элементарнейшее требование формальной логики — в классификацию должно быть положено одно и то же основание, в данном же случае одна большая группа животных выделяется по способу передвижения, а другая — по способу кормления детенышей.

Способ производства информации является, по нашему мнению, тем основным признаком, по отношению к которому все прочие признаки выступают либо производными от него, либо

внешними и второстепенными. Принцип классификации при таком, информационном, подходе из абстрактного превращается в конкретный.

Так, для растений главным способом производства информации является размножение. К такой точке зрения интуитивно приближались многие древние классификаторы живых систем: Аристотель считал основной функцией растений именно размножение, Линней классифицировал растения по формам и количеству их органов размножения — тычинок, пестиков и проч.

Для животных способ размножения — важный, но как бы уже подчиненный, «снятый» признак, пройденный этап эволюции. Здесь, по-видимому, уже важна классификация по способу приобретения и использования (в стае, колонии, косяке и т.д.) «запаховых», звуковых, световых и прочих сигналов. Следовательно, из всех производительных органов главнейшими для животных являются органы ощущений. И Аристотель опять-таки именно в способности ощущения гениально угадывает суть «животной души».

Отсюда совершенно очевидно, например, что для летучих мышей важнейшим, «конституирующим» признаком является способность производить и использовать ультразвуковую сигнализацию. Производить — путем испускания локационных сигналов в виде коротких ультразвуковых импульсов, своеобразного недоступного нашему слуху «писка». Использовать — путем улавливания ушами-локаторами этого самого «писка», отражаемого от разного рода преград. Посмотрим, однако, как до сих пор определяют этих животных в биологической литературе. Оказывается, это подотряд класса млекопитающих, отряд рукокрылых. При такой формальной классификации внешние признаки кормления детенышей или же строения передних конечностей как бы «отодвигают» на задний план важнейший информационный признак, посредством мутаций некогда породивший и задавший этим животным их основную функциональную специфику, основной способ организации их жизнедеятельности!

Летучая мышь — это в данном случае лишь наиболее очевидный пример необходимости делить животных (так же, как и растения) по способу производства и использования информации.

На самом же деле к вопросу надо подходить предельно широко: даже различие между видами следовало бы в первую очередь искать в различии производства и использования ими информации.

Вторая группа предлагаемых нами выводов связана с прогнозированием развития живого, которое вытекает из того, что именно диалектический характер отражения разъясняет и обосновывает гениальную схему эволюции бытия, нарисованную Тейяром де Шарденом. Об этом, а именно, — о необходимости развития человечества в направлении к ноосфере, подробно речь будет идти в заключительных разделах нашей книги.

А сейчас вернемся к последовательному анализу всех трех основных уровней отражения как моментов целостной эволюционирующей системы.

Рассмотрение отражения на уровне живых систем позволяет понять его суть уже гораздо глубже. Скачок из неживой природы в живую можно объяснить тем, что появляется принципиально иной способ взаимодействия *системы со средой* — приспособление первой к изменчивым влияниям последней, происходящее с помощью выработки (через естественный отбор) энергетически оптимальных вариантов поведения и фиксирования их в генетической информационной программе.

Когда отбор *уже* осуществлен, нам остается только удивляться, насколько же «мудро» устроено растение или животное. Например, некоторые высокогорные растения имеют серебристые листья, позволяющие *отражать* слишком яркий свет солнца днем, причем они же, эти листья, не только серебристые, но и — ворсистые, что дает растениям возможность сохранять тепло ночью (и тем самым тоже *отражать* вредоносное влияние низких температур воздуха). Ну чем не «предустановленная гармония»! На самом же деле это не предустановленная, а, если можно так выразиться, после-установленная гармония: она образовалась в процессе длительного, можно сказать, — драматического отбора, завершившегося не только победой именно этого растения, но и гибелью других, конкурировавших с ним, растений. И причиной этой, ныне наблюдаемой нами, гармонии является совместное действие внешней среды и случайных мутационных изменений в «нужном» направлении.

Из всего выше сказанного очевидно следующее: отражение — это важнейший момент, важнейший аспект любого процесса взаимодействия. Отражение нельзя понимать только как «след», как пассивный результат воздействия одной системы на другую. **Важно подчеркнуть его диалектическую двойственность, которая, на наш взгляд, и служит источником развития всего сущего.** Причем мудрая человеческая речь замечательно улавливает эту двойственность.

Отражение — это одновременно (и в одном и том же отношении) и *отпечаток*, и материальное отбрасывание «растворяющего» воздействия извне («отражение неприятеля»). Со-общение (информация) — это и обмен знаниями, опытом, — как это делают пчелы, исполняющие одна перед другой сложный танец, или как это делают муравьи, ощупывающие друг друга усиками, но это и со-общение (совместное общение) в более широком смысле, означающее все виды деятельности особей внутри улья или муравейника и т.п. Второй вид общения был бы совершенно невозможен без первого — чисто информационного. Мало того, это не разные процессы, а одно и то же в своем идеальном и материальном проявлении: содержание информации, передаваемой одной пчелой другой, само по себе незримо, оно становится таковым только в материальных телодвижениях и поступках передающей информацию и воспринимающей информацию пчел.

Для дальнейшего прослеживания этой диалектической двойственности в третьей — социальной сфере нам следует обратиться к предлагаемому Ф.Т. Михайловым термину «*обращение*». Он обозначает сугубо диалектическое понятие. И в данном случае мы видим ту же двойственность, что и в приведенных выше примерах. С одной стороны — это со-общение: вечное *обращение* отдельного человека к другим людям и к самому себе за пониманием, сочувствием, поддержкой, с другой стороны — это *обращение* товаров, перемещения людей, культурных ценностей и т.д.²⁸

Подчеркнув — в который раз! — диалектический характер феномена отражения, вернемся, однако, к последовательному рассмотрению этапов разрешения этой диалектики. Выше нами были рассмотрены две низшие формы отражения и, соответственно, —

два этапа его развития: отражение, присущее литосфере²⁹, и отражение, присущее биосфере.

Сохраняя свои общие характеристики и черты, отражение в процессе своей эволюции приобретает в то же время все большую глубину и значимость, приобретает все больше и больше степеней свободы. И, наконец, возникает высшая из известных нам форм отражения — отражение, присущее социальной форме движения. Самое главное, что на этом уровне своего развития отражение явно распадается на материальное и на идеальное отражение. Если раньше мы прибегали к кавычкам и разным поясняющим словам вроде «предпосылка», «идеальное в широком и узком смысле», то теперь, в социальной форме движения, мы в механизме отражения видим собственно идеальное отражение, мышление, отпочковавшееся от материальной, «протяженной» части отражения и приобретшее относительно самостоятельное значение. Кстати, следует подчеркнуть: нельзя и чисто материальную часть отражения считать чем-то абсолютно самодостаточным: она тоже зависит от своей противоположности — идеальной части отражения, и только в своем диалектическом единстве они составляют целостную систему — субстанцию, *causa sui*.

Социальная форма движения материи возникает путем нахождения принципиально нового способа отражения, то есть принципиально нового способа взаимодействия системы со средой. Это — *трудовой* способ отражения, или взаимодействия.

Отдельные элементы трудовой деятельности встречаются и в животном царстве, но элементы эти не складываются в особую качественно новую систему, они играют роль всего лишь одного из способов приспособления к окружающей среде, роль небольшого полезного добавления к генетической программе (инстинкту) поведения. Это не более чем первая, еще робкая, осуществляемая природой проба такого способа взаимодействия.

Человек отличается от животного тем, что он не просто пользуется природными телами в качестве орудия взаимодействия со средой, он приобретает способность *создавать* эти орудия. Создание орудия труда требует кооперированных усилий многих людей. Труд, с самого начала, носит коллективный характер. В живой

досоциальной природе также существуют «коллективы» — муравейники, термитники, пчелиные и осиные рои и т. д., однако поведенческие программы в них — это генетические программы, они передаются по наследству. Поэтому каждое из этих сообществ организмов скорее напоминает единый живой организм, состоящий из странных — периодически расползающихся и разлетающихся, а потом вновь собирающихся вместе — живых «клеток».

Зарождающийся человек использует принципиально новый способ получения, хранения и использования информации. Этот способ подобен функционированию некоего коллективного мозга, так что, в известном смысле, ноосфера свое абстрактное историческое начало уже получила давным-давно — с возникновением первых человеческих коллективов. По наследству, в генах, этот способ производства информации не передается. Каждый человек, начиная с младенческого возраста, должен подключаться к обучению способам ориентации и поведения в системе сложно структурированного трудового процесса и общественных отношений: производственных, бытовых, обучающих, воспитывающих.

Элементы прижизненного обучения опять-таки имеются и у высших животных, однако, производство и применение человеком орудий труда в качестве главного способа отношений с природой и друг с другом делает этот способ производства, хранения и использования информации основным и ведущим в социальной системе. При этом вся эта общественно-трудовая информация «записывается» не в генах, а в искусственных **символах**: жестах, ритуалах, словах, рисунках, то есть в **языке**.

Именно язык, сначала язык ритуалов и жестов, а в развитом состоянии — членораздельная речь, служит средством материализации схем человеческой деятельности. Намечающееся в биологической форме движения раздвоение целостного процесса отражения становится реальностью. Материальный способ отражения среды, то есть формирование и совершенствование структуры трудовых операций и общественных отношений, сопровождается и *идеальным* изобретением самих этих операций и отношений, и *идеальным* их отражением. Человек с помощью системы символов создает идеальный образ социальной системы. В чистом виде такое «отражение отражения» возникает не сразу: долгое время

сознание (идеальная форма отражения) остается **вплетенным** в трудовую деятельность. Налицо сначала неразличное, синкретичное, а позже — различное единство материального и идеального отражения: реального деяния и мысленного движения по логике предмета.

Итак, чувственно-предметная деятельность выступает для нас ключом к раскрытию тайны мышления. Природная сообразительность первобытного человека постепенно стала превращаться в собственно мышление. Многократно повторяемые действия постепенно привели к закреплению в опыте приемов изготовления орудий труда, навыки их использования передавались из поколения в поколение. Это означало возникновение, так называемой, **родовой памяти**. Родовая память была тесно связана с **ритуалом**. Она и хранилась и передавалась с помощью ритуала.

Ритуал — это определенная исторически сложившаяся, а затем канонизированная форма поведения. Постепенно связь между символическим действием и реальной целесообразной, прежде всего производственной, деятельностью утрачивалась, и первая стала приобретать самостоятельное значение. Произошло даже их «переворачивание»: не ритуал уже казался первобытному человеку отражением, условной копией реального действия (как это было на самом деле), а «само реальное действие приобрело «зависимое» положение и «должно было» подражать ритуальным формам (жестам, нормам, обычаям)»³⁰. Так, даже в наше время можно наблюдать такую картину: некоторые южноамериканские индейцы, сажая картошку, предваряют опускание клубня в землю обязательным наклоном чучела головы лисы, надетого на длинную палку, над пустой еще лункой.

Вспомним обстоятельства возникновения философии. Потребовалось знание о том, что из себя представляет сама по себе та или иная вещь. И возникшей философии как «мышлению о мышлении», наверное, очень долго пришлось разбираться в том, где ритуал совпадает с действием и полезен для успешной реализации последнего, а где он носит характер своеобразной шелухи и даже вреден, как, скажем, жертвоприношения. Связь реального действия и его ритуального отражения зачастую заключалась в очень отдаленном и случайном сходстве, например, сходстве

дождя и слез. И вот древние индейцы мучили своих пленников, чтобы они плакали, так как тогда, якобы, слезы врагов вызовут обильные дожди, а значит — хороший урожай. Таким образом, первобытное мышление было еще очень некритичным. И в то же время здесь не все так просто — из-за наличия у человека психики. Когда (этот факт засвидетельствован в многочисленных этнографических источниках) преступник узнаёт, что в отношении него соплеменники совершили всего лишь *обряд* «убийства», то он умирает. Смерть его — результат «глубокого психологического стресса, порожденного отождествлением в сознании реального убийства и его имитации (формы)»³¹.

Следующий важный этап в возникновении идеальной формы отражения связан с развитием членораздельной *речи*. «Чувственно-практическое» мышление, как бы *растворенное* в стихии человеческой деятельности, приобретает форму «словесного» мышления. Перейти от первого ко второму очень сложно. И сейчас даже «...свое умение нам легче показать, продемонстрировать по принципу: «Делай, как я», чем объяснить в словах и тем более свести к определенным правилам. Последнее требует уже очень высокого уровня развития сознания»³².

Из сказанного можно видеть, что в своем начале человеческий способ информационного отражения еще в чем-то схож с животным способом отражения. Ведь обучение по принципу: «Делай, как я» в какой-то мере имеется уже и у высших животных. Если взять из лесу маленького медвежонка, а потом, когда тот подрастет, снова отвезти его в лес, то этот зверь погибнет, потому что окажется там беспомощным, так как в отличие от своих диких сверстников он многого делать не умеет, не обучен.

Учеными в свое время был проведен интересный эксперимент. Новорожденные зверьки — речная выдра и павиан были помещены в неестественные для них условия. Они не видели ни леса, ни реки и питались не той пищей, какой питаются их дикие собратья. Когда зверьки выросли, их безо всякой подготовки поместили в естественные условия. Подросшая выдра сразу же нырнула в реку, поймала рыбу и, вернувшись на сушу, стала ее поедать. А вот павиан запутался в лианах, занозил себе лапы колючками и через некоторое время стал орать от страха и голода, хотя

пища находилось буквально рядом с ним: стоило ему только перевернуть один из камней, как он нашел бы под ним личинки жуков — одно из любимых лакомств павианов.

Рассмотрение генезиса сознания отчетливо демонстрирует исключительную важность в этом процессе речи, языка. Можно с полной уверенностью сказать, что принцип: «Делай, как я», обеспечивающий лишь «чувственно-практическую» форму мышления, не будучи подкрепленным речью, ведет в тупик.

Думается, что принципиальное различие между животным и человеком состоит в наличии или отсутствии в ритуале хотя бы самых примитивных *слов*. Вот где «логос» следует переводить одновременно и как «слово», и как «дело»: *в деянии, сопровождаемом словом, начало бытия человека*.

Именно с появлением речи связывал, например, начало человеческой истории выдающийся ученый Б.Ф. Поршнев, который, однако, слишком категорично, на наш взгляд, называл производителей палеолитических орудий труда — обезьяночеловеками, троглодитами, то есть отказывал им даже в праве называться примитивными, находящимися в становлении людьми³³.

Факты, которые приводит Б.Ф. Поршнев, на наш взгляд, противоречат общему выводу самого автора. Очень уж сложна трудовая деятельность даже этих примитивных палеолитических существ, умеющих выбрать среди камней нужный кремь, заострить его другим кремнем, побочно получив при этом огонь; существ, умеющих использовать обожженную для прочности палку в качестве рычага, раздвигающего ребра мамонта и для транспортировки туши животного в качестве «кормысла», положенного на плечи двух таких существ; способных тонко приспособляться к особенностям поведения различных животных и т.д. Очень сомнительно, можно ли это палеолитическое существо называть животным. Это уже все же начало человеческой истории, вызванное появлением пусть еще очень несовершенной трудовой деятельности, адекватная форма хранения и передачи информации о которой действительно возникла только с появлением членораздельной речи.

Читая Б.Ф. Поршнева, лишней раз понимаешь недостаточность и предвзятость материализма: у данного ученого все сводится только к последовательному, где-то случайному, где-то

приспосабливаемому к изменению внешней обстановки, — изменению структуры строения тела, мозга, поведения, то есть к чисто материальным изменениям. При этом Б.Ф. Поршнев постоянно подчеркивает, оправдываясь перед реально существовавшими или возможными критиками-марксистами в том, что, дескать, и появление речи — акт вполне материальный, а не духовный. На самом же деле здесь адекватную материальную структуру ищет себе новый способ идеального отражения действительности — сознание, еле брезжащее, но уже существующее у палеолитического существа. Другое дело, что сначала (и это характерно для всего нового) этому идеальному способу деятельности приходится пользоваться — и очень долго — неадекватной, превращенной, во многом еще животной формой воплощения идеального.

Совершенно иной точки зрения на рассматриваемый вопрос придерживаются известные философы Ф.Т. Михайлов и А.С. Арсеньев. Первый из них чрезвычайную длительность становления первобытных людей связывает с огромной трудностью выработки социальной формы регулирования, то есть табу и предписаний, закладывавших основы морали³⁴. Второй вообще считает, что именно и только в палеолите человек по-настоящему-то и соответствовал своей сущности, через наскальную живопись и специальные ритуалы общаясь с Богом, а вот неолит серьезно отвлек его от духовности, поскольку главное внимание с тех пор человек стал уделять материальной стороне жизни — усовершенствованию орудий труда, что привело его к созданию «вещевистской» цивилизации, в которой мы до сих пор так пока и пребываем³⁵.

Исторически раньше или позже, но формирующийся человек оказывается погруженным в своеобразный круговорот, который в обобщенной форме можно было бы выразить как процесс, состоящий из последовательного ряда материальных превращений: «вещь-дело-слово-дело-вещь»³⁶. Идеальное же присутствует в этом кругообороте, как некое незримое цементирующее основание. Человек с рождения погружается в коллективный опыт такого постоянного превращения, сохраняемый и передаваемый из поколения в поколение благодаря слову. И сейчас (а в древности — особенно) вымирание взрослого населения было бы вымиранием

человечества. Согласно выражению индейцев Южной Америки, «когда умирает старый человек, горит целая библиотека».

Но даже, когда появляется развитая членораздельная речь, мышление человека еще длительное время находится в незрелой стадии мифа. Миф — это рассказ, истинность которого не оспаривается, составляя предмет священной веры. В мифе накоплены «...испытанные образцы человеческого поведения на все случаи жизни. Овладевая мифологической культурой своего племени, индивид начинал соотносить свой личный опыт с родовым опытом коллектива»³⁷. Отсюда значение «мудрости стариков» в условиях отсутствия письменности особенно велико.

Учеными доказано, что огромное значение в становлении мышления имела рудиментарная психическая функция человека, не присущая животным. Ее можно было бы назвать *завязывание узелка на память*. Л.Г. Выготский писал: «Первый узел, завязанный на память, означал зарождение письменной речи, без которой была бы невозможна вся цивилизация»³⁸. Выходит, что, как это ни странно, но «чисто» устной речи как бы никогда и не существовало: без узелков, зарубок, рисунков она была не более эффективной, чем звуковые сигналы высших животных.

После того, как в социальной форме движения тесно связанные между собой материальная и идеальная формы отражения разделились, человеческая деятельность стала представлять собой единство двух сторон: предметной и познавательной. Их появление и развитие и есть появление и развитие самого человека. Иными словами, взаимосвязь и взаимодействие предметной и познавательной сторон деятельности — это источник ее самодвижения и саморазвития.

Обычно говорят, что сознание — высшая форма отражения. В общем, это правильно, но не совсем точно: из выше сказанного ведь ясно, что не одно сознание, а вся социальная форма движения субстанции, в единстве ее предметной и идеальной сторон, выступает высшей (из известных нам) формой отражения. Сознание выступает как идеальный компонент трудовой деятельности, как лишь *относительно самостоятельная* (а именно — идеальная) форма деятельности. Отсюда вывод: сознание носит не биологический, индивидуальный характер, а и по своему происхож-

дению, и по сущности является целиком социальным феноменом, т. е. имеет **общественно-историческую сущность**. И поэтому ответ на вопрос: «Что такое сознание?», может дать не анатомия и физиология мозга, как это долгое время думали некоторые ученые и философы, а «анатомия и физиология» того, что называется общественным производством. Следовательно, результат человеческого мышления проявляется вовсе не в движении нейронов головного мозга и не в словах, а в конкретных исторических делах человека. А что же такое **мозг** и **язык** по отношению к сознанию? Это материальные «орудия», материальные носители человеческого сознания. Конечно, преобразование материального в идеальное *непосредственно* выражается в языке, но и язык, и нервно-физиологическая структура мозга — это не само идеальное, а лишь формы его выражения. Непонимание этого обстоятельства приводит к ошибкам так называемого **вульгарного материализма**, отождествляющего духовное с совокупностью функций мозга, и к ошибкам **позитивизма**, отождествляющего идеальное с языком.

Что же такое идеальное? Что это за странная сила, которая руководит событиями, но которую нельзя ни потрогать, ни увидеть, ни взвесить, ни измерить?

В Философской энциклопедии идеальному дано такое определение: «Идеальное — субъективный образ объективной реальности, т. е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли»³⁹. И далее очень важное пояснение: быть субъективным образом — это не значит быть продуктом индивидуально-психологической, а тем более — физиологической деятельности. Идеальное — это продукт и форма духовного производства всего общественно-исторического процесса развития человечества.

Разумеется, следует помнить о том, что в данном случае речь идет об идеальном не в широком, а в узком, конкретном смысле, об идеальном, связанном с сознанием человека.

Идеальное как идеальная форма трудовой деятельности, как уже было сказано, существует как исчезающий и вновь появляющийся, но совершенно необходимый, момент в постоянно возобновляющемся цикле этой самой человеческой деятельности: «вещь — дело — слово — дело — вещь».

Как же возможно превратить слово в дело, а через дело — в вещь? Только с помощью: а) идеального образа еще не созданной, но желаемой вещи, и б) идеального образа способности, умения того или иного человека эту вещь создать, умение двигаться по логике той или иной вещи. Содержание идеального в первом случае выступает как *потребность*, цель (и деятельность человека всегда носит целеполагающий характер), а во втором случае — как деятельная *способность* человека, как осознанная индивидом совокупность частных и всеобщих форм человеческой деятельности. Опираясь на язык слов, чертежей, человек может какое-то время заниматься чисто умственным трудом, то есть «прокручивать» предстоящую и прошлую деятельность в уме, вынося ее схему на бумагу, на доску, на экран компьютера, дополняя, изменяя эту схему, особенно — будущей деятельности, по принципу: «Семь раз отмерь, один раз отрежь».

Итак, идеальное — это не нечто самостоятельное. Рассматривать его как нечто самостоятельное и изолированное неверно. Мы в этом случае вырываем идеальное из той системы, в которой оно только и может существовать. На самом деле это — *идеальная форма* чувственно-предметной, практической деятельности. Только благодаря подключению к последней, овладению ею, каждый отдельный индивид формирует идеальное как свой собственный субъективный образ объективной реальности.

Сказанное выше постоянно подтверждается развитием общественных и естественных наук, т. е. подтверждается *практически* (ведь наука выявляет и объясняет факты практики).

Решающим моментом здесь выступают выводы педагогики и психологии, связанные с воспитанием слепоглохих детей. Данный опыт убедительно показывает, что только подключение таких неполноценных, в смысле развития органов чувств, детей к целенаправленной практической деятельности, дает возможность выработать у них сознание — как осознание универсальных форм человеческой деятельности. Способ подключения к практике — это единственный способ превратить детский организм в человеческий организм, в человека.

Известен и обратный по результату, как бы отрицательный, эксперимент. Зафиксированы десятки случаев, когда дети случайно

попадают в логово зверей, вырастают там, а позже обнаруживаются людьми и возвращаются в общество. Результат такого эксперимента трагичен. Это только в сказке Р. Киплинга Маугли становится мыслящим и говорящим царем зверей, а в реальности такие дети так и не становятся полноценными людьми. Дело в том, что к четырем годам у человека формируется примерно половина его интеллекта, а к восьми — уже две трети. Первоначальная пластичность мозговых структур со временем необратимо утрачивается. Отсюда, кстати, ясна важность правильного дошкольного и раннeshкольного образования. И добавим — воспитания в целом: ведь именно в раннем детстве человек усваивает не только познавательные, но и моральные и эстетические принципы поведения в обществе.

Почему так происходит, в существенной степени объясняет другой факт науки. Исследование мозга человека в последние десятилетия привело к открытию функциональной асимметрии коры головного мозга. Оказалось, что одно из полушарий (у большинства людей — правое) отвечает за переработку чувственной, эмоциональной информации, а второе — информации логической, понятийной. Это замечательное открытие позволило объяснить суть ряда психических заболеваний. Для философии же более всего интересно то обстоятельство, что человек не рождается с функциональной асимметрией коры головного мозга, она формируется в процессе приобщения ребенка к трудовой деятельности. К этому следует добавить, что при возрастной деградации личности (старческий маразм) эта асимметрия вновь исчезает. Не потому ли о таких стариках и говорят: «Впал в детство»?

Таким образом, весь ход развития науки убедительно доказывает то, что сознание человека носит социальный, а не биологический (и уж никак не мистический) характер.

И, тем не менее, и Спиноза, и Лейбниц, и Тейяр де Шарден правы: **предпосылки и корни** сознания начинают формироваться не с рождения человеческого ребенка и даже не с появления первого человека, они изначально заложены в Субстанции в виде ее способности к **самоотражению**. Процесс самоорганизации, самоформления Субстанции не стихийен, не хаотичен, он носит характер направленного развития. Сознание — высшая из достоверно

известных нам форм идеального отражения, но сама *возможность* достижения самых высоких форм сознательности, духовности предзаложена в Бытии. Точнее даже так: принимая во внимание вечность Бытия, следует признать, что вышеуказанная возможность постоянно и всюду осуществляется, переходит в действительность.

Представим себе для образности быстро вращающееся велосипедное колесо, в котором спицы сливаются в одну серую прозрачную массу. Фактически внутри окружности колеса нет места, где не было бы спицы. Точно так же, если мысленно посмотреть на Вселенную глазами существа, для которого сто миллиардов лет — это одна секунда, то внутри Вселенной не окажется места, где не было бы сознания. А если на Субстанцию посмотреть «с точки зрения»... самой Субстанции, то можно будет сказать, что времени для нее как бы вообще не существует, а устранение времени переводит возможность духовности Бытия в постоянную и неотъемлемую от нее действительность (атрибут). Именно так, с точки зрения Субстанции, посмотрел на нее великий Спиноза. Именно поэтому он и не назвал движение атрибутом субстанции.

По-видимому, в философии пришла пора великого синтеза материализма и идеализма. Некое подобие такого синтеза пережила, например, в свое время физика (оптика), пришедшая к выводу о том, что свет это и не корпускула и не волна, а и то и другое в органичном единстве. Указывать на «немыслящие» фрагменты Вселенной и этим доказывать первичность немыслящей материи — это то же самое, что указывать на немыслящие части живого человеческого тела и тем самым что же — доказывать, что перед нами немыслящее тело? Как можно видеть, подобному мышлению, основанному на абстрактно-общем, на одной лишь формальной логике, нельзя доверять при решении вопроса о том, является или нет Универсум постоянным носителем Мирового Сознания.

Вернемся, однако, к непосредственно доступному нам, человеческому сознанию. Только подход к явлению сознания как к *исторически становящемуся феномену* позволяет понять его сложную структуру, в частности, такие явления, как *самосознание и бессознательное*.

Выше мы рассматривали самосознание как «вхождение» в философию, как начало философствования. Но самосознание следует рассматривать шире: вообще как начало подлинного человеческого сознания.

Продолжительное время и древние люди, и современный ребенок, говоря о себе, воспринимают себя и именуют себя в третьем лице: «Соколиный глаз сказал»; «Петя хочет гулять». Обращенность к другим и обращенность к себе как бы сливаются воедино. Впрочем, ведь и гораздо позже, вплоть до нашего времени, разве мы не обращаемся к себе так же, как к другому, — в процессе рефлексии, в акте функционирования нашей совести?

И все же, только с появления самых первых признаков разделения труда на умственный и физический, а значит, с появления обособленных от каждого отдельного индивида объективных мыслительных форм в виде форм духовной культуры: сказаний, поэтических, музыкальных и т.д. произведений, способных быть для отдельного человека своеобразным зеркалом, в котором он через образы героев имеет возможность увидеть и самого себя, свои социальные качества, только с этого времени возникает внутренний мир (Я) и соответственно, — самосознание.

Только тогда, когда у человека появляется самосознание, он становится способным к умственному труду, к работе с символами, как носителями идеального, только тогда он становится и самооценивающим и самоконтролирующим существом, поощряющим либо порицающим самого себя за правильный или неправильный выбор программы поведения. С появлением самосознания человек становится способным оценивать все аспекты своего поведения в обществе: не только правильность своего мышления, но и нравственного облика, идеалов и мотивов своего поведения. А это означает, что с появлением самосознания у человека появляется возможность стать и быть личностью, то есть творцом самого себя и своей судьбы.

Состояние первобытной психики, из которого человек выводит себя с появлением развитого самосознания, в чем-то все еще похоже на психику животного, на которую, однако, уже наложилась свой серьезный отпечаток коллективная трудовая деятельность. Если уж сравнивать это состояние психики с психи-

кой животного, то тогда — с психикой *дрессированного* животного.

Обнаружилось, что это состояние присутствует и в развитой психике современного человека. Когда современный человек долго и упорно тренирует, «дрессирует» себя, то есть под контролем сознания обучается, например, плаванию или езде на велосипеде, то через определенное время, когда он данную деятельность освоит, достаточно сложные действия приобретают характер автоматизмов и погружаются в сферу бессознательного. Среди такого вида бессознательного (ввиду достаточной близости к сознанию получившего название «подсознательного») важное место занимают *установки*, то есть состояние готовности, предрасположенности к активному действию в определенной ситуации.

К явлениям бессознательного относятся также сновидения, состояние гипноза, невменяемости, «лунатизма» (сомнамбулизма). В человеческой психике, в той или иной степени, продолжает действовать и инстинкт.

Каково же соотношение осознанного и бессознательного? Особенно большой вклад в изучение этого вопроса внес *З. Фрейд* (1856—1936). Именно он опроверг ту точку зрения на проблему, согласно которой бессознательное считалось низшей формой психической деятельности, свойственной животным и присутствующей в сознании в качестве своеобразного рудимента. Фрейдом был доказан факт постоянного «производства» человеком бессознательного компонента своей психики, начиная с раннего детства. Под влиянием разных факторов у человека складываются те или иные «комплексы», которые затем вытесняются из сознания в бессознательное и могут затем стать причиной психических заболеваний. По Фрейду, роль бессознательного в жизни человека очень велика.

Исследования З.Фрейда продолжили его ученики и последователи. Так, большое значение имеют работы *К. Г. Юнга* (1875—1961), изучавшего бессознательное не только как результат индивидуальной, но и как результат коллективной деятельности (так называемые архетипы).

Исследования другого знаменитого ученика Фрейда — *Эриха Фромма* (1900—1980) интересны тем, что проливают свет на

происхождение бессознательного. Полемизируя, с одной стороны, с представителями так называемого *инстинктивизма*, персонифицированного для Фромма в личности и учении Конрада Лоренца и, с другой стороны, — так называемого *бихевиоризма*, главным представителем которого здесь выступает Б.Ф. Скиннер, Э. Фромм осуществляет интересную и обоснованную множеством научных фактов работу диалектического синтеза этих противоположных по отношению друг к другу позиций. Не отрицая присутствия определенного рационального элемента в каждом из этих способов объяснения сути и происхождения бессознательного, Э. Фромм демонстрирует их явную односторонность. Первая из этих моделей бессознательного (инстинктивизм) базируется на его природном, биологическом генезисе, и тогда то явление, которое Фромм именует деструктивностью (садизм, мазохизм, некрофилия), объясняется сторонниками этой модели тем, что человек по происхождению своему — животное, хищник, а значит, агрессивность укоренена в нем, так сказать, по природе. Вторая модель (бихевиоризм) причину происхождения столь неприглядных сторон человеческой психики видит в воспитании человека и, в целом, — во влиянии на него окружающей социальной среды. Э. Фромм противопоставляет этим односторонним концепциям учение о так называемом *социальном характере* человека, природное и общественное в котором диалектически синтезируются⁴⁰.

Что же касается соотношения биологического и социального в составе самой агрессивности человека, то Э. Фромм считает, что следует отличать природную, так называемую доброкачественную агрессивность, которая обеспечивает человеку защиту в борьбе за выживание, и злокачественную агрессивность, имеющую полностью социальное происхождение и вызывающую к жизни такие искажения человеческой психики, как садизм, мазохизм и некрофилию.

Структура сознания не сводится, разумеется, к соотношению сознательного и бессознательного, сознания и самосознания. Существует сложная структура так называемого общественного сознания, о которой мы будем говорить в разделе «Социальная философия». Что же касается структуры индивидуального сознания, то следует согласиться с Ф.Т. Михайловым, считающим, что

главные силы человеческой души, участвующие в осознании Бытия — это интуиция, воображение, интеллект, высшие эмоции и аффекты, нравственное чувство и воля. «Надо, однако, заметить, что *воображение* — исходная способность и сила души человеческой: именно оно реализует себя во всех видах целесообразного и произвольного осуществления человеком мотивов своей жизнедеятельности: в мышлении, в чувственно-эстетических формах восприятия мира, в смыслонесущих аффектах, в работе памяти, в волевых актах и, конечно же, в нравственном чувстве»⁴¹.

Итак, постоянно подчеркивает Ф.Т. Михайлов, среди всех структурных моментов сознания есть один — исходный и конституирующий, то есть порождающая собой все остальные. Это — ***творческое, продуктивное воображение***, или, иначе говоря, — сила фантазии. В практическом смысле это чисто человеческое свойство формируется на основе коллективной сущности человека, формируется в субъективном устремлении, каждого представителя рода «*Homo sapiens*» к возможно наиболее полному и глубокому слиянию с субъективностью других людей. Поэтому подоплекой продуктивного воображения выступает ***нравственная*** основа человеческих отношений. Свою силу творческого воображения любой человек стремится овеществить (в словах, красках, звуках, умных и полезных вещах, эффективных методах освоения мира) в виде общего и значимого для других людей результата⁴².

* * *

Онтология дает нам всеобщие, универсальные характеристики соотношения бытия и сознания, а также — соотношения материального и идеального.

Критическое рассмотрение логических моделей мира, которые выдвигают субъективный и объективный идеализм и материализм, показывает их несовершенство, проявляющееся в неспособности логически вывести одно из другого: материю из идеи или наоборот. Декарт своим дуализмом и фиксирует эту их неспособность. Спиноза же возвращается к принципу монизма, интерпретируя субстанции своего духовного учителя Декарта

уже как атрибуты единой субстанции, которую он именует Богом, или Природой.

Все эти категории: субстанция, материальное и идеальное, а также движение и покой, пространство и время, отражение и сознание суть всеобщие условия, всеобщие формы бытия. К ним же относятся и те категории, которые будут рассмотрены в разделе «Гносеология». Однако онтология дает нам самые исходные основания бытия, которые позволяют человеку формировать логику познания, применимую к любой отдельной части бытия.

Мы всячески старались доказать, что онтологическая модель Бытия как такового вполне возможна. Для философии логическая модель Бытия — это синоним объективной диалектики. Вопросание, характерное для первых философов: «Что такое сущее и имеет ли смысл существующий мир?» — носит сугубо логический характер. Ведь что такое нечто и каков его смысл? — это логический вопрос. Смысл и содержательная логика — понятия диалектически взаимосвязанные.

Моделей бытия, как известно, много. Совершенно недостаточно, как это порой делается, просто перечислять их и описывать (материалистические, идеалистические модели, модель дуализма, модель, основанная на понятии субстанции). Их необходимо рассматривать как моменты результата познавательного движения единого общечеловеческого сознания. При этом не следует придавать названиям «пантеизм», «дуализм» и т. д. значение неких идеологических ярлыков. В советской философии представители названных направлений изображались порой как некие недоумки. С позиций же теологов, представляющих целый ряд известных религий, слово «пантеизм» всегда звучало как — «ересь», что заставляло Гегеля с раздражением указывать на непоследовательность, противоречивость самих этих теологов: «Катехизис говорит: бог вездесущ; если разовьем это положение о вездесущности, то оно приведет к спинозизму, и, однако, теологи выступают после этого против системы тождества и поднимают вопль, обвиняя ее в *пантеизме*»⁴³. И в самом деле, если сосредоточиваться не на идеологических, а на логических моментах пантеизма, то становится несомненным, что идеи Б. Спинозы, Дж. Бруно

и других так называемых пантеистов, а также дуализм Декарта — это оправданная реакция на односторонность распространенных моделей миропонимания и, соответственно, — очень серьезный вклад в дело их грядущего диалектического синтеза.

Факт структурированности бытия, то есть наличие в нем различных форм движения, имеет важное мировоззренческое и методологическое значение. Прежде всего, он несомненно «льет воду на мельницу» эволюционизма, так как уже одно лишь разделение на низшие и высшие формы движения, тесно связанные между собой явлением «снятия», являет собой отчетливо зримую траекторию развития окружающего нас мира. Особенно важно исследовать соотношение «границы» между каждой отдельной низшей и высшей, по отношению к ней, формой движения. Высшая форма по отношению к низшей ведет себя как субстанция, а низшая по отношению к высшей — как субстрат. Так, социальная форма движения проявляет себя как субстанция по отношению ко всем другим, более низким по уровню развития формам. Это одна из важнейших причин, позволяющих человека именовать микрокосмом.

Отсюда — недопустимость попыток поисков объяснений сущности того или иного социального явления, например, — в биологической форме движения. Мы только что говорили о критике Э. Фроммом биологизаторского подхода к исследованию причин склонности человека к разрушительной деятельности. Действительно, недопустимо рассуждать примерно так: войны происходят потому, что человек по своему происхождению животное, и значит — агрессивное существо, которому хочется периодически пустить в ход свои «когти и клыки». Любой серьезный человек согласится с тем, что войны начинаются вовсе не по биологическим причинам, а по причинам социальным: классовым, национальным, религиозным. Сведение высшего к низшему — это один из вариантов бесплодного *редукционизма*. Однако нельзя бросаться и в другую крайность: при изучении какой-либо высшей формы движения полностью игнорировать низшую, из которой фактически «строится» тело этой высшей формы. Многие революционные проекты потому и носили утопический характер, что в них абсолютизировались законы социума, например, — экономические, и совершенно забы-

валось о том, что человек это еще и живое существо, обладающее множеством «витальных» потребностей.

Онтологическое рассмотрение основной проблемы философии (поиски корней, предпосылок мышления в бытии) выявляет важность *отражения* как универсального свойства бытия. Именно этот атрибут бытия объясняет нам ту самую «родственность» нашего мышления с объективной реальностью, на которую издавна обратили внимание философы. Мы видим, что причина этой родственности заключается в укорененности в бытии *идеального*, которое, на определенной стадии развития, проявляет себя всего лишь как идеальное в широком смысле, то есть как результат борьбы за право «быть», как результат достижения идеального варианта, идеальной формы отражения системой окружающей среды.

В низших формах отражения материальное и идеальное существуют неразделимо, слитно. Затем, в процессе своего развития отражение расщепляется на две формы: материальное отражение и отражение собственно идеальное, то есть *не* материальное. Первой из названных форм отражения в социальной форме движения выступает материально-преобразующая часть человеческого труда, второй — его идеально-преобразующая часть, то есть — мышление.

Таким образом, труд есть единство материального и идеального. Труд человека является не только физическим, но *и* умственным *и* нравственным сразу. И в этом смысле важно подчеркнуть, что каждый эволюционный переход между формами движения бытия — это нахождение все более и более совершенных способов единения материального и идеального.

Свои способы гармонии материального и идеального имеются в каждой особой форме движения материи. Таким образом, мир идеально присутствует «внутри» любой материальной вещи. Поэтому Аристотель считал, что и у растения, и у животного имеется своя (вегетативная и чувственная) душа. Лейбниц же полагал, что своеобразная душа, то есть идеальное содержание, имеется даже у неживого предмета, даже он является своеобразным «зеркальцем», по-своему отражающим окружающий его мир.

Некоторые исследователи считают возможным выделять не два, а три значения понятия «идеальное». Во-первых, это идеальная, то есть наиболее высокая и совершенная, форма развития

и существования определенной системы (например, шарообразность как идеальная форма: звезды, капли жидкости, свернувшаяся в клубок кошки или идеальное строение и функционирование живого организма и т. д.).

Во-вторых, идеальное это деятельная, операциональная способность человека двигаться по логике предметов и достигать поставленной цели.

В-третьих, идеальное это субъективный образ объективной реальности, то есть способность человека с помощью мозга воспроизводить и осознавать формы человеческой деятельности, а через них — формы бытия как такового⁴⁴.

Нам кажется, что второе и третье значения идеального следует объединить, с тем, чтобы их, вместе взятые, противопоставить первому. И действительно: ведь второе и третье значение это одно и то же: это две диалектически противоположные стороны единого процесса мышления: имеющийся в голове субъективный образ объективной реальности есть отпечаток, хранящий в себе способность человека двигаться по логике окружающих его предметов. Таким образом, в дальнейшем будем говорить об одном понимании идеального как о высшей форме развития чего-либо и как о совокупности незримого мира возможностей, а о другом — как о противоположности материальному. При этом первое, «в снятом виде», входит в состав второго⁴⁵.

Единство данных двух пониманий идеального обеспечивается историческим процессом развития феномена отражения. Однако, хотя это и единство, но единство конкретное, то есть единство различного (единство родового и видового начала), в связи с чем совершенно недопустимо формально отождествлять первое значение идеального со вторым. Почему недопустимо такое отождествление? Потому, что первое значение идеального не имеет прямого отношения к мышлению, а второе, напротив, — имеет к нему самое прямое отношение. Первое «идеальное» не противопоставлено материальному, переплетено с ним, проявляется в нем, а второе — противопоставлено и приобретает относительно самостоятельное значение.

Если мы начнем путать эти два родственные, но противоположные по содержанию друг другу, значения идеального, то у нас

мышлением станут обладать «хитрая» лисичка, ускользнувшая от преследовавших ее собак, «сообразительная» ласточка, севшая на крышу поезда и, вместо того, чтобы перелететь через высокую гору, проехавшая сквозь нее по туннелю и т.д. Если уж доводить дело до абсурда, то сюда же следует отнести и «умное» поведение потока электронов (электрического тока), «посчитавших» для себя более «комфортным» двигаться по медному, а не, скажем, по вольфрамовому проводу.

Дело в том, что идеальное во втором смысле является общечеловеческим культурно-историческим опытом, воплощенным в языковой форме информации, содержащей в себе, в свою очередь, логические, моральные, эстетические, религиозные и прочие способы освоения человеком природного и социального мира. Поэтому мыслящий субъект может использовать все эти идеальные формы для того, чтобы, не трогая до поры до времени материальных вещей, свойств и отношений, мысленно двигаться по их логике, выстраивая целостную систему предстоящих материальных действий с ними. Ни у лисы, ни у ласточки таких идеальных форм, естественно, нет. Нет у них, в связи с этим, и самосознания. Поэтому они не способны мыслить, думать. Они способны либо стихийно, либо информационно-запрограммированно осуществлять те или иные способы действия, которые приводят (а могут и не привести) к выбору и отбору энергетически более «выгодного», вплоть до идеального (в первом понимании этого слова) для их существования варианта поведения. Знание животного, куда и как бежать, плыть и лететь, какую самку, или самца, предпочесть и т. д. не означает наличие у него сознания, ибо сознание — это способность оперировать системой идеальных форм движения по логике реальных вещей⁴⁶.

Можно все сказанное суммировать таким образом: идеальное состояние, *в первом смысле этого слова*, то есть получение идеального отражения-отпечатка, адекватно отражающего реальные обстоятельства, и осуществление идеального отражения среды «как неприятеля», осуществляется как у кристалла, растения и животного, так и у человека. Разница *«лишь»* в том, что у человека это происходит с помощью идеального *во втором смысле этого слова*, то есть с помощью мышления.

Мышление — это «способность человека связывать образы, представления, понятия, определять возможности их изменения и применения, обосновывать выводы, регулирующие поведение, общение, дальнейшее движение самой мысли»⁴⁷.

Разнообразные проблемы согласования мышления и бытия изучает специальный раздел философии — **теория познания, или гносеология**.

После анализа самых общих онтологических категорий, таких как *бытие, движение, отражение*, — анализа, являющегося главной задачей данного раздела, мы и переходим теперь к гносеологии, ибо рассуждать о логосе без логики нельзя, а содержательная логика нигде на облаках не написана, она вырабатывается человеком в процессе познания. Онтология должна постоянно обосновывать себя через гносеологические выводы. Философия Канта выдвигает на передний план гносеологию, фактически даже стремится превратить всю философию в гносеологию. Онтология при этом неизбежно отодвигается на задний план. На самом же деле гносеология должна пониматься не как заслонка, наглухо отгораживающая философа от онтологических и в том числе — метафизических проблем, а как «свое другое» онтологии. Чтобы подчеркнуть это обстоятельство, можно было бы вслед за М.А. Лифшицем использовать термин «онтогносеология».

Процесс построения теории познания можно уподобить созданию какого-либо оптического прибора, например, телескопа или просто обыкновенных очков, необходимых для видения человеком окружающего его мира (через всю совокупность содержательных форм — *категорий*).

Примечания к разделу II

¹ *Хамидов А.А.* Нравственное содержание и нравственный смысл диалектики (к постановке проблемы) // Диалектика и этика. — Алма-Ата, 1983. — С. 99.

² *Фихте Й.Г.* Основа общего наукоучения // Избранные сочинения. — М., 1916. — Т. 1. — С. 111.

³ Обоснование применения термина «модель» для обозначения различных философских концепций, течений см. в разделе III «Гносеология», подраздел «Методология научного познания», параграф «Метод моделирования».

⁴ Исследователь советской философии профессор Массачусетского института Л.Р. Грэхэм считает, что есть «... основание полагать, что Ленин, вслед за Плехановым, признает, что отрицание идеализма является результатом философского выбора, а не научного доказательства. И Ленин, разумеется, делает выбор в пользу материализма. Этот более гибкий взгляд на материализм, рассматривающий его в качестве результата выбора, а не доказательства, позволяет говорить о потенциальной возможности согласования материализма с другими философскими течениями — событиями, которое, однако, до сих пор не произошло» // *Лорен Р. Грэхэм.* Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе: Пер. с англ. — М., 1991. — С. 49-50.

⁵ *Аристотель.* Метафизика. — М.; Л., 1934. — С. 115.

⁶ *Гельвеций К.* Соч.: В 2 т. — 1973. — С. 172.

⁷ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. — Т. 18. — С. 131.

⁸ *Там же.* — С. 245

⁹ *Ленин В.И.* Философские тетради // Полн. собр. соч. — Т. 29. — С. 142.

¹⁰ *Ильенков Э.В.* Субстанция. //Философская энциклопедия. — Т. 5. — М., 1970. — С. 151.

¹¹ «Понятие модуса у Спинозы претерпевает еще более заметное (чем понятия субстанции и атрибута. — *А.И.*) превращение. Декарт называл «модусом» все, что принадлежит вещи, но не образует ее сущность. К примеру, сущность телесной субстанции

Декарт усматривает в протяженности в длину, ширину и глубину, а фигуру и движение считает ее модусами. Спиноза распространяет категорию модуса на *все* сущее в ином, включая и сущность вещей. В действительности существует только субстанция и ее состояния (модусы), постулирует он. Субстанция представляет собой единую для всего сущего действующую причину, а модусы суть действия этой причины» // *Майданский А.Д.* Категория существования в «Этике» Спинозы // *Вопросы философии.* — 2001. — №1. — С. 164.

¹² *Майданский А.Д.* Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // *Вопросы философии.* — 2002. — № 8. — С. 167.

¹³ Современный философский словарь. — Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск., 1998. — С. 621.

¹⁴ *Егоров В.С.* Философский реализм. — М., 1994.

¹⁵ См.: *Таранов П.* Звезды мировой философии. Золотая философия. — М., 1999. — С. 57-58.

¹⁶ Интересно то, что *Тит Лукреций Кар* (99—95 — 55 гг. до н.э.) придумал и ввел в философский оборот слово «материя» (по-латински *materies*), исходя именно от латинского слова *mater* — «мать». См.: *Таранов П.* Звезды мировой философии. Золотая философия. — М., 1999. — С. 133.

¹⁷ *Спиноза.* Этика. — М., 1957. — Т. 1. — С. 406.

¹⁸ *Гегель.* Наука логики. — М., 1970. — Т. 1. — С. 427.

¹⁹ *Кучевский В.Б.* Анализ категории «материя». — М., 1983. — С. 201. При анализе эволюции категории «материя» мы использовали ряд положений этой книги.

²⁰ *Філософія.* Курс лекцій: Навчальний посібник / Бичко І.В., Табачковський В.Г., Горак Г.І. та ін. — 2-е вид. — К., 1994. — С. 350.

²¹ См.: *Абрамов Ю.А., Демин В.Н.* Сто великих книг. — М., 1999. — С. 22-23.

²² Первые, обращенные к читателю, слова автора книги «Феномен человека» гласят: «Чтобы правильно понять данный труд, его следует рассматривать не как метафизический, и тем более не как теологический трактат, а единственно и исключительно как научную работу. Об этом говорит само название. Только лишь феномен. Но зато уж весь феномен.

Прежде всего *только лишь* феномен. Не следует искать здесь *объяснение* — это лишь *введение к объяснению мира*» (*Пьер Тейяр де Шарден*. Феномен человека. — М., 1987. — С. 36).

²³ См.: *Льюис Дж.Г.* Античная философия. От Фалеса до Сократа. — Минск, 1997. — С. 16-18.

²⁴ *Гегель*. Наука логики. — М., 1971. — Т. 2. — С. 66.

²⁵ История философии. — М., 1940. — Т. I. — С. 35.

²⁶ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. — СПб., 2001. — С. 213.

²⁷ Факт распространения феномена отбора на системы добиологической природы отмечают и исследуют многие ученые. Отметим среди них таких известных отечественных ученых, как Н. А. Умов, А. Е. Ферсман, А. Н. Заварицкий, А. А. Сауков и др.

²⁸ См.: *Михайлов Ф.Т.* Избранное. — М., 2001. — С. 499.

²⁹ Название это достаточно условно, так как им объединяются механическая, физическая и химическая формы движения, проявляющие себя также и до и вне литосферы.

³⁰ См.: *Касымжанов А.Х., Кельбуганов А.Ж.* О культуре мышления. — М., 1981. — С. 15.

³¹ См. *там же*. — С. 21.

³² См. *там же*. — С. 16.

³³ См.: *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории. — М., 2006.

³⁴ См.: *Михайлов Ф.Т.* Избранное. — М., 2001.

³⁵ См. *Арсеньев А.С.* Философские основания понимания личности. — М., 2001.

³⁶ Философская энциклопедия. — М., 1962. — Т. 2. — С. 222.

³⁷ См.: *Касымжанов А.Х., Кельбуганов А.Ж.* О культуре мышления. — С. 22.

³⁸ См. *там же*. — С. 24.

³⁹ Философская энциклопедия. — М., 1962. — Т. 2. — С. 219.

⁴⁰ См.: *Фромм Эрих.* Анатомия человеческой деструктивности. — Минск, 1999.

⁴¹ *Михайлов Ф.Т.* Культурология как основание общего человековедения // *Михайлов Ф.Т.* Избранное. — М., 2001. — С. 361.

⁴² Более подробно об этом см.: *Михайлов Ф.Т.* Фантазия — главная сила жизни человека // *Михайлов Ф.Т.* Избранное. — М., 2001. — С. 64-109.

⁴³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. — СПб., 2001. — С. 374.

⁴⁴ См. об этом: Современный философский словарь. — Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск. — 1998. — С. 306-313.

⁴⁵ Наиболее значительный вклад в развитие категории «идеальное» был сделан выдающимся философом современности Э.В. Ильенковым. В частности, он убедительно доказал, что нельзя сводить идеальное к субъективному переживанию, к субъективному впечатку в коре головного мозга, а что на самом деле идеальное это феномен и аспект культуры, объективные мыслительные формы, коллективно исповедуемые представления людей, существующие независимо от сознания отдельно взятого человека.

Другой известный философ — М.А. Лифшиц (1905—1983), признавая неоспоримость этой заслуги Э.В. Ильенкова, в то же время упрекал его в том, что он — тот, который яростно доказывал, что категории «абстрактное» и «конкретное» являются не только универсальными формами мышления, но и универсальными формами социальных и природных систем, — в то же время, возможно, опасаясь возрождения телеологии, отрицал наличие идеального в природе. Сам же М. Лифшиц идеальное в природе понимал именно как «расположение» природы к идеальным формам типа формы круга или шара (Лифшиц М. Об идеальном и реальном // Вопросы философии, 1984. — №19. — С. 120-145).

⁴⁶ «Разумеется, животное знает. Но, безусловно, оно не знает о своем знании — иначе оно бы давным-давно умножило изобретательность и развило бы систему внутренних построений, которая не ускользнула бы от наших наблюдений. Следовательно, перед животным закрыта одна область реальности, в которой мы развиваемся, но куда оно не может вступить. Нас разделяет ров или порог, непреодолимый для него. Будучи рефлектирующими, мы не только отличаемся от животного, но мы иные по сравнению с ним. Мы не простое изменение степени, а изменение природы, как результат изменения состояния» // Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — М., 1987. — С. 137.

⁴⁷ Современный философский словарь. — Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск. — 1998. — С. 518.

Раздел III. ГНОСЕОЛОГИЯ

Гносеология (от греческого *gnosis* — «знание» и *logos* — «слово, учение»), а по-русски — «теория познания» — это такая философская дисциплина, которая, в отличие от психологии, физиологии, социологии науки, кибернетики, то есть наук, тоже изучающих процесс познания, познает *всеобщие основания* процесса познания и самого знания (познавательного результата), причем обязательно в единстве того и другого. Иными словами, *истина и путь к ней*, вот что находится в центре внимания теории познания¹.

Таким образом, предметом теории познания выступает сама природа процесса познания, его возможности, гносеологическая сторона основного вопроса философии, то есть соотношение знания и объективной реальности, условия адекватности, истинности такого соотношения.

Будучи философской дисциплиной, теория познания неразрывно связана с другими философскими разделами. Как хорошо выразился русский философ и социолог *П.Л. Лавров* (1823—1900), философия «есть отождествление мысли, образа и действия». В этом неразрывном тождестве мы в данном разделе ставим акцент на «мысли». Однако абсолютно абстрагироваться от «образа» и «действия» мы не сможем. Более того, время от времени нам придется призывать их себе на помощь, восстанавливая тем самым целостность философского знания.

С целью образного восприятия содержания теории познания используем специальную таблицу, координирующую основные принципы, формы и методы познания² (см. таблицу 3).

Как можно видеть, каждый столбец данной таблицы начинается с наиболее простого элемента, и чем ниже опускаем мы свой взгляд, тем с более и более сложными, конкретными принципами, формами и методами имеем дело. Однако каждый предыдущий элемент при этом не исчезает, а остается в последующем элементе в подчиненном и преобразованном, «снятом» виде.

ТАБЛИЦА №3
Основные принципы, формы и методы познания

Основные принципы познания	Основные формы познания	Основные методы познания
Принцип объективности	<p>Субъективное и объективное</p> <p>Чувственное и рациональное</p> <p>Содержательное и формальное</p> <p>Эмпирическое и теоретическое (факт, идея, гипотеза, теория)</p>	<p>Наблюдение</p> <p>Эксперимент</p> <p>Моделирование</p> <p>Анализ и синтез</p> <p>Индукция и дедукция</p>
Принцип развития	Историческое и логическое	Исторический и логический
Принцип конкретности (системности) истины	Абстрактное и конкретное. Истина	Метод восхождения от абстрактного к конкретному

Связь «по горизонтали» в таблице не столь непосредственна, но тоже имеется, особенно — в ее финальной, нижней части: истина и конкретность, по Гегелю, — синонимы. К этому следует вспомнить сказанное выше: любой принцип, будучи обернутым на практику познания объекта, превращается в метод. Например, принцип историзма выступает как исторический и логический методы. Функциональное различие предлагаемых в таблице столбцов можно образно представить себе так: если сравнить «строительство» знания со строительством здания, то принципы это фундамент, формы — строительный материал, а методы — технология данного «строительства».

Поскольку основные принципы диалектики, служащие и основными принципами познания, уже рассмотрены нами в первом разделе, примем их содержание к сведению и начнем анализ гносеологических проблем с рассмотрения основных форм процесса познания.

Субъективное и объективное в процессе познания

Исходным и непреходящим моментом познания выступает взаимодействие субъекта познания с его объектом.

Субъект это активная сторона данного взаимодействия, носитель деятельности, направленной на объект, и носитель познания и знания, которое обязательно содержит в себе также и определенную оценку этого знания.

Объект — это то, что субъект выделяет из объективной взаимосвязи вещей, свойств и отношений, это то, что противостоит субъекту, на что направлена многоплановая (предметно-практическая, познавательная, оценочная) деятельность субъекта. При этом объектом может быть и материальное, и духовное явление.

Вспомним типологию субъектов, которая содержится в рис. 1. Там отмечается, что субъект может быть индивидуальным и может быть коллективным, причем коллективным, так сказать, разной степени общности, вплоть до субстанции-субъекта. Философы давно заметили, что кроме индивидуального субъекта имеется некий, каким-то образом взаимодействующий с ним, так называемый

трансцендентальный (от латинского *transcendens* — «перешагивающий, выходящий за пределы») субъект.

По Канту, *трансцендентальный субъект* прирожден человеку и одинаков для всех людей. За счет этой одинаковости и достигается взаимопонимание. По Хайдеггеру, трансцендентальный субъект сообщается человеку вместе с языком. В этом понимании трансцендентальный субъект — не единствен.

В истории философии субъект-объектное, познавательное, отношение, нашло свое выражение в виде двух принципиально различных моделей: модели, трактующей познание как взаимодействие двух природных систем, и модели, истолковывающей познание как то, что определяется структурой индивидуального сознания³.

Первую модель можно назвать моделью познания, рассматриваемого *извне* по отношению к субъекту, а вторую — *изнутри* субъекта.

Первая модель процесса познания связана с такими известными именами, как Демокрит, Дж. Локк и др. *Демокрит* (ок. 460—370 до н. э.) причинное взаимодействие объекта и субъекта понимал следующим образом: он считал, что от любого объекта отделяется, «истекает» некий «образ», или «облик». Попадая в душу субъекта, этот «облик» приобретает качество знания. Образно выражаясь, здесь перед нами примерно такая же модель взаимодействия, какую мы видим, когда, желая сделать копию ключа, слесарь вдавливает его в кусок воска и получает таким образом его отпечаток. В Новое время философия эту модель изрядно усовершенствовала. В частности, философы отказались от непонятого с точки зрения классической механики явления «истечения» «обликов» вещей. Вместо этого, например, в теории познания одного из классических представителей модели первого типа — Джона Локка речь идет о *восприятии* как главном механизме отражения реальных вещей. Система взаимосвязанных восприятий к реальным объектам относится так же, как карта относится к реальной местности, и этой сообразности между первым и вторым достаточно, чтобы иметь реальное познание⁴.

Данная модель процесса познания исходит из того неоспоримого факта, что субъект действительно является сложно организованной природной, телесной системой и что на его органы

чувств действительно воздействует объект, без чего познание невозможно. Однако в пределах данной модели не находят своего истолкования важнейшие моменты познания — его *осознанность* и его *обоснованность, нормативность*. Иными словами, если исходить из одних лишь природных особенностей человеческого тела, то совершенно невозможно понять характеристик действующего и познающего человеческим образом субъекта.

Вторая модель процесса познания свою главную задачу видит как раз в том, чтобы сосредоточить свое внимание на нерешенных сторонниками первой модели вопросах: проблеме рефлексивности, то есть осознанности субъектом самого себя и своих действий и проблеме обоснования знания, задаче поисков нормативов, эталонов, которые позволили бы отличить знание от незнания.

Впервые в классической форме эти вопросы были поставлены Р. Декартом. При этом оба эти вопроса он рассматривал в неразрывном единстве: обоснованность знания он связал со степенью его рефлексивности. Декарт призывает за истинное принимать только то, что представляется уму столь ясно и отчетливо, что нет, якобы, никаких оснований подвергать представляемое сомнению⁵. Самосознание, мысль субъекта о существовании самого себя объявляется Декартом самой достоверной истиной. Это, так сказать, абсолютно непосредственное знание. *Cogito ergo sum* — «мыслю, следовательно, существую». Существование мира, внешнего по отношению к сознанию, обосновывается Декартом уже опосредствованным образом — через присутствие в сознании ясной и отчетливой идеи Бога, всесовершенного существа, из самой сущности которого вытекает и его собственное существование и невозможность быть обманщиком по поводу реального существования в качестве объекта всего того, что субъектом постигается ясно и отчетливо и в силу этого должно быть истинным⁶.

Таким образом, вторая модель рассматривает явления, феномены познания «изнутри» самого сознания, как нечто непосредственно данное. Данную традицию затем продолжил И. Кант, рассматривавший процесс познания как три следующих друг за другом синтеза чувственных данных опыта и априорных форм созерцания, рассудка и разума и отвергающий даже самую попытку

выяснить сущность этого процесса, объявляя ее «вещью-в-себе». Далее эту традицию подхватил Й. Фихте, делая главный упор на непосредственности и исходности отношения «Я» и «не-Я» и принципиально отказываясь от наличия какой-то скрытой и непостижимой «вещи-в-себе». В наше время декартовскую традицию наиболее последовательно развивал Э. Гуссерль. Анализ сознания он осуществлял так же с помощью процедуры феноменологического описания того, что дано сознанию с наибольшей очевидностью и самодостоверностью.

Вторая модель познания, хотя Э. Гуссерль ни за что не согласился бы с этим утверждением, тоже еще во многом носит эмпирический характер. В ней, как и в первой модели, нет достаточно глубокого исходного *основания*, то есть излагаемая позиция не обоснована, в силу чего процесс познания всего лишь описывается, но не объясняется. Как уже было сказано выше, Гегель, критикуя Фихте, справедливо замечал, что попытка последнего дать разуму развернуть свои определения из самого себя не могла завершиться успехом, ибо начинать философию с «Я» невозможно: начало должно быть наиабстрактнейшим, а «Я» есть «сознание себя как бесконечно многообразного мира».

Помимо того, что обе рассмотренные модели познания страдают описательностью, они еще догматически разрывают диалектическую связь объективного и субъективного в познании: первая модель, как можно видеть, есть абсолютизация *объективного* в познании, а вторая — *субъективного*.

Для того, чтобы выявить диалектическое единство субъективного и объективного и тем самым одновременно найти самое глубинное основание познавательного процесса, нам следует вновь обратиться к рассмотренному выше важнейшему свойству субстанции — свойству *отражения*. Именно отражение является исходной «родовой» формой бытия сознания и познания.

Интересно то, что важность понятия «отражения» для теории познания проявляет себя даже в наиболее распространенных в этом разделе философии понятиях-метафорах. Так, слово «феномен» происходит от греческого глагола, имеющего смысл — «светиться, являться, показываться». Латинское «рефлексия» означает именно «отражение». «Спекуляция» (отсюда выражение —

«спекулятивный способ мышления») происходит от латинского слова *speculum* — «зеркало». Древнерусское слово «образ» обозначает «зеркало» или то, что отбрасывает зеркало — отражение. Мыслительная деятельность издавна понималась как условие, позволяющее схватить, узреть образ, адекватный самому объекту. Не случайно, в связи с этим, греческое слово «теория» буквально означает «созерцание».

Мы уже говорили о том, что П. Тейяр де Шарден предупредил читателя своей книги «Феномен человека» о том, что в ней не следует искать *объяснение* мира, само ее название свидетельствует о том, что речь идет только лишь о феномене, то есть о явлении. Однако описание феномена человека и его сознания дается Тейяром на основе сознательного применения диалектического метода познания и, следовательно, содержит в себе изображение различных сторон реальной диалектики развития феномена сознания. Опора на реальную диалектику позволяет выдающемуся исследователю проследить общую тенденцию исследуемого процесса и высказать ряд гениальных догадок о самой сути и причине этого процесса. Одной из таких догадок, несомненно, выступает идея о соотношении так называемых *тангенциальной и радиальной энергий*. Исследование этого соотношения, на наш взгляд, есть не что иное, как исследование, сначала в зародышевой, (и даже — в предпосылочной), а затем и во все более и более зрелой форме, диалектического соотношения объективного и субъективного как неотъемлемого свойства развивающегося бытия. Думается, что в форме этого единства Тейяр дает свое понимание и развитие идеи Б. Спинозы о двух атрибутах Субстанции — протяженности и мышлении. Различие между Спинозой и Тейяром состоит в том, что последний эти два атрибута, как раз в форме тангенциальной и радиальной энергии, рассматривает и в неразрывном единстве, и в развитии. Телесность, то есть протяженность, реальная проявленность в пространстве и во времени (объектность), в каждом теле, начиная с атома и молекулы, соединяется с примитивной, «свернутой», субъектностью этого тела.

Как мы уже отмечали выше, подобная идея была высказана еще Г. Лейбницем в его монадологии. Каждая монада есть духов-

ный элемент бытия, своеобразный замкнутый концентрированный мир, являющийся своеобразным зеркалом единой и бесконечной вселенной. Монады по отношению к телам это — их души. Вселенная в них отражается, соответственно тому порядку, который присущ телу. Так как, по Лейбницу, материя делима до бесконечности, то на любом уровне проявляется способность отражать все. «Низшим» монадам, представителям неорганического мира и растительного царства, присущи лишь смутные представления, у животных представления достигают ступени ощущений, у человека — ясного понимания, осмысления.

Тейяр, таким образом, является продолжателем обоих великих философов: и Спинозы, и Лейбница, идеи которых он соединяет с неопровержимым для него, как ученого-палеонтолога, *феноменом развития*. Диалектику соотношения тангенциальной и радиальной энергии вполне можно осовременить, выразив ее в терминах учения об отражении.

В разделе, посвященном онтологическим проблемам философии, уже было показано, что отражение — это неотъемлемое свойство любого процесса взаимодействия, любого движения, имеющее своим содержанием внутреннюю активность самодвижущейся субстанции. Противоречие между любой отдельно взятой системой и тем, что Анаксимандр называет апейроном, или «Всем», то есть всей окружающей эту систему средой, и побуждает любую вещь либо погибнуть, либо развиваться. Развитие — это всегда поиск и нахождение конкретной формы разрешения указанного противоречия. Среда в процессе разрешения этого фундаментального для субстанции противоречия отражается во внутренней структуре системы в виде перестройки последней, а результат этой перестройки, более или менее совершенно, отражает (отбивает), постоянное стремление среды эту систему уничтожить, «растворить» в себе. Поскольку господствующее положение начинают занимать те системы, которые наиболее успешно отражают (в двойном смысле этого слова) воздействие на нее со стороны окружающей среды, постольку в результате естественного отбора способов отражения возникает эволюционная лестница этих способов, что и находит свое выражение в иерархии форм движения материи.

В связи со сказанным, можно видеть, что именно *эволюция отражения* содержит в себе причинное объяснение эволюционной схемы П. Тейяра де Шардена. Каждая из трех выделенных им стадий эволюции выступает особенной, своеобразной формой, принципом нахождения ответа на «вызов» взаимодействующей с ней окружающей среды.

Всякий раз переход, скачок от относительно низкой формы отражения к более высокой происходит в результате появления более совершенного способа взаимодействия системы со средой. Скачок из неживой природы в живую связан с появлением способности приспособления системы к изменчивым влияниям среды с помощью выработки в процессе естественного отбора энергетически оптимальных вариантов поведения и фиксирования их в генетической информационной программе.

Итак, самым общим, исходным *родовым* основанием сознания и познания выступает *отражение* как атрибут субстанции. Отсюда следует, что точка зрения на процесс познания, как на результат взаимодействия двух реально существующих, материальных систем, имеет определенное основание и рациональное зерно. Однако не следует забывать о том, что эволюция отражения приводит и к совершенствованию внутреннего состояния возникающих в результате этой эволюции систем. Человеческое познание предполагает не только сознательное отношение субъекта к объекту, но и сознательное отношение субъекта к самому себе, то есть *самосознание*.

В смутном состоянии самосознание присутствует у человека изначально, однако достаточно развитое осознание субъектом себя как «Я» возникает *только после разделения труда на умственный и физический*, то есть с момента начала духовного производства. Дело в том, что духовное производство приводит к выработке универсальных принципов мышления, то есть принципов идеального отражения действительности (единичное, особенное, всеобщее, причина и т. д.). Эти логические принципы — и только они — позволяют человеку видеть бытие, вещь, объект и в том числе — *и самого себя* такими, какими они есть на самом деле. Неосознанно и некритически этими принципами пользоваться нельзя, поэтому-то процесс отражения окружающей действи-

тельности обязательно сопровождается отражением самого этого процесса отражения.

Сказанное свидетельствует о том, непосредственным, «*видовым*» основанием процесса познания выступает не любое, а высшее *идеальное* отражение, непосредственной своей причиной имеющее высшую форму *материального* отражения — предметно-преобразующую деятельность человека, способствующую накоплению в памяти коллективного и индивидуального субъектов всеобщих познавательных норм, которые и исследуются теорией познания.

Итак, говоря о процессе отражения как общем свойстве бытия, мы уже отмечали, что каждый конкретный способ отражения определяется способом взаимодействия системы с другими системами, с окружающей средой. Познание как отражение не есть *непосредственный* отпечаток свойств объекта в знании субъекта, отношение между ними *опосредствовано* специфической (трудовой) деятельностью, вызывающей к жизни специфическое (социальное) общение индивидов, в связи с чем и сам субъект, и его деятельность должны быть поняты в их социально-культурной и исторической обусловленности.

Итак, контакт субъекта и объекта носит не непосредственный, а опосредствованный характер. В донаучной и вненаучной познавательной практике роль таких посредников играют, прежде всего, орудия трудовой деятельности, все предметы, созданные человеком для человека и воплощающие в себе определенные социально-культурные ценности и, наконец, различные знаково-символические системы, прежде всего, — естественный язык. С появлением науки, ко всему перечисленному добавляется, с одной стороны, система приборов и измеряющих устройств, а с другой стороны — совокупность понятий, теорий, для выражения которых вырабатываются специально сконструированные языки.

Важнейшую роль в опосредствовании субъекта и объекта играют, так называемые, *идеализированные объекты*. «Материальная точка», «несжимающаяся жидкость», «абсолютно черное тело», «идеальный газ», — все эти и другие объекты не имеют полностью подобных им, реальных аналогов. Они являются конструкциями теоретического мышления. И выходит, что И. Кант

был прав: объект, насыщенный абстракциями, обобщениями, идеализациями, действительно не существует независимо от науки. Такой объект есть продукт деятельности субъекта. И в то же время Кант не прав, так как такой объект вовсе не есть какое-то чисто субъективное творение: идеализация выявляет существенные, вполне объективно-реальные связи, связи-квинтэссенции, которые не могут быть обнаружены чисто опытным путем.

Процесс идеализации — одно из важнейших явлений, определяющих суть и содержание мышления. «Мыслить — значит конструировать и непрерывно совершенствовать идеализованную (соответствующую цели) схему деятельности»⁷.

Однако, хотя процесс идеализации — это очень важная сторона и момент человеческой чувственно-предметной деятельности, тем не менее, он не должен нами абсолютизироваться. «Процесс идеализации — только момент, сторона, проекция, одно из необходимых определений единой предметной деятельности — единой общественно-производственной практики»⁸.

Выступая против примитивного понимания отражения, мы должны подчеркнуть, что предмет, могущий в дальнейшем стать объектом познания, не дается человеку непосредственно. Любой изучаемый предмет дан субъекту *опосредствованно*.

Непосредственно же он имеет дело с *идеализованной моделью* познаваемого объекта. Предмет любого человеческого размышления — это идеализованный предмет. Мыслить — это созидать, а затем постоянно преобразовывать мысленный предмет. Понятие как важнейшая форма человеческой мысли выступает и как предмет размышления (идеализованная модель), и как итог развития мысли, и как средство познания, и как деятельность, то есть как сам процесс преобразования идеализованного предмета⁹. В связи со сказанным, еще раз отметим, что И. Кант был первым, кто понял и по-своему выразил тот факт, что субъект не пассивно отражает свой объект, а творит его.

Итак, деятельность, опосредствуя взаимодействие субъекта и объекта, сама постоянно развивается, дифференцируется, становясь обогащенной все более сложной системой принципов, методов, вспомогательных приемов и норм, без которых субъекту становится невозможным не только понять, но и, образно говоря,

даже правильно увидеть объект. К примеру, для того, чтобы тому или иному человеку что-то узнать о впервые увиденном им минерале, растении или животном, он должен прочитать о них умную книгу, побеседовать со знающим дело специалистом и т. д.

Деятельность, с одной стороны, соединяет субъекта с объектом, а с другой стороны, — разделяет их как активного деятеля и предмет деятельности. Поэтому точнее говорить не — «субъект» и «объект», а «субъект деятельности» и «объект деятельности».

Результатом деятельности выступают два взаимосвязанных ее «продукта»: материально преобразованный объект и знание о нем. Объект как бы *субъективируется*, принимая на себя ту форму, которую ему придает субъект. Субъект же *объективируется*, выходя из чувственно-предметной деятельности «поумневшим», познавшим свойства объекта, освоившим его содержание, научившимся его переделывать и пользоваться им.

Перед нами реальная живая диалектика. Оба указанных выше «продукта» деятельности суть результаты кристаллизации последних, то есть в них деятельность как бы застывает, опредмечивается, в первом случае — материально, во втором — идеально. И это, естественно, не какой-то одноразовый результат. Знание может быть вновь *опредмечено* в последующем акте чувственно-предметной деятельности, а человеческий, социальный смысл, вложенный в преобразованный объект — *распредмечен*, то есть извлечен из него, в качестве принципа и приема деятельности и превращен в знание, умение обращаться с этим объектом, пользоваться им, создавать его.

Каждое новое поколение людей подключается к этому круговороту распредмечивания и опредмечивания. Каждый из нас рождается внутри этого «круговорота», он для нас — первая и главная реальность. Именно человечество выступает подлинным, суверенным субъектом познания. Представление о мышлении и познании как о субъективно-психологической способности любого отдельно взятого индивида, господствовавшее долгое время в философии и получившее даже специальное наименование «гносеологической робинзонады», оказалось заблуждением. Разумеется,

нельзя представлять себе человечество как некий безликий субъект: оно состоит из конкретных людей. Однако любой из индивидов может стать субъектом и становится им лишь постольку, поскольку с помощью труда подключается к существенным силам этого самодовлеющего совокупного субъекта и превращает накопленные им принципы, формы и методы в свои собственные, индивидуальные силы.

Философов всегда мучил вопрос, насколько совпадают друг с другом логика знания (субъективная логика) и закон строения объекта (объективная логика). Введение категории практики в гносеологию решило этот вопрос достаточно радикально: субъективная логика и объективная логика совпадают ровно настолько, насколько человеческая деятельность *успешна*. Поэтому все споры гносеологов-пессимистов с гносеологами-оптимистами, если эти споры происходят без привлечения категории «практика» и без обращения к реальной практике, оставались и остаются чисто схоластическими, принципиально неразрешимыми.

Введение и осмысление категории «практика» в гносеологию и философию в целом принципиально решило вопрос о том, как и где соотносятся и взаимопревращаются друг в друга материальное и идеальное, два атрибута субстанции — «протяженность» и «мышление». Вспомним — в который раз! — восклицание Фауста, пытающегося подобрать наиболее правильный перевод древнегреческого слова «Логос»: «В Деянии начало Бытия!»

Следует, однако, помнить и о том, что человеческая деятельность не возникает «из ничего», она имеет свои предпосылки в других формах движения. Поэтому есть необходимость в предельно широком понимании категории «деяние». На низших уровнях бытия «деяние» — это просто движение, а на высшей из известных нам форм движения (социальной) «деяние» — это чувственно-практическая деятельность человека. Таким образом, именно движение соединяет друг с другом такие атрибуты субстанции, как протяженность и мышление, то есть потенциально содержит в себе идеальное как способность к самоотражению и развивает его до уровня человеческого сознания.

Чувственное и рациональное в познании

Могут ли чувства быть источником достоверного знания? Этот вопрос тесно связан с предыдущей темой и имеет такую же длительную историю. Уже в античности по этому вопросу высказывались весьма разные точки зрения. Так, например, Платон полагал, что чувственное познание не дает человеку правильного представления о действительности. Вспомним его символическую картину соотношения подлинного и неподлинного миров. Пленники, сидящие в пещере спиной к выходу из нее, видят ненастоящий мир. Его образ нам дают органы чувств. Настоящий же мир (у Платона — это «мир идей») может увидеть человек, душа которого разумна и обладает способностью к интуитивному усмотрению, дающему ей возможность вспомнить о своем знании, полученном тогда, когда она жила в мире идей.

Платон не был одинок в пренебрежении к чувственному познанию, он продолжал в этом вопросе точку зрения элеатов и их предшественника *Ксенофана* (570—478 до н.э.), считавшего, что умственное зрение затмевается чувствами. А вот Гераклит был уверен, что чувства обманывают лишь в том случае, если принадлежат грубой душе, а *Протагор* (480—410 до н.э.) вообще утверждал, что мысль и есть ощущение. Лишь *Анаксагор* (500—428 до н.э.) был одним из немногих, кто пытался диалектически соединить чувство и разум, признавая источниками знания как то, так и другое.

Особенно ярко различие философских позиций о роли чувств и разума в познании было выражено в знаменитом споре *сенсуалистов* (от лат. *sensus* — «восприятие, чувство, ощущение») с *рационалистами* (от лат. *rationalis* — «разумный», *ratio* — «разум»). Первые (их еще именуют эмпириками) стремились все содержание познания вывести из деятельности органов чувств, а вторые основой познания и поведения людей признавали только разум.

Суть спора между сенсуализмом и рационализмом можно было бы в сжатой форме передать кратким изложением знаменитого возражения рационалиста Лейбница сенсуалисту Локку.

К высказыванию Джона Локка: «Нет ничего в интеллекте, чего бы не было в чувстве» Лейбниц сделал маленькое, но принципиальное добавление: «Кроме самого разума», то есть способности постигать не только частное и случайное, но и всеобщее, необходимое. Поскольку, рассуждал Лейбниц, возможно предвидение до всякого опыта, постольку ясно, что мы при этом привносим в знание нечто от самих себя. Чувства и опыт дают лишь побудительные мотивы разуму. Всеобщую необходимость знанию, по Лейбницу, дает разум. В нем, считает он, много врожденного, — таких, например, понятий, как бытие, субстанция, единство, тождество, причина и т. д. Именно благодаря этим понятиям, в разуме пробуждается всеобщая необходимость.

Опять-таки и в данном случае мы видим две противоположные модели, которые берут процесс познания таким, каким он дан непосредственно, хотя эта непосредственность и проявляется в данном случае полярно, противоречиво. Позже, когда мы будем вести речь об эксперименте как методе, мы увидим, что полярность эмпирических позиций это не исключение, а правило. Именно противоречивость признаков, положенных в основу противоположными способами описания, и приводит, в конечном счете, науку и философию к стремлению синтезировать эти предварительные, эмпирические точки зрения в единую теоретическую концепцию.

Спор между сенсуалистами и рационалистами затянулся потому, что как те, так и другие, взятые в отдельности, неплохо объясняли определенный круг явлений, которыми занята теория познания. Так, эмпирики-сенсуалисты, исходя из опытного, чувственного происхождения всех форм знания, в том числе и логических категорий, легко объясняли творческий, синтетический характер наших знаний. Однако они не могли обосновать всеобщий и необходимый характер логических категорий: ведь, получается, каждый индивид должен выступать логической мерой всех вещей и должен самостоятельно изобретать все эти категории.

Рационалисты же, исходя из наличия врожденных знаний, снимали тем самым с обсуждения проблему генезиса логических категорий, однако вставали в тупик перед эмпирическим фактом постоянного расширения человеческого знания: ведь, если строго

следовать их принципу, то система наличного знания не должна и не может выходить за пределы, поставленные исходными знаниями.

Фактически в данном случае мы снова (но только в конкретном аспекте соотношения важнейших форм познания) возвращаемся к рассмотренному выше исходному принципу теории познания, разрешающему проблему соотношения субъективного и объективного в познании. Сенсуализм и рационализм — это две абстрактные стороны медали целостного подхода к проблеме процесса познания. Сенсуализм абсолютизирует объективное, рационализм — субъективное в познании. Оба направления трактуют соотношение между чувственным и рациональным искаженно, односторонне, так как метод их философствования эмпиричен, описателен.

Теоретический синтез того и другого направления стал возможен только в результате развития реальной практики человечества. Здесь мы имеем дело как раз с тем классическим случаем, когда только достижения практики и соответственно — науки, смогли положить предел затянувшейся философской дискуссии. В наше время, благодаря успеху экспериментальной психологии и педагогики, мы точно знаем, что мышление человека развивается не из его чувственности, а из его материально-преобразующей деятельности. Именно последняя лежит в основе развития как мышления, так и чувствующей способности человека. Сенсуалисты правы — чувственность дана человеку при рождении, от природы, но она сама качественно преобразуется и определяется культурно-исторической общественной деятельностью. Да, чувственное предшествует возникновению рационального, но лишь в том смысле, что оно есть единственная естественно-природная связь индивида с окружающим миром, предпосылка и необходимое условие существования всех форм сознания человека. Однако форма чувственности и сама чувствующая способность развиваются вместе с развитием мышления — именно потому, что в основе того и другого лежит единая субстанция.

И все же, каким образом, откуда ребенок или становящийся первобытный человек получают первое рациональное содержание? Ведь кроме ощущений у них нет для этого иного канала.

Адекватное восприятие предмета, следовательно, и инициируется и подтверждается, то есть опосредствуется, материально-практической деятельностью с ним. В самом начале становления ребенка и дикаря их восприятие и знание тесно переплетены между собою, но проходит время, и это первоначальное тождество чувственного и рационального распадается: помимо своего непосредственного продукта, предметно-практическая деятельность производит как свои собственные моменты: а) чувственную форму восприятия и б) идеальную форму мышления. Распадаясь, они, однако, продолжают плодотворно взаимодействовать, постоянно создавая, с одной стороны, *художника*, выражающего в чувственных образах волнующие людей идеи, а с другой стороны, — *мыслителя*, в котором искусство формирует способность творческого воображения.

Все сказанное об общем генезисе и взаимодействии этих двух форм познания следует помнить и тогда, когда мы знакомимся с их внутренними элементарными формами. По отношению к чувственной форме познания — это ощущение, восприятие и представление, по отношению к рациональной — суждение, умозаключение и понятие.

Ощущения являются образами, отражением отдельных свойств предметов или явлений объективного мира.

Восприятие — это целостное чувственное отражение предмета.

Представление — высшая форма чувственного познания, отражающая в целостном виде отсутствующий в данном случае предмет.

Следует подчеркнуть главную особенность этих форм: все они носят ярко выраженный активный характер. Даже самые, казалось бы, простые из них, например, зрительное ощущение, не есть подобие пассивного фотографического отпечатка. Экспериментальные исследования процесса зрения доказали, что глаз, зрачок как бы «ощупывает» наблюдаемый объект. Неподвижный глаз не способен что-либо увидеть. Тем в большей степени сказанное относится к восприятию и представлению, что лишний раз свидетельствует о деятельностном происхождении любой формы человеческого познания.

Суждение, Умозаключение. Понятие. О важности понятия, как формы познавательного процесса, уже было сказано выше.

Однако понятие не является единственной формой знания и познания и, прежде всего, тесно связано с такими формами, как суждение и умозаключение. В философской литературе высказываются различные точки зрения на последовательность рассмотрения этих форм рационального познания: одни считают, что исходным пунктом является понятие, другие — суждение.

Поскольку, в отличие от формальной логики, где главное при рассмотрении этих форм — их специфика, особенности, для диалектической логики главное — их связь, общность, тождество, постольку доказательство субординации этих форм обосновывается возможностью объяснения этой генетической связи.

Представляется, что более убедительна точка зрения, согласно которой исторически первичной формой выступает именно суждение. Известный логик *С.Б. Цертели* обосновывает эту точку зрения следующим образом: «Поскольку понятие имеет признаки (содержание), приписание же признака к чему-либо есть суждение, постольку на основе суждения создается понятие, то есть суждение первично по отношению к понятию и, конечно, умозаключению. Простейшая форма мысли есть суждение, которое и представляет собой начало системы логики»¹⁰.

Можно сказать об этом и иначе. Дело в том, что рассуждать о первичности и вторичности в данном случае приходится опять-таки не в формальном, а в диалектическом смысле. Можно признать, что понятие в процессе познания является и истинным началом, и закономерным результатом. Однако в исходном пункте развития познания понятие выступает в неадекватной его природе форме — в форме суждения¹¹.

Переход от чувственного созерцания к рациональному мышлению начинается именно с субъектно-предикатной формы суждения. «Результаты первичной обработки, анализа и синтеза материала чувственного созерцания (восприятий и представлений), мыслительного разложения образа, выделение признаков и закрепление их за некоторым субъектом, — словом, вся начальная стадия духовной деятельности человека протекает в форме акта суждения и закрепляется в нем»¹².

И далее: «Несоответствие этой формы логического выражения своему предметному содержанию образует его внутреннее проти-

воречие, которое «выталкивает» его из себя, не давая ему застыть и окостенеть, заставляет вечно двигаться, стремиться дорастить до собственного содержания и выразить его соответственно его сущности и всеобщности»¹³.

Таким образом, мы видим не равнодушные по отношению друг к другу формы рационального познания, а живую цепочку развития форм: от суждения к умозаключению и от них к понятию. И это все есть противоречивый процесс формирования понятия, как адекватной логической формы отражения действительности.

По выражению К. Маркса, чувства человека непосредственно в своей практике становятся теоретиками. Некоторая загадочность этой фразы исчезает, если ее использовать для анализа столь же загадочной, для многих исследователей, формы постижения действительности, которая называется интеллектуальной интуицией.

Интуиция — это, по своей яркости и неожиданности подобная молнии, способность увидеть и осознать нечто, ранее еще никем невидимое и неосознаваемое. И эта удивительная способность рождается именно из прочного сплава высокоразвитых чувственной и рациональной форм познания.

Слово «интуиция» происходит от латинского *intuitio* — «пристальное всматривание». Интуицией можно назвать способность непосредственного, без рационального обоснования, усмотрения истины. В истории философии интуиции уделено очень большое значение. Как факт ее признают все, но объяснение дают различное. Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Николай Кузанский принимают интуицию за вневещественное восприятие особой мистической действительности. Декарт, Спиноза, Лейбниц указывают на интуицию как на высший вид интеллектуального познания, дающий человеку возможность достижения нового знания непосредственным, не опирающимся на какое-либо доказательство, усмотрением ума. Фихте, Шеллинг, Бергсон, Гуссерль, Лосский видят в интуиции некую мистическую способность проникать в глубины индивидуального сознания, постигая тем самым сущность «Я», воли, жизни, экзистенции и т. д.

Все эти, столь разные точки зрения объединяет, во-первых, то, что интуиция их авторами понимается как метод постижения

истины, не связанный с дискурсивным, логическим мышлением, а во-вторых, то, что чувственное познание здесь как бы не причем.

У Канта позиция явно иная: во-первых, он признает интуицию как непосредственное чувственное восприятие мира, во-вторых, он любой, даже самый элементарный, вид познания понимает как синтез данных опыта с априорными логическими формами.

Л. Фейербах также не соглашается с мистическим и внечувственным толкованием интуиции, считая, напротив, что тайна интуитивного познания сосредоточена именно в чувственности.

Зададимся вопросом: может быть, и в понимании интуиции возможно диалектическое объединение обозначенных выше двух позиций? Наверно, и Фейербах и Кант правы относительно того, что чувства каким-то образом задействованы в процессе интуиции. Но в чем-то правы и те, кто говорит о том, что феномен интуиции *сверх*чувствен, что она принципиально отлична от обычного чувственного познания и есть «усмотрение ума». С одной стороны, переходя от непосредственного чувственного познания к познанию опосредствованному, полностью от чувственного познания человек не освобождается. С другой стороны, это уже не чувственное познание в привычном смысле этого слова. Чувственное познание как бы «снимается», преобразуется, переводится во внутренний план мыслительной деятельности. На предмет исследования человек взирает не с помощью глаз, в прямом смысле этого слова, а как бы с помощью некоего «внутреннего ока», способного к творческому воображению. Ну, а в отношении музыкального творчества позволительно было бы, наверное, говорить о «внутреннем ухе». Если способность к творческому воображению у человека не развита — а развивается она с помощью искусства — он не способен к теоретическому мышлению.

В наше время доказано, что чувственные образы продуцируются у большинства людей корой правого полушария мозга. Причем речь в данном случае идет не только об образах чувственно-конкретных предметов, а о человеческой способности «видеть» так называемые «эйдосы» этих предметов, то есть всеобщие, сущностные образы последних. Когда Диоген упрекнул Платона в том, что тот, якобы, доказывает, что кроме вот этой

конкретной чашки где-то еще существует как нечто самостоятельное еще и образ этой чашки, тот возразил в том смысле, что речь идет не о какой-то данной чашке, а о «чашности» вообще.

Таким образом, назовем ли мы интуитивные образы чувственными, надчувственными или сверхчувственными, мы все равно должны признать, что интуиция выражается не иначе, как в форме образов, «видимых», «разглядываемых» мыслителем с помощью хорошо развитого им в себе творческого воображения. Принципиальное отличие интуитивного образа от обычного представления состоит в том, что первый возникает не тогда, когда человек желает этого, а внезапно, и в том, что этот образ содержит в себе не что-то всем известное, а как раз нечто ранее никем не виданное.

Что происходит в процессе интуиции?

Запутавшись в противоречиях, разуверившись в возможности логически решить поставленную перед собой задачу, мыслящая личность все свои упования устремляет на возможность внезапного озарения. И, о чудо! — Озарение приходит. Подсказкой верного, ясно «увиденного» решения чаще всего бывает ассоциация, вызванная отдаленным, иногда даже забавным сходством. В сцепившихся между собой конечностями и хвостами обезьянах на решетке зоопарка известный химик-органик Ф.А. Кекуле «увидел» циклическую формулу бензола; в мутной дождевой воде, огибающей и сдвигающей с места положенный в поток кирпич, основоположник аэродинамики Н.Е. Жуковский «увидел» струи воздуха, поднимающие ввысь крыло еще не созданного самолета; в случайно возникшей на обеденном столе конфигурации ножа и вилок известный электротехник П.Н. Яблочков «увидел» способ расположения электродов в первой в мире «электрической свече», получившей впоследствии его имя.

Приведенные здесь примеры имеют одну существенную особенность: это примеры интуитивных озарений «победителей». А сколько интуитивно найденных идей кануло в лету! Их гораздо больше, чем удачных находок. К.А. Тимирязев утверждал, что закон отбора действует и в мышлении ученого или изобретателя. Наиболее плодотворным, в научном отношении, оказывается тот мыслитель, который в муках рождает множество новых идей, а затем испытывает их на истинность и безжалостно уничтожает,

оставляя лишь одну, самую жизнеспособную.

Это, так сказать, конкуренция внутренняя, вызванная самокритичностью ученого. Ее дополняет конкуренция внешняя — конкуренция между идеями разных ученых. Сколько было выдвинуто вариантов периодической системы химических элементов, а осталось жить и здравствовать только одна таблица Д.И. Менделеева! И во многом потому, что подтвердила свою истинность на практике: с ее помощью были предсказаны свойства еще не открытых к тому времени химических элементов.

Таким образом, яркость и отчетливость интуиции вовсе не есть абсолютное доказательство однозначной ее правильности, истинности.

Яркость и отчетливость пойманного интуицией чувственного образа вызывает еще одну гносеологическую иллюзию — иллюзию его спонтанности, самопроизвольности. Этот яркий чувственный образ как бы затмевает собою очень важную подготовительную, сугубо рациональную работу, состоящую в постановке задачи, в формулировании выявленных противоречий. Без этой работы не было бы и самого «озарения» и ее еще вновь и вновь предстоит совершать уже после «озарения», поскольку суть и истинность последнего без выражения в логике понятий нельзя ни проверить самому, ни доказать другим.

Сущность и возможность интуиции еще до конца не раскрыта. Существуют различные понимания ее природы и ее типологии. Однако большинство современных исследователей этой важнейшей формы постижения действительности полностью или частично согласны с тем, что она имеет характер яркого, непосредственного образа и связана со взаимоотношением чувственного и рационального способов познания. В частности, это взаимоотношение заключается в том, что мыслитель через интуицию — сознательно или неосознанно — стремится уйти от некоей уже использованной им логической модели, оказавшейся беспомощной в решении поставленной им задачи. Он ищет нового принципа, нового «угла зрения» и находит его в порождающем сравнение опыте. Этот опыт может быть непосредственным, сиюминутным наблюдением или же — прошлым опытом, зафиксированным в памяти и зачастую даже как бы забытым, погруженным в подсознание.

Итак, сначала исследователь создает различные логические модели, выясняет их неспособность решить поставленную задачу, а потом, после появления интуитивного образа, снова облакает его в логические одежды с целью восприятия этого образа другими людьми. Однако вопрос о соотношении интуитивного образа и логики гораздо сложнее. Главное здесь совсем не в исторической последовательности «работы» в человеческом мышлении логики и интуиции, а в их тесной причинно-следственной связи. Способна ли *логика* продуцировать интуитивное открытие, появление принципиально новой идеи? — Вот вопрос!

Однако ответа на этот вопрос в данном разделе мы дать не сможем, так как разговор о феномене интуиции должен быть еще продолжен в контексте темы соотношения содержательного и формального в процессе познания.

Содержательное и формальное

Начнем разговор на обозначенную тему несколько издалека. Современный историк и философ науки Томас Кун подметил очень интересную и важную особенность истории науки: он изобразил ее как постоянную смену двух, качественно различных периодов — периода «нормальной науки» и «революционного» периода. Период «нормальной науки» есть период безраздельного господства той или иной так называемой «парадигмы» — определенной модели научной деятельности, состоящей из совокупности теоретических принципов, методологических норм, мировоззренческих установок, ценностных критериев. Данный период характеризуется экстенсивным накоплением, расширением научных решений, вытекающих из общепринятой в научном сообществе логической и методологической модели. Происходит своеобразная экспансия господствующей парадигмы. Но такое «мирное» завоевание «пространства» изучаемых наукой проблем не бесконечно. Победное шествие разъясняющих, комментирующих парадигму решений, в конце концов, сталкивается с серьезным препятствием: в рамках исходной совокупности идей постепенно накапливается все больше и больше исключений из принятых

правил, то есть проблем, принципиально неразрешимых в рамках старой парадигмы.

Возникает кризис, или «революционный» период. Начинаются поиски альтернативных идей и основанных на них парадигм. Между предлагаемыми концепциями возникает борьба, конкуренция, в результате которой победу одерживает одна из новых парадигм, что означает начало нового периода «нормальной» науки. Затем весь этот цикл повторяется.

Если внимательно присмотреться к модели развития науки, предложенной Т. Куном, можно увидеть явное сходство с рассмотренной нами выше чувственно-рациональной структурой интуиции. Впрочем, ничего удивительного здесь и нет, если вспомнить о том, что субъект познания двойствен: он есть диалектическое единство отдельного человека и человечества.

Куновская модель развития науки дает нам возможность приступить к анализу диалектики содержательного и формального в процессе постижения истины и тем самым заодно углубить понимание интуиции как метода познания.

Дело в том, что Томас Кун считает, что «взрывной» переход от одной парадигмы к другой невозможно понять и выразить с помощью логики. И это действительно так, но только если принимать во внимание лишь одну-единственную логику (а именно она-то больше всего и бросается в глаза) — логику *формальную*. Однако кроме нее есть и другая — *содержательная* логика. Мы имеем эти две логики потому, что в знании человека действуют и взаимодействуют между собой *две* формы¹⁴.

Одна из них — содержательная форма — это отражение внутренней формы самого изучаемого объекта. Эта внутренняя форма есть специфический способ организации какого-либо определенного материала, то есть эта форма равняется объективной универсальной форме бытия, взаимодействия и развития содержания любого изучаемого объекта. Без знания этой формы, выражающейся в категориях и законах диалектики, никакой ученый не способен вообще увидеть и понять свой конкретный, специфический объект. Однако нельзя представлять себе дело так, будто бы философ сам, без помощи ученого, «изобретает» такие содержательные формы, как, например, причинность, необходимость и т. д.

Определение и развитие таких форм осуществляется совместными усилиями *науки* (понятие) и *философии* (категория). «Мыслить и означает, собственно, устанавливать между понятиями категориальную связь, раскрывать их категориальное значение. Причем связь и значение понятий — отнюдь не различные вещи. Определить данное явление как случайность уже означает раскрыть и его содержание, и тип его связей с другими явлениями»¹⁵.

Кроме содержательной формы, в составе нашего мышления функционирует форма формальная. По выражению С.Н. Мареева, «...это форма, безразлично, *формально* относящаяся к своему содержанию»¹⁶. Задача логики, основанной на формальной форме, — овеществить, опредметить любое знание в языке, превращая его тем самым *в информацию* с тем, чтобы знание можно было хранить, передавать и использовать. Такую логику мы называем формальной, или традиционной. Если нарушать законы формальной логики, то исчезает возможность понимания и значит, — общения. Формальная логика в силу того, что она хранит и передает информацию, имеет коммуникативную функцию¹⁷.

Однако функция формальной логики связана не только с производством, но и с *использованием* информации. Не ставя перед собой задачу разбираться с содержанием и содержательной формой объекта, формальная логика берет их как данность и начинает эту данность «препарировать» в соответствии со своими правилами, стараясь вывести следствия, умозаключения из найденного в экспериментах и теоретических обобщениях исходного принципа, ухватывающего суть содержания объекта. Она действует по принципу условного высказывания: «если..., то...». «...В форме условного высказывания чисто формальный момент отделяется и обособляется, начинает играть самостоятельную роль...»¹⁸. Это позволяет применять в познании так называемый метод формализации, в состав которого, в частности, входит и метод математизации. Мышление здесь выступает «...как формальное преобразование исходных формул по известным правилам, которые аналогичны правилам счета в алгебре; логическое мышление отображается в логическом исчислении»¹⁹. Вся современная компьютерная техника способна работать только на основе такого «логического исчисления».

Поскольку главный период действия формальной логики падает на длительный «нормальный» период развития науки, постольку он всем виден отчетливо (очевиден), в результате чего возникает иллюзия, что это и есть *вся* логика.

Т. Кун прав в том отношении, что *эта* логика вращается в кругу общепринятой ранее парадигмы и принципиально не способна выйти из этого круга. Ее задача — оформлять знание существующей парадигмы и делать из него выводы. Мыслитель же, как мы видели, от этих устоявшихся моделей как раз старается всячески избавиться, «забыть» их, посмотреть на изучаемую вещь совершенно новым, отстраненным от выработанных стереотипов, взглядом. Т. Кун, видя все это, фактически солидаризуется с выдающимся представителем немецкой классической философии *Ф. Шеллингом* (1775—1854), который, в конечном итоге, пришел к отказу от всякой логики в постижении определенного содержания, выдвинув концепцию так называемого «непосредственного познания», «интеллектуального созерцания».

Ни Кун, ни Шеллинг, ни ряд других философов не могли, к сожалению, понять, что непосредственное интеллектуальное созерцание, интуиция — это не что-то противостоящее логике, а ее внутренний, важнейший, необходимый момент. Правда, это уже совсем другая логика, она не сводится к одним лишь умственным операциям, а включает в себя *практику* как постоянную форму контакта субъективного с объективным, мышления с бытием.

Мы уже имели возможность убедиться в том, что интуиция только кажется изолированной от реального опыта. На самом же деле она постоянно обращена к нему — сиюминутному опыту или же опыту, зафиксированному, накопленному в памяти, зачастую как бы забытому, погруженному в подсознание. Она вся базируется на аналогиях, на ассоциациях, которые может представить только многообразный мир, данный нам в ощущениях и практической деятельности.

Подлинный интуитивизм — это выдвижение на передний план так называемого спекулятивного, то есть диалектического, способа отражения действительности. Платон и в этом вопросе оказался гениален: интуиция и диалектика для него одно и то же.

И.А. Ильин (1882—1954) так писал о Гегеле: «Один из величайших интуитивистов в философии, он настаивал на необходимости созерцательного погружения в предмет, доведенного не только до полного самозабвения, но до забвения о том, что это самозабвение вообще состоялось: рассказ о том, что было узрено в этом погружении, будет уже не внешним описательным сообщением, но как бы речью самого предмета о себе, за себя и от себя»²⁰.

Именно в этом контексте становится глубоко понятной мысль Гегеля, которую тот высказал, правда, вслед за *И. Гердером* (1744—1803): «*Красота — это чувственная форма истины*». Недаром Шеллинг в вопросе познания истины традиционную логику пытался сначала заменить искусством, а затем — мифом. Он чувствовал, что содержательное мышление должно быть образным мышлением. Только вот искать метод такого образного содержательного мышления ему, конечно, следовало бы не во внешних по отношению к логике (искусство) и не в архаических по отношению к ней (мифология) формах, а в той логике, которая была названа Кантом трансцендентальной и противопоставлена им традиционной, формальной логике.

Образность содержательного мышления основана на особой форме чувственности, вырабатываемой в человеке всей его культурно-исторической деятельностью, процессом его образования и воспитания. Это как раз тот случай, когда мы можем сказать, что наши чувства становятся и выступают теоретиками. При этом важнейшим моментом познания оказывается *вера*. Вера не является чем-то противоположным эмпирически обоснованному знанию, как, например, думал Б. Рассел. Нельзя также противопоставлять веру рациональному познанию, как это делает Н. Бердяев. Откровение, о котором так много пишет этот философ и есть не что иное, как одна из форм интуиции. У культурно, диалектически мыслящей личности чувство, знание и вера сливаются в единый, целостный процесс. Я знаю потому, что я чувствую, я чувствую потому, что я знаю. И я безусловно верю в то, что я чувствую и знаю. Именно так следует понимать постоянно повторяемый П. Тейяром де Шарденом призыв «видеть»: видеть единство материального и идеального, видеть восхождение идеально до своего идеала «точки омега» и т.д.

Содержательный и формальный компоненты мышления также не следует альтернативно противопоставлять друг другу. Просто у них разные, хотя и взаимосвязанные, функции в познании. Если формальный компонент мышления основан на принципе самотождественности, устойчивости и является воплощением *рассудка*, то содержательный компонент мышления органически соединяет устойчивость с изменчивостью, рассматривая их в противоречивом единстве и являясь выражением *диалектики*. Поскольку же диалектика не может функционировать без применения рассудка, постольку и формальный момент познания является совершенно необходимым моментом развития содержательного познания действительности. Система формальных определений мышления является совершенно необходимой «подсистемой» логики содержательной как системы теоретических определений мышления, главным принципом и целью которой является постижение объективной логики (логоса) предмета исследования. А значит, содержательная логика — это логика диалектическая.

Диалектическая логика есть логика саморазвития. Свобода и творческий характер человека проявляются прежде всего в той его способности, наличием которой он резко отличается от животных, а именно — в его способности изобретать способы действовать по **логике объекта**.

И все же, в заключение данного раздела, зададим себе вопрос: действительно ли формальная логика не имеет никакого онтологического статуса, как думал Кант, или же она все же определенным образом отражает действительность? Так, например, Ф. Энгельс считал, что формальная логика отражает действительность, но грубо, приблизительно — как действительность, лишенную развития. Думается, что, в самом деле, совершенно лишать формальную логику статуса отражения неправильно. Она отражает реальность через призму словесного выражения знания. Человеческое знание, превращенное в информацию и хранящееся, передаваемое и используемое на основе соблюдения правил и законов формальной логики, отражает **видение** мира с позиций определенной установившейся парадигмы. Поэтому с помощью формальной логики мы видим мир, но это **видение** не гераклитовского, а парменидовского мира — мира как устойчивой структу-

ры, мира как *системы определенных форм*. Так что «отражательная» функция формальной логики несомненна и достаточно важна.

Не будем абсолютизировать и тот тезис, что формальная логика не способна помочь исследователю совершить открытие нового принципа, который лег бы в основу новой парадигмы. На самом деле, в опосредствованной форме и формальная логика принимает участие в поисках нового решения научной проблемы. Во-первых, именно с ее помощью в любом знании накапливается так называемый неформализуемый (с позиции старой парадигмы) остаток, что, в конечном итоге, стимулирует потребность в пересмотре исходных оснований этого знания. А во-вторых, не следует забывать, что «...познание не может ни исторически, ни логически миновать формы абстрактно-всеобщего с ее безразличием к особенному»²¹. Ведь аналогии и сравнения, которые вызывают, «включают» процесс интуитивного озарения, первоначально основаны на формальном, абстрактно-общем тождестве содержательного различных явлений.

И все же, в первую очередь, формальная логика — это логика общения субъекта с субъектом, а содержательная логика — это логика общения («разговора») субъекта с объектом. При этом содержательная логика, с ее категориями, законами, принципами, формами и методами — это тоже система знания, которая не будет такой системой, если ее не оформить по законам формальной логики.

Но главное, на чем держится все содержание логики человеческого мышления — это мировоззренческое признание реальности логики мироустройства. В противном случае невозможными становятся ни объективная истина, ни интуиция.

Эмпирическое и теоретическое

Эмпирическое познание — это выявляющее и описывающее факты познание, отвечающее на вопрос «как?». Теоретическое же познание — сущностное познание, отвечающее на вопрос «почему?», на вопрос о внутренних причинах явлений, что, в конечном счете, дает возможность творчески преобразовывать

мир, управлять изучаемыми явлениями и событиями, ускорять их приход или, наоборот, отдалять и предотвращать их, а также предсказывать принципиально новые факты.

Как можно видеть, как эмпирическая, так и теоретическая формы познания тесно связаны с таким гносеологическим явлением, как **факт**. В методологии науки факт понимается как особого рода предложение, фиксирующее эмпирическое знание. А в разговорной речи факт — это синоним события, результата и истины. И, как мы уже имели возможность в этом убедиться, наша разговорная речь часто очень неплохо фиксирует диалектичность бытия и его познания. В самом деле, быть просто событием далеко не то же самое, что быть истиной. И, тем не менее, факт — и то и другое. Тысячи лет человек знал, что сухое дерево способно гореть. Но факт горения оставался всего лишь непонятым событием и непонятым результатом загорания до тех пор, пока люди не открыли кислород и не поняли, что горение есть процесс окисления, сопровождающийся выделением тепла.

Поэтому правы и те, кто утверждает, что факт — основа теории, и тот, кто полагает, что по настоящему факт можно увидеть только через призму, через «очки» определенной теории.

Нельзя отрицать и того, что эмпирические исследования в принципе могут навести — методом проб и ошибок — на выявление в предмете того или иного его сущностного признака. Говоря об интуиции, мы в качестве одного из ее примеров приводили научное открытие Д.И. Менделеева, но ведь при этом надо помнить, что вовсе не атомный вес химического элемента сам по себе и, соответственно, не его порядковый номер в таблице Менделеева определяют физические и химические свойства атомов и их периодичность. В основании всех этих свойств как способ их формирования (как сущность) лежит строение ядра и, соответственно, — электронных оболочек атома. Поэтому выходит, что ученому просто повезло и он, после долгого перебора разных вариантов, основанных на разных признаках, нашел, наконец-то, среди них единственно правильный, истинный, действительно позволяющий и классифицировать химические элементы и даже предсказывать свойства еще не открытых атомов. Но почему

именно атомный вес играет столь решающую роль в химизме атомов, это Менделееву было неизвестно. Более того, он был убежденным сторонником идеи неделимости атома. А ведь, как выяснится позднее, именно в недрах сложно устроенного химического элемента и содержится ответ на вопрос «почему», то есть — путь к теоретической химии. В.И. Вернадский вспоминает, как его университетские учителя Д.И. Менделеев и А.М. Бутлеров яростно спорили друг с другом на эту тему.

Обобщая сказанное, подчеркнем, что соотношение эмпирического и теоретического так же, как и соотношение содержательного и формального — это соотношение диалектически взаимосвязанных составляющих одной и той же системы, и нельзя их резко, антиномично противопоставлять друг другу. Каждая из этих сторон одной и той же системы может осуществлять не только свою собственную, главную функцию, но и функцию «своего другого», то есть противоположной стороны.

Вспомним о соотношении суждения и понятия. С суждения начинается формирование понятия. Суждение есть приписание признака своему субъекту. Отсюда и вытекает возможность случайно, интуитивно «наткнуться» на существенный признак исследуемого объекта еще *до создания* теории этого объекта, и в этом состоит важная «разведывательная», эвристическая роль эмпирического в познании.

Эмпирическое познание в большей мере нуждается в формальной логике, теоретическое же знание, кроме того, и в первой очередь, — в содержательной. Эмпирическое знание принципиально необходимо, так как теоретический, категориальный анализ должен обязательно основываться на эмпирическом знании. Однако нельзя представлять себе, что переход от эмпирических знаний к теоретическим прост и формален: достаточно, де, накопить нужное количество эмпирических фактов и одно это обеспечит новое качество знания. Дело в том, что теоретическое знание не выводится из эмпирического знания формально-логическим путем, оно выводится диалектическим мышлением, перерабатывающим эмпирическое знание в теоретическое. И переработка эта связана, прежде всего, с нахождением сущности, с возникновением по этому поводу идеи.

Идея как форма познания, прежде всего, есть единство объективного и субъективного. Объективная реальность не просто отражается в идее, но и как бы мысленно достраивается в ней, а именно: сущее достраивается до должного. «Идея — это есть «придуманый», «увиденный» (т. е. найденный пока лишь в сознании), возможный выход за пределы сложившейся противоречивой ситуации — за рамки существующего положения вещей и выражающих его понятий»²².

Ярко «увиденный» с помощью интуиции выход, как мы уже говорили, это до поры до времени — только «возможный выход». Поэтому идеи бывают разные: абстрактные, конкретные, истинные, ложные. Возможный выход из противоречивой ситуации становится действительным только после проверки на практике. Так что и в исходном пункте, и в конце своего формирования идея действительно есть единство субъективного и объективного. А по отношению к теории, она ее зародыш и своеобразный мостик между эмпирическим и теоретическим. Идея выражает творческий, преобразующий характер человеческого мышления. Выражая потребности и интересы людей, она выступает программой и методом их теоретической и практической деятельности.

Гипотеза. Развитие идеи вначале с необходимостью принимает форму гипотезы. Человек движется от одного уровня освоения действительности к другому, и противоречие между этими уровнями заставляет искать все новые и новые идеи, пытаться их обосновать, систематизировать. И именно это противоречие и придает гипотезе объективный и совершенно необходимый характер. Иными словами, гипотеза принципиально неустранима из процесса развития познания. Так, физика Эйнштейна пришла на смену физике Ньютона как теоретическое обобщение взаимодействия человека с такой принципиально новой предметностью, как микромир и системы космических тел, их пространство и время.

Гипотеза содержит в себе и достоверные и недостоверные, доказанные и недоказанные моменты. Этим она отличается от теории, которая носит достоверный, научно доказанный характер.

Теория. Следует отметить такие важные признаки теории, как системность, полнота, достоверность, формальная непротиворечивость, наличие *исходных понятий*, на которых базируется все

ее развитие, а также — совокупности выводов из этих исходных понятий, развертывание их в единство многообразного, выявление всеобщих условий конкретной целостности. Все эти признаки очень важны, но их наличие или отсутствие зависит не от них самих, а от глубинного отличия теории от гипотезы и эмпирического обобщения. Это отличие состоит в особенности практики, лежащей в основе теории и задающей ей направленность развития и проверяющей ее выводы. Сущностная характеристика теории состоит в том, что она являет собой такую форму мышления, в которой регистрируется всеобщее условие формирования и функционирования исследуемого предмета. Конечно, практика и теория в своем развитии всегда обуславливают и поддерживают друг друга, взаимодействуют друг с другом, однако не всякая практика порождает потребность в теории, а только практика, достигшая состояния *целостной предметной деятельности*, ориентированной не просто на преобразование вещей, естественных форм предметов, а на преобразование процессов, внутренних связей систем этих предметов.

Итак, возможность теоретического знания базируется на практике, достигшей такой степени зрелости, что ее можно характеризовать как *целостную предметную деятельность*. Такая практика исторически формируется со времени возникновения капиталистического производства, а с ней возникает и наука как особая форма общественного сознания²³.

Историческое и логическое

Практически любой объект, по мере знакомства с ним субъекта, проявляет свою внутреннюю сложность, усугубляемую тем обстоятельством, что его собственные многочисленные характеристики оказываются перепутанными, перемешанными с характеристиками других, взаимодействующих с ним объектов. Возникает сложная теоретико-познавательная проблема: как распутать клубок связей объекта — его собственных и внешних, ему не присущих? Эта сложность то и дело вызывает искушение отказаться от терпеливого распутывания этого клубка, а взять и волюнтаристски

разрубить его «мечом» произвола, да еще при этом провозгласить такой метод единственно возможным: дескать, способ и характер вычленения системы признаков из бесконечной совокупности свойств и отношений, в которые включен изучаемый объект, полностью зависит лишь от интереса субъекта.

Единственно верной альтернативой такому субъективистскому подходу является подход исторический, согласно которому сложность объекта есть исторически возникшая сложность. Поэтому отношение субъективного к объективному принимает характер отношения логического к историческому. Это означает, прежде всего, то, что в нашей логике, в теории мы должны отразить не просто объект, но исторически развивающийся объект. Иными словами, отношение логического к историческому — это то же самое отношение субъекта к объекту, но принявшее уже более сложную форму отношения научного развития к действительному развитию. С одной стороны этого отношения оказывается наша теория, а с другой стороны, — действительная история объекта, и наша задача состоит в том, чтобы изобразить эту историю в форме теории (историческое — в логическом) по возможности наиболее адекватно.

В истории философии высказывались разнообразные точки зрения по поводу соотношения исторического и логического. Полярные крайности, догматически противопоставляющие эмпирически трактуемые «срезы» этой проблемы, суть следующие: с одной стороны, это: а) исторический эмпиризм, ратующий за отказ от всякой логики в описании якобы абсолютно уникальных, неповторимых исторических событий, и б) абстрактный историзм, конструирующий действительную историю из некоей «идеи» при помощи только абстрактной и формальной логики. Первая форма абстрактно понимаемого соотношения исторического и логического есть не что иное, как голый хронологизм, фактоописание, с необходимостью перемешанные с выдумками и слухами, поскольку здесь, естественно, отсутствуют какие-нибудь логические критерии различения факта от псевдофакта. Вторая форма — это псевдотеоретическая умозрительная подгонка фактов под субъективное, абсолютизированное основание. Например, различные варианты рассмотрения истории в виде

последовательной смены золотого, серебряного, бронзового и железного веков, смены, основанной на идее поступательной деградации и порчи созданного Творцом человека. Сюда же можно отнести «истории», подогнанные под патриотические, расовые или же конфессиональные предпочтения. Думается, что, критику Карлом Поппером, так называемого, историцизма за то, что история понимается им как реализация таинственным образом предзаложенного в начале этой истории ее фатально неизбежного финала, следует относить не к любому историческому методу, а именно к только что рассмотренной нами второй форме абстрактного понимания соотношения исторического и логического.

Точно так же, как это уже было продемонстрировано выше с полярными эмпирическими моделями соотношения субъективного и объективного, чувственного и рационального, эмпирического и теоретического, нам предстоит теперь показать историческое и логическое в их диалектическом единстве.

Итак, исходное понимание соотношения исторического и логического — это единство реального исторического процесса и логики его отражения в познающем мышлении. Но если бы история была хаотична и не содержала в себе устойчивости и закономерности, то выразить ее логически не было бы никакой возможности. Поэтому, в конечном счете, единство исторического и логического своим глубинным основанием имеет наличие в любой истории того, что мы именуем законами и закономерностями, сущностью развивающегося предмета. Иными словами, речь идет о наличии объективной логики самого исторического процесса. Правильность этого основания постоянно находит подтверждение в человеческой практике. Итак, историческое в данном аспекте предстает как объективный процесс, а логическое — как сущность этого процесса.

Между обозначенными выше двумя аспектами соотношения исторического и логического находится еще один, третий, аспект, согласно которому историческое выступает в форме истории познания, а логическое — в форме логики этого познания. Речь здесь фактически идет о процессе движения от незнания к знанию, то есть это собственно гносеологический аспект соотношения исторического и логического.

Если рассмотреть под углом зрения указанного аспекта единства исторического и логического *историю философской мысли*, то выясняется, что «...в отношении исторической преемственности оказываются не только, так сказать, родственные системы, но и противоположные, по внешней форме несовместимые, — идеалистические и материалистические, метафизические и диалектические и т. д. Они не совместимы именно для феноменологического сознания, не идущего дальше явления, внешней формы»²⁴.

Эмпирически несомненным фактом является то, что философские системы и учения отрицают друг друга. Однако все дело в том, как и с помощью какого именно метода этот факт интерпретировать. Можно в качестве метода интерпретации избрать формальную логику, а можно — диалектическую. Воспользуемся основными моментами проделанного С.Н. Мареевым анализа первого пути, который демонстрирует *В. Дильтей* (1833—1911): «Задача определения сущности философии, которое сделало бы ясным ее название и понятия, существующие о ней у различных философов, необходимо ведет от систематической точки зрения к исторической. Необходимо определить не то, что здесь или теперь считается философией, а то, что постоянно и всегда составляет ее содержание»²⁵.

Но что же, спрашивается, можно отыскать одинакового в различных, даже полярных, философских учениях, если абстрагироваться от их особенностей? Дильтей усматривает эту общность в исторической относительности всех философских понятий и представлений и отмечает, что эта общая черта любой философии явно приходит в противоречие со стремлением любого философского творчества к абсолютному и вечному. «Это противоречие составляет интимнейшее, молчаливо переносимое страдание современной философии»²⁶.

Вроде бы в данном случае, размышляя о сущности философии, Дильтей говорит о противоречии, а, следовательно, — о диалектике, но диалектика, к сожалению, понимается им только как внутреннее страдание, переживание противоречия между относительностью всех понятий и стремлением к вечному. Такое абстрактное, поверхностное понимание диалектики приводит Дильтея

к отрицанию объективного характера философии: «она не выносит никаких строгих ограничений определенным предметом и определенным методом»²⁷.

Принципиально иной подход к анализируемому вопросу продемонстрировал в свое время Гегель: «Есть лишь один разум, поэтому и философия только одна и лишь одной быть может»²⁸.

Гегель хочет сказать, что, несмотря на бросающееся в глаза различие философских учений, сущность философии была и остается одной и той же.

В чем же сущность философии? Вспомним наши размышления об исходном пункте возникновения философии. Философское сознание, как было показано выше, берет свое начало из так называемого мифологического сознания, которое очень длительное время было господствующей формой ориентации человека в мире. Разделение труда на умственный и физический потребовало принципиально иного способа мышления.

В условиях разделенного труда вещи начинают браться в их собственном значении, в их определенности. Философия появляется на свет как умение различать истинное отражение действительности от неистинного. В центре внимания зарождающейся философии оказывается проблема соотношения, взаимозависимости сознания и реальной действительности. Отношение между бытием и мышлением и оказывается подлинно всеобщим отношением философии. Причем, это не только исходное, но и непреходящее, то есть *существенное*, отношение философии.

Результат, подчеркивал Гегель, тождествен началу, ибо начало есть цель. Уже в начале истории философии заложена главная, существенная цель философии — *стать и быть логикой*. Однако любая сущность раскрывает, реализует себя не сразу, а через сложный и трудный многовековой исторический путь. Совпадение исторического и логического в начале пути выступает лишь как возможность и как общая тенденция. «Точка зрения единства логического и исторического неразрывно связана с объективным подходом к философии, к определению ее предмета, характера и задач: история философии и есть объективно представшая Философия, всеобщая Логика, которая, хотя и осуществлялась отдельными философствующими субъектами, в целом

представляет собой нечто большее, чем простая сумма субъективных мнений отдельных философов»²⁹.

Итак, историческое развитие философии порождает из себя логику. И речь здесь, конечно, идет не о формальной, а о содержательной логике. Это с одной стороны. А с другой стороны, содержательная, диалектическая логика есть не что иное, как теоретическое изображение этой истории³⁰. «...Логическое, логика есть обобщенная, схематизированная история познания, а история познания в свою очередь есть тоже поступательно развертывающаяся и развивающаяся система логических категорий»³¹.

Рассмотренная на примере историко-философской модели, диалектика исторического и логического, выступает также универсальным законом и любого другого реального процесса развития, и любого конкретного процесса познания. Не зря премудрый Козьма Прутков заявлял: «Отыщи всему начало, и ты многое поймешь», а также — «Зри в корень!» Исходный пункт любой развивающейся системы, рассмотренный правильно, диалектически, обязательно оказывается и господствующим моментом, сущностью всего процесса развития этой системы. Логическое, в сути своей, есть историческое внутри себя. Историческое же, взятое с онтологической стороны, есть формирование действительности из ее возможности, есть разрешение исходного внутреннего противоречия возникшей и становящейся системы. Историческое, взятое с гносеологической стороны, есть мысленное отражение исторического процесса в теоретически выраженной, последовательной форме.

Таким образом, применение к познанию принципа единства исторического и логического в обобщенной и сжатой форме сводится к требованию рассмотрения предмета в единстве с его историей и историей его познания.

Абстрактное и конкретное. Истина

Как уже было отмечено, конкретное определяется как «единство в многообразии». При этом конкретное не означает чувственно, наглядно воспринимаемой вещи или события, то есть

того, что многие привыкли именовать конкретным в обыденной речи. Если уж прибегать к этому понятию, то такие вещи и события точнее было бы назвать *чувственно-конкретными*. Например, мы с детства способны чувственно-конкретно представить себе кусок сахара как единство сладости, белизны, твердости, искристости и т. д. Однако такое чувственно-конкретное знание не несет в себе знаний ни о технологии получения сахара, ни о химическом составе его, ни о его роли в человеческом организме. Тот, кто все это знает, то есть тот, кто знает сущность данного объекта, обладает по-настоящему конкретным, а точнее — *теоретически-конкретным* знанием. Человек же, знакомый с сахаром лишь на уровне его чувственной конкретности, обладает весьма абстрактным знанием о сахаре.

Конкретное, как таковое, по-латыни значит: «сращенное», и поэтому может обозначать как вещь (или систему вещей), так и понятие. Но и в том и в другом случае конкретное обозначает целостное (единство многообразного в полном смысле этого выражения). Абстрактное, опять-таки в согласии с происхождением этого слова, с его этимологией, это, напротив, — «отвлеченное, извлеченное, обособленное от чего-то, изъятое откуда-то». И опять-таки следует подчеркнуть, что указанные характеристики могут относиться и к материальному предмету, и к отдельному понятию, извлеченным из контекста системы вещей и понятий. В полном смысле абстрактны отломанная от стола или стула ножка — это уже никак не стол и не стул, отсеченная конечность животного — это уже не живой организм и т. д. Но абстрактно и *понятие* свободы, взятое вне связи его с понятием необходимости. Поэтому знание о любом предмете на уровне знания его чувственных характеристик явно носит еще весьма абстрактный характер: ведь оно отвлечено от самого главного в предмете — от его сущности.

Правильное понимание категорий абстрактного и конкретного навсегда избавляет нас от наивного обыденного преклонения перед так называемым «абстрактным мышлением». В своей единственной популярной статье «Кто мыслит абстрактно?» Гегель убедительно и остроумно показывает, что абстрактно мыслит необразованный человек, базарная торговка, а не просвещенный

человек, удел которого, напротив, высокая конкретность мышления³². «Конкретность истины — это зависимость знания от связей и взаимодействий, присущих тем или иным явлениям, от условий, места и времени, в которых они существуют и развиваются»³³.

Абстрактной истины нет, истина всегда конкретна. Мы уже в свое время обозначили это положение как один из основополагающих принципов диалектики. Теперь, однако, пришло время внимательно и подробно рассмотреть все главные стороны гносеологического содержания этого известного, но, к сожалению, не всегда правильно понимаемого выражения.

Абстрактное и конкретное — это такие же формы движения мысли, как субъективное и объективное, чувственное и рациональное, содержательное и формальное, эмпирическое и теоретическое, историческое и логическое. Предлагаемая в нашей работе последовательность рассмотрения всех этих форм (см.: таблица №3) не случайна: диалектика абстрактного и конкретного завершает этот ряд, как бы впитывая в себя все предыдущие формы, которые, если внимательно присмотреться к ним, суть лишь определенные моменты движения от незнания к знанию, от абстрактного знания к знанию конкретному. Рассмотрим же вновь, как бы «пятясь назад», в самых общих чертах эти диалектические моменты движения к истине.

Во-первых, истина, как единство многообразного, есть единство настоящего, прошлого и будущего исследуемого объекта. Истина есть единство всех сторон, всех этапов развития вещи или явления на пути от абстрактного начала к конкретному финалу. Иными словами, вне исторического рассмотрения проблемы, обогащающего наличное бытие объекта ретроспективным и перспективным взглядом на него, превращающим отражение объекта из плоскостного в объемное, невозможно познание истины. Принцип историзма — величайший принцип познания, но цели он достигает лишь при правильном понимании диалектики исторического и логического.

Поскольку такое понимание предполагает, прежде всего, умение находить подлинное начало-сущность объекта, то, *во-вторых*, истина есть единство такого начала-сущности с пространственно-временными условиями и результатами его проявления.

В этом смысле истина есть единство эмпирического и теоретического. Эмпирическое знание ухватывает явление, теоретическое — сущность.

В-третьих, истина есть единство содержательного и формального: если найденное и проверенное на практике решение не выразить, не оформить правильно, подобающе, сообразно законам формальной логики, то истина просто-напросто будет недоступна людям. Ее нельзя будет продуцировать, хранить, передавать и использовать в качестве информации.

В-четвертых, как мы видели, истина есть единство чувственного и рационального: вспомним то, что говорилось выше об интуиции, о творческом воображении и о том, что красота есть чувственная форма истины.

И, наконец, *в-пятых*, истина есть единство объективного и субъективного. В последнем тезисе есть несколько чрезвычайно важных аспектов. Прежде всего, нельзя видеть в истине нечто принадлежащее одному лишь субъекту познания. Речь идет вот о чем. Истину обычно определяют как знание, соответствующее своему предмету, совпадающее с ним. А этого мало, надо, чтобы такое понимание истины было дополнено важным аспектом соответствия самого объекта своей сущности. Вот как объяснял это положение Гегель: «...Я беру истину еще и в том более определенном смысле, что она присуща или не присуща предметам в них самих. Неистинный предмет вполне может существовать, а у нас может быть правильное о нем представление, но такой предмет не то, чем он *должен быть*, то есть он не сообразен со своим понятием (это мы называем также дурным). Дурное действие не истинно, понятие разумной воли в нем необъективно, а понятие такое есть то, чем должно быть действие, то есть присущее ему предназначение»³⁴.

Речь в данном случае идет о том, что недостаточно отобразить объект таким, какой он есть, ведь он может быть и незрелым, неразвитым и аномальным. В этом случае и наше знание будет не истиной, а заблуждением. Глупо судить о мужских качествах по облику и поведению пятилетнего мальчика, а о качестве яблока — по вкусу незрелой дички. Разговорный язык и здесь показывает нам диалектическую укорененность истины в объекте. Ведь

говорим же мы: «истинный мужчина», «истинный патриот» и т. д.

Отсюда понятно, что и суждение о практике как критерии истины требует точно такой же поправки: практика также должна быть зрелой, истинной, и только тогда она может вынести вердикт истинности или ложности нашим знаниям. И вообще, истина не есть некое абстрактное понятие, а характеристика, единящая теорию и практику: в конечном итоге, не отвлеченное же от жизни суждение должно претендовать на статус истинного, а весь уклад человеческого образа жизни, ее устройства и направленности развития. Только с таких позиций можно правильно понять выражение: «истина есть процесс». Практика как воплощенное диалектическое единство субъекта и объекта с самого начала была и порождающей причиной, и целью, и средой, в которой совершается процесс познания истины, и центральным звеном этого процесса, и, наконец, критерием истины. Сразу оговоримся, что это справедливо по отношению не к любой практике, а только к практике в самом широком и глубоком ее понимании — как всего историко-культурного опыта человечества.

«Истина есть идеальная форма развёртывания всей совокупности моментов действительности по ее собственным законам на основе и в перспективе ее предметного преобразования, практики»³⁵.

Иными словами, без присутствия субъекта, его интересов и потребностей истина не раскроется. Да и кому ей в таком случае раскрывать себя?

Итак, истина есть единство субъективного и объективного, единство объективных свойств предмета преобразования и субъективных потребностей, интересов, целей самого преобразователя. Иными словами, этот аспект конкретности истины можно было бы выразить так: истина лишь тогда конкретна, когда она не только подлинно отражает объективные свойства предмета познания, но и ориентирована на подлинное благо человека и человечества. В этом аспекте понятие «истина» переплетается с понятиями «справедливость», «добро», «правда». Как разъясняет Владимир Даль, правда есть истина на деле, истина во благе, честность, неподкупность, справедливость³⁶.

Итак, правда — родственное истине понятие. В частности, родственность эта заключается и в том, что правда тоже должна быть конкретной. Например, произнеся «чистую правду», можно убить родного тебе человека. Или, допустим, ты сказал о себе, причем — о себе давнишнем — что-то плохое. Да это было, но ты за прошедшее время уже раскаялся и изменился, и поэтому эта «чистая правда» стала уже неправдой. Вспомним, как «носились» с «правдой», мучая себя и других, герои Достоевского. Настасья Филипповна, например. Вот почему и правда, как истина, не может быть абстрактной.

Сказанное о конкретности истины проливает свет и на такие ее важные характеристики, как *абсолютность и относительность*. Здесь главным ключевым словом является «конкретность». Абсолютная истина может быть только конкретной истиной. Одно без другого не существует, ибо абстрактно понимаемая абсолютная истина — нонсенс, абсурд, «вещь-в-себе». Высказывание: «Температура кипения воды равна 100 градусов по Цельсию» только тогда является абсолютной истиной, когда это высказывание конкретизировано другими высказываниями, такими, например, как: «Кипение происходит при атмосферном давлении, равном 760 миллиметрам ртутного столба», «кипению подвергается обычная пресная вода, а не морская или так называемая тяжелая вода» и др. Истина относительна в своем движении, в своей оторванности от практики и абсолютна в тех пунктах, где учитывается вся практика человечества, где достигается достраивание объекта до его сущности.

Сущность — это второе «ключевое слово», с которым необходимо связывать содержание понятия «абсолютной истины». Понтий Пилат как приверженец субъективистского, релятивистского понимания истины, не мог понять той истины, которую нес людям Иисус Христос. Он стоял в двух шагах от Абсолютной Истины и в упор не видел ее. А эта простая (все гениальное — просто!) Абсолютная Истина состояла и состоит в том, что человек, если он хочет себе не гибели, а спасения, должен уметь любить и прощать и ставить духовное выше материального.

На примере уже одной этой Великой Истины видно, какую важную социальную роль играют освоенные человечеством

истинные знания. «...Истины, как многократно проверенные жизненным опытом положения превращаются в ценности (нормы, установки, догматы, заповеди и т. п.) и как таковые выполняют роль регуляторов»³⁷.

Таким образом, ценности, как и факты, имеют два разных уровня. Вначале они принимаются человеком на веру, эмпирически, на уровне пред-рассудка, а затем проходят сложный путь обоснования (подтверждения либо опровержения), становясь теоретически осознанными, непререкаемыми регулятивными принципами, отказ от которых уже означает не что иное, как отказ от человеческого в человеке.

Когда кто-то не совсем, может быть, обдуманно отрицает истину, он должен бы хорошо понимать: нет истины, значит, нет и ошибки, значит, нет и греха. Под разными обличьями идет в наше время наступление на идею Абсолюта: прямое отрицание объективной истины (субъективизм, агностицизм), абсолютизация случайности (синергетика), отрицание прогресса как истинного пути и т. д. А ведь идея Абсолюта — это непреходящая ценность мировоззрения.

МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Познание — это не только процесс отражения внешнего мира, но и предпосылка и условие преобразования мира, причем как внешнего, так и внутреннего. Поэтому человеку важно иметь правильный метод такого преобразования.

Под методом, в широком смысле этого слова, обычно понимают определенный путь, способ, прием решения какой-либо задачи теоретического, практического, познавательного, педагогического и тому подобного характера.

Как подчеркивал Гегель, не только результат исследования, но и путь, ведущий к нему, должен быть истинным. Метод — это совокупность правил поведения и требований к деятельности, сформулированных на основе знаний о свойствах объективной реальности. Метод — это, образно говоря, фонарь, освещающий путнику дорогу в темноте.

Существуют различные типы классификации методов, в совокупности образующих методологию, которая понимается и как система принципов и способов организации и построения теоретической и практической деятельности, и как учение об этой системе.

Во-первых, методы различаются друг от друга в зависимости от предмета исследования, Чаще всего в этой связи выделяются методы частнонаучные, или специальные, и методы общенаучные, или философские. Иные авторы выделяют общенаучные и философские методы в разные группы методов. Например, считается, что физические, химические, биологические и другие методы — это частнонаучные методы. Математические, кибернетические методы — это общенаучные методы. Методы же философские — это исторический и логический методы, анализ и синтез, индукция и дедукция и т. д. И вариаций деления методов по этому поводу (по характеру общности) в литературе существует предостаточно.

Критерием истинного деления методов в данном случае выступает практика. Если говорить в общем, каков предмет деятельности, таков и ее метод. Есть множество частных видов человеческой деятельности: человек пашет землю, ткет холсты и ковры, выплавляет руду и куёт металл, И в любом случае объект деятельности, раскрывая свои свойства, диктует соответствующие им приемы и способы своего оформления и переформирования. И здесь можно выделить частные методы разной, так сказать, общности. Например, существует система медицинских методов в целом, а среди них такой особенный, как патологоанатомический.

Итак, есть частные методы. Но есть и общий — универсальный метод, в основе своей имеющий труд человека как таковой. И труд пахаря, и труд металлурга, и прочие виды труда несут в себе универсальные характеристики, продиктованные универсальными формами бытия природы, общества и мышления. Сопереживая с последними, и теоретик и практик вырабатывают столь же универсальные способы движения по объективной логике предмета: наблюдение, эксперимент, моделирование, анализ, индукция, то есть целостную систему методов любой деятельности. Такова причина разнообразия методов, вытекающая, главным образом, из характеристик объекта.

Однако есть очень серьезная причина иного членения методов, и она уже берет свое основание не столько в объекте, сколько в субъекте. Речь идет о делении всех методов на две большие группы: методов эмпирических и методов теоретических. Смысл такого деления уже затронут нами при обсуждении диалектики эмпирического и теоретического, как форм движения познания. Дело в том, что эмпирические методы, взятые в целом, не вытекают из природы, из сущности объекта, а поэтому выступают как внешние, противоположные ему. Эмпирические методы преобладают на том этапе познания, когда еще не вскрыты внутренняя связь и единство многообразного в своих проявлениях и свойствах предмета, а следовательно, — метод познания выступает в виде некоторого внешнего отношения к предмету, реализующего «точку зрения», то есть целевые (а порой и чисто волевые, произвольные) устремления и установки познающего субъекта. Незнание внутренних структуры и функции объекта принуждает субъекта двигаться не по внутренним, а по внешним параметрам движения предмета, которые часто оказываются несущественными и случайными. А в силу этого эмпирический метод может не только не соответствовать законам движения и развития исследуемого объекта, но даже и противоречить им.

Однако надо сразу подчеркнуть, что такова природа эмпирических методов только в том случае, если они не входят, как необходимый элемент, в сферу действия системы методов теоретических, которые, напротив, построены на единстве предмета и метода, ибо теоретический метод выступает отражением форм самодвижения, саморазвития предмета. Иными словами, исторически происходит так, что познание обычно начинается с применения, в основном, одних эмпирических методов. Но когда эти, во многом субъективные, методы с помощью практики и интуиции позволяют, наконец, нащупать суть и природу исследуемого объекта, тогда возникающие теоретические методы, выступающие способом организации субъектом своей деятельности в соответствии с сущностью предмета, вовлекают в сферу своего действия и эмпирические методы, буквально перерождая и «облагораживая» их. С возникновением теории эмпирические методы получают внутри нее направленность и объективность.

Из сказанного вытекает следующее. Деление методов на теоретические и эмпирические тесно связано с делением их на *содержательные* и *формальные*. Содержательные методы основаны на содержательной логике, а формальные, соответственно, — на формальной. Однако нельзя отождествлять теоретический метод с содержательным, а эмпирический — с формальным. Между ними существует более сложная связь: теоретический метод в качестве подчиненного себе постоянно привлекает различные формальные «исчисления», расчеты, с другой же стороны, эмпирический метод не имел бы никакого смысла, если бы содержал в себе только субъективные намерения и совсем не «схватывал» бы объективных свойств исследуемого им предмета. Так, большинство современных профессиональных врачей не соглашается с объяснениями причин болезней со стороны различных нетрадиционных методов лечения, однако они не могут отрицать и того, что не все из последних носят антинаучный, шарлатанский характер, а, напротив, многие из них, впитывая в себя многолетнюю практику «проб и ошибок», демонстрируют весьма высокую эффективность. Можно также вспомнить успехи народных земледельцев и животноводов в области селекции, изобретательские успехи мастеров-самоучек и т.д. Как было сказано в разделе о содержательных и формальных формах познания, последние, с помощью разного рода ассоциаций, основанных на чисто формальном сходстве, могут выходить на серьезные содержательные решения той или иной важной проблемы.

Правда, надо давать себе отчет и в том, что для базирующихся на эмпирических методах открытий и изобретений требуется весьма продолжительное время и что они в массовом масштабе сопровождаются серьезными и даже трагическими ошибками. Такой путь развития человеческого знания очень напоминает развитие живых организмов через случайные изменения (мутации) и естественный отбор наиболее эффективных способов отражения. В наше время, когда человечество уже не располагает достаточно большим временем для решения своих актуальных проблем, а цена ошибки несравненно выросла (вспомним Чернобыльскую катастрофу), первенство теоретического метода перед эмпирическим стало неоспоримым.

Познание начинается с наблюдения.

Наблюдение ни в коем случае не следует понимать как некоторое ненаправленное созерцание, так сказать, — «глазение». Напротив, наблюдение — это метод направленного отражения черт, характеристик предмета, позволяющий составить определенное представление о наблюдаемом явлении. При этом наблюдение предполагает процедуру закрепления наблюденного, Поэтому своеобразным и важным продолжением наблюдения, уточняющей фазой наблюдения является описание, то есть фиксация наблюденного по определенным, заранее намеченным правилам, программам.

Приемом, конкретизирующим наблюдение, является измерение, которое предполагает использование дополнительных средств, а именно — приборов для проведения уточнения содержания описания.

В блок процедур наблюдения следует еще включить сравнение, причем, не только с иным предметом по отношению с тем, который мы наблюдаем, но и с некоторым эталоном, с заранее установленным образцом.

Итак, мы имеем некий целостный блок процедур (наблюдение, описание, измерение, сравнение), выступающий основой дальнейшего исследования. Все эти процедуры являются, таким образом, предварительными приемами исследования некоего объекта или процесса, причем не предполагающими вмешательства в исследуемый объект или процесс.

Иное дело — эксперимент — метод активного воздействия на предмет путем создания искусственных условий, необходимых для выявления ранее неизвестных свойств и сторон предмета. Экспериментатор сознательно изменяет течение естественных процессов.

Эксперимент — более эффективный метод познания, органически продолжающий метод наблюдения, делающий его более эффективным. Так, важнейшим достоинством эксперимента является возможность изучения реального объекта в широком диапазоне условий, при таких изменениях многочисленных обстоятельств, характеристик, которые в естественных условиях могут и не возникать. Достаточно в качестве примера привести изучение различных процессов, например, жизнедеятельности расте-

ний и животных в космических лабораториях в условиях невесомости.

Подлинно научный эксперимент предполагает повторяемость своих результатов. Это дает, во-первых, возможность проверить их правильность или неправильность, а во-вторых, здесь присутствует такая важная сторона, как иллюстративность, способность продемонстрировать что-то наглядно и убедительно.

Эксперимент как метод ценен тем, что явление с его помощью может изучаться «в чистом виде», то есть очищенным от сопровождающих его в естественных условиях внешних воздействий, нередко искажающих сущность этого явления. Особый и очень важный вид эксперимента, изучающего явление в его чистом виде — это *мысленный эксперимент*. Он обязательно сопровождается *методом идеализации*. «Идеализованная схема деятельности приобретает характер мысленного эксперимента. Предмет познания мысленно помещается в такие условия, в такие противоречивые связи, в которых его сущность может раскрыться и развиваться с особой чистотой и определенностью...»³⁸.

«Идеализация (в том числе и сложнейшие процессы научно-теоретической идеализации) — это неотъемлемый момент самой предметной деятельности общественного субъекта. В процессе материально-чувственной обработки реального предмета труда (и предмета познания), в процессе предметного взаимодействия осуществляется также мысленная обработка, трансформация этого предмета, формируется идеализованный предмет, постоянно, непрерывно, в процессе самой деятельности сопоставляемый с материально-чувственным предметом.

Здесь нет никаких «до» и «после». Это есть единый процесс труда. В нем на основе материального (и идеального) преобразования, на основе изменения формы предмета, трансформации его структуры и т. д. познается, выявляется и закрепляется действительная сущность предмета»³⁹.

Главной задачей эксперимента является обоснование какой-то определенной гипотезы. В конечном итоге, эксперимент выступает средством и способом к установлению теоретического закона. Происходит это путем выявления противоположных признаков исследуемого предмета (свет — это волна, свет —

это корпускула), исследование связи между которыми (поиск разрешения противоречия) выступает как завершающий шаг на пути перехода от познания эмпирического к познанию теоретическому⁴⁰.

Метод моделирования. В процессе эксперимента часто прибегают к помощи того или иного заместителя реального объекта. Такой эксперимент называется модельным экспериментом. Однако суть модели и моделирования нельзя уяснить, если под ними понимать только аспекты и термины модельного эксперимента. Это — узкое понимание моделирования, трактующее модель лишь как одну из ряда иных форм познавательной деятельности. Такое понимание отвлекает от глубинной сущности моделирования, сводя все лишь к одной, хотя и действительно важной, особенности модели — ее сходству (подобию) с оригиналом в каком-то из строго зафиксированных и обоснованных отношений. Все рассуждения при описании метода моделирования в узком его понимании вращаются вокруг понятий изоморфизма (полного подобия) и гомоморфизма (подобия частичного).

Однако существо процесса моделирования можно понять только при рассмотрении иного, предельно широкого, понимания модели, связанного с вопросом об отношении материального и идеального⁴¹.

В таком, широком, смысле понятие модели обозначает любую форму материальной *объективации, опредмечивания* идеального образа объекта. Это исходная и важнейшая функция модели, в связи с чем принципиально неточной представляется тот момент классификаций моделей, когда среди них выделяют модели материальные и идеальные. Видимо, подобные исследователи путают вещественность с материальностью, а ведь это совсем не одно и то же. По-видимому, имеется в виду то различие моделей, когда одна модель является вещественной, например, макет какого-либо прибора, здания и т. д., а другая — невещественной, например, математическая модель. Их так и следовало бы именовать — «вещественные и невещественные», так как и макет и математическая формула одинаково выступают процессом и результатом материализации некоторого замысла или идеи.

Важно отметить, что у сторонников деления модели на материальные и идеальные вещное понимание материального сопровож-

дается и неправильным пониманием идеального — идеальное в данном случае понимается в субъективно-психологическом плане⁴².

Следующая, вторая функция модели и моделирования состоит в том, чтобы провести различного рода эксперименты с созданным материальным заместителем некоего задуманного объекта. И, наконец, третья, заключительная, функция состоит в том, что модель выступает программой действия по предстоящему построению, сооружению смоделированного и проверенного в эксперименте объекта. Так, например, чертеж здания, пройдя все возможные проверки и согласования, сопровождаемые необходимыми изменениями, не просто уже демонстрирует нам формы и детали здания в различных ракурсах и проекциях, а по сути дела, содержит в себе программу действий строителя по сооружению данного здания. Таким образом, идея выдающегося архитектора, предварительно материализуясь в модели, пройдя стадию экспериментирования, вторично и окончательно материализуется в шедевре градостроения, который восхищенный ценитель искусства волен затем образно называть застывшей музыкой. Впрочем, то же самое происходит и с настоящей музыкой: композитор опредмечивает свои музыкальные идеи и образы в партитуре — нотной модели своего замысла, а дирижер и исполнитель, распредмечивая эти нотные записи, не просто механически, как некая музыкальная машина, исполняют замысел создателя музыки, а осуществляют своеобразный эксперимент, толкуя, интерпретируя замысел композитора, то есть производя предварительную работу, без которой невозможно исполнение музыкального произведения.

Таким образом, можно сказать, что любая форма познания носит форму моделирования, что же касается модельного эксперимента, то это, как можно было видеть, лишь один из важных моментов этого универсального метода. Применение моделей — это одно из отличительных свойств сознательной, целенаправленной деятельности человека, свойство, которое принципиально отличает человеческую деятельность от инстинктивного поведения животных.

Рассмотрение сущностных характеристик категории «модель» и ее функций в процессе познания предоставляет нам возмож-

ность обратиться к вопросу, насколько правомерно было употребление нами этой категории для обозначения онтологических концепций различных философских течений.

Действительно, в разделе «Онтология» приходилось довольно часто прибегать к этому термину. Сейчас мы можем видеть, что применение понимаемой в широком смысле категории модели было там вполне обосновано: ведь идеалистические, материалистические и прочие взгляды на мир в целом и на место в нем человека являются ни чем иным, как воплощением в категориальной форме тех или иных обобщенных идеальных образов универсума (мировоззрений и их ценностной, методологической и деятельностной составляющих). Категории в данном случае являются тем «строительным материалом», которые позволяют материализовать, делать зримым тот или иной идеальный образ мира. Онтологические концепции предстают, таким образом, различными формами (зачастую — вынужденно односторонними, огрубленными) отражения *объективной логики* бытия, воплощенными с помощью *субъективной логики* мыслителей-философов. При этом логика выступает и средством (методом), и целью (предметом) такого моделирования. Такие модели становятся «зримыми», доступными для собеседника или читателя. В этом контексте весьма резонной представляется точка зрения В.Н. Хамитова, согласно которой философ (любитель мудрости) отличается от собственно мудреца тем, что устно или письменно объективирует и тем самым — *опубликовывает* свои взгляды⁴³.

Онтологические модели бытия выполняют и другие гносеологические функции модели: с ними люди «экспериментируют», сравнивая их друг с другом и с практикой жизни, выявляя в них удачные логические находки и погрешности; они же являются самыми общими схемами, планами человеческой деятельности, направленной, в идеале, к гармонии и счастью.

Анализ и синтез. В формальном смысле под анализом понимается метод исследования, состоящий в расчленении, разложении целого, сложного явления на его составные, более простые, элементарные части и выделение отдельных сторон, свойств, связей. Когда содержание анализа определяют таким образом, то тут же обычно добавляют, что поскольку анализ не является

конечной целью научного исследования, то эта цель достигается последующим методом исследования — синтезом, который состоит в соединении, воспроизведении связей, отдельных элементов, сторон, компонентов сложного явления и тем самым — в постижении целого в его единстве. Однако такой подход к проблеме еще не демонстрирует подлинного понимания методов анализа и синтеза. Это, скорее, всего лишь представление о них.

В содержательном смысле, то есть в качестве элемента содержательной логики, анализ предусматривает осознание единства многообразного в объекте, фиксирование его свойств, выделение в нем основного и существенного. Это не простое расчленение, разбор на части, а выделение своеобразного ядра исследуемых явлений, их исторического и логического начала и вскрытие в последнем внутреннего противоречия как причины бытия и развития всей системы. Разумеется, аналитический метод — это инструмент тщательного исследования особенностей и деталей внутрисистемного взаимодействия, и он необходимо включает в себя результаты предшествующих операций по идеализации, абстрагированию, формализации и т.д. Однако все это не самоцель, сущностная задача аналитического метода состоит в том, что он направлен на выявление внутренних тенденций и возможных вариантов развития объекта.

Синтез — это, наоборот, соединение компонентов сложного явления.

При этом, если в формальном смысле синтез — это просто как бы «сборка» предмета, разобранного в процессе анализа на части, то в содержательном смысле синтез — это метод, расширяющий наличное знание. Он конструирует нечто новое. Логика такого синтеза — это «логика соединения, сопряжения, перекрещивания, генерирования, конструирования»⁴⁴. Иными словами, отличительным свойством содержательного синтеза, то есть синтеза как необходимого компонента содержательной логики, является то, что этот метод реализует себя, выходя за рамки имеющейся основы. Если аналитический метод связан, в основном, с внутрисистемным исследованием, то синтетический метод направлен на исследования межсистемные. При этом диалектическая связь

этих методов никогда не прекращается: результат синтеза снова становится источником дальнейшего анализа и наоборот.

И тут мы видим ту интересную и важную закономерность, о которой уже было сказано выше: не только теоретические исследования, применяющие анализ и синтез, но и чисто эмпирические наблюдения вполне могут привести к новациям, к расширению исходного знания. Наблюдая, например, за формой тела и способом передвижения рыб и дельфинов в воде, человек применял полученные выводы для создания сначала примитивных лодок, затем, наблюдая за двигательной способностью ветра, создавал парусники. А затем анализ работы пара в паровых машинах приводил к созданию пароходов, а анализ принципа работы двигателей внутреннего сгорания — к созданию теплоходов. Можно видеть, что в промежутках между этапами совершенствования этих средств передвижения по рекам, озерам и морям располагается целая история, насыщенная многократными аналитическими (причем как эмпирическими, так и теоретическими) усилиями, совершенствовавшими двигатель и внешний вид названных «плавсредств», что и приводило к всестороннему их улучшению.

А вот классическим примером из области высокой теории выступает творчество В.И. Вернадского, путем углубленного анализа открывшего роль «живого вещества» в геологической истории нашей планеты. Результатом этого анализа, как известно, стал синтетический футурологический вывод ученого о неизбежном превращении биосферы в ноосферу.

Сказанное позволяет уточнить вопрос о соотношении различных по уровню анализа и синтеза: с одной стороны, мы имеем эмпирический и теоретический, с другой стороны — формальный и содержательный анализ и синтез. Теоретический анализ-синтез всегда содержателен, но это не означает, что он не прибегает к формальным исчислениям, эмпирический анализ и синтез, базирясь на формальной логике, может, тем не менее, приводить к весьма содержательным выводам.

Анализ предполагает синтез, синтез — анализ. Таким образом, единство анализа и синтеза есть один из основополагающих моментов диалектического метода исследования⁴⁵.

Индукция и дедукция. Индукция (от латинского — «наведение») может быть определена как метод перехода от знания отдельных фактов к знанию общего. Иными словами, индукция — это метод *обобщения*. Дедукция — это метод перехода от знания общих закономерностей к частному их проявлению.

И опять, как и в предыдущих темах, мы должны и различить и связать между собой эмпирическое и теоретическое, содержательное и формальное понимание той или иной формы познания, того или иного метода. Уже *Ф. Бэкон* (1561—1626) показал ограниченность и незначительную ценность эмпирической, так называемой, перечисляющей, или, как ее иногда называют, «популярной» индукции, состоящей в том, что на основании нескольких отдельных случаев, в которых известное явление наблюдалось, заключают, что это явление должно происходить во всех сходных случаях. Познавательная слабость такой индукции — в недостаточной обоснованности перехода знания отдельных фактов к знанию общего закона. Такая эмпирическая индукция не в состоянии сформулировать и обосновать общий закон, ибо перечисление отдельных фактов не может никогда быть практически завершено и нет уверенности в том, что любой следующий факт не сможет оказаться противоречащим всей сумме предыдущих.

Сказанное наглядно демонстрирует поучительная история, которая произошла с типично индуктивным умозаключением «все лебеди белы», показавшим свою ложность после открытия Австралии и обнаружения там черных лебедей.

Итак, подобное индуктивное умозаключение по существу своему является проблематичным. К тому же, в посылках эмпирического индуктивного заключения не содержится знания о том, насколько обобщаемые признаки и свойства являются существенными или, наоборот, несущественными. Можно видеть, что эмпирическая индукция является также и формальной, так как основывается на понимании общего как абстрактно-общего.

В чем же особенности теоретической индукции? Она отличается от эмпирической индукции прежде всего тем, что нацелена не на поиски абстрактно-общего, одинакового в разных предметах и фактах, а на поиски конкретно-всеобщего для данной системы явлений, то есть на поиски и нахождение такого особенного

явления, которое воплощало бы в себе закон существования и развития данной исследуемой системы. Таким образом, теоретическая индукция является также и содержательной, то есть необходимым элементом содержательной диалектической логики.

Различие между этими двумя видами индуктивных методов можно видеть на таком примере. Так, например, бесполезно искать сущность человека, выделяя у всех людей одинаковые признаки. Такой подход позволит нам лишь определить человека как представителя биологического рода «*Homo sapiens*». Подлинная же социальная сущность человека заключается в совокупности, в ансамбле всех общественных отношений, среди которых конституирующим выступает особенный тип таких отношений — производственные отношения.

Неоднократно возникали попытки найти своеобразную панацею либо в индукции, либо в дедукции, но ни к чему хорошему это не приводило. «Об этом и свидетельствует опыт многовековых усилий логиков и философов, когда всякая попытка сознательно культивировать или индукцию (как это было у Ф. Бэкона и позднейших индуктивистов), или дедукцию (как это было у Р. Декарта и позднейших метафизических рационалистов) всегда порождала на другом полюсе противоположную тенденцию»⁴⁶.

Эти методы едины. Однако и единство может пониматься по-разному. «Если их единство признается таким образом, что нет одного без другого и что наука должна пользоваться как тем методом, так и другим, то в этом еще нет ничего специфически диалектического, и такое единство признает любой здравомыслящий человек»⁴⁷.

На самом же деле единство этих методов является более глубоким и носит подлинно диалектический характер. Эти методы действуют как бы одновременно: дедуктивный ход мышления постоянно сопровождается индуктивным рассмотрением реальных фактов, которое «добывает» недостающее для осуществления дедукции звено. И наоборот: даже самые несовершенные, промежуточные, «рабочие» выводы индукции постоянно провоцируют желание исследователя уже использовать их для приведения в единство разрозненного эмпирического материала. Ведь, как это ни странно, такие «плоды» «младенческих» обобщений естествознания,

как теплород, флогистон, электрическая материя, эфир и т. д. сыграли свою положительную роль в развитии науки, способствовали получению целого ряда интересных выводов.

Классический пример единства индуктивного и дедуктивного мышления дает нам логика поисков объяснений факта возникновения прибавочной стоимости той частью экономической науки, которая исходит из закона стоимости. К. Маркс формулирует создавшуюся парадоксальную ситуацию таким образом: «Как ни вертись, а факт остается фактом: если обмениваются эквиваленты, то не возникает никакой прибавочной стоимости, и если обмениваются неэквиваленты, тоже не возникает никакой прибавочной стоимости»⁴⁸.

Для формальных, эмпирических методов индукции и дедукции прибавочная стоимость невозможна без нарушения закона стоимости. Для К. Маркса же такая возможность реализуется, но при условии, если в реальной действительности удастся найти такой особенный товар, сама потребительная стоимость которого обладала бы оригинальным свойством быть источником стоимости, «...такой товар, действительное потребление которого было бы овеществлением труда, а следовательно, созданием стоимости. И владелец денег находит на рынке такой специфический товар, это — способность к труду, или рабочая сила»⁴⁹.

Этот пример из истории экономической науки обращает наше внимание на то, что в самых сложных, противоречивых случаях дедуктивного исследования необходимо обращаться к анализу эмпирических фактов.

Необходимо, хотя бы в тезисной форме, отметить важнейшее свойство теоретической дедукции: выведение всего многообразия исследуемой системы она должна осуществлять не подведением (так и хочется сказать, — «подминанием») под исходный закон особенных и единичных элементов данной системы, а выведением противоположностей из исходного недифференцированного единства. При этом каждый элемент системы появляется на свет божий как закономерный результат разрешения исходного, конституирующего данную систему противоречивого начала.

Диалектика индукции и дедукции является очень важным моментом процесса движения мысли от незнания к знанию, и в том

числе правильное, диалектическое понимание этой диалектической взаимосвязи сказывается на эффективности исторического и логического методов.

Исторический и логический методы. Эти методы выступают методологической реализацией принципа историзма и диалектики исторического и логического как важнейших форм процесса познания. Попутно следует сказать, что разделение гносеологического инструментария на принципы, формы и методы носит относительный характер. Все зависит от функционального угла зрения. Любой принцип, любая форма познавательного процесса, будучи обернутыми на практику познания, выступают в качестве метода этого познания. Так, например, открытие принципа спектрального разложения солнечного света, при прохождении его сквозь призму, породило спектральный анализ. Открытие факта и закона существования геологических фаций и формаций породило в геологии фациальный и формационный анализы.

Итак, говоря о методах — историческом и логическом, следует помнить о диалектическом единстве и диалектическом взаимопревращении исторического и логического как форм познания: изучая историю, мы познаем ее объективную логику, изучая же предмет логически, мы реконструируем его историю. Таким образом, не может быть противопоставления этих методов, как принципиально различных. Наоборот, речь может и должна идти лишь об их взаимодействии и взаимодополнении. Тесное, диалектическое единство этих методов дало возможность Ф. Энгельсу сказать, что логический способ рассмотрения в сущности является «не чем иным, как тем же историческим способом, только освобожденным от его исторической формы и от нарушающих его случайностей»⁵⁰.

Можно говорить лишь о преобладании одного из названных методов, которое зависит от самого предмета исследования, в первую очередь — от того, сохранились ли «страницы» истории последнего или нет. Одно дело — изучение геологической истории земной коры и другое дело — изучение физических свойств химических элементов. В первом случае перед исследователем раскрываются последовательно во времени сменяющие друг друга толщи горных пород, а во втором — история происхождения

химических элементов остается полностью вне поля зрения физиков и химиков, да даже и сам факт и способ их происхождения остается все еще гипотетическим и неясным.

Конкретно-исторический метод должен начинать реализовывать себя с изучения историком предпосылок исследуемого во временной последовательности предмета. Ведь, образно говоря, для того, чтобы вода в чайнике закипела, необходимо ее нагреть. И при нагревании накапливаются условия превращения жидкой воды в пар. Вот эти условия, которые предшествуют появлению исследуемого принципиально нового качества, и есть те предпосылки, количественные изменения в пределах старого качества, которые приводят к скачку, исходному пункту изучаемой истории. Так, предпосылками происхождения человека и общества является явление «цефализации», то есть эмпирический факт неуклонного развития центральной нервной системы животных в течение их многомиллионной эволюции, а также появление таких морфологических и этологических признаков, как прямохождение, достаточно хорошее развитие пальцев передних конечностей, гортани и т. д.

Следующим этапом конкретно-исторического подхода является нахождение и изучение сущности — начала истории. Это, как можно видеть — этап выяснения объективной логики в историческом процессе. В выбранном нами примере, таким началом-сущностью выступает труд как целесообразная деятельность, в процессе которой становящийся человек при помощи орудий труда уже не приспособляется к природе, как это делают животные, а наоборот, — приспособливает ее к себе, к своим потребностям.

Адекватно понятая сущность, как это будет более детально показано дальше, есть противоречие. Внутреннее противоречие трудовой деятельности заключается в диалектическом единстве отношения людей к природе (производительные силы) и их отношения друг к другу (производственные отношения).

Но для того, чтобы изображенная выше картина противоречивого строения социальной формы движения стала достаточно устойчивым формообразованием, необходимо наличие целого ряда условий. Это элементарные нормы нравственности (табу и предписания), язык (речь), умение ставить сложные цели и выби-

рать из этих целей наиболее эффективные, что подразумевает наличие свободы воли и творческого характера человеческой деятельности как способа реализации этой свободы.

Все эти подробно рассмотренные для лучшего понимания структуры исторического метода процедуры: нахождение начала, определение его противоречивой сущности, определение совершенно необходимых условий функционирования начала-сущности — суть составляющие исследования еще не собственно истории, а только предыстории, а точнее — процесса становления изучаемого с помощью исторического метода предмета. Для того же, чтобы изучить этапы собственно истории этого предмета, необходимо терпеливо и с позиций выверенных на практике исторических фактов проследить последовательное разрешение и модификацию исходного противоречия исторически развивающейся системы. В случае с историей человека и общества, при соблюдении требований конкретно-исторического метода, она разворачивается как последовательная смена общественно-экономических формаций, цивилизаций и культур.

Исторический метод дает исследователю способность, важность которой трудно переоценить и которая принципиально отличает мышление человека от форм отражения действительности высшими животными. Речь идет о способности идеального видения пройденного пути, когда в воображении историка оживают не только все действительные, но и возможные явления. Именно изучение тех и других в тесном единстве чрезвычайно обогащает опыт человечества, позволяет, опираясь на них, строить обоснованные догадки и предсказания. Таким образом, логически изображенная история представляет для нас как бы как своеобразный консервант времени. Недаром Ф. Шлегель говорил: «Историк — это пророк, обращенный вспять».

Если лозунгом *исторического* метода является выражение: «Прошлое — ключ к пониманию настоящего», и дедуктивный подход в составе исторического подхода доминирует над индуктивным, то лозунгом *логического* метода выступает противоположное утверждение: «Настоящее — ключ к пониманию прошлого», и на первое место, особенно в начале исследования, в нем выходит индуктивный метод исследования: ведь среди многообразных явле-

ний современного развитого состояния изучаемой системы необходимо найти одно, особенное, системообразующее отношение, которое затем способно помочь в определенной степени реконструировать и не поддающуюся изучению историю исследуемого объекта.

Логический (как диалектическая противоположность историческому) метод может иметь различные варианты. Так, например, известный в современной философии и методологии *феноменологический метод*, по мнению автора книги, является специфической разновидностью логического метода.

Фактически, как уже было сказано выше, исторический и логический методы присутствуют и взаимодействуют при изучении любого объекта. Диалектическое единство исторического и логического, а также и всех других рассмотренных нами до этого методов, образует, в конечном счете, важнейший, интегрирующий метод диалектики — метод восхождения от абстрактного к конкретному.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному — это теоретический системный метод, заключающийся в таком движении мысли, которое последовательно и неуклонно ведет исследователя ко все более полному, всестороннему воспроизведению предмета.

В процессе такого движения теоретической мысли необходимо выделить три этапа: 1) эмпирическое исследование непосредственно, чувственно-конкретно данного предмета; 2) этап восхождения от чувственно-конкретного к исходной абстракции, к познанию сущности предмета; 3) этап возвращения к «покинутому» в процессе абстрагирования предмету, на основе знания его собственной сущности, то есть этап восхождения от исходной абстракции к целостному теоретически-конкретному понятию предмета. Иными словами, третий этап — это завершающий этап конкретного, сущностного научного мышления, приводящий уже знание человека к реальной возможности опредметиться в практике.

Данная, трехэтапная схема метода восхождения от абстрактного к конкретному является, конечно, достаточно идеализированной схемой движения мысли от незнания к знанию. Фактически же эта последовательность этапов то и дело нарушается, оказывается на деле более сложной и запутанной, особенно, из-за

отсутствия исторического материала. В таком случае, в основе метода восхождения оказывается, прежде всего, не исторический, а логический метод. Исследователь как бы «плетет кружева» мысли вокруг некоторой исходной общеизвестной совокупности фактов, рассматривая всё новые и новые закономерности их взаимосвязи, всё новые и новые «срезы» изучаемой им системы, и тем самым постепенно конкретизируя первоначальное абстрактное знание.

Сейчас очень модно говорить о системах, о системности научного и прочего мышления. В этой связи хочется подчеркнуть, что метод восхождения от абстрактного к конкретному — это *трижды* системный метод. Во-первых, потому, что он характеризуется только что отмеченной выше четкой внутренней структурой своего строения и функционирования. Во-вторых, потому, что он является целостной синтетической системой эмпирических и теоретических методов, основные из которых обозначены в таблице №3. И, в-третьих, потому, что только этот метод адекватен сложным развивающимся системам. Вне применения этого метода такие системы не могут получить правильного, адекватного отражения в человеческом сознании.

Последнее замечание не должно настраивать нас на тот вывод, что все прочие (несложные, неразвивающиеся) системы следует исключить из сферы действия метода восхождения от абстрактного к конкретному. Это не так. Поясним сказанное на следующем примере. Одну и ту же систему мы можем рассмотреть и как статическую, и как динамическую, и как развивающуюся. Так, сначала ученый или студент может изучить скелет организма как вполне статическую систему. На следующей стадии погружения к конкретному знанию того же скелета мы должны рассмотреть его не просто как набор костей, а как опорно-двигательный аппарат, функционально связанный с сухожилиями, нервной системой и другими частями организма. Система из статической превращается в динамическую. И, наконец, для более глубокого (конкретного) понимания данной системы мы рассматриваем ее как конкретный момент исторического (палеонтологического) процесса становления разнообразных типов опорно-двигательных систем животных. На этой, заключительной стадии исследования неподвижный скелет превращается в развивающуюся систему.

Таким образом, метод восхождения от абстрактного к конкретному выступает универсальным методом, способным изучать любую систему явлений, ибо любая, на первый взгляд, не причастная к развитию система при ближайшем рассмотрении всегда оказывается частью или этапом более широкой и сложной, находящейся в процессе развития, системы.

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ (СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ) ЛОГИКА ПОЗНАНИЯ

В качестве введения в этот важный раздел нашей работы, хотелось бы несколько слов сказать о предмете диалектической логики и о принципах систематизации ее категорий⁵¹.

В предыдущих главах нашей книги большое внимание было уделено выяснению природы мышления. Было показано, что мышление не есть некая субъективная способность каждого отдельно взятого индивида и не есть функция субъекта, состоящая в пассивном отражении им воздействия на него со стороны объекта.

Мышление — это идеальная форма (или идеальный компонент) реальной чувственно-предметной деятельности общественного человека, направленной со стороны последнего и на преобразование окружающей природы, и на преобразование самого себя (и сотворение себя как человека, и изменение своих общественных отношений). Понимаемое таким образом мышление и есть предмет диалектической логики, которую можно еще назвать содержательной логикой, поскольку она занимается целостным, системным содержанием человеческого мышления, адекватного системе содержательных форм объективной реальности. Эту логику можно также назвать гносеологической логикой⁵², потому что она является категориальным выражением интегрирующего собою все содержание гносеологии метода восхождения от абстрактного к конкретному (см. таблицу №4).

Сказанное отнюдь не означает, что содержательная логика занимается содержанием и только содержанием. Логика обязана заниматься формой, однако форма, как уже было сказано, может быть содержательной и может быть формальной.

ТАБЛИЦА №4

**Категории и законы гносеологической
(содержательной) логики**

КАТЕГОРИИ**ЗАКОНЫ**

**1. Категории сферы
непосредственного (бытия)**

Качество
Количество
Мера
Становление



**1. Закон взаимоперехода
количественных
и качественных
изменений**

**2. Категории сферы
опосредствованных
(сущностных) отношений**

Сущность и явление
Противоречие
Содержание и форма
Условие
Закон
Целое и часть
Внутреннее и внешнее
Действительность и возможность
Необходимость и случайность
Причина и следствие. Субстанция



**2. Закон единства
и борьбы
противоположностей**

3. Категории сферы целостности

Всеобщее, особенное и единичное
Отрицание
Развитие



**3. Закон отрицания
отрицания**

Содержательная (диалектическая) логика самым непосредственным образом имеет дело с категориями, которые суть не что иное, как содержательные, универсальные формы отражения бытия, содержательные формы духовного освоения универсальных способов изменения предметов природы и самого человека в процессе практической деятельности.

Категории представляют собой как бы результат двойного отражения. Первый уровень отражения состоит в том, что универсальные законы бытия преобразуются в универсальные формы предметно-практического изменения человеком природы. Второй уровень отражения состоит в том, что эти универсальные формы предметно-преобразующей деятельности (на этот раз уже идеально) отражаются в форме категорий — всеобщих законов формирования научно-теоретического знания.

Итак, категории мышления суть содержательные универсальные формы, отражающие универсальные же формы практики и объекта этой практики.

Но любому содержанию необходима не только содержательная, внутренняя форма, но и форма внешняя, форма его овеществления, воплощения и функционирования в сфере науки. Такой внешней, формальной, субстратной формой процесса мышления выступает язык. Этой формальной формой занимается другая логика, и название у нее соответствующее ее предмету: формальная логика.

Слова, термины, суждения, умозаключения, — вот сфера ее исследований. «Она концентрирует свое внимание на языковом бытии мышления. Согласно формальной логике, мыслить — значит рассуждать, размышлять и выражать мысль в правильной словесной форме»⁵³. Человек, как и любое живое существо, не может жить без производства и использования информации. С одной стороны, формальная логика необходима человеку постольку, поскольку она превращает любое знание в информацию. Она *вырабатывает* из содержательного знания информацию. С другой стороны, путем получения выводов из исходных содержательных принципов согласно условному высказыванию «если..., то...», формальная логика дает возможность человеку успешно *использовать* в своей жизни произведенную информацию.

Формальная логика не претендует и не может претендовать на то, чтобы выражать собою все содержание процесса мышления. Язык — это очень важный, но не единственный аспект мышления, которое «реально существует и проявляется не в одних лишь размышлениях и книгах, а во всех результатах человеческой духовно-практической деятельности. Ибо человек мыслит не только тогда, когда размышляет либо излагает устно или письменно свои мысли, но и тогда, когда созидает предметное тело культуры. Более того: о реальном мышлении человечества можно правильно судить не столько по его словесным размышлениям, по книгам, сколько по его реальным делам»⁵⁴.

Поскольку мышление есть идеальная форма предметной деятельности общественного человека, идеальный способ движения по форме любых возможных вещей, постольку мышление и объективный мир подчинены одним и тем же универсальным законам и постольку диалектическая логика есть та же диалектика (наука о всеобщих законах природы, общества и мышления), но обращенная к исследованию всеобщих законов формирования и развития человеческого мышления.

Сказанное выше содержит в себе принципиальные основания перехода к вопросу о систематизации категорий и законов диалектической логики. Их нельзя рассматривать в произвольном порядке, руководящим методом здесь должен быть единственно «правильный в научном отношении» метод восхождения от абстрактного к конкретному. Но где в данном случае начало и где конец? Где абстрактное и где конкретное?

В философской литературе были продемонстрированы два различных подхода к использованию этого метода для систематизации категорий. Один подход был нацелен на то, чтобы «привязать» данный принцип развития непосредственно к развивающемуся предмету как таковому, второй выстраивал категории как ступеньки развивающегося человеческого познания. И в том и в другом подходе несомненно имеются рациональные моменты, однако истина, по-видимому, заключается в их синтезе.

Итак, является ли порядок расположения категорий одновременно и последовательностью моментов развития самой вещи? Руководитель авторского коллектива четырехтомной книги

«Диалектическая логика» Ж.М. Абдильдин дает на этот вопрос положительный ответ в следующей форме: да, эти две последовательности совпадают, но только совпадение это не непосредственно. Между развивающейся вещью и развивающимися категориями находится связующее звено, опосредствующее их, и это — чувственно-предметная деятельность. Вот ее-то структура и развитие непосредственно совпадают со структурой и развитием категорий и законов диалектической логики. Таким образом, среди множества материальных систем и форм движения материи находится одна, особенная, и это социальная форма движения материи, в которой природные субстанциальные силы находят наиболее полное свое воплощение.

И исторически и логически предметная человеческая деятельность складывается из трех ступеней (соответственно — сфер) своего реального функционирования. При этом в этих ступенях (сферах) диалектически сливаются в одно целое и онтологический, и гносеологический аспекты человеческой деятельности.

Первая сфера, в онтологическом смысле, есть сфера непосредственных отношений человека с природой, сфера бытия производительных сил как таковых. В гносеологическом же смысле первая сфера — это сфера непосредственных отношений субъекта с объектом.

Вторая сфера — это сфера опосредствованных, или сущностных, отношений. Онтологический ее смысл заключается в следующем. По мере развития человеческой практики все в большей и большей мере развивались человеческие производственные и иные общественные отношения. Все больше и больше отношение человека и природы опосредствовалось всей структурой общественных отношений. В познании же сказанное означает переход от познания бытия к познанию его сущности.

Третья сфера (а если исторически, то — ступень) — это целостная предметная деятельность как единство субъект-объектных и субъект-субъектных отношений. Онтологически, это единство производительных сил и общественных отношений, которое понятийно обозначается в социальной философии как общественно-экономическая, или общественно-историческая, формация. С гносеологической же точки зрения, эта, третья, сфера обозначает

восхождение исследователя к целостному, теоретически-конкретному знанию предмета.

Поскольку логика есть отражение человеческой практики и истории познания, постольку рассмотрение системы универсальных логических категорий (см. таблицу №4) начинается с категорий качества, количества, меры и становления, которые являются наиболее простыми, первичными категориями мышления, отражающими всеобщее отношения бытия и познания.

С помощью этих категорий исследователь имеет возможность изучить свой предмет на эмпирическом уровне. Поэтому закон взаимоперехода количественных и качественных изменений, интегрируя в целостный «ансамбль» данную сферу категорий, отвечает всего лишь на вопрос «как?». Как именно происходит развитие? Путем накопления количественных изменений подготавливается скачок предмета из одного качества в другое. Сразу следует отметить, что качество, количество, мера и становление, играя ведущую роль в эмпирическом исследовании, остаются важнейшим инструментом и дальнейшего — теоретического исследования, причем сами они при этом наполняются более глубоким, более конкретным содержанием.

Развитие мира опосредствованных отношений, и открытие его для себя людьми ознаменовалось возникновением системы всеобщих рефлексивных категорий, в совокупности своей дающих возможность выразить, «ухватить» логическими средствами сущность любых явлений. Это категории сущности и явления, противоречия, содержания и формы, условия, целого и части, внутреннего и внешнего, действительности и возможности, необходимости и случайности, причины и следствия, взаимодействия и субстанции.

Эта, вторая, сфера соответствует этапу восхождения от чувственно-конкретного к исходной абстракции, к сущности. Поэтому интегрирующий эти категории закон единства и борьбы противоположностей отвечает на вопрос «почему?». Или: «в чем причина развития?». Ответить на этот вопрос позволяет нахождение внутреннего противоречия как движущей силы возникновения, становления и развития той или иной системы явлений.

Раскрытию же целостной предметной деятельности способствуют категории, выражающие всеобщие законы развивающейся

целостности. Это категории целостности, всеобщего, особенного и единичного, диалектического отрицания, развития.

Эта, третья, сфера помогает осуществить восхождение исследователя к теоретически-конкретному знанию предмета, что дает возможность практического преобразования последнего. Закон отрицания отрицания, интегрируя категории данной сферы, образно говоря, отвечает на вопрос «куда», ибо раскрывает цикличность и направленность развития.

Итак, мы уже уяснили, что порядок расположения категорий и законов диалектической логики есть одновременно и порядок развития вещей, однако совпадение того и другого осуществляется не непосредственно, а опосредствованно — через особое материальное движение: чувственно-предметную деятельность. Итак, категории, взятые в их историческом происхождении, суть всеобщие универсальные формы человеческой чувственно-предметной деятельности. Но они же суть и формы мышления, поскольку мышление есть отражение чувственно-предметной деятельности общественного индивида.

Вся система категорий есть последовательное раскрытие как способов развития и взаимодействия, взаимосвязи реально существующих систем, так и способов логического отражения данного развития и взаимодействия. Переход от одной категории к другой и от одной сферы категорий к другой есть закономерное движение от абстрактного к конкретному. В связи с этим, в отличие от формально-логического членения, в данном случае каждая последующая (более конкретная, более богатая) категория не есть нечто иное, равнодушное по отношению к предшествующей, она вбирает в себя все предыдущие категории в качестве «снятых», то есть подчиненных и преобразованных, моментов своего собственного содержания.

Каждая из трех сфер категорий соответствует одному из трех основных законов диалектики. Отсюда следует, что абсолютно нелогично (как это до сих пор делается в некоторых учебных пособиях) начинать изучение диалектики как логики с ее основных законов, оставляя рассмотрение категорий «на потом», как чего-то, что осталось «помимо» законов.

Порядок рассмотрения основных законов диалектики может быть двояким: 1) каждый отдельно взятый закон может рассмат-

риваться как резюме к соответствующей сфере категорий, как выражение их целостности, и 2) все законы могут рассматриваться вместе (хотя, конечно, и последовательно) уже после анализа всех сфер категорий. Второй способ представляется более предпочтительным, так как законы диалектики суть законы развития, и поэтому начинать говорить о них логичнее было бы после изучения самой категории развития. К тому же, в этом случае появляется возможность еще раз, но уже с точки зрения принципа развития, рассмотреть все категории в целостном, взаимосвязанном друг с другом виде.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному характеризуется сменой следующих этапов и форм познания: **субстратное, функциональное и системно-субстанциональное** понимание предмета, его сущности⁵⁵.

В связи с этим, мы должны понимать, что, когда кто-то говорит: «Системный подход», то этим он еще ничего фактически не говорит. Как было показано выше, одно дело — рассматривать систему как неподвижный, статический предмет, исследуя его структуру и субстрат, другое дело, когда система начинает пониматься уже как динамическая и в этом случае кроме субстрата на первый план выходит исследование функциональных связей системы и третье дело, когда система понимается как развивающая целостность, как субстанция, определяющая как закон и свою структуру и свои внутренние и внешние функциональные связи.

Соглашаясь в целом с точкой зрения Ж.М. Абдильдина, автор в данном, втором издании своей книги хотел бы, опираясь на свой «эволюционный спинозизм», высказать предположение, что единство гносеологической и онтологической функций метода восхождения от абстрактного к конкретному можно все же продемонстрировать не только на особенной форме бытия, но и на бытии как таковом.

В этой связи можно выделить следующие *исторические* этапы освоения сознанием человека *логической* структуры мира.

1) **Материальное** как аспект объективной и субъективной логики. Первый этап восхождения дает возможность познать мир в целом или же отдельную его относительно самостоятельную систему как *явление*. Это — мир внешних (непосредственных), то есть

материальных отношений. В.И. Ленин в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм» дал именно такое определение материи: объективная реальность, данная субъекту в его ощущениях и восприятиях, но существующая независимо от них. К. Поппер никак не мог понять, что такое диалектическое противоречие, что такое отрицание отрицания и, соответственно, вообще, что такое диалектика, именно потому, что научный метод он понимал только как эмпирический, связанный с непосредственным отношением субъекта и объекта.

С точки зрения такого эмпирического подхода мир в целом предстает перед нами как совокупность форм движения материи.

2) **Идеальное** как аспект объективной и субъективной логики. Второй этап восхождения, уже Платон понял это, — это уход из «пещеры» непосредственных чувственных восприятий мира и погружение в мир истинный, мир идей. Это — мир внутренних (опосредствованных) отношений, мир с точки зрения его *сущности*.

С точки зрения этого этапа познания, мир предстает как недоступный для чувственности ортогенез сознания (хотя П. Тейяр де Шарден постоянно говорил о необходимости его «видеть», имея в виду творческое воображение человека).

3) **Субстанция** как единство своих материального и идеального атрибутов. Мир как *целостность*, как единство сущности и явления, как самодовлеющая система.

Для углубления понимания метода восхождения от абстрактного к конкретному очень важно видеть *различие в понимании бытия* у Спинозы и у Гегеля. Исследование данного различия блестяще проведено А.Д. Майданским⁵⁶.

У Гегеля начало абсолютной идеи есть такое *бытие*, которое равно *ничто*, то есть чрезвычайно абстрактно. А.Д. Майданский прав, что логика Гегеля при этом откровенно равняется на исторический порядок действий человеческого мышления. Поэтому у него категория бытия представляет собой чистую форму чувственного созерцания, у Спинозы же бытие — это сущность Бога.

Но как же быть, в таком случае, с объективностью метода восхождения от абстрактного к конкретному? Что касается каждой отдельно взятой системы, вещи, то тут все просто: каждая такая вещь абстрактна в момент своего возникновения и станов-

ления. Но как быть с Универсумом (Природой или Богом)? Пока что в самых общих чертах мы можем сказать лишь следующее: субстанция во всех своих эволюционных преобразованиях (как бытийствующая во времени) остается как нечто абсолютное и неизменное (бытийствующая в вечности): сосуществуя в пространстве, ее атрибуты (и формы движения) взаимопереходят друг в друга во времени. Таким образом, здесь мы сталкиваемся с потребностью дальнейшего развития субъективной диалектики как теории познания и логики, в направлении ее более полного соответствия диалектике объективной.

КАТЕГОРИИ СФЕРЫ НЕПОСРЕДСТВЕННОГО (БЫТИЯ)

Качество

Качество — категория диалектики, выражающая *непосредственную определенность* предмета, благодаря которой он является именно этим, а не иным предметом. Непосредственная определенность предмета означает, что он с помощью категории качества берется как тождественный сам себе, не развивающийся. Категория качества способна, таким образом, фиксировать некий предмет как остановленный, «закристаллизованный», отличающийся своим качеством от других предметов. Качество вещи или явления выражает их специфику, оригинальность, неповторимость. Можно видеть, что категория качества — это наиболее простая, бедная ступень логического отношения к действительности.

Поэтому и определения качества у классиков философии просты и в некоторой степени тавтологичны. Аристотель: «Качеством я называю «все» то (нечто такое), благодаря чему предметы признаются так или иначе качественно определенными»⁵⁷. Гегель: «Нечто есть, благодаря своему качеству, то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть»⁵⁸.

Почему качество является исходной категорией диалектической логики? Да потому, что «именно с выявлением качеств вещей начинается процесс целесообразной практической деятельности,

единственно возможный для развивающегося человеческого общества». Так, «на заре человеческого общества посредством предметной деятельности простейшие орудия труда — каменные рубила — позволили выявить действительное качество камня как субстрата орудия труда в генезисе труда»⁵⁹. А далее человек обнаруживал новые и совершенствовал уже найденные качества и свойства предметов, что было основным путем вовлечения последних в предметную деятельность людей.

Содержание любой категории может быть раскрыто только с помощью вспомогательных, подчиненных ей категорий (субкатегорий). Таковыми, по отношению к категории «качество», выступают категории: «граница», «прерывность и непрерывность», «свойство» и др.

«Качество оказывается внутренней определенностью именно потому, что она отграничивает вещь, явление от всего другого...»⁶⁰. При ближайшем рассмотрении понятие границы оказывается противоречивым, так как, с одной стороны, она отделяет один предмет от другого, а с другой, напротив, — соединяет. «Следовательно, граница и непрерывна как отделяющая один специфический предмет от других и прерывна как допускающая возможность выхода к другим, однопорядковым объектам»⁶¹. Так, например, лед, жидкая вода и пар имеют свои фазовые границы обособленного существования. Но, с другой стороны, все они суть химическое соединение «вода», что позволяет эти три отдельные качества, разрывая их границы, объединить в единое качество, создающее новую границу. И этот процесс может быть продолжен, так как воду можно объединить с маслом, бензином, спиртом и прочими жидкостями и т. д.

Наиболее близким по смыслу к понятию качества (настолько близким, что их часто употребляют как синонимы) оказывается понятие (субкатегория) свойства. В философии, однако, эти понятия — не синонимы. Свойство включается в содержание качества как потенциальная возможность последнего. Качество любого предмета в ходе взаимодействия с другими предметами проявляет некоторые свойства. Так, определенные металлы при взаимодействии с другими веществами обнаруживают свою ковкость, электропроводность, магнитные и другие свойства. Итак, «свой-

ство есть форма проявления, модификация качества в данном конкретном отношении»⁶².

Для правильного проведения качественного анализа сложных систем необходимо помнить о многозначности категории качества: качества могут быть структурными, функциональными, системными, специфическими⁶³.

Структурный характер имеет качество, связанное с материальным субстратом вещи. Если мы остановимся лишь на изучении этого вида качества вещи, мы не поймем главного в ней. Ибо железная дорога, по которой не ездят, есть железная дорога только в возможности. Качество вещи более высокого порядка есть функциональное качество. Качество железной дороги состоит в ее функции быть дорогой для поездов, качество дома состоит не только и не столько в том, что он сложен из кирпичей или бревен, а в его функции быть убежищем, жилищем для человека. Попытка свести качество вещи к ее субстратному составу называется в методологии редукционизмом. Классический пример редукционизма—атомистическое учение Демокрита, в котором вещь отождествляется с ее внутренним атомным строением.

Однако нельзя не учитывать и структурного качества, ибо железная дорога или дом не могут быть построены из любого, произвольно взятого материала.

Вот почему подлинное знание качества должно состоять из сочетания и структурного и функционального качества вещи. И такое качество следует именовать совокупным, интегральным, системным качеством.

Системность качества запрещает говорить о качестве вещи абстрактно, отвлеченно. Можно говорить лишь о качестве вещи, помещенной в данную, конкретную систему отсчета.

Так, одно дело качество золота, взятого как химический элемент в определенной геохимической среде, и совсем другое качество у золота в системе товарно-денежного обращения.

Отсюда естественно возникающий вопрос: одно качество у вещи или же она многокачественна? Ответ на этот вопрос диалектичен: качеств у вещи может быть множество — столько, в скольких системах она способна функционировать, но в каждой данной, конкретной системе качество у вещи одно-единственное.

Итак, мы начали с того, что качество это непосредственная определенность, а завершаем тему выводом, что качество, в конечном счете, не абсолютное, а относительное понятие, оно имеет свой смысл только в определенной системе отношений.

В данном случае речь идет о так называемом специфическом качестве, которое является своеобразным синтезом структурного, функционального и системного качества.

Закljučая разговор о категории качества, хочется заметить, что все названные выше характеристики этой универсальной формы бытия и познания не присущи ей изначально, а приобретаются ею как в процессе развития ее самой, как содержательной формы, так и в процессе ее участия в ходе развития (вещи и ее познания). Впрочем, одно здесь связано с другим.

Полностью и буквально «непосредственной определенностью» качество выступает только в самом начале рассмотрения предмета: мы при этой исходной «встрече» с ним временно как бы «обрубаем» все пространственные и временные связи данного предмета. Например, заточенный карандаш предстает перед нами всего лишь как нечто продолговатое, заостренное, имеющее определенный цвет и графитовый грифель в деревянной оболочке. Когда же мы начинаем говорить о *свойствах* данного предмета, мы уже восстанавливаем временно «обрубленные» нами пространственные связи карандаша с другими предметами: мы говорим, что данный предмет имеет свойство оставлять следы грифеля на бумаге, может (имеет свойство) быть использованным для разрыхления почвы в цветочном горшке, может быть одной из палочек для проведения операций счета, может быть стержнем для наматывания ниток, — да бог знает сколько у него в разных ситуациях может возникнуть различных свойств! Вот так, наверно, и должна выглядеть кантовская «вещь-в-себе».

Таким образом, рассматриваемое качество уже не может быть названо непосредственной определенностью, так как его свойства реализуются в результате его взаимодействия с другими вещами. Тем более такая потеря непосредственности происходит при рассмотрении качества уже не только как структурного, но и как функционального и системного. Карандаш, посредством своего свойства оставлять следы на бумаге, включается в систему писа-

тельского труда и приобретает в ней функциональное качество быть именно карандашом — орудием написания текста. При этом можно видеть, что качество окончательно превращается в определенность опосредствованную, то есть — в сущность. И действительно, сущность карандаша в том и состоит, чтобы выполнять функцию орудия писательского труда.

Можно видеть, что здесь происходит нечто похожее на то, что мы видели в случае развития понятия из своей же собственной незрелой формы — суждения. Соприкасаясь с более развитыми категориями (а значит, — с более и более сложными аспектами процесса развития) категория качества обогащается, переходит в состав других категорий, оставаясь в то же время самой собою. Таким образом, исходность категории качества сочетается с ее «сквозным» характером. Зримо она находится в начале нашей таблицы, незримо — в каждой последующей категории. В связи с этим уровень использования категории качества в процессе познания различен по степени конкретности: с одной стороны, (вместе с категорией количества, меры и становления) категории качества достаточно для проведения самого первоначального эмпирического описания и сравнения, а с другой стороны, качественный анализ и наблюдение сохраняются и на любом последующем и даже заключительном этапе исследовательской работы. Разумеется, — повторим это — степень конкретности в последнем случае совершенно иная, ибо наблюдение, сравнение, описание и измерение происходят на фоне знания сущности изучаемой системы. Как было сказано в свое время, одно дело — когда эмпирические методы действуют без и вне теоретических методов, и совсем другое дело, когда они обогащаемы и направляемы теоретическими методами.

Впрочем, то, что было только что сказано, относится и к любой другой категории: относительно абстрактная категория «снимается» в составе более конкретной. То же происходит со сферами категорий и обобщающими их законами развития. В этом — одно из существенных отличий содержательной логики от логики формальной.

Количество

Гегель называл количество *внешней определенностью* вещи, определенностью, безразличной по отношению к ее бытию. Поясним это на примере. Возьмем две группы предметов, например, парты в школьном классе и учеников. Соотношение между ними может оставаться устойчивым и независимым, невзирая на то, что ученики приходят новые и мебель класса время от времени тоже заменяется, обновляется. Таким образом, «количество представляет собой логическую категорию, выражающую такие взаимоотношения вещей, которые в известных пределах независимы от их специфической качественной природы и, стало быть, сохраняются неизменными при замене одних взаимодействующих элементов другими...»⁶⁴. Это происходит потому, что, как можно видеть, количество характеризует не отдельные вещи, а *отношения* между вещами.

Внешность по отношению к качеству в количестве проявляется и иначе: в предмете происходят изменения, а он сохраняет себя, остается самим собою. Так, например, происходит с жидкой водой при нагревании ее до +100°C: количественное наращивание скорости движения ее молекул не меняет (до определенной границы) качества вещи.

Вся история философии пронизана спором сторонников «онтологического» понимания количества (пространственно-временные формы, материя вообще) и сторонников понимания количества как способа выражения пространственно-временных характеристик в науке с помощью таких исходных понятий, как число и величина⁶⁵. Современная философия приходит к выводу о необходимости синтезировать эти две точки зрения: количество это и объективная характеристика пространственно-временных отношений действительности, и универсальная логическая категория чувственно-предметной и познавательной деятельности человека.

Важно различать философскую категорию количества и частонаучные представления о количественных отношениях с помощью понятий величины, числа и т.д. При этом следует подчеркнуть, что нет двух количеств: математического и философского.

Есть философские и математические аспекты в освещении количественной определенности действительности⁶⁶. Говорить об этом приходится хотя бы потому, что тенденция сводить количество к его конкретно-научным понятиям (число, величина) приводит в наше время к парадоксальному явлению: некоторые математики сами стали отрицать, что математика — наука о количественных отношениях. Это произошло, в частности, тогда, когда кроме числа и величины математика стала осваивать так называемые абстрактные структуры, а раз последние не есть число и величина, значит, в математике появились, мол, неколичественные разделы. Это заблуждение имеет совершенно то же содержание что и кризис в методологии физики, возникший в свое время в связи с открытием радиоактивного распада ядра атома. В этот критический момент физики, как известно, стали отказываться от понятия материи только на том основании, что отождествляли его с веществом, стали отказываться от реальности атома лишь потому, что приходилось отказываться от идеи его неделимости⁶⁷.

Рассмотрим еще одну методологическую трудность, постоянно возникающую в математике. Она связана с вопросом: отражают ли математические символы и формулы некую объективную реальность или же они являются субъективным порождением человеческого мышления? Вопрос этот возникает периодически потому, что попытка найти непосредственные денотаты (то есть предметы обозначаемые математической символикой) среди вещей и явлений окружающего нас мира терпят неудачу. Иными словами, математические знаковые системы отличаются от знаковых систем физики, химии и других наук (чертеж, географическая карта, структурная формула химического соединения и т. д.), в которых знаки и схемы непосредственно отображают определенные свойства конкретных объектов. Сложность эта возникает вследствие того, что точка, прямая, треугольник, знак дифференциала или интеграла представляют не какие-либо привычные нашему глазу предметы, а вполне специфическую математическую реальность: совокупность способов измерения, исчисления, операций с количественными отношениями действительности. Эта математическая реальность отнюдь не произвольна, не субъективна, она есть система символической знаковой деятельности как идеальной

формы практической деятельности с количественными характеристиками многообразных объектов действительности⁶⁸.

Если эту проблему рассмотреть шире, то источником указанных проблем с денотатом будет то обстоятельство, что, как было сказано в самом начале раздела о количестве, последнее характеризует не отдельную вещь, а отношение между вещами. Поэтому чувственный образ своеобразного денотата количественных отношений можно все-таки получить. Любой способный к творческому воображению человек может представить себе постоянно уменьшающуюся величину, представляющую собой разницу между длиной окружности и периметром вписанного в нее многоугольника, число сторон которого бесконечно увеличивается. Именно эта бесконечно малая величина, как известно, и лежит в основании дифференциального и интегрального исчисления. Иными словами, на денотат интеграла нельзя показать пальцем как на некую *вещь*, но его можно вообразить, как вполне определенное *отношение*.

Несколько слов о взаимодействии категорий количества и качества. Независимость количественных отношений от качественных определений объектов носит не абсолютный, а относительный характер.

Во-первых, потому, что количественные различия могут иметь место только в рамках качественной однородности. В приведенном выше примере со школьниками и партами такой качественной однородностью является вещественно-предметный характер того и другого, поэтому те количественные операции, какие возможно проводить относительно зрителей и стульев, невозможно, например, осуществлять относительно стульев и звуков музыки или разговорной речи. Ну, а что касается примера с нагреванием воды, то он еще убедительнее: количественные изменения происходят в пределах одного и того же качества жидкости.

Во-вторых, мы уже говорили о том, что качество не может быть осмыслено логически без обращения к другим, более богатым категориям. Если говорить о количестве, то такая взаимозависимость оказывается еще глубже. Без количества качество вообще остается лишь элементом ощущения, а не мышления. «Мышление имеет дело с качеством только тогда, когда субъект общественным способом своего существования «переводит» эти

ощущения в некоторого рода единство, которое фиксируется сознанием как нечто повторяющееся, инвариантное, количественное»⁶⁹. В этом, и состоит одно из важнейших отличий человека от животного, способ жизни которого не позволяет ему «перевести» свои ощущения в сферу инвариантных отношений и поэтому ему недоступна даже самая простая логическая категория — качество⁷⁰.

И, наконец, в-третьих. Категорию количества люди получили не путем чисто умственного абстрагирования от качественных особенностей предметов и явлений. Причина возникновения категории количества заключается в другом — в практической деятельности, в процессе которой человек постоянно изменяет качественные характеристики объектов, что и позволяет ему выявлять инвариантные отношения, безразличные к конкретной специфике этих объектов.

Мера

Продолжением освоения человеком категории количества выступает освоение меры, превращение ее в форму деятельности и сознания. Только что подчеркнутое выше значение практической деятельности носит универсальный характер, ибо все категории имеют в ней свои истоки, свой генезис.

Подбирая в процессе производства материалы согласно их качеству, человек вынужден был сопоставлять их в аспекте количества: «больше — меньше», «тяжелее — легче» и т. д. И здесь возникло два аспекта такого сопоставления, позже ставших аспектами и функциями категории «мера».

Первый аспект можно назвать нормативным. Здесь человек выясняет оптимальные варианты соразмерности, взаимоотношений между различными количественными характеристиками. Поскольку в данном случае выявляются внутренние соразмерности материалов, предметов производства, этот первый вид меры может быть определен как внутренняя мера.

Второй аспект можно назвать измерительным. Человек прилагает меру к предмету извне, в виде эталона. Поэтому этот второй вид меры следует назвать внешней мерой⁷¹.

В природе второго вида мер не существует, его изобретает сам субъект. Все масштабы, — футы и фунты, литры и килограммы, — условны и суть не что иное, как средство освоения количественных определений в рамках данного качества⁷².

Обычно в учебных пособиях по философии рассматривается только внутренняя мера. И она достойна такого пристального внимания. В ней наиболее наглядно проявляется диалектика взаимоотношения количества и качества. Известно, что у количественных изменений, не влекущих за собой исчезновения качества (вспомним пример с нагреванием воды) существует объективный предел, выход за который влечет за собой изменение качества, исчезновение былого и возникновение нового предмета (достигнув температуры кипения, вода превращается в пар).

Если в самом начале разговора о качестве и количестве на первый план выступает их независимость друг от друга, то переход к категории меры позволяет уяснить единство, даже диалектическое тождество, то есть взаимопроникновение, качества и количества.

Мера есть конкретный синтез качества и количества как противоположностей. В этой своей функции мера, во-первых, предстает как граница для количества в рамках данного качества, во-вторых, она определяется как отношение, как непосредственное единство качества и количества, в-третьих, мера есть взаимопроникновение качественных и количественных определенностей, то есть их синтез⁷³.

Переход из одной меры в другую совершается как перерыв постепенности, как скачок. Система отношений между такими пунктами, где происходит скачок, составляет узловую линию отношений меры. Классический пример с водой работает здесь особенно наглядно (точка замерзания, точка кипения). Такая узловая линия мер может иметь и исторический характер, как это видим на материале палеонтологии, биологии, истории человечества.

Итак, рассматривая внутреннюю меру, можно прийти к выводу, что она есть количественно определенное качество и качественно определенное количество. Но мы отвлеклись от внешней меры, в то время как только единство обоих видов меры — внутренней и внешней — может нам в полном виде охарактеризовать

человеческую деятельность. Как, например, мы должны относиться к известному, вызвавшему столько споров, тезису знаменитого софиста Протагора: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют»? Говоря кратко, этот тезис истинен или неистинен в зависимости от того, каким содержанием он насыщается. Если действие человека абсолютно произвольно, и он внедряется в окружающий его мир со своим субъективным масштабом, то в конечном итоге его «измерение» завершается плачевно и для окружающей среды, да и для него самого. Именно такой произвол и привел человечество к современным трудноразрешимым глобальным проблемам, в совокупности своей составляющим предкатастрофическую ситуацию. Лишь только совпадение, согласование внешней меры с внутренним строением природы и социальных явлений позволяет человеку жить в гармонии с самим собой и окружающим миром

При этом принцип согласованности мер имеет не только гносеологическое значение, то есть он выступает не только как закон познания, но и как способ практического преобразования предмета, как этическая норма и эстетический принцип.

Сказанное, однако, вовсе не означает, что человек должен слепо подчиняться любым внешним мерилам и масштабам. Надо помнить, что он — высшая форма из известных нам форм движения материи. Поэтому все, что не соответствует его — человека — сущности как универсального, свободного существа, должно быть им преодолено.

Универсальное развитие человека, то есть развитие всех человеческих сил, — самоцель его истории, и это развитие не может быть измерено никаким предзаданным масштабом. Особенно важно в этом смысле снять все масштабы и ограничения, которые вызваны к существованию современным тотальным отчуждением человека от результатов его собственного труда, от природы и других людей.

Становление

Категории качества, количества и меры, взятые в своей диалектической целостности, позволяют перейти к более конкретному пониманию движения, которое до этого момента трактуется лишь как единство покоя и изменения вообще. Такое более конкретное понимание выражается в категории становления. Рассмотренное абстрактно, становление есть единство исчезновения и возникновения. При этом следует обозначить два диалектически противоположных подхода к категории становления. Первое исходит из становления некоего конечного качества (а точнее — новой системы качественных, количественных и мерных соотношений), второе же трактует становление как внутренний, неотъемлемый атрибут бесконечного и вечного Универсума.

Первую точку зрения можно продемонстрировать воззрениями Сократа и Платона, которые считали становление подчиненным конечному результату, будь это кораблестроение или сложный процесс выработки идеи. Вторая точка зрения в античной философии была выражена Гераклитом в образе вечно живого огня «закономерно воспламеняющегося и закономерно угасающего»⁷⁴.

Исходя из этих двух точек зрения, можно говорить о двух типах становления: относительном и абсолютном.

Истина заключается в синтезе этих двух типов становления, однако ведущим типом в этом единстве несомненно является абсолютное становление: любой переход к новой мере выступает относительно самостоятельным, но частным, моментом абсолютного становления Универсума (Субстанции).

Сказанное М.М. Бахтин убедительно демонстрирует с помощью понятий малого и большого времени в человеческой истории и соответственно — малого и большого становления. Несомненно, что человек всегда живет и действует в рамках вполне конкретной эпохи, формации и в этом смысле он — конкретно-исторический субъект, представляющий определенные классы, нации и т. д. Однако подлинный творец выступает как представитель универсально-исторического измерения, как представитель всего человечества во всем его пространственно-временном развитии.

Именно в этом и состоит разгадка той тайны, почему человеческие произведения (особенно произведения духовной культуры) продолжают жить за пределами своей эпохи⁷⁵.

Подобным образом проявляет себя и любая форма движения материи: имея свои собственные закономерности возникновения и становления, она в то же время подлинный свой смысл обнаруживает лишь во всеобщем процессе становления субстанции субъектом.

Г.С. Батищев подчеркивает, что гармоничность развития человека, абсолютность его становления осуществима только в том случае, если его личностный мир не замыкается вокруг субъективно-фиксированного центра, а самоустремляется к бесконечному восхождению, нескончаемому процессу универсализации, питаемому «из неисчерпаемого своего истока — из беспредельной объективной диалектики»⁷⁶. «Самое же главное — аксиологическая объективность этого процесса «...» Более того, его ценностная система сама тоже не остается раз и навсегда постоянной, но становится все более и более объективной, все более адекватной своему неисчерпаемому беспредельному истоку — диалектике»⁷⁷.

Категорией становления завершается круг категориального расчленения действительности на уровне бытия, или непосредственности. Рассматривая предмет на этом логическом уровне, мы видели, как он последовательно предстает перед нами в виде качества, количества и меры⁷⁸. «Мы выяснили, что постоянно происходящие в предмете изменения наталкиваются в конечном итоге на некую границу, выход за которую влечет за собой скачок, то есть переход на новую меру. Так мы получаем узловую линию отношений меры и становление как способ бытия этого процесса.

Но вот тут-то мы и наталкиваемся на ограниченность рассмотрения действительности исключительно на уровне непосредственного...»⁷⁹.

Для того, чтобы полнее и глубже изучить механизмы взаимодействия и изменения объективной реальности, мы должны перейти к системе категорий сферы сущности.

Причем напоминаем о единстве гносеологического и онтологического аспектов субординации категорий содержательной логики.

«Переход от сферы бытия к сфере сущности... не есть что-то внешнее самой сфере бытия, а представляет собой отражение и выражение ее собственной диалектики»⁸⁰.

КАТЕГОРИИ СФЕРЫ ОПОСРЕДСТВОВАННЫХ (СУЩНОСТНЫХ) ОТНОШЕНИЙ

За внешним многообразием тех или иных явлений, данных нам непосредственно, чувственно-конкретно, скрывается иной план (слой) бытия: внутренний, сущностный, собирающий пестрое многообразие в определенное единство, посредством которого происходит раскрытие, объяснение нам непосредственной реальности.

Категории, призванные осуществить это раскрытие и объяснение, и сгруппированы в рассматриваемой (второй) сфере, системе категорий.

Возможно, некоторое недоумение вызовет то обстоятельство, что категория сущности присутствует в данной сфере категорий дважды: она обозначает название всей сферы и в то же время входит в нее в виде одной из частных категорий. Противоречие это объясняется следующим образом. Действительно, полно и конкретно суть и возможности категории сущности раскрываются только всей совокупностью включенных в данную сферу категорий. Что же касается первых из них: «сущность и явление», то они выступают в этой совокупности своеобразным введением в тему, раскрывая основные моменты взаимоотношения и взаимоперехода сферы непосредственного бытия любого предмета и сферы его сущности.

Сущность и явление

Итак, совершенствование человеческой деятельности привело со временем к тому, что за наличным бытием вещей и явлений человек обнаруживал иной, более устойчивый слой бытия. Действительность как бы раскалывается на два плана бытия: внешний (непосредственно данный) и внутренний (опосредство-

ванный)⁸¹. Но это «раскалывание» не является самоцелью, следующим шагом должно быть осуществление единства целостного предмета, его объемного видения. Переход к сущностному рассмотрению действительности — единственная возможность ее теоретического отражения.

Интересно и важно то, что содержание вещей и явлений в том виде, как они выступают в нашем непосредственном опыте, не только не совпадает с их внутренним, сущностным содержанием, но и находится с ним в отношении противоречия. «Если бы форма проявления и сущность вещей, — отмечал К. Маркс, — непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня»⁸².

Поскольку же наука доказала свою необходимость, человеку приходится с большим трудом (и только посредством труда, практики: в этом суть опосредствованности получения сущности) докапываться всякий раз до сути, до сущности явлений и соединять две сферы действительности в одну целостность.

Сложность этой задачи неоднократно порождала искушение отказаться от ее решения. Своеобразным вариантом отказа от познания сущности явилась философия И. Канта. Согласно этой философии между данным нам в созерцании миром и миром «умопостигаемым», сущим в себе, нет ничего общего, а значит, наше сознание принципиально не в состоянии проникнуть в мир вещей самих по себе, в их объективную сущность.

Однако И. Кант все же не отрицал мира «вещей в себе», просто он считал их непознаваемыми с помощью методов рационального мышления. Другое дело — позитивизм. Он прямо и последовательно становится на точку зрения обыденного сознания, утверждая, что никакого внутреннего плана в вещах и явлениях не существует и эмпирические формы движения — единственно доступная нам истина. Все остальное от лукавого, а сущность, как, например, считает Б. Рассел, это понятие, лишенное научного смысла и значения. Согласно логике позитивизма, например, «стоимость» — это всего лишь общее имя ряда разнородных явлений, «материя», элементарные частицы и т. д. — просто удобный способ «связывания событий воедино».

«История анти-эссенциалистских концепций науки показывает, что отказаться от категории сущности невозможно, можно

только заменить одно — более верное понимание сущности другим, более поверхностным или просто ошибочным»⁸³.

Главный результат таких замен состоит в том, что наука лишается своей сути: статуса объективного отражения действительности.

Как уже было сказано, любые споры со скептической позицией в гносеологии, в том числе и прежде всего, по поводу возможности постижения сущности исследуемого предмета, совершенно бесперспективны без привлечения к этому спору человеческой практики. Знание внутреннего устройства вещи, ее функции и роли в конкретной системе явлений позволяет нам и создавать эту вещь и эффективно управлять ею. А это и есть критерий того, что мы владеем сущностью данной вещи.

По-видимому, отрицание наличия у предмета сущности или отрицание возможности познания таковой вызвано тем, что не всегда философы отчетливо и глубоко понимают, что такое — сущность. При решении этой проблемы, несомненно, нужна помощь герменевтики: спорящие о сущности зачастую вкладывают в это слово совершенно разный смысл. Если сущность понимать как что-то таинственное, самодовлеющее, находящееся где-то в недоступной глубине предмета и никак не проявляющееся во взаимодействии данного предмета с другими предметами, — это одно дело. Если под сущностью понимать некое абстрактно общее свойство ряда предметов, позволяющее произвольно объединять их каким-то одним словом, — это другое дело. Однако истинное понимание сущности не связано ни с первым, ни со вторым способами ее трактовки.

Истинное (третье) понимание сущности заключается в следующем. Сущность — это способ формирования предмета, его внутренняя взаимосвязь и его место, его функция в составе той или иной системы. Заметим попутно, что данный полный набор признаков сущности относится к сущности систем субстанционального типа (саморазвивающихся системы), что же касается отдельных частей таких систем, то способ их формирования для определения их сущности не имеет значения. Так, совсем не важно, каким способом был создан карандаш, главное, чтобы он осуществлял свою функцию в субстанциональной системе писа-

тельского труда. А вот поиск сущности общества, организма и других систем типа *causa sui* необходимо предполагает выяснения способа их формирования. Причем этот способ формирования одновременно является и способом функционирования, способом «со-держания» данной системы. Труд и создает, формирует человека и общество и является способом их функционирования. Окисление — это способ формирования процесса горения и в этом сущность последнего, но окисление есть и способ существования огня. Изъять труд из человеческого общества и окисление из процесса горения — это значит уничтожить то и другое.

Трудно даже представить себе, как можно опровергать наличие таких важных характеристик предмета, как способ формирования и способ функционирования, или отрицать важность теоретического и практического овладения ими! А ведь, отрицая сущность, отрицают именно все это!

В конце предыдущей главы уже подчеркивалось, что переход от сферы бытия к сфере сущности не есть что-то внешнее самой сфере бытия, а представляет собой отражение и выражение ее собственной объективной диалектики. Значит, и субъектная способность владеть диалектикой, как логикой познавательной и практической деятельности, есть умение в каждом конкретном случае вскрывать в предмете эти противоположные сферы и находить пути и способы их взаимоперехода.

Главным, универсальным методом, в этом отношении, является уже известный нам метод восхождения от абстрактного к конкретному (включающий в себя в качестве собственных моментов все другие методы диалектической теории познания). Согласно этому методу, сущность является отражением конкретной, исторически простейшей формы бытия предмета, из которой реально, в конкретном пространстве и конкретном времени развивается все остальное многообразие непосредственно данного предмета. Иными словами, сущность обязательно совпадает с «началом», «исходным пунктом» исследуемой совокупности явлений. Так, например, целеполагающая предметная деятельность, как специфическое отношение человека с природой, это сущность всех социальных явлений, но эта деятельность (в форме труда)

есть, в то же время, и исходный пункт выделения человека из мира животных.

Каким же образом искать начало-сущность, если прошлое почти всегда как бы покрыто мраком и непосредственно недоступно? Эти поиски могут проводиться только опосредствованно (как следует из названия сферы сущности). Поиск опосредствуется современным, развитым состоянием исследуемой системы, именно в ней сущность проявляется и выявляется наиболее полно и адекватно. Историческое опосредствуется логическим. В этом состоит единство самотождественности и развития сущности. Оставаясь самим собой, исходное сущностное отношение любой системы явлений, начиная от первоначально более или менее эмпирического своего проявления, по мере складывания структуры системы, постепенно все более приобретает внутренний, фундаментальный характер. В ходе исторического развития предмета его исходные всеобщие определения все глубже погружаются в основание системы⁸⁴. Так, человек, сущность которого есть свободная творческая деятельность, в начале своего исторического существования свою универсальность проявляет лишь как принципиальную возможность переходить от одного способа взаимодействия с природой к другому, менять орудия труда и производственные отношения. Эта способность возникает как эмпирический факт, но эмпирическим же фактом является неразвитость этой способности, повсеместная несвобода, зависимость человека от природных и общественных сил. Только длительная история приводит к постоянному увеличению степени свободы человека и, одновременно, к тому, что это исходное, сущностное отношение из эмпирического факта превращается во внутренний, конституирующий принцип его развития.

Противоречие

Категория противоречия является всеобщим, абсолютным определением сущности.

Уже в сфере непосредственного зримо ощущается присутствие диалектического противоречия: противоречивое взаимодей-

ствие качества и количества разрешается в мере. Но подлинное господство категория противоречия получает в сфере сущностных отношений. Иными словами, сущность нельзя представить иначе, нежели как в виде тождества взаимоотталкивания и взаимопротяжения противоположностей. «Там, где человеческий разум (мышление) не дошел до глубокого понимания и применения этого универсального принципа, там невозможно говорить о диалектике, диалектической логике в полном смысле этого слова»⁸⁵. Поэтому, начиная с Гераклита, в философии прослеживается и развивается мысль о том, что сутью, ядром диалектического мышления является противоречие.

Особо большая заслуга в развитии этой идеи принадлежит Гегелю, определявшему истину как конкретное, а конкретное — как единство противоположных определений. «В трактовке Гегеля противоречие разумно, оно есть корень всякой жизненности. Его надо не уничтожать, но «снимать», т. е. сохранять как отрицательное. Это происходит тогда, когда противоречащие друг другу понятия мыслятся вместе в третьем, т.е. более конкретном понятии, так что они образуют теперь его моменты»⁸⁶.

Дальнейшее развитие концепции Гегеля, с одновременным устраниением из нее разного рода мистификаций, становится возможным с утверждением понятия субстанциальности предметной деятельности человека. Не некое абстрактное мышление, а реальные человеческие отношения с природой и социумом содержат в себе ключ к глубинному пониманию категории противоречия, ее сущностной силы в логике мышления.

Человеческая деятельность состоит из двух взаимообуславливающих отношений — отношения людей к природе и их отношения друг к другу. На каждой конкретной ступени исторического процесса происходит вполне конкретное отождествление, приведение в единство отношения людей к природе, которое складывается в совокупную производительную силу, и отношения людей друг к другу, которое складывается в производственные отношения. Эти два типа отношений невозможны друг без друга. И в то же время они постоянно находятся в неизбывном противоречии друг с другом. Последовательное разрешение этого противоречия и дает нам все богатство жизненных укладов человеческой истории.

Итак, сама сущность противоречива. Но противоречие противоречию рознь. Непонимание этого обстоятельства постоянно приводит к недоразумениям.

Во-первых, диалектическое учение о центральной роли противоречия в познании вовсе не отрицает важности законов формальной логики. Характерный для последней запрет противоречия имеет свой собственный аспект применения, он регулирует законы языкового общения. В языковом оформлении содержания мышления действительно не должно быть формально-логических ошибок, термины правильного мышления должны быть однозначны, определены и т. д.

Во-вторых, подлинная диалектика должна быть противопоставлена эклектике и софистике как основным формам псевдиалектики. Диалектическое мышление — это строгое мышление, не допускающее произвольного соединения любых различных вещей и именовании их противоречием. Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть противоположными точно так же, как и абсолютно одинаковые вещи. Так, Маркс замечал, что если бы индивид А имел ту же потребность, что и индивид Б, то между ними не существовало бы никакого отношения. «Только различие их потребностей и неодинаковость осуществляемого ими производства дают повод к обмену и к их социальному приравнению друг к другу в обмене; это природное различие является поэтому предпосылкой их социального равенства в акте обмена и вообще является предпосылкой того отношения, в которое они вступают между собой как производящие индивиды»⁸⁷.

«В данном случае сформулировано существо диалектического закона тождества противоположностей. Действительно, каждая сторона противоположностей взаимно дополняет другую, не существует без другой. Каждая сторона противоположностей непосредственно проявляет себя в своей противоположности. Каждый обслуживает другого, чтобы обслуживать самого себя; каждый взаимно пользуется другим как своим средством»⁸⁸.

Конкретное понятие содержит в себе противоречие в одном и том же отношении, а именно: противоположности исключают друг друга и в силу этого содержат друг друга. Все прочие виды

противоречий (противоречий в разное время и в разных отношениях) не являются диалектическими противоречиями.

Особенно много для понимания характера диалектического противоречия дает Марксов анализ производства и потребления. Этот анализ противостоит представлениям экономистов-догматиков, которые просто-напросто в производстве видят исходный, в потреблении — конечный, в распределении и обмене — срединный пункт.

Отмеченную выше связь Маркс не отрицает, но определяет ее как эмпирическую, поверхностную. Он показывает, что производство есть производство и в то же время — потребление (потребление материалов, полезных ископаемых, рабочей силы и идей), а потребление есть потребление, но и в то же время производство, а именно: производство, прежде всего, самого субъекта производства, формирующегося только посредством потребления им материальных и духовных продуктов производства. Оба эти полюса являются условиями друг друга: производство создает предмет потребления и потребителя, а потребление, кроме создания субъекта производства, является идеальным началом производства, поскольку формирует потребность как внутренний, идеальный образ предмета производства.

Мы вынуждены опустить целый ряд важных оттенков рассматриваемой диалектики. Отметим лишь, что в ней имеется большой эвристический потенциал для исследования соотношения потребностей и способностей человека, проблемы идеального и т. д.⁸⁹

Принцип понимания сущности, в виде внутреннего противоречия любой исследуемой системы, универсален и, при правильном применении, приносит свои плоды в любой отрасли человеческой практической и теоретической деятельности. Достаточно назвать теорию относительности Эйнштейна, решающую противоречие пространства и времени в физике, теорию Луи де Бройля, доказавшего корпускулярно-волновую природу единого начала квантовой механики, и т. д.

В диалектическом понимании противоречие есть подлинное основание всего сущего. Несколько слов о содержании категории «основание»⁹⁰.

Практический, деятельностный корень этой категории полагает себя в практике человечества, а именно — в появлении осед-

лости и строительства. В указанной практике, во-первых, основание предстает как земля, почва, выделение этой почвы из иного, абстрактного, хаотического пространства. Поскольку же деятельность протекает во времени, то основание приобретает, во-вторых, значение — «положить начало». «Так, соединение понимания основания как почвы, как чего-то неподвижного, статичного с пониманием основания как действия, как движения дает категорию основания в том смысле, как она постепенно закреплялась в общественном сознании»⁹¹.

По Гегелю, основание есть результат разрешения противоречия: «Разрешенное противоречие есть... основание, сущность как единство положительного и отрицательного»⁹².

Итак, основание, во-первых, есть как бы квинтэссенция сущности, и основание, во-вторых, есть разрешенное противоречие. Противоречие, для того, чтобы стать основанием сущности, должно воплотиться в каком-то единстве (разрешиться) и тем самым стать конкретным фундаментом появления нового качества. Примером сказанного могут быть деньги как основание становления и развития товарно-денежных отношений (как удачное разрешение противоречия между потребительной и меновой стоимостями). Примером сказанного может быть любая из известных нам общественно-исторических формаций, соединяющая в диалектическую целостность определенный уровень производительных сил человека и его производственные отношения.

Каждая пара категорий сферы сущностных отношений (содержание — форма; целое — часть; внутреннее — внешнее и др.) должна продемонстрировать нам своеобразный специфический характер разрешения противоречия, во-первых, как разрешение, порождающее основание, а во-вторых, как разрешение противоречия между основанием и тем, основанием чего оно является, т.е. основанным (по терминологии Гегеля). Итак, противоречивое отношение «основание—основанное». Начнем его рассмотрение с диалектики содержания и формы.

Содержание и форма

Содержание вообще есть единство материи и формы, а форма — это организация, способ движения материи, определенность, придающая материи всякий раз данное специфическое, неповторимое содержание.

О диалектичности единства содержания и формы очень хорошо сказал М. Мамардашвили: «Форма есть то, что содержит. Так же, как хорошо скованный обруч содержит»⁹³. Далее, в качестве важного примера, Мамардашвили говорит о том, что Добро — это форма, которая на фоне стихии-Зла содержит человека, преодолевает его распушенность. Формализм Канта, подчеркивает М. К. Мамардашвили, состоит в том, что мы находимся в области морали лишь там, где есть лишь форма или полнота⁹⁴.

В человеческом языке бытует множество различий в толковании содержания и формы. Формой мы называем и внешнее очертание предмета, и способ действия, и структуру предмета, и даже приспособление для формовки изделий. И, как в этом мы не раз убеждались, все эти разновидности в понимании содержания и формы отнюдь не случайны: каждая из них отображает какую-то определенную сторону, грань целостной диалектики этой важной пары категорий.

Для осуществления синтеза различных значений содержания и формы воспользуемся гегелевской схематизацией исторического пути, пройденного философской мыслью в понимании соотношения данных категорий. Гегель выделяет три этапа: сущность — форма; материя — форма; содержание — форма. Первый из этих этапов он, как обычно, называет тезисом, второй — антитезисом, третий — синтезом. При этом подразумевается, что наиболее развитая, конкретная пара «форма — содержание» включает в себя «в снятом виде» содержание и тезиса и антитезиса.

В данной трехчленной схеме Гегель выразил одновременно не только генезис, но и логическую структуру категорий содержания и формы. Взяв за основу эту гегелевскую схему, заменим, однако, само ее основание. Таковым у нас будет не гегелевская абсолютная идея, а принцип предметной деятельности.

Содержание как формирующаяся сущность (тезис).

Соотношение «сущность — форма» фиксирует исходный момент зарождения нового содержания, такой момент, когда о нем еще ничего нельзя сказать, кроме того, что оно есть некоторая особая форма проявления сущности некоего старого содержания. Содержание, рассмотренное в этой диалектической точке возникновения нового из старого, одновременно есть и форма сущности (старой) и сущность форм (новых). Подобное, например, можно сказать о первобытном человеке: он одновременно есть одна из разновидностей животного царства и исходный пункт будущих социальных форм.

Формы, наполнившиеся в процессе развития принципиально новым содержанием, тем не менее, продолжают, в определенной мере, принадлежать и старому содержанию. Связь между этими содержаниями не прерывается, и это есть один из важнейших моментов единства мира. Однако такая связь (отношение) есть связь формальная. Лишь формально человек — животное. Точно так же формально он — живое существо, физико-химическая система взаимодействующих элементов и процессов, материальное тело вообще.

Именно реальный факт определенного «равнодушия» сущности системы к тем изменениям и формообразованиям, которые происходят внутри данной системы, факт самотождественности вещи в момент ее изменения и объясняет соотношение понятия структуры с категориями содержания и формы. Структура — это инвариантный аспект системы, подчеркивают исследователи этих категорий⁹⁵.

Есть даже попытка определить форму целиком через понятие структуры: «Форма — это структура содержания»⁹⁶.

И с этим можно согласиться, но при существенной оговорке: форма тождественна структуре только в рассматриваемом нами аспекте диалектики содержания и формы, а именно в аспекте, когда содержание выступает не более чем особенной модификацией некоей сущности. Первой философской теорией такой формы-структуры стал атомизм Демокрита.

Следует отметить, что наличие в процессе развития момента устойчивости, инвариантности, относительного покоя, одновремен-

ной включенности элемента высшей формы движения в форму низшую, — все это является основанием применения к изучению развивающихся предметов математических и прочих формальных методов. Но если абсолютизировать данный формальный подход, то мы уже получим формализм в многогранном его проявлении.

Всякая новая форма есть форма разрешения внутреннего противоречия некоего старого содержания (отсюда, кстати, и следует ведущий, первичный характер содержания по отношению к форме). Но разрешение это может быть различным: оно может проявляться в нахождении системой некоторой новой формы сохранения, репродуцирования ее старого содержания, но может носить и характер радикального преодоления старого, форму выхода за его пределы. В последнем случае новая форма сама при наличии благоприятных условий становится сущностью принципиально нового содержания.

Содержание как формируемый субстрат (антитезис).

Если на первом этапе диалектики содержания и формы форма выступала как обоснованная, то на втором этапе происходит «оборачивание», в результате которого форма начинает выступать как основание содержания.

Формируя «неорганическое тело» своей культуры, человечество во все больших и больших масштабах вовлекает все досоциальные формы движения материи в систему своей деятельности, наделяя их совершенно новым, социальным содержанием. Соотношение субъекта и объекта предстает как взаимодействие активной и пассивной частей единой субстанции-субъекта. Субстанция-субъект действует на самое себя (соотносится с собой) через формы своего движения. Каждая такая новая форма есть одновременно не только некий конечный результат разрешения определенного противоречия, но всякий раз и начало перестройки, переоформления материей самой себя посредством найденной формы. Материя присутствует в любом содержании двояко: во-первых, как самодовлеющая сущность, породившая данную форму своего движения, и, во-вторых, как субстрат, вещество, носитель некоего принципа устойчивости данной формы движения. Поэтому точнее было бы второй этап развития диалектики содержания и формы обозначать как соотношение «материя (субстрат) — форма».

Можно видеть, что, если первый этап — это этап возникновения содержания, то второй — это этап его становления. Таким образом, соотношение «материя (субстрат) — форма» есть, по сути дела, логичное продолжение соотношения «сущность — форма». Оно являет собой иной, более сложный ракурс рассмотрения последнего: ведь сущность любого новообразования продолжает оформляться и в период его становления, а для этого ей нужна материя в качестве выразителя и носителя ее собственного качества.

Тождество содержания и формы (синтез). Подлинная внутренняя форма есть форма внутреннего самодвижения содержания. Содержание развитой системы включает в себя оба предыдущих этапа (момента) диалектики содержания и формы. Поэтому третий этап: «форма — содержание», это этап бытия развитого содержания, существование которого обеспечивается развитой системой внутренних поддерживающих функционирование друг друга, переходящих друг в друга форм.

Так, содержание развитого капитала следует рассматривать как процесс кругооборота, имеющего три органически единых стадии: денежного, производительного и товарного капиталов. Эти «текущие» формы и одновременны и последовательны, причем их одновременность опосредствуется их последовательностью. Стоит только на короткое время нарушиться перетеканию одного из форм капитала в другие, как в системе товарно-денежных отношений возникают разного рода кризисы, система теряет свою устойчивость, как бы «заболевает».

Аналогичную картину можно видеть в любой развитой системе. Так, содержание социальной формы движения должно быть понято как органическое единство таких внутренних, «текущих» форм этого содержания (одновременность которых опосредствуется их постоянным историческим взаимопереходом), как предметно-практическая деятельность, общественные отношения, общественное сознание. Такое же диалектическое единство сосуществования и взаимоперехода форм образует содержание живого организма, цивилизации, а также универсума в целом, с точки зрения его структурного сосуществования и взаимопревращения различных форм движения — физической, химической, биологической.

ческой, социальной. Одним словом наличие подобных текущих форм является важнейшим внутренним свойством любой субстанциальной системы.

Тождество содержания и формы в развитой, «органической» системе носит диалектический характер. Поэтому даже самая адекватная, внутренняя форма одновременно и совпадает и не совпадает со своим содержанием, что и является внутренним импульсом дальнейшего развития системы.

Итак, исторические этапы формирования содержания оказываются одновременно логическими аспектами его внутреннего строения и познания. В историческом плане гегелевские «тезис», «анти-тезис» и «синтез» оказываются логическим описанием содержания: а) возникающего, б) становящегося, в) развитого. В логическом плане эта же триада оборачивается «снятой» историей любого данного содержания, выраженной в типологии взаимопроникающих друг в друга форм одного и того же самого содержания: формы структурной, формы функциональной и формы развития предмета.

Становление внутренней формы, равной содержанию, есть одновременно и эволюция внешней формы, у которой тоже есть своя типология. На первом из рассмотренных трех этапов содержание практически полностью равно форме старого содержания. Но сразу же, с начала отсчета времени истории становления вновь возникшего содержания, эта форма приобретает постепенно характер все большей и большей внешности, отдаленности.

На втором этапе, то есть этапе становления внутренней формы содержания, противопоставление внешних и внутренних форм растёт. Предыдущая форма движения оказывается не только генетическим «предком», но и оборачивается внешним материалом, субстратом, придающим становящемуся содержанию внешнюю форму.

Внешняя форма для развитого содержания (третий этап) — это форма среды, точнее, форма внешнего противоречия системы с окружающей ее средой. Внешняя среда — это внешние условия бытия или небытия внутренней формы развитого содержания. Эти условия, постоянно переводясь во внутреннее состояние системы, в единстве с последним формируют внешний облик вещи. Поэтому минерал состава SiO_2 на земной поверхности

имеет знакомый нам всем гексагональный облик кварца, хрустала, а на больших глубинах, где давление гораздо больше, чем на поверхности, этот же минерал приобретает внутренние строения и облик алмаза (минерал «стишовит»). Поэтому же человек, тысячелетиями развивающийся в географических условиях ярко-тропического солнца, приобретает темный цвет кожи, а человек, столь же длительно развивающийся в условиях среднеазиатских степей и пустынь, — характерный разрез глаз.

К сказанному следует добавить, что в развитом содержании присутствует не только внешняя форма, определяемая средой. И два других, названных выше, типа внешней формы (форма «отдаленного родства» и форма «субстратной записи») в полной мере сохраняют свое значение и для развитого содержания.

Условие

Условие есть связующее звено между данной особенной системой и остальным окружающим ее миром. Условия могут быть необходимыми и случайными, внутренними и внешними. Внутренние условия всегда необходимы, внешние же могут быть как необходимыми, так и случайными. Необходимые условия — это условия, отвечающие природе данного особенного формообразования. Нельзя отрывать деятельность от ее условий и противопоставлять одно другому, как, например, это делают так называемая «теория среды» или «теория факторов», пытающиеся объяснить исторический процесс действием условий, оторванных от человеческой деятельности. Гегель писал: «Когда все условия имеются налицо, предмет должен стать действительным...»⁹⁷.

Закон

Закон как определенный аспект сущности демонстрирует нам то, что в смене любых явлений всегда присутствует некое внутреннее тождество, всеобщность. Гегель указывает, что первоначально рассудок в качестве такого тождества улавливает нечто

абстрактно-тождественное, но затем разум, то есть диалектическое мышление осваивает эту устойчивость как конкретное, различное в самом себе. Так, закон с необходимостью связывает преступление с наказанием, а закон движения планет — отношение времени их обращения с расстоянием друг от друга и от Солнца⁹⁸. Так, периодический закон Менделеева вскрывает существенную, внутреннюю связь между атомным весом (современные ученые конкретизируют атомный вес в понятии заряда) элемента и его химическими свойствами.

Итак, закон есть определенное отношение между вещами, явлениями или процессами, но он есть не любое отношение, а внутренняя связь, имеющая сущностный (а значит — внутренне противоречивый) характер. То, что открывает рассудок — известную правильность, последовательность явлений — следует называть еще не законом, а его преддверием, предпосылкой — закономерностью.

Целое и часть

Абстрактно-рассудочное понимание данных категорий видит в «целом» — некое тело, а в «части» — любую долю этого тела. Это — чисто количественное, объемное понимание, берущее за основание критерий: «Целое равно или есть сумма частей». Правда, уже на уровне такого формально-логического понимания выявляется тот эмпирический факт, что свойства целого принципиально отличаются от свойств его частей. Людвиг фон Бергаланфи по этому поводу выразился так: аристотелевское положение «целое — больше суммы его частей» до сих пор остается выражением основной системной проблемы. Здесь можно заметить определенный шаг от чисто количественного подхода в понимании соотношения целого и части к подходу качественному. И тем не менее, перед нами остается то же самое абстрактно-рассудочное понимание соотношения целого и части, потому что сама констатация факта принципиального отличия свойств системы от свойств образовавших ее частей, именование этого факта термином «эммерджентность» без выяснения причинно-следственных сторон этого факта мало что дает исследователю.

Под натиском других эмпирических фактов данный тип понимания может и далее модифицироваться, обращаясь к динамике, движению, но и в этом случае понимание взаимодействия фактов, частей не идет дальше рассмотрения его как устоявшегося взаимодействия фактов, частей и элементов. Целое остается совокупностью частей, части — составляющими элементами целого.

Такое понимание точно и адекватно воспроизводит поверхностный слой (слой непосредственного бытия), непосредственно данный созерцанию и представлению.

Поскольку же категории «часть и целое», как и ряд других категорий, входят в сферу категорий сущности, нас не может удовлетворить такой, чисто рассудочный, эмпирический подход. Содержательная логика есть диалектика, а диалектика — теория развития. Поэтому принцип развития постоянно должен присутствовать при рассмотрении любой категории (даже сферы непосредственного) как глубинное основание такого рассмотрения.

Принцип развития, прежде всего, высвечивает глубинное родство, единство происхождения кажущихся внешними друг другу логических форм, в том числе и категорий целого и части. Дело в том, что действительное целое — это не некая совокупность частей и не взаимодействие частей, а процесс порождения и созидания себя как целого, порождения всех форм своего существования и развития. Характеризуя целое как характеристику сферы сущности, Гегель отмечал: «Истинное есть целое, но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие»⁹⁹.

Диалектика целого и частей заключается в следующем. «В истинном органическом целом только одна из частей, ее природа, как это ни парадоксально на первый взгляд, составляет сущность всех других частей, только она в своем развитии производит свои, но иные формы существования, имеет в них себя же, но в иной форме, приобретая в этом движении новое содержание и преобразуя его в свои новые качества. Образование целого — результат развития именно этой части»¹⁰⁰. Говоря о диалектическом противоречии, мы уже рассматривали пример с взаимоотношением производства, распределения и потребления. Производство является именно такой вот частью, равнозначной целому. Оно есть не рядовая, а субстанциальная часть, раздваивающаяся в процессе

развития на себя и на свое иное, на себя и на свою противоположность. В каждом цикле развития производство совершает переход к потреблению через распределение и обмен и т. д. Распределение, обмен и потребление являются для производства иными, но собственными формами движения, где его противоположностью является потребление. Производство в своем формообразовании конструирует целое, где оно есть одновременно и часть и целое.

Мысленно расширяя данную модель, мы видим, что весь мир человека — это все те формы, в каких проявляется его деятельность. Каждая из этих форм приобретает со временем свою самостоятельность (политика, этические и эстетические отношения, наука и т. д.), однако конструирующей субстанциальной частью, равной целому, в этой сложной, целостной системе остается сам человек, процесс его собственного производства самим себя. Там, где на поверхности явлений данное целое выступает как взаимоотношение вещей (что абсолютизируется так называемым фетишистским образом мышления), подлинная история проявляется как история взаимоотношения людей. Вот почему развитие человека не может произойти путем одного лишь совершенствования вещей: техники и технологии. «Целостность человека как человеческого рода в современных условиях может реализоваться только посредством универсального, целостного развития каждого индивида, как сотрудничество творческих индивидуальностей, для которых единственной конечной целью выступает или должно выступать как развитие самих себя, так и развитие каждого другого, развитие всех»¹⁰¹.

Внутреннее и внешнее

Достаточно большое внимание этим категориям было уже уделено при разговоре о содержании и форме. Но тогда они выступали в качестве вспомогательных категорий (субкатегорий). Настало время рассмотреть их специально как важную грань познания сущности.

По Гегелю, внутреннее есть оформленная сущность, а внешнее — способ ее бытия, проявление вовне. Таким образом, как и

в случае с другими категориями, наблюдается диалектический характер, постоянная взаимозависимость, взаимопереход категорий внутреннего и внешнего. *«Отсюда внутреннее — есть способ взаимодействия частей некоторой системы, целостности, который обнаруживается в координации и субординации к внешнему»*¹⁰². Внешнее, в таком случае, есть проявление, выражение внутреннего.

Рассматривая три этапа диалектики содержания и формы, мы сформулировали их как этапы возникновения, становления и развитого состояния некоего конкретного качества. При этом меняется соотношение и тех аспектов развивающихся объектов, которые мы называем внутренним и внешним.

Внутреннее и внешнее сначала должны быть рассмотрены абстрактно, как стороны, присущие каждому отдельно взятому явлению. Если речь вести о выделении человека из природы, то мы должны признать, что внутреннее и внешнее — это характеристики, присущие и тому и другому: и природе и человеку. Сначала человек как порождение природы, оказывается лишь одним из внешних ее проявлений. Затем, по мере формирования внутреннего содержания социальной формы движения, взаимодействие природы и человека становится сложнее и многограннее. Прежде всего, человек постоянно в процессе труда потребляет природные тела и явления, превращая их как внешне данный материал в свое внутреннее достояние. Но при этом важно подчеркнуть, что и в самой природе, именно в данном взаимодействии, проявляется ее внутреннее. Сначала непосредственно воспринимаемые предметы окружающей человека природы являются ему как внешние, но, заставляя их взаимодействовать между собой, человек выявляет внутреннее и самой природы и самого человека как продукта природы. Так, например, в природе нет в чистом виде химической формы движения, но в химических лабораториях, на своих фабриках и заводах, человек выделяет, как бы очищает эту (и другие) формы движения и познает ее внутреннее, сущностные закономерности.

«Внутренние, сущностные силы человека и природы, становясь оформленной сущностью, т.е. обретая внешнее, становятся культурой»¹⁰³. «Очеловеченная природа вначале объективируется

в виде орудий труда, в материи языка, а затем и в многочисленных предметах духовной культуры — искусства, литературы, архитектуры и пр. Сюда же можно отнести формы общественного сознания вообще, а также учреждения политической организации общества»¹⁰⁴. При этом «внутреннее богатство человеческих сущностных сил на определенном этапе развития истории противостоит ему как внешнее, как чуждая сила»¹⁰⁵. Через внешнее отношение к своему внутреннему, через обладание человек постепенно, преодолевая это отчуждение, овладевает этим богатством, как своим внутренним достоянием. «*Богатый человек* — это в то же время человек, *нуждающийся* во всей полноте человеческих проявлений жизни, человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как *нужда*»¹⁰⁶.

Таким образом, процесс превращения внешнего во внутреннее — это всякий раз длительный и противоречивый процесс, который не уничтожает диалектики внутреннего и внешнего, а переводит ее в более конкретный, гармоничный способ взаимодействия.

Действительность и возможность

Вспомним известное гегелевское выражение: «Все действительное разумно, все разумное действительно». Вспомним также различие трактовок его содержания. Поверхностная трактовка сводит суть фразы к оправданию всего существующего. Более же конкретный подход заключается в том, чтобы не отождествлять существование и действительность, объясняя разумность последней исторической необходимостью.

Однако истинное понимание категорий действительности и возможности, как это всегда бывает, находится в сфере синтеза этих двух трактовок указанных категорий.

«...Развитие — не привилегия мышления, а в первую очередь логика вещей. Всякий развивающийся предмет вначале выступает как голое бытие, простое наличие и является поэтому лишь гипотетическим, абстрактным и внешним; и только когда его сущность полностью открывает себя в существовании, он превращается из

вещи-в-себе в вещь-для-себя»¹⁰⁷. «Материальные тела, процессы и явления, будучи действительными, вместе с тем не всегда *подлинны*. Иными словами, их существование может и не соответствовать их родовой сущности»¹⁰⁸. Таким образом, действительность объективно различна. Первое ее проявление (и соответственно—понимание): действительность как материя, объективное бытие. В это понимание входит и случайное и необходимое. Второе проявление действительности можно охарактеризовать как осуществленность. Кстати, в английском языке эта диалектичность зафиксирована терминологически: *reality* означает «действительность как бытие, материальный мир», *actuality* — «действительность, как осуществленность некоторой возможности»¹⁰⁹.

При обращении к принципу развития данное различие превращается в тождество противоположностей. «...То, что называют окружающей действительностью, есть действительность, взятая с внешней стороны. Однако процесс ее саморазвития и преобразования человеческой деятельностью приводит к неуклонному проявлению в этой внешней действительности ее внутреннего содержания, смысла и сути. При этом внешняя действительность обогащается за счет своего внутреннего, становясь все более глубокой и существенной, а внутреннее объективируется, полагает себя вовне и, наконец, совпадает с внешним. Только тогда действительность из потенциальной превращается в подлинную, полноценную, конкретную»¹¹⁰.

Говоря о возможности, обычно выделяют два ее вида: абстрактная (формальная) возможность и возможность конкретная (реальная). Принцип развития и здесь все ставит на свои места. Взятый во всем объеме своего развития, любой предмет на одном этапе являет себя только как абстрактно возможный (так питекантропы и синантропы оказались только абстрактно возможным человеком, но не смогли стать таковым), на другом — принципиально осуществимым и, наконец, на третьем — действительным, находящимся в развитом состоянии.

Таким образом, «...внешняя действительность (т. е. материальный мир, бытие) складывается из нескольких ипостасей. К ним относятся, во-первых, явления формирующиеся, неразвитые и в этом смысле только возможные, или еще недействительные;

во-вторых, явления превратные, аномальные; и лишь в-третьих, явления действительные, т. е. сформировавшиеся, целостные, развитые, достигшие степени видо-родового тождества»¹¹¹.

Необходимость и случайность

Данная пара категорий непосредственно дополняет и развивает те аспекты определения сущности, которые вскрываются с помощью категорий «действительность и возможность». У Гегеля обе эти пары категорий анализируются в его логике совместно, переплетаясь и взаимообуславливая друг друга. Разделение их в нашем тексте тоже носит достаточно условный характер. Развести их друг от друга, рафинировать одну пару категорий от другой совершенно невозможно.

Уже первая попытка определить случайность демонстрирует вышесказанное: «Случайность есть вообще лишь нечто такое, что имеет основание своего бытия не в самом себе, а в другом. Это тот образ, в котором действительность первоначально предстает сознанию и который часто смешивают с самой действительностью». Это — Гегель, и дальше он замечает: «Случайность... есть действительное в значении чего-то лишь возможного»¹¹².

Вспомним, когда действительность выступает в значении чего-то лишь возможного? Тогда, когда она берется как бытие вообще, простое наличие, то есть когда развивающийся предмет находится еще на первых стадиях своего возникновения и становления, когда он еще лишь неоформленная сущность, вещь-в-себе, из которой неведомо что получится в дальнейшем.

Такая случайность носит внешний характер, основание ее — вне ее самой. И тем не менее уже и на этой стадии она не может быть чистой случайностью, ее противоположная категория «светится» в ней. Случайно ставшая на задние лапы обезьяна, взявшая в передние лапы палку или камень, имеет свое внешнее основание в общей закономерности развития форм движения материи, позволяющей делать вывод о том, что мыслящая материя возникает в процессе эволюции, по выражению Ф. Энгельса, «с железной необходимостью».

Уже и на этом уровне случайное необходимо, а необходимое случайно, но здесь еще нет взаимопроникновения необходимости и случайности, эти формы даны рядом, как безразличные, разные.

Иную картину видим мы, когда действительность приобретает форму осуществленной возможности. Здесь функция основания переносится на внутреннюю, для развивающейся системы, необходимость. Отрегулированность взаимоперехода, взаимопревращения внутренних для содержания форм делает этот процесс необходимым подобно тому, как в средней полосе земного шара необходима смена дня ночью, а зимы — летом.

Таким образом, и в развитом состоянии диалектика (то есть взаимопереход, взаимопревращение) необходимости и случайности не исчезает. Она приобретает лишь иной характер. Проследивая различные стадии развития необходимости, Гегель называет их относительной, реальной и абсолютной необходимостью. Но даже в самом развитом состоянии необходимость проявляет себя не иначе, как через случайность. Случайно, из какого материала и в какой местности будет построен спроектированный архитектором дом или изобретенный инженером двигатель. Случайно, какой человек осуществит данную идею, возглавит объединенные общим интересом массы и т. д.

Г.В. Плеханов для иллюстрации диалектики необходимости и случайности приводил образ соприкасающихся в одной точке двух окружностей. И пояснял: окружности — это две необходимости, точка их соприкосновения — случайность. То, что данная пчела, например, села на данный цветок и, взяв с него каплю нектара, опылила его, есть соприкосновение (точка) двух необходимостей: пчела питается соком цветов и делает из него мед, а данное растение опыляется насекомыми. Конечно, образ не безукоризнен (любое сравнение хромает), так как все же изрядно абсолютизирует необходимость, но для понимания диалектической неразрывности категорий необходимости и случайности (в развитой, отрегулированной системе взаимоотношений) может вполне быть полезен.

Но можно ли сказать, какая из этих категорий является основным, а какая — обоснованным?

И. Пригожин полагает, что выводы синергетики, науки о неустойчивых, неравновесных, самоорганизующихся системах, свиде-

тельствуют о том, что акцент в отношении между необходимостью и случайностью должен быть перенесен на случайность: мир есть открытая, полная случайных, непредсказуемых этапов развития система. Такой вывод делается на основании того, что ход любого процесса содержит в себе множество так называемых точек бифуркации. Отсюда следует, что и весь мир буквально пересыщен этими *точками бифуркации*, и поскольку поведение систем, находящихся в этих неравновесных состояниях, предсказать невозможно, то предполагается, что и весь мир принципиально «бифуркационен», то есть непредсказуем.

Попробуем разобраться с этим весьма претенциозным поворотом мысли, исходя из предлагаемых самим И. Пригожиным *смыслообразов*. Моделью «бифуркационного» состояния системы является *маятник*, состоящий из стержня, груз на котором из нижней точки перенесен в верхнюю. Такое положение очень неустойчиво, и малейшего дуновения достаточно для того, чтобы маятник упал в ту или иную сторону, но вот откуда последует такое дуновение и куда упадет маятник, предсказать совершенно невозможно.

Однако следует ли спешить с выводами, абсолютизирующими ее величество случайность? В самой синергетике есть другое понятие: «*аттрактор*». Н.Н. Моисеев часто заменяет его равным по смыслу понятием «канал эволюции». Его моделью служит воронка, на краю которой лежит шарик. Попав в эту воронку, шарик по любой из траекторий и за любой период времени, но обязательно попадет на дно воронки. Объединив эти два понятия и соответствующие им модели, или смыслообразы, мы получим следующую картину. Шарик сначала находится в точке бифуркации, имея несколько равных возможностей попасть в сферу притяжения некоторого множества воронок-аттракторов. На этой стадии царит случайность. Но, попав в одну из этих воронок, шарик начинает неукоснительно подчиняться необходимости, то есть законам данной системы, элементом которой он стал.

Вывод здесь таков: как и в случае с соотношением содержания и формы, соотношение необходимости и случайности претерпевает изменения в процессе эволюции любой системы. Поэтому в определенных точках этого развития (особенно в начале возникновения

и становления системы) действительно преобладает элемент случайности, или иными словами, — основанием бытия вещи выступает случайность, а необходимость выступает в роли обоснованного. Однако в иных случаях, особенно в развитом состоянии системы, основанием начинает выступать необходимость.

Сам И. Пригожин формально тоже не возражает против описанной выше последовательности смены состояний неопределенности и закономерного движения. В данном случае важно обратить внимание не столько на последовательность смены необходимости случайностью и наоборот. Важно, что соотношение между ними в процессе эволюции любой системы претерпевает качественные изменения. Действительно, в определенных точках этого развития (особенно в начале возникновения и становления системы) элемент случайности преобладает, или иными словами, — основанием бытия вещи выступает случайность, а необходимость выступает в роли обоснованного. Если подходить к предсказаниям и прогнозам серьезно, то ни одна цыганка, ни один астролог не способны предсказать действительную судьбу только что родившегося ребенка. Однако проходит время и в развитом состоянии системы основанием начинает выступать необходимость. Возмужавший человек, сумевший преодолеть трудности созревания и роста, вполне может взять в свои руки судьбу своего физического и духовного развития. Хотя, конечно, и в данном случае необходимость будет продолжать пробиваться через множество случайностей, но мы в праве говорить о предсказуемости поведения хорошо знакомого нам человека.

Главное, что хочется этим сказать, заключается в следующем: любой качественно новый способ бытия — первое химическое соединение, первый живой организм, первый мыслительный процесс и т.д. появляется случайно, однако путь к любому новому способу бытия всегда закономерен и необходим. Перечисленные и другие случайности возникают внутри исторически предшествующих им каналов эволюции, где происходит, можно сказать, «взращивание» необходимых для их появления предпосылок. Можно по-разному относиться к словам Ф. Энгельса о том, что после исчезновения жизни и мышления в одном месте Вселенной, они возникнут в другом месте и в другое время с железной необ-

ходимостью. Но в принципе это — верные слова, ибо базируются на выстраданном философией выводе, устами Спинозы провозгласившей, что мышление, наряду с «протяженностью», является неотъемлемым свойством, атрибутом Субстанции. Иными словами, — тем, что из субстанции никогда не исчезает.

В развитие и дополнение обсуждаемой темы попробуем представить себе какую-либо точку бифуркации таким образом, чтобы она оказалась самодовлеющей, не входящей ни в один аттрактор. Наверняка у нас ничего из этого не получится. Ведь если мы попробуем применить предлагаемый выше опыт с «поставленным на попа» маятником в условиях невесомости, то он там будет попросту невозможен. Аттрактор невесомости, или же напротив, — аттрактор гравитационного поля будет с **необходимостью** диктовать свои условия этому пресловутому маятнику. Или другой пример: человечество в своей истории совершало и будет совершать в чем-то совершенно непредсказуемые повороты и скачки, но главное при этом предсказать не представляет никакого труда: если человек как род «*Homo sapiens*» нарушит природный канал своей эволюции, он погибнет. Это действительно — железная **необходимость**, от какой люди никуда не смогут деться: ведь им **необходимо** дышать воздухом определенного состава, иметь доброкачественную пищу и источники энергии для своего производства. Данную необходимость Н.Н.Моисеев сформулировал в виде так называемого экологического императива. Императив, железная необходимость! Нет, прав Эйнштейн: Бог в кости не играет!

Однако главное здесь не в относительности этих понятий. Любая хаотическая (неустойчивая, неорганизованная) система находится в лоне некоторой организованной системы — космоса. Селевые и лавовые потоки — в системе земной коры и планеты Земля, разбегающиеся галактики — в системе, о которой мы мало что можем сказать, но многие ученые предполагают, что этот взрыв тоже находится в некотором «канале эволюции», или аттракторе.

Вот в этом и заключается главное: как было сказано нами выше, любая точка бифуркации необходимо находится в определенном аттракторе. А главный аттрактор — это Универсум, Мир в целом. Мы ощущаем присущий ему Логос, который выражается далеко не в одних лишь *физических*, но, прежде всего, —

в *универсальных* законах бытия и мышления. Все это говорит о том, что несмотря на то, что необходимость и случайность диалектически неразрывно связаны друг с другом, однако именно необходимость, а не случайность является основанием в этой «связке».

Причина и следствие. Субстанция

«Под причинностью... понимается внутренняя, необходимая связь двух событий, отношение причинения, необходимого порождения одного другим. Действующая, порождающая, следовательно, активная сторона есть причина; определяемая, вызываемая и порождаемая есть следствие (или действие)»¹¹³.

Это, конечно, самое общее и предварительное понимание причинности. Дальнейшее же раскрытие причинно-следственных связей полностью зависит от того смысла, который в них вкладывается.

Метафизическое, то есть догматическое, понимание абсолютизирует различие причины и следствия (действия). Попытка свести все многообразие причинно-следственных связей к механической модели взаимодействия источника и результата движения приводит к так называемому механическому детерминизму, наиболее всего связанному с именем французского ученого-астронома Лапласа. Рациональным зерном даже этой, несовершенной формы детерминизма является само признание закономерной причинной обусловленности явлений (в противовес различным формам индетерминизма или же субъективистской трактовке категории причины). Но односторонность механического детерминизма заключается в том, что он не способен объяснить причинно-следственной взаимосвязи в сложных, развитых системах. Он может лишь в какой-то степени быть примененным к самым ранним стадиям возникновения вещи, когда внешняя причина, порождающая или уничтожающая вещь-зародыш, играет определенную роль в ее будущей судьбе.

Полной же формой реализации причинности, категорией, разрешающей противоречие между причиной и следствием, выступает

взаимодействие. Иными словами, причинность, понимаемая как «обуславливающая себя», это — взаимодействие. Так, например, спор метафизических материалистов и объективных идеалистов во многом обусловлен тем, что противоречивый цикл взаимодействия и взаимоперехода материального и идеального размыкается ими, а затем абсолютизируется одна из его сторон: либо «вещь — идея», либо «идея — вещь». Истина же здесь состоит именно во взаимодействии: понятие, выступая отражением вещи, явления, тут же становится и порождающей новую вещь формой, так как оно есть способ освоения мира. Любой общественно-полезный результат (следствие) трудовой деятельности необходимо выступает причиной дальнейшего развития трудового процесса.

Прямолинейное воздействие «причина — следствие» сменяется циклическим самопричинением, тем, что Спиноза в свое время назвал *causa sui* (причина самой себя), или субстанцией.

Субстанция есть «объективная реальность, рассматриваемая со стороны ее внутреннего единства, безотносительно ко всем тем бесконечно многообразным видоизменениям, в которых и через которые она в действительности существует; *материя* в аспекте единства всех форм ее движения, всех возникающих и исчезающих в этом движении различий и противоположностей»¹¹⁴.

«В широком философском смысле категория субстанции есть определение материи, если ее рассматривать не со стороны ее абсолютной, а со стороны относительной противоположности сознанию. Тем самым здесь фиксируется тот момент, что материя выступает не только как объект изучения, но и как его субъект, как мыслящая, познающая материя»¹¹⁵.

В широком понимании категории «субстанция» «...зафиксирован аспект единства мира — мира природы и мира познающего ее человека»¹¹⁶. В иной терминологии этот единый мир обозначается как Универсум.

Однако категория субстанции имеет и более узкое значение. Оно применяется для исследования каждой конкретной саморазвивающейся системы. Субстанция, в данном случае, понимается как внутреннее единство, реальная основа внутреннего взаимодействия элементов данной системы, как ее всеобщая сущность.

Эти два понимания категории субстанции не могут противоре-

ставляться друг другу. Напротив, — они тесно взаимосвязаны, поскольку универсальные законы развития материи-субстанции проявляются не где-то в абстрактном пространстве-времени, а в каждом конкретном проявлении процесса развития. Так, К. Маркс, доведя идею причинения до идеи имманентной причинности, исследует труд как субстанцию стоимости.

«Благодаря противоречию, заложенному в нем самом, труд становится «производящей субстанцией», а противоречие в лоне субстанции — действительным источником развития»¹¹⁷. «...Маркс установил, что двойственная природа товара проистекает из двойственного характера труда, производящего товар. Конкретный труд как полезная форма создает потребительную стоимость, абстрактный труд как затрата человеческой физической и умственной силы — стоимость товара. <...> Противоречие труда (субстанции) выявляет его как причину самого себя: чтобы стать меновой стоимостью, товар должен реализоваться как потребительная стоимость, а для этого он должен иметься в наличии как меновая стоимость. <...>

Благодаря противоречию субстанция становится действительной «порождающей» силой, внутри себя несущей источник своего движения»¹¹⁸.

Нахождение такой субстанции (это требование относится к любой отрасли теоретического знания) позволяет затем, путем последовательного прослеживания форм разрешений исходного противоречия, научно объяснить необходимость возникновения любых форм, производных от деятельности субстанции в развивающейся системе явлений.

Итак, завершая исследования различных граней, аспектов выявлений сущности, мы неизбежно приходим к понятию развивающейся целостности, а следовательно, — к необходимости рассмотрения комплекса категории соответствующей сферы бытия и познания.

КАТЕГОРИИ СФЕРЫ ЦЕЛОСТНОСТИ

Всеобщее, особенное и единичное

Категории целостности обеспечивают нам целостность взгляда на любую материальную и духовную систему явлений, то есть дают возможность синтеза, единства блоков (сфер) категорий непосредственного и опосредствованного. Иными словами перед нами стоит задача — соединить единичное (сфера непосредственного бытия) с всеобщим (сфера сущности). Но каким образом можно это сделать (даже зная уже все предыдущие категории)? Ответ: через некое опосредствующее звено, то есть через особенное. В таком синтезе единичного и всеобщего через особенное и состоит общая схема логического действия.

Существует два понимания общего: традиционное, формально-логическое понимание общего как абстрактно-общего, то есть как сходства, одинаковости вещей и явлений и диалектическое понимание общего (всеобщего) как единства многообразного, осуществляемого посредством особенного.

«В отличие от традиционного понимания, всеобщее, по Гегелю, не есть «нечто общее, противостоящее единичному и особенному». Оно есть «такое всеобщее, которое в самом себе, в своем развитии содержит свое другое, то есть единичное и особенное». Как конкретная целостность моментов общего, особенного и единичного понятие, по Гегелю, есть такое простое, которое вместе с тем есть самое богатое внутри себя самого. Если абстрактное общее просто отрицает всякое особенное и тем самым опускается до уровня особенного, то конкретное всеобщее отрицает единичное и особенное, отделяет их от самого себя и различает их лишь для того, чтобы объединить»¹¹⁹.

Для примера, общее для всех людей в первом случае (в традиционном понимании) выглядит всего лишь характеристикой человека как биологического рода. Во втором случае — это человек, производящий орудия труда и вступающий в производственные отношения с другими людьми.

Итак, всеобщее выступает — и в начальных стадиях, и в развитом состоянии предмета — не как «разлитая» по всем элементам системы схожесть, а как особенное, собирающее эти элементы в единую систему.

Вспомним противоречие, заключенное в изречении Анаксимандра. Это противоречие совершенно особенное: оно носит всеобщий характер, а все остальные противоречия как бы произрастают из него. Здесь доказательство то же самое, какое выдвигал Гегель, говоря, что общее в диалектическом понимании не есть абстракция, полученная путем отвлечения от особенностей единичностей той или иной системы. Диалектически всеобщее есть порождающее систему начало, так, например, общее всех геометрических фигур — это особенная (в силу ее генетически-исходного характера) фигура — треугольник.

При этом следует подчеркнуть, что истинность выдвигаемого нами утверждения обеспечивается практикой: во-первых, как мы видели, и мышление, и философствование начинается с исходного отношения: «Я — Мир», а во-вторых, с возникновением из мифологизированного сознания философии, человек, ставя перед собой проблему познания любой вещи такой, какова она сама по себе, опять же практически исходным вопросом ставит перед собой вопрос соотношения этой вещи и всех других окружающих ее вещей. Иными словами, человек с анаксимандровским реально-исходным противоречием на практике встречается двойным образом: «Я — Все», «Оно — Все».

Мы с самого начала рассматриваем систему социальных отношений как ведущую модель, которая и развивает, и помогает познавать систему категорий и законов диалектики. И не только потому, что социальная форма движения удобна для этой цели, поскольку она — самая близкая и понятная нам, людям, модель, а и потому, что это высшая форма движения материи, где — в этой особенной форме — в высшей степени и в чистом виде проявляются всеобщие, универсальные формы бытия и развития.

При этом «именно материально-производительная деятельность является реальным опосредствующим звеном между всеобщностью природы и единичностью индивида»¹²⁰.

Особенное — труд — это всеобщее (субстанция) всей социальной формы движения материи. Однако в историческом плане опять-таки не производство вообще выступает в качестве всеобщего, а специфический, особенный способ производства.

Между историческими моментами всякого способа производства (производства вообще и потребления вообще) встает исторически конкретное распределение (сфера отношений собственности) как всеобще-особенный момент. «Каковы бы ни были общественные формы производства, рабочие и средства производства всегда остаются его факторами. Но, находясь в состоянии отделения друг от друга, и те и другие являются его факторами лишь в возможности. Для того чтобы вообще производить, они должны соединиться. Тот особый характер и способ, каким осуществляется это соединение, отличает различные экономические эпохи общественного строя»¹²¹.

Иными словами, «если это соединение происходит под контролем и в интересах феодала как собственника средств производства, тогда налицо феодальный способ производства; если же это соединение осуществляется в интересах капиталиста, тогда возникает капиталистический способ производства»¹²².

Таким образом, история (развитие вообще) и есть переход единичного через особенное во всеобщее. Задача же любой науки, ищущей основания периодизации истории своего предмета, состоит в том, чтобы отыскать среди эмпирически данных факторов такие вот особенные, опосредствующие звенья.

В заключение следует подчеркнуть объективный характер категории всеобщего (впрочем, это требование относится к любой категории), это не просто субъективное обобщение, сопровождаемое обозначением каким-либо одним словом группы схожих предметов и явлений, как, например, считали в свое время так называемые номиналисты и как считают представители современного позитивизма.

Отрицание

Существует два вида отрицания. Первый вид — это уничтожение, отбрасывание, прекращение существования, смерть. Второй

вид — это отрицание как момент развития и как момент связи этапов развития. Первый вид отрицания входит во второй как подчиненный момент.

Специально оговаривать объективную связь данных двух видов отрицания приходится потому, что долгое время предполагалось, что первое, обозначаемое как метафизическое, отрицание носит чисто субъективный характер. Оно есть, с этой точки зрения не более, чем произвольное мнение и потому бесплодно: «Отрицающий таким образом должен быть не в ладу с миром, должен ворчливо порицать все существующее и все свершившееся, все историческое развитие»¹²³.

Если взглянуть на эволюцию мира живых существ, биосферы, то в объективности «зряшного», абсолютного отрицания можно убедиться, обнаружив огромное количество тупиковых ветвей эволюции.

Да, разумеется, все такие эволюционные тупики не имеют для субстанции самодовлеющего значения и как бы «растворяются» в общем, закономерном ходе эволюции, но нужно помнить, во-первых, о их объективном характере, да и о том, во-вторых, что для всей диалектической истории развития человечества катастрофический исход не представляется в наше время невозможным.

И, тем не менее, в диалектической логике, поскольку она — логика процесса развития, отрицание включает в себя момент «снятия», то есть сохранения всего положительного, необходимого для существования и развития новых форм движения.

Вообще говоря, немецкое слово *Aufheben* — «снятие» до сих пор вызывает определенные споры. Так, М.К. Мамардашвили считает, что перевод известного выражения Канта с участием этого слова как «Снять знание, чтобы освободить место для веры», никуда не годится. Он полагает, что здесь у Канта употреблен другой смысл этого слова: «Приподнять, чтобы рассмотреть, т.е. выделить, поднести к глазам и посмотреть»¹²⁴. И далее Мамардашвили поясняет: «Нужно выделить знание в этом смысле слова и посмотреть на него, чтобы поместиться в мире, который описывается знанием, чтобы в этом мире было место и для меня с моим действием и моим мышлением. Вот задача Канта. Никакой другой формулировки, даже вообще философской задачи

быть не может. Если не начинается с этого, то вообще нет никакой философии, Она все время новая, она каждый раз должна создаваться заново, в том числе и мы должны начать искать свое место в мире»¹²⁵.

Думается, что такой перевод слова *Aufheben* хорошо описывает и феномен перехода в высшее состояние, в высшую форму бытия. Такой переход и есть именно такое «приподнятие», позволяющее лучше рассмотреть, лучше понять явление, покинувшее свой предел. Вот почему в понимание категории «содержание» кроме совокупности всех частей, свойств и т. д. (обычное определение категории содержания в учебниках и энциклопедиях) необходимо должно входить и самоотрицание данного содержания. Так, например, человек, только тогда по-настоящему и может быть понят, когда он выводится за свои непосредственные *предделы*, в сферу трансцендентального и абсолютного. И даже содержание форм движения более низкого ранга может быть понято, если они рассматриваются со стороны высших по отношению к ним форм. Например, содержание биосферы становится ясным при рассмотрении ее в качестве порождающего начала для социальной формы движения и далее — ноосферы.

Отрицание в диалектике понимается как самоотрицание. Единичное, вызревающее в лоне некоторого всеобщего, способно стать внутренним отрицанием данной всеобщности.

Почему именно вот эта, данная единичная форма становится таким особым явлением, особенности которого в том, что оно, отрицая породившую его всеобщую связь, само вызревает в новое всеобщее, впоследствии вбирающее старое, породившее его всеобщее в свою сферу влияния, преобразующее его, превращающее в рядовой орган своего функционирования? Так, в недрах феодальных отношений вызревает буржуазный способ производства, а затем «обуржуазивает» всех лендлордов и крепостных крестьян, их принципы жизни и отношений. Так, труд как всего лишь особенная форма приобретения животным пищи и крова преобразует затем все животное в человеческое.

Итак, почему именно это явление в ряду единичных явлений, а не какое-то иное, побеждает в соревновании и становится новым системообразующим началом, новым всеобщим? Да потому,

что оно практически, реально решает внутреннее противоречие старой системы.

Может существовать два принципиально разных способа разрешения противоречия: разрешение его внутри старой системы и с выходом за ее пределы. Например, естественный отбор, осуществляющийся в биосфере, разрешает проблему приспособления организма или вида к изменяющимся условиям окружающей среды. Мы знаем разные способы таких приспособлений: мимикрия, массовое размножение (лягушки благодаря такому приспособлению существуют как род уже 200 млн. лет), анабиоз (зимняя спячка), приобретение рогового, хитинового покрытия, сезонная миграция птиц и т. д. Все названные и не названные примеры приспособления суть отрицания как переход от старого способа приспособления к новому.

Но вот появляется такое особенное разрешение указанного противоречия, которое меняет сам принцип взаимодействия живой системы и природной среды. Появление труда есть такое приспособление, которое отрицает само себя как приспособление, превращаясь в изменение самой природы, в приспособление к себе. Это происходит не сразу, сначала имеется лишь тенденция, но с развитием труда эта тенденция проявляется в полной мере. И так происходит при каждом революционном превращении единичного во всеобщее. Единичное зреет внутри общего, как его особенное, специфическое самоотрицание.

Отрицание в диалектическом процессе, таким образом, выступает своей противоположностью — полаганием, утверждением нового качества. «Только рассматриваемые с позиции развития положительное и отрицательное обретают устойчивость: та сторона, которая направлена на разрушение данного отношения, устремлена в будущее, доминирует и господствует, и есть отрицательное. То, что стремится к удержанию и сохранению прежнего отношения, есть положительное»¹²⁶. Но разрешение исходного противоречия, через возникновение нового качества, приводит к превращению отрицания в полагание, то есть отрицательного — в положительное.

Связь отрицания и противоречия, однако, сложнее, Дело в том, что развертывание отрицательности доходит в процессе раз-

вития до отрицательного отношения ее к самой себе, и любой цикл развития завершается через двойное отрицание, составляющее суть закона отрицания отрицания, к раскрытию содержания которого мы обратимся несколько позже.

В заключение темы, несколько слов о мало известном широкому читателю философской литературы *третьем* типе связи нового и старого, то есть третьем типе отрицания — *полифонировании*¹²⁷. В качестве примера такого типа отрицания может служить вхождение гениальных художественных произведений давно прошедших эпох в состав более поздних, в том числе и современной духовной культуры. Снятие — это перенос старого в новое в преобразованном и подчиненном (новой, более высокой и развитой системе) виде. Полифонирование — это равноправное сосуществование старого и нового, их гармоничное и плодотворное взаимодействие. «...Здесь отрицается лишь предел возможностей развития. Современникам казалось, что нельзя уже создать нечто более совершенное, чем «Энеида», но вот Данте создает свое бессмертное произведение, и на небосклоне духовной культуры загорается новая звезда первой величины. В этих случаях отношение между новым и старым есть полифонирование, т. е. взаимоутверждение, в котором если и можно обнаружить элемент снятия, то он играет очень и очень подчиненную роль»¹²⁸.

Развитие

Развитие — это философское понятие, призванное характеризовать наиболее богатое понимание неотъемлемого способа существования субстанции. Именно поэтому эта категория и завершает собой систему категорий содержательной логики. Категории «движение» и «становление», впрочем, как и все «обслуживающие» их категории, включаются в категорию «развитие» как «снятые» моменты. Погружаясь в категорию развития, мы последовательно переходим от понимания изменения вообще (движение) через отражение факта вечного обновления, формообразования материи (становление) к внутренней логике порождения Универсумом, Субстанцией своих собственных формообразований,

включая логику субъектного бытия в мире, логику творчества общественно-исторического субъекта¹²⁹.

Возникновение субъекта есть одновременно и акт развития субстанции, есть процесс развития и субстанциального и субъектного содержания. «Делая всеобщим определением своей предметной деятельности универсально-всеобщие определения, атрибуты субстанции, субъект наследует и атрибут креации, порождения нового»¹³⁰.

Автор приведенного высказывания — А.А. Хамидов различает принцип развития, теорию развития и категорию развития, считая, что последняя должна быть построена из своих собственных субкатегорий. Последними для нее (так же, как и для абстрактных ее проявлений категорий движения и становления) являются категории пространства и времени. Именно происходящее в культурно-историческом контексте изменение понимания содержания категорий пространства и времени конкретизирует и наполняет категорию «развитие»¹³¹.

Каждой форме движения (а значит и становления и развития) материи присущи свои пространственно-временные характеристики. «Пространство выражает экстенсивный, а время — интенсивный аспект процесса развития». Причем, «...чем выше уровень развития, тем менее значим пространственный фактор, тем существеннее становится время». Таким образом, когда «...мы вступаем в область человеческой истории, то мы вступаем преимущественно в сферу бытия времени»¹³². Как сказал Маркс: «Время есть пространство человеческого развития»¹³³.

Человеческие пространство и время не есть лишь физико-астрономические характеристики данных категорий, у них иное — культурно-историческое измерение. Поэтому культурно-историческое пространство и время (прежде всего — время) суть пространство и время саморазвития субъектов посредством созидания форм предметной действительности культуры (креативное время)¹³⁴.

Объективными формами направленности процесса развития являются прогресс и регресс. С содержательной стороны, прогресс выражает креативную (творческую) тенденцию процесса развития, а регресс — деструктивную.

Возможен ли универсальный критерий прогресса и регресса? Положительный ответ на этот вопрос, по мнению А.А. Хамидова,

возможен: универсальный критерий это — развитие субстанции в направлении возникновения субъекта и становление субъекта из освоения им субстанции¹³⁵. Иными словами, если линия развития форм движения материи ведет к возникновению субъекта, то эта линия прогрессивна. С другой стороны, прогресс деятельности любого субъекта (и человечества как совокупного субъекта) есть освоение универсальных характеристик материи-субстанции и превращение их в свои собственные, формотворящие, творческие силы.

Роль и «удельный вес» прогресса и регресса по-разному освещается в философской, художественной и религиозной литературе. Существуют и оптимистические и пессимистические концепции. По-видимому, диалектика прогрессивного и регрессивного, если брать Универсум в целом, совершается в рамках кругооборотов. Однако это принципиально незамкнутые, спиралевидные круговороты¹³⁶. Впрочем, к этой теме мы еще вернемся в конце нашей работы.

Считая изложенную выше позицию интересной и продуктивной, добавим к ней, однако, несколько соображений по поводу критерия развития. Во-первых, следует согласиться с тем, что целый ряд распространенных в философской литературе критериев носит второстепенный, или даже — некорректный характер. Сюда относится определение процесса развития как качественное изменение, необратимый процесс, рост организованности систем, движение от простого к сложному, восхождение от низшего к высшему¹³⁷. Необходимо пользоваться иным, не атрибутивным и не формально-логическим, а субстанциональным определением, которое можно было бы кратко определить как «развертывание сути дела»¹³⁸. «Стало быть, развитие есть производство, порождение предметом своих собственных состояний, есть самопорождение или, выражаясь словами Гегеля, самоосуществление предмета»¹³⁹. Развитие, таким образом, выступает как развертывание, осуществление сущности предмета. В этом смысле прав Гегель: начало процесса развития тождественно с его конечной целью. Просто начало — это неразвернутая, неразвитая, а итог развития — развернутая и развитая сущность любой развивающейся системы. При этом, разумеется, процесс развития есть разрешение

заложенного в начале системы противоречия, для чего необходима целая совокупность определенных условий. Бутончик розочки, при наличии благоприятных для его развития условий, может превратиться в благоуханный и прекрасный цветок, а если таких условий не будет, может засохнуть или замерзнуть.

В отношении бытия в целом мы постоянно подчеркиваем в своей книге, что сущностью его развития является противоречие между материальным и идеальным. Материальное отражает в себе идеальное, а идеальное — материальное. И любой «сбой», неточность в этом отражении ведет к поиску более идеального их единства. И это приводит к тому, что мир находится в постоянном развитии, обеспечивающем его целостность, субстанциальность.

Поскольку же объективная диалектика есть процесс самоорганизации, самотворения Универсума, то и субъективная диалектика, диалектика как теория развития есть логика творчества. Она, во-первых, обучает людей методу исследования развивающихся систем, и во-вторых, — тому, как и в каком направлении людям следует развиваться самим.

Теперь, только после знакомства с категорией «развитие», мы можем рассмотреть некоторые важные моменты основных законов диалектики как законов развития различных сфер деятельности и познания.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОБ ОСНОВНЫХ ЗАКОНАХ ДИАЛЕКТИКИ КАК ЗАКОНАХ РАЗВИТИЯ И ЗАКОНАХ ПОЗНАНИЯ

Закон взаимоперехода количественных и качественных изменений

Итак, после знакомства с содержанием категорий диалектики, мы можем теперь (зная, что такое развитие) рассмотреть их в интегрированном виде как ансамбли целостно связанных категорий. И это не будет возвратом к анализу сфер категорий как

различных уровней отражения универсальных характеристик объективной реальности в практической и теоретической деятельности человека. Сейчас наша задача иная: рассмотреть законы диалектики как мировоззренческо-методологические законы развития нашего мышления и деятельности. Так, например, при рассмотрении закона взаимоперехода количественных и качественных изменений мы больше не будем вновь говорить о том, что накопление количественных изменений приводит к скачку, влекущему за собой изменение качества системы и т. д. Основное внимание будет обращено на другое — на то, каковы основные условия соблюдения в нашем мышлении правильности отражения диалектики категорий сферы непосредственного — качества, количества, меры, становления и соответственно — каковы здесь возможны основные ошибки метафизического характера.

Относительная простота (абстрактность, бедность) категорий сферы непосредственных отношений отнюдь не означает простоты их освоения людьми. Как раз напротив, — вся история науки и политики насыщена случаями неадекватного понимания соотношений количества, качества и меры, что приводило к серьезным затруднениям и ошибкам. Оказывается, очень сложно избежать абсолютизации одной из этих категорий.

Так, уже классическими стали некоторые из страдающих такой односторонностью методологических концепций в естествознании. К ним относятся, например, катастрофизм, униформизм и преформизм.

С точки зрения катастрофизма, старое качество уничтожается, а новое — привносится мощными внешними силами (потопы, катаклизмы, катастрофы, вмешательство сверхъестественных сил и т. д.).

Суть униформизма такова: существуют некие вечные, неизменные законы протекания физических (в смысле — досоциальных) процессов, все изменения происходят «по типам», чисто постепенно, эволюционно, не изменяя качества данной системы, в лоне которой эти изменения происходят. Отсюда принцип актуализма: в настоящем состоянии мы можем найти те же монотонно по роду и силе действующие силы и, соответственно, — те же следствия, что и в глубокой древности. Концепция униформизма

основана на своеобразной вере в постулируемый ею порядок: «Расположение морей, материков и островов, равно как и климаты, изменялись; подобным образом изменялись и виды животного и растительного царств; но все это преобразование совершалось по типам, аналогичным с типами существовавших растений и животных так, что повсюду указывает на совершенную гармонию плана и единство цели»¹⁴⁰.

Преформизм как методологический принцип основан на том убеждении, что развитие есть не более чем количественный рост предзаложенного в начале любого процесса качества. В крайнем своем проявлении преформизм сводится к тому, что все возможные исторические формообразования уже содержатся в исходных, «впервые созданных» монадах, идеях и т. д.

Как можно видеть, во всех этих позициях нарушается соотношение категорий, на первое место выпячивается либо категория качества, либо — количества. Категория меры в этих случаях явно недооценивается, либо же понимается односторонне, как неизменная «униформа».

В области политической деятельности указанная односторонность характерна, с одной стороны, для так называемого *реформизма*, суть намерений которого — «наведения глянца» на исторически неразумный, а значит, — недействительный принцип общественного бытия, и *анархизма, революционного левачества*, с другой.

Вообще говоря, часто встречающееся выражение: «Количество переходит в качество» (или наоборот) несет на себе тоже отпечаток такой абсолютизации. На самом же деле «не следует представлять себе дело так, будто количество перестает быть количеством и становится качеством, а последнее в свою очередь, наоборот, становится количеством. Радикальное изменение — скачок — затрагивает все три уровня предмета: его качественную, количественную и мерную определенности. В новом предмете новыми являются и качество, и количество, и мера... ..Стало быть, если говорить строго, то не количество переходит в качество, а количественные изменения переходят в изменения качественные и наоборот: если качество изменилось, то изменилось и количество, следовательно, качественные изменения влекут за собой количественные»¹⁴¹.

Примитивное понимание «перехода количества в качество» выражалось, в частности, в том понимании диалектики производительных сил и производственных отношений, когда считалось, что рост производительных сил автоматически должен вызывать изменение качества производственных отношений. Такое понимание находилось в основании валового планирования в советской экономике производства «от достигнутого».

Главное великое открытие, какое зафиксировано в рассмотренном выше законе развития — это то, что новое качество способно рождаться из старого. Этого долго не могли понять самые выдающиеся умы, подобно Анаксагору полагавшие, что различие качеств — это результат чисто количественного, случайного сочетания атомов, гомеомерий, свойств и т. д.

Качественный, количественный и мерный анализы, основанные на указанных категориях, лежат в основе системно-структурного анализа.

Закон единства и борьбы противоположностей

Если предыдущий закон отвечает на вопрос, как происходит развитие (то есть на его основе, с его помощью исследуется, что непосредственно происходит при переходе от одной меры к иной), то закон единства и борьбы противоположностей — это закон, вскрывающий сущностную сторону развития, источник, причину развития. Следовательно, он отвечает на вопрос, почему происходит развитие.

Не одно лишь понятие противоречия, а только вся совокупность обозначенных в блоке (сфере) категорий (опосредствованных, сущностных отношений) дает систематическое понимание этого закона. Мы не просто фиксируем тот факт, что сущность противоречива. Во-первых, мы вскрываем противоречивость всех категорий сферы сущности, их противоречивое отношение с категориями сферы бытия, показываем, что познание должно постоянно решать это противоречие перехода от сущности к бытию и обратно. Во-вторых, мы показываем, что противоречие для своего разрешения находит вполне определенные формы такого решения и только тогда возникает необходимое содержание; поиски

этой формы, реализация этой необходимости обязательно осуществляется через массу случайностей; противоречие как причина явления, разрешаясь, порождает следствие (действие); при этом исследование серии противоречий заставляет нас найти единственное, исходное, внутреннее противоречие, которое есть субстанция, самопричина всей системы явлений.

Было бы грубой ошибкой принять проявление противоположностей (фиксирование полярности, двойственности: верх — низ, правое — левое, бедность — богатство и т. д.) за суть дела. Это не диалектические противоречия, а так называемый поляризм (концепция полярности). Это вариант вульгаризации диалектики. Для того чтобы заметить полярные отношения в действительности, вовсе не нужна диалектика, для этого с успехом можно пользоваться обыкновенным рассудком.

Диалектическая логика в качестве первой «половины дела» предполагает нахождение внутреннего, исходного противоречия системы явлений, сведение к нему мира непосредственно данных явлений. Вторая половина дела — это выведение всех являющихся нам в опыте противоположностей как закономерного порождения данного внутреннего исторически и логически исходного противоречия.

Следовательно, рассматриваемый закон диалектики обязательно предполагает различие противоречий внутренних и противоречий внешних. Эти два типа противоречий не чужды друг другу, они взаимосвязаны между собой таким образом, что последние являются производными от первых.

Так, например, К. Маркс гордился тем, что открыл внутреннюю двойственность человеческого труда, который состоит из труда конкретного и труда абстрактного. Первый производит потребительную стоимость, второй выступает как затрата общественно необходимого труда — стоимость. И вот из этой диалектики Маркс выводит затем все внешние противоречия капиталистического способа производства. Так, по-видимому, должны поступать все отрасли теоретического знания.

Внутренние противоположности постигаются, таким образом, внутри некоторого их единства, диалектического тождества. Вот почему мы говорим о единстве, а не только о борьбе противополо-

ложностей. Единство противоположностей определяет единство предмета, его целостность, а борьба — его внутреннее беспокойство, развитие.

Важно лишний раз подчеркнуть, что диалектический подход — это сугубо объективный подход: в изложении не должно быть места «специфике», привнесенному в предмет субъективистскому отношению к этому предмету. Мы как бы прислушиваемся к собственному монологу предмета, прослеживаем собственную логику предмета как логику его саморазвертывания, самодвижения. Это делается путем нахождения последовательного ряда реальных разрешений исходного, внутреннего противоречия (пример: появление денег как исторической формы разрешения противоречия товарных отношений).

То, что в законе взаимоперехода количественных и качественных изменений рассматривается как последовательная серия скачков, то же самое в законе единства и борьбы противоположностей рассматривается уже более конкретно — как серия разрешений исходного противоречия (а не просто накопления количественных изменений). Иными словами, перед нами тот же самый процесс развития, но понятый уже глубже, в его сущности. Отсюда диалектическая логика, поскольку она есть логика разрешения противоречия, есть логика истины-процесса.

Закон отрицания отрицания

Это самый сложный, конкретный закон, вбирающий в себя, как моменты, оба предыдущих закона. «Охватывая в целом специфику процесса развития, закон отрицания отрицания определеннее проявляется там, где сама эта специфика достаточно развита. Естественно, что свое наиболее полное выражение он находит на ступени высшей формы развития — в историческом процессе человеческой предметно-преобразующей деятельности, поднимающейся до уровня сознательно-свободного творчества»¹⁴².

Закон отрицания отрицания отчетливо передает живой ритм человеческой деятельности: вечное движение между опредмечиванием и распродмечиванием. Человек постоянно объективирует

свои сущностные силы (отрицание), а затем, снимая объективизацию, возвращается к себе как к субъекту деятельности (отрицание отрицания). Но это — не круг, а спираль, так как каждое из таких отрицаний порождает все новые и новые способности и потребности¹⁴³. «Можно сказать, что закон отрицания — наиболее историчный из всех законов диалектики»¹⁴⁴. Он, вскрывая тенденцию развития той или иной системы, отвечает на вопрос о направленности процесса развития.

Классической иллюстрацией действия данного закона является разделение первобытного труда человека на умственный и физический труд (первое отрицание), а затем, как второе отрицание, — соединение этих не способных существовать друг без друга форм труда в современном развитом производстве.

В действии закона отрицания отрицания мы видим присутствие и процесса смены мер, появления нового качества, и действие внутреннего противоречия. Но почему «отрицание отрицания», почему именно два отрицания? В некоторых учебных пособиях по философии, правда, это ограничение двумя отрицаниями отбрасывается как мистическое и утверждается на примерах стадий развития зерна, бабочек и т. д., что отрицаний может быть три, четыре, семь, — сколько угодно. Такое вульгарное толкование закона отрицания отрицания уничтожает весь смысл этого закона.

Гегелевская троичность (тезис — антитезис — синтез) объясняется вполне рационально, но при условии опоры на два предыдущих закона, прежде всего, — на закон единства и борьбы противоположностей. Если первое отрицание — это снятие первоначальной целостности, непосредственности предмета в результате проявление присущего ему внутреннего противоречия, более того — обострение его, то второе отрицание есть разрешение этого внутреннего противоречия, восстановленное единство противоположностей, положительный результат противоречия. Таким образом, тройственный ритм развития есть логическое отражение цикла развития: «Исходное единое — разнообразие многих, доведенное до резкого противоречия — возврат в единое»¹⁴⁵. Завершение цикла имеет не форму круга, а форму спирали, так возвращение в единство фактически есть возвращение к нему на новой, обогащенной основе.

Какой бы пример мы ни взяли: с рассмотренным ли выше развитием человеческого труда, происходящим через разделение форм труда, а затем — через соединение умственного и физического труда, с развитием ли форм собственности, с развитием ли логики человеческого мышления (рассудок, скепсис, разум) и т. д. — везде мы видим, что цикл развития завершается именно двумя диалектически противоположными по смыслу отрицаниями. При этом завершение цикла есть завершение развития данного предмета, далее развитие уже происходит путем прехождения меры старого предмета, через возникновение принципиально иного качества, новой системы, которая будет развиваться через свои два отрицания, через свой троичный цикл.

«Если закон единства и борьбы противоположностей указывает на источник развития, а закон перехода количественных изменений в качественные и обратно — на один из аспектов (характер стадий, этапов) возникновения нового в ходе развития, то закон отрицания отрицания охватывает целостную форму и внутреннюю структуру процесса развития во взаимосвязи его основных фаз, единый механизм его восхождения через разрешение противоречий в синтезе»¹⁴⁶.

«Ни закон перехода количественных изменений в качественные и обратно, ни закон единства и борьбы противоположностей не дают общей, синтетической картины развития... Применение закона отрицания отрицания позволяет охватить и понять процесс развития в его полноте и конкретной целостности»¹⁴⁷.

Эти два высказывания, столь высоко оценивающие роль закона отрицания отрицания, принадлежат к тем философским работам, которые в 60—80-е годы серьезно развивали классическое направление философии.

Но так было не всегда. Во времена сталинского тоталитаризма закон отрицания отрицания был вообще предан забвению. И это не случайно. Во-первых, это закон о связи в развитии, закон, постоянно подчеркивающий преемственность в развитии и осуждающий недиалектическое отрицание всего «не нашего». Во-вторых же, и это главное, по богатству своего содержания, по охвату существенных сторон процесса развития закон отрицания отрицания есть квинтэссенция диалектического метода в целом. И наобо-

рот, — без него диалектический метод теряет свое основное содержание, И вот, поскольку диалектический метод есть метод мышления и действия творческой личности, а творческие личности тиранам — помеха, постольку и была проведена эта бессовестная операция выхолащивания диалектики.

Из сказанного следует, что никакого развития творчески мыслящей и действующей личности невозможно без освоения людьми диалектики как логики и теории познания.

* * *

Широко распространенное в современной методологической литературе понятие «система» и связанные с ним методы, именуемые как «системный принцип», «системный подход», «системный анализ», невозможно рассматривать вне изучения и освоения диалектического метода познания. Поэтому в известных философских энциклопедических словарях сначала дается определение системы как совокупности элементов, находящихся в отношениях и связях друг с другом, что образует определенную целостность, единство. Затем перечисляются важнейшие характеристики системы и соответственно — системные принципы познания: целостность, зависимость каждого элемента, свойства и отношения системы от их места и функции внутри этого целого, структурность, обусловленность поведения системы ее внутренними свойствами и воздействием окружающей среды, иерархичностью и т.д. В заключение дается определенная типология систем: материальные и абстрактные, статичные и динамичные, однозначно детерминированные и стохастические, закрытые и открытые и т. д.¹⁴⁸

Нами в данной книге дается историческое и логическое развертывание понятия системы и системного подхода к изучению действительности. «Истинное есть целое, — говорил Гегель в «Феноменологии духа», — но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие». В основу системного подхода не может быть взята так называемая ОТС — общая теория систем, основанная на абстрактно-общих, инвариантных характеристиках любой системы. В основу должна быть положена КОТС — конкретно-

общая теория систем, рассматривающая все развивающееся Бытие как систему. Начало такому системному подходу заложил Фалес Милетский, открывший метод восхождения от чувственно-конкретного многообразия к исходной абстракции. От античных мыслителей пошла и стала впоследствии развиваться традиция диалектического совпадения форм и законов движения и развития научной мысли с формами и законами движения и развития предмета, иными словами, — традиция совпадения логики познания с диалектикой (логосом) вещей.

Все, что мы рассматривали выше, и есть система форм познания, отражающая как мир в целом, так и каждую отдельно взятую саморазвивающуюся систему. Поэтому диалектика есть подлинно всеобщая теория систем, а все многочисленные структурные, функциональные или структурно-функциональные анализы, все формальные системные анализы суть моменты диалектического метода, ибо и структура и функция любой системы — это продукт ее исторического развития.

Чтобы окончательно обосновать последний тезис, мы от диалектики как теории познания и гносеологической логики должны теперь перейти к диалектике Объективной и Бесконечной. Это и есть Метафизика в хорошем смысле этого слова. В разделе «Социальная философия» нам важно показать, что диалектика — это, конечно, метод, но отнюдь не только метод. Понимание диалектики всего лишь как метода познания необходимо приводит к дальнейшему выводу о том, что никакой объективной диалектики не существует.

Через призму социальной формы движения (как самой развитой из известных нам форм движения) в конечном итоге мы будем стремиться выходить на проблемы абсолютно универсальные.

Примечания к разделу III

¹ При написании данного раздела книги ее автор, в основном, опирался на труды своих коллег и учителей — казахстанских философов, которые, в том числе и автор данной книги, в 60—80-е годы XX столетия, под руководством академика Ж. Абдильдина подготовили и осуществили очень важный проект: написали и опубликовали цикл работ по теории познания и диалектической логике, а затем — и итоговую 4-х-томную монографию «Диалектическая логика». Автор благодарен судьбе за то, что она свела его с этими творческими людьми, сделала его их коллегой и соавтором. Но та же судьба повернулась затем таким образом, что вот уже почти 20 лет автор книги продолжает разрабатывать и популяризировать интересующие его проблемы философии уже в совершенном одиночестве. Возможно, что и такой этап тоже был необходим для развития автора, который, будучи предоставлен самому себе, кое-что стал понимать несколько иначе, а кое-что и принципиально иначе. В частности, автор полагает, что исследование и изложение материала целесообразнее начинать не с рассмотрения категорий содержательной логики, как это сделано в названном 4-томнике, а с анализа принципов, форм и методов познания. Отказ же автора от понимания материализма как единственно истинной философской концепции ставит перед ним теперь немало проблем там, где раньше все представлялось предельно ясным и понятным.

² В продолжение к первому примечанию: во втором издании книги автор отказался от употребления в тексте и в таблицах выражения «научное познание», так как, хотя философия и содержит в себе научный, теоретический аспект, но не сводится к нему, то лучше все же говорить просто о «познании» как таковом. Наука должна, конечно, пользоваться и пользуется диалектическим методом познания, но, во-первых, не только она, но, например, — и сама философия, а также и другие формы общественного сознания, а во-вторых, наука имеет свои — общенаучные и частнонаучные методы, которые не являются и не могут

являться предметом специального рассмотрения в данной книге. Если быть абсолютно точным, то все принципы, формы, методы, категории и законы познания являются элементами системы диалектики в ее функции теории познания и содержательной логики.

³ *Лекторский В.А.* Субъект. Объект. Познание. — М., 1980.

⁴ *Там же.* — С. 23.

⁵ *Там же.* — С. 60.

⁶ *Там же.* — С. 63.

⁷ *Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М.* Анализ развивающегося понятия. — М., 1967. — С. 29.

⁸ *Там же.*

⁹ *Там же.* — С. 50—51.

¹⁰ *Церетели С.Б.* Диалектическая логика. — Тбилиси, 1956. — С. 779.

¹¹ «Истинным началом, так же, как и концом ее (логической системы. — *А.И.*), является понятие, которое в начале (в исходном пункте) выступает в неадекватной его природе форме — в форме суждения» (Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 3. — С. 12. Автор раздела *М.И. Баканидзе*).

¹² *Там же.* — С. 15—16.

¹³ *Там же.* — С. 16.

¹⁴ Подробно об этих двух формах и двух логиках см.: Соотношение содержательного и формального в научном познании. — Алма-Ата, 1978. — С. 10—51. Автор раздела *С.Н. Мареев*.

¹⁵ *Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М.* Анализ развивающегося понятия. — М., 1967. — С. 53.

¹⁶ Соотношение содержательного и формального в научном познании. — Алма-Ата, 1978. — С. 13.

¹⁷ *Сумарокова Л.Н.* Основы логики: Учебное пособие. — 2-е изд., переработанное и дополненное. — Одесса, 2003.

¹⁸ Соотношение содержательного и формального в научном познании. — Алма-Ата, 1978. — С. 24.

¹⁹ Предисловие *С.А. Яновской* к книге: *Гилберт Д., Аккерман В.* Основы теоретической логики. — М., 1947. — С. 17.

²⁰ *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека: В 2 т. — Санкт-Петербург, 1994. — С. 21.

²¹ Соотношение содержательного и формального в научном познании. — Алма-Ата, 1978. — С. 12.

²² Ильенков Э. В. Противоречия мнимые и реальные // Диалоги. — М., 1979. — С. 118.

²³ См.: Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 3. — Раздел 1. — Гл. 6. Автор раздела Ж.М. Абдильдин.

²⁴ Там же. — С. 362. Раздел 2, глава 6. Автор главы С.Н. Мареев. Анализ воззрения В. Дильтея на предмет философии взят нами из этой книги (С. 365—366).

²⁵ Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении. — СПб., 1909. — С. 23.

²⁶ Там же. — С. 23—24.

²⁷ Там же. — С. 25.

²⁸ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. — М., 1970. — Т. 1. — С. 270.

²⁹ Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 367.

³⁰ Там же.

³¹ Ситковский Е.П. Принципы научной систематики категорий диалектической логики // Диалектика и логика научного познания. — М., 1966. — С. 76.

³² См.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. — М., 1970. — Т. 1. — С. 387—394.

³³ Алексеев П.В., Панин А.В. Теория познания и диалектика. — М., 1991. — С. 36.

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. — М., 1971. — Т. 2. — С. 416.

³⁵ Материалистическая диалектика как общая теория развития. — М., 1982. — Т. 2. — С. 149.

³⁶ См.: Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. — М., 1980. — Т. 3. — С. 379.

³⁷ Егоров И.А. Принцип свободы как основание общей теории регуляции // Вопросы философии. — 2000. — № 3. — С. 18.

³⁸ Арсеньев А.С., Библиер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. — М., 1967. — С. 30.

³⁹ Там же. — С. 30—31.

⁴⁰ См.: Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 3. — С. 282—303; Кумпф Ф., Оруджев З. Диалектическая логика. — М., 1979. — С. 119, 120.

⁴¹ Более подробно см.: Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 3. — С. 304—329. Авторы раздела *Р.К. Кадыржанов, А.Н. Нысанбаев*.

⁴² Там же. — С. 312, 313.

⁴³ «...Мудрость есть жизнь личности, достигшей гармонии с собой и миром». [...] «... Мудрость есть предпосылка философии. До конца развернувшаяся мудрость принимает ее в себя, объединяя *бытие в гармонии* и *мышление о ней*. Молчащая мудрость начинает говорить. И это голос философии.» (*Хамитов Н.* Философия человека: от метафизики к метаантропологии. — К., 2002. — С. 45—47).

⁴⁴ Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 3. — С. 225.

⁴⁵ Детальный анализ проблем, связанных с методами анализа и синтеза можно найти на страницах 209—246 указанной выше работы. Авторы раздела *Т. Лешкевич, А.Н. Нысанбаев, Г.Г. Шляхин*.

⁴⁶ Там же. — С. 248. Автор раздела *С.Н. Мареев*.

⁴⁷ Там же. — С. 249.

⁴⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. — Т. 23. — С. 174.

⁴⁹ Там же. — С. 177—178.

⁵⁰ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. — Т.13, — С. 498.

⁵¹ Тех, кто желает ознакомиться с этой проблемой более подробно, отсылаем к первому разделу первого тома коллективной монографии «Диалектическая логика» — Алма-Ата, 1986. В дальнейшем своем изложении мы будем, в основном, придерживаться выработанных в этой работе принципов классификации, а также и содержания самих категорий содержательной логики.

⁵² Термин «содержательная, или гносеологическая логика» предложен *М.К. Мамардашвили*. См.: *Формы и содержание мышления* (к критике гегелевского учения о формах познания). — М., 1968. — С. 31.

⁵³ Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1986. — Т. 1. — С. 16. Автор *Ж.М. Абдильдин*.

⁵⁴ Там же. — С. 17.

⁵⁵ См.: *Аринин Е.И.* Субстратный, функциональный и системно-субстанциональный принципы познания сущности явлений // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. — М., 1989.

⁵⁶ См.: Майданский А.Д. Категория существования в «Этике» Спинозы // Вопросы философии. — 2001. — № 1. — С. 168—170.

⁵⁷ Аристотель. Категории. — М., 1939. — С. 26.

⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Соч. — М.; Л., 1935. — Т. 1. — С. 157.

⁵⁹ Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1986. — Т. 1 — С. 259. Именно в данной работе, на страницах 251—283 читатель может найти развернутый анализ категории «качество». Автор раздела М.С. Орынбеков.

⁶⁰ Там же. — С. 252.

⁶¹ Там же. — С. 253.

⁶² Там же. — С. 254.

⁶³ Там же. — С. 259—276.

⁶⁴ Там же. — С. 284. Авторы раздела А.Н. Нысанбаев, Г.Г. Шляхин, Л.Н. Роднов.

⁶⁵ Там же. — С. 286.

⁶⁶ Там же. — С. 298.

⁶⁷ Там же. — С. 300—301.

⁶⁸ Там же. — С. 322—324.

⁶⁹ Там же. — С. 309—310.

⁷⁰ Там же. — С. 310.

⁷¹ Там же. — С. 329. Автор раздела А.А. Хамидов.

⁷² Там же. — С. 330.

⁷³ Там же. — С. 341.

⁷⁴ Подробно об этом см. там же. — С. 370—371. Автор раздела — А.А. Хамидов.

⁷⁵ Там же. — С. 393—394.

⁷⁶ Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. — С.-Петербург, 1997. — С. 36.

⁷⁷ Там же. — С. 37.

⁷⁸ См.: Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1986. — Т. 1. — С. 398.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Диалектическая логика. Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 32.

⁸¹ Там же. — С. 10. Автор раздела А.А. Сорокин.

⁸² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 25. — Ч. 2. — С. 384.

⁸³ Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 31.

⁸⁴ Там же. — С. 39—41.

- ⁸⁵ Там же. — С. 42. Автор раздела Ж.М. Абдильдин.
- ⁸⁶ Там же. — С. 49—50.
- ⁸⁷ Маркс К. Энгельс Ф. Соч. — Т. 46.— Ч. 1.— С. 189—190.
- ⁸⁸ Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 58.
- ⁸⁹ Более детальный анализ указанного диалектического противоречия см. там же. — С. 71—73.
- ⁹⁰ На основе очень краткого пересказа некоторых моментов анализа категории основания во втором томе «Диалектической логики». — Алма-Ата, 1987. — С. 81—103. Автор раздела А.А. Хамидов.
- ⁹¹ Там же. — С. 82.
- ⁹² Гегель. Наука логики. — М., 1971. — Т. 2. — С. 60.
- ⁹³ Квинтэссенция: Философский альманах 1991. — М., 1992. — С. 149.
- ⁹⁴ Там же. — С. 152.
- ⁹⁵ См.: Философская энциклопедия. — М., 1970. — Т. 5. — С. 140.
- ⁹⁶ Овчинников Н. Ф. Структура и симметрия // Системные исследования: Ежегодник. — М., 1969.— С. 117.
- ⁹⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1974. — Т. 1. — С. 322. Подробный анализ категории условия см.: Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 177—191. Автор раздела — А.А. Хамидов.
- ⁹⁸ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1977. — Т. 3. — С. 231. Детальный анализ категории «закон» см.: Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 205—241. Автор раздела А.А. Хамидов.
- ⁹⁹ Гегель Г.В.Ф. Соч. — Т. 4. — С. 10.
- ¹⁰⁰ Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 249. В полном объеме анализ категорий целого и части см.: Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 242—273. Автор раздела К.А. Абишев.
- ¹⁰¹ Там же. — С. 272
- ¹⁰² Там же. — С. 277—278. Полный анализ категорий внутреннего и внешнего см.: С. 274—298. Автор раздела З.А. Мукашев.
- ¹⁰³ Там же. — С. 291.
- ¹⁰⁴ Там же. — С. 293.
- ¹⁰⁵ Там же. — С. 294.
- ¹⁰⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 586.

- ¹⁰⁷ Дialeктическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 300.
- ¹⁰⁸ Там же. — С. 301.
- ¹⁰⁹ Там же. — С. 302.
- ¹¹⁰ Там же. — С. 307—308.
- ¹¹¹ Там же. — С. 307. Подробно о данных категориях см. С. 299—317. Автор раздела — *С.Ю. Колчигин*.
- ¹¹² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1974. — Т. 1. — С. 318.
- ¹¹³ Дialeктическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 376. Автор раздела *М.С. Сабитов*.
- ¹¹⁴ Философская энциклопедия. — М., 1970. — Т. 5. — С. 151.
- ¹¹⁵ Дialeктическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 344. Автор раздела — *М.С. Орынбеков*.
- ¹¹⁶ Там же.
- ¹¹⁷ Там же. — С. 369.
- ¹¹⁸ Там же. — С. 369—371.
- ¹¹⁹ Там же. — С. 422. Авторы раздела *Н.А. Амрекулов, Ж.М. Абдильдин*.
- ¹²⁰ Там же. — С. 424.
- ¹²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 24. — С. 43—44. Попутно следует заметить, что, обращаясь к научному и философскому наследию Карла Маркса, мы солидаризируемся с точкой зрения профессора Дюкеснского университета (США) Тома Рокмора, выраженной в следующих его высказываниях: «Маркс принадлежит к горстке самых значительных современных мыслителей... ..При всех их недостатках теории Маркса все еще дают нам наилучшее на сегодня постижение современного индустриального общества, наилучшее объяснение того, кто мы суть. Марксизм устарел и должен быть отброшен, но Маркс остается значимым и сохранит свое значение до тех пор, пока будет существовать развитое индустриальное общество». (*Рокмор Т. Об открытии Маркса после марксизма // Вопросы философии. — 2000. — № 4. — С. 35—36*).
- Постулируемую в данном фрагменте устарелость марксизма мы понимаем как примитивность и неадекватность программ революционного преобразования общества (а еще — исполнения этих программ) в противовес всему тому позитивному, что имеется в учении Маркса.

- ¹²² Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 429.
- ¹²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 20. — С. 641.
- ¹²⁴ См.: Квинтэссенция. Философский альманах 1991. — М., 1992. — С. 149.
- ¹²⁵ Там же.
- ¹²⁶ Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 476.
- Автор раздела *Г.Г. Соловьева*.
- ¹²⁷ Там же. — С. 526.
- ¹²⁸ Там же.
- ¹²⁹ Там же. — С. 498.
- ¹³⁰ Там же. — С. 506.
- ¹³¹ Подробно об этом см.: там же. — С. 509—517. Автор раздела — *А.А. Хамидов*.
- ¹³² Там же. — С.518-519.
- ¹³³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 16. — С. 147.
- ¹³⁴ См.: Диалектическая логика. — Алма-Ата, 1987. — Т. 2. — С. 522.
- ¹³⁵ Там же. — С. 534.
- ¹³⁶ Там же. — С. 540.
- ¹³⁷ Убедительная критика всех этих «критериев» дана в книге: Философия: Учебное пособие для студентов вузов / Авторский коллектив под руководством Ю.В. Осичнюка и В.С. Зубова. — К., 1994. — С. 302.
- ¹³⁸ Там же. С. 304.
- ¹³⁹ Там же. — С. 305.
- ¹⁴⁰ Лайель Ч. Основные начала геологии. — СПб., 1866. — Т. 2. — С. 546.
- ¹⁴¹ Диалектическая логика. — Т. 1. — Алма-Ата, 1986. — С. 344—345.
- ¹⁴² Материалистическая диалектика как общая теория развития. — М., 1982. — Т. 1. — С. 319.
- ¹⁴³ Там же. — С. 319—320.
- ¹⁴⁴ Там же. — С. 320.
- ¹⁴⁵ Там же. — С. 310.
- ¹⁴⁶ Там же. — С. 300.
- ¹⁴⁷ История марксистской диалектики: от возникновения марксизма до ленинского этапа. — М., 1971. — С. 226
- ¹⁴⁸ Подробнее см.: Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. — С. 610—614.

Раздел IV. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Если начать перечислять многочисленные категории социальной философии: человек, народ, класс, нация, политика, культура, искусство, природа, техника, собственность и т. д. и т. п., то многие обществоведы могут удивленно воскликнуть: «Позвольте, это же наши категории!». И действительно, совершенно необходимо понять, в каком аспекте философия включает в свой предмет как общество в целом, так и отдельные составные части этой огромной и сложной системы. Если этого не сделать — и не сделать в достаточной мере убедительно, — то трудно будет аргументировано противостоять позитивистским поползновениям на то, чтобы лишить философию ее собственного предмета.

Начать разговор о предмете социальной философии следует с прояснения самого понятия «социальное». Проблема состоит в необходимости согласования двух, разных по объему, пониманий социального, одновременно бытующих в современной литературе. Можно сказать, что понятие «социальное» употребляется в двух смыслах — широком и узком.

В широком смысле социальное понимается как синоним общественного вообще, то есть как все то, что происходит в обществе в отличие от того, что происходит в природе. Понимаемое таким образом социальное это не что иное, как социальная форма движения, включающая в себя свой исходный пункт, все этапы его дальнейшего развития, и все формы, которые возникли и возникают в процессе развития этой высшей из известных нам форм движения Универсума.

Социальное, в узком смысле этого слова, это так называемая социальная сфера жизни общества, система вне- и надындивидуальных форм, связей и отношений, отличающихся от экономических, политических, правовых, нравственных и других общественных отношений тем, что эти, собственно социальные, отношения выделяются по их функции создания и воссоздания человека как

личности, иными словами — по их функции социализации индивида и сообществ индивидов.

Итак, имеются два понимания социального: 1) социальное как социум в целом и 2) социальное как специфическая часть, сторона социума. Можно ли ставить вопрос о предпочтительности какой-либо одной из этих двух точек зрения? По-видимому, нет, нельзя. Впрочем, так же нельзя и ограничиваться эклектической констатацией наличия этих двух точек зрения как равноправных.

Решение проблемы, как всегда, состоит в диалектическом подходе к ней. В данном случае следует воспользоваться диалектическим пониманием категорий целого и части. Мы уже знаем, что целое — это не просто совокупность и взаимодействие его частей, а процесс порождения и созидания системой самой себя и всех форм своего существования и развития как целого. При этом одна из частей целого является сущностью всех остальных частей, ибо она-то и производит все эти части как формы своего существования и имеет в них себя же, но в иной форме.

История человечества начинается с нахождения высокоразвитыми животными совершенно нового принципа взаимоотношения с природой. Это труд, практика, позволяющие живой системе не приспособливаться к окружающей среде, а, наоборот, приспособливать ее к себе. Данный принцип, в совокупности со всеми необходимыми условиями своего дальнейшего существования и развития, и порождает со временем всю сложную социальную систему (социальное в широком смысле), оставаясь внутри нее постоянно возобновляющимся конституирующим началом, сущностью (социальное в узком смысле этого слова). Причем в развитой системе эта центральная форма уже сосуществует и функционирует с другими, созданными ею же формами.

Для того чтобы стать и быть личностью, каждому рождающемуся на свет индивиду приходится с необходимостью включаться в эту сложную систему социальных форм. Здесь перед каждым человеком возникают различного рода проблемы: социального положения, места в системе общественно разделенного труда, жизненного уровня, получения образования и социального обеспечения, охраны здоровья и т.д. Поэтому каждый отдельный человек

«в свернутом виде» вынужден бывает повторять пройденный обществом путь социализации.

Таким образом, социальное, в узком смысле этого слова, диалектически совпадает с социальным в самом широком смысле этого слова¹. Думается, что последнее (с точки зрения структуры философии) должно включать в себя первое в качестве важного раздела философии политики (социальной политики).

Прояснив для себя содержание понятия «социальное» мы можем теперь вернуться к рассмотрению *предмета* социальной философии.

Существуют разные точки зрения на предмет социальной философии, и во многом их содержание зависит именно от того, в узком или же в широком смысле их сторонниками понимается «социальное». Исходя из широкого понимания социального, высказывают точку зрения, согласно которой социальная философия изучает общество в целом, а такая наука, как, например, социология — отдельные части и стороны этой огромной и сложной системы. Сразу скажем: такой, чисто количественный подход и не обоснован и неприемлем, хотя бы потому, что большинство социологов не согласится с таким «разграничением полномочий» между их наукой и философией. Надо сказать, что подобная претенциозность философии работает против нее же самой, укрепляя позитивистские выводы об отсутствии у философии ее собственного предмета.

Исходя из узкого понимания социального, предмет социальной философии считают частью большого раздела «Практическая философия» наряду с такими частями, как «Философия истории», «Философия экономики», «Философия политики» «Философия техники», «Философия науки»². Представляется, однако, что и в этом случае проблема разделения предметов философии и общественных наук остается нерешенной.

И вновь в данном вопросе следует прибегнуть к помощи диалектического метода, то есть рассмотреть проблему в ее развитии. Прежде всего, необходимо вспомнить то, что уже было сказано о содержании предмета философии, проявившем себя в самом начале ее возникновения. Философия пришла на смену мифологическому способу сознания именно в тот момент человеческой

истории, когда произошло разделение труда на умственный и физический и когда, в связи с этим, возникла настоятельная потребность знания об отдельных вещах и о мире в целом как о таких, каковыми они являются на самом деле. Призвание философии заключалось в том, чтобы, анализируя отделившиеся друг от друга материальное и идеальное, вырабатывать универсальную логику их соотношения, помогающую отличить истинное знание от незнания и ложного знания.

Рассмотренная потребность, возникшая в человеческом обществе и породившая философию как специфическую форму общественного сознания, и по сей день определяет предмет последней. А различные формы постановки и решения вопроса о соотношении логики сознания и логики бытия порождают все многообразие структуры и функций философии. Согласно содержанию таблицы №1, в которой обобщена данная закономерность, самым развитым, конкретным разделом философии является праксеология. И этим все сказано: в предмет социальной философии и входит изучение практики под углом зрения соотношения сознания и бытия.

Практика есть целеполагающая, то есть сознательная, историческая деятельность человека и человечества. Сознательная чувственно-предметная деятельность — это воплощенная и «концентрированная» центральная проблема философии. Расщепляясь в своем развитии на материальную и духовную деятельность, практика порождает все богатство человеческих отношений и институтов, которое под своим, специальным углом зрения изучается различными отраслями обществознания.

Подобно тому, как мозг и речь не являются специальным предметом исследования философии, а интересны ей в контексте взаимопревращений материального и идеального, точно так же и общественно-экономическая формация, цивилизация и культура, будучи специальным предметом исторических, политэкономических и культурологических наук, входят в предмет философии в аспекте взаимопревращений общественного сознания и общественного бытия. А так же — в аспекте взаимопревращений субъективного сознания и общественного сознания.

Общественно-историческая формация, цивилизация, культура и т. д. входят в предмет философии постольку, поскольку, с одной

стороны, они суть «кристаллизация», опредмеченный результат человеческой практики, а с другой стороны — условие ее (практики) дальнейшего развития.

Таким образом, можно сказать, что специфический угол зрения социальной философии должен быть таков, что она, исходя из учения Гегеля, обязана в любом структурном образовании видеть либо «застывший», либо еще функционирующий дух.

К сказанному очень важно добавить следующее. Размышляя на ту же самую тему — как защитить философию от «выхолащивающего» ее предмет позитивизма? — упоминавшийся уже нами философ Э. Агацци обращается к характерной особенности философии, не присущей более никакой другой форме знания: философия все рассматривает не просто с точки зрения того, как оно существует на самом деле, а с точки зрения того, каким оно должно быть. Все категории и выводы философии носят не только и не столько описывающий, сколько предписывающий характер.

Такой характер философии прямо следует из целенаправленного характера ее предмета — человеческой практики. Человек всегда недоволен собой и миром, в котором он живет, и стремится создать для себя идеал того и другого, к которому затем и устремляет свои надежды и действия. В связи с этим социальная философия, или праксеология, — это не просто онтология, а, если так можно выразиться, **деонто-онтология**, то есть учение о должном бытии.

Есть сущее и есть должное. Но, спрашивается, кто кому и почему **должен**? Многие говорят, смысл жизни — сама жизнь, человек должен, как бы, сам себе, то есть должен поступать так, чтобы ему было хорошо. Но что такое «хорошо»? У Сократа и Платона хорошо — это Благо. Таким образом долженствование есть долженствование во Благо. Но поскольку оно не чисто субъективно, а вполне объективно, постольку подлинный философ вопреки всем уверениям пессимистов, что это бесполезно, напряженно всматривается в Мир: каков он, и как нам следует во благо и себе и миру жить в нем?

«То, что вы называете жизнью, не что иное, как неудержимое стремление воплотить определенный проект или программу существования. И ваше «Я», личность каждого — это не что иное, как

воображаемая программа. Все, что вы делаете, вы делаете ради осуществления этой программы». Эти слова принадлежат замечательному испанскому философу Хосе Ортеге-и-Гассету. Вот что, продолжая высказанную выше мысль, он говорит о человеке: «Перед нами удивительное существо, чье бытие состоит не в том, что уже есть, а в том, чего еще нет; иначе — сущее в том, чего еще не существует»³. И социальная, то есть практическая, философия имеет своей задачей помочь человеку исполниться, осуществиться, пребыть, **войти в историческое бытие**. Именно так М.К. Мамардашвили развивает кантовское — «Что я должен делать, чтобы быть человеком?»

В контексте сказанного необходимо подчеркнуть еще одно очень важное обстоятельство. Философия все данные о социальных формах человеческих отношений берет не просто как готовый материал общественных наук, а, во-первых, критически рассматривает их в контексте целостной, исторически развивающейся практики, и, во-вторых, активно применяет при этом разрабатываемую в недрах гносеологии универсальную методологию научного познания.

Таков предмет социальной философии. Кстати говоря, четкому его осознанию часто мешает то обстоятельство, что большинство исследователей социальной формы движения не действуют как социальные философы «в чистом виде»: К. Маркс, М. Вебер, А. Дж. Тойнби и другие мыслители выступают одновременно и как социальные философы, и как историки, и как социологи, и как экономисты. Это вполне естественно и оправданно, но нужно, тем не менее, различать, где данный исследователь выступает как специалист-ученый, а где — как философ.

Аксиология и гносеология (в таблице №1 — это позиции I и II) — это не нечто чуждое социальной философии, они «в снятом виде» входят в ее состав. Аксиология присутствует в виде ценностного, а, следовательно, и экзистенциального, момента, отличающего философию от науки. Некоторые исследователи выделяют в составе социальной философии (если брать «социальное» в широком смысле этого слова) специальную дисциплину под названием «Философия человека», или «Философская антропология», в которой и концентрируется вся аксиологическая и

экзистенциальная проблематика. Гносеология же присутствует в социальной философии в качестве разрабатываемой ею методологии познания, обернутой в том числе и на экзистенциальные проблемы, которые в связи с этим, будучи «спроецированными» в состав социальной философии, во многом утрачивают свою кажущуюся иррациональность⁴.

Итак, социальная философия имеет свой собственный предмет. Понятая как праксеология и деонто-онтология, она наиболее эффективно может способствовать развитию наук об обществе, выступая по отношению к ним отнюдь не конкурентом, а мировоззренчески-методологическим «соратником» в общем деле изучения проблем и перспектив развития общества и человека.

Происхождение человека и общества. Природное и социальное в человеке

Есть еще философы и ученые, которые до сих пор сомневаются в истинности *эволюционной*, деятельностной концепции происхождения человека и общества или даже отвергают ее. Следует согласиться с тем, что определенные основания (трудности и загадки) для этого действительно существуют. И все же, по-видимому, большая часть сомнений и отрицаний вызвана неспособностью отказаться от представления о процессе эволюции как о плавном переходе к новому качеству с очень постепенным изменением признаков эволюционирующего объекта. Так, одним из наиболее серьезных затруднений считается проблема «недостающего звена». Считается, что между нашими обезьяноподобными предками и современным человеком должна была бы существовать пока еще не обнаруженная учеными переходная морфологическая разновидность.

Некоторых смущает то обстоятельство, что человек на планете появился «внезапно», в течение «планетарного мига», а именно — в течение каких-то тысячи лет (уж не прилетел ли он из космоса?). Однако представляется, что именно этот взрывной, скачкообразный характер появления человека как раз и проливает свет на причину отсутствия «недостающего звена». Не требуем

же мы обязательной переходной формы в других случаях скачкообразного появления нового качества: в случае перехода от физической формы движения к химической, от неживого к живому, от пресмыкающихся к млекопитающим!

Появление определенных внешних условий (например, резких похолоданий, связанных с планетарными оледенениями) создало возможность резкого, скачкообразного распространения той формы высшей жизни, которая сумела в новых, очень сложных условиях освоить принципиально новый (в нашем случае — трудовой) способ отражения неблагоприятных воздействий окружающей среды. До появления же соответствующих условий эта форма жизни могла длительное время занимать некую скромную специфическую нишу и вести незаметное существование, наподобие тех мелких крысоподобных животных, которые положили начало мгновенному распространению класса млекопитающих сразу же после массовой гибели господствующих на земле, в воде и воздухе динозавров, ихтиозавров, птерозавров.

Автор книги вполне признает возможность некоего направляющего, или «подправляющего» воздействия Абсолюта на процесс возникновения новых, высших форм бытия из низших. Ведь воздействует же мозг «исцеляюще», корректирующе на автоматически происходящие в организме процессы, и это его свойство используется в целом ряде систем врачевания болезней. Неясно, правда, насколько эта аналогия законна с научной точки зрения, но, представляется, что в качестве гипотезы *идея инволюции* вполне имеет право на существование. В истинности такой гипотезы, например, абсолютно убежден выдающийся философ А.С. Арсеньев, который свою убежденность основывает на различии механических и органических систем⁵. Правда, что касается приводимых им при этом фактов, то они не кажутся вполне убедительными. Факты же эволюции природных форм широко признаны среди научной общественности именно в силу их убедительности и обоснованности. Возможно (и автор книги даже очень надеется на это), придет время диалектического синтеза идеи эволюции и инволюции, а значит — эволюционистской и креационистской концепций, во взгляде на происхождение различных по сложности форм движения.

Пока что, однако, вернемся к доступной для непосредственного научного и философского изучения эволюционной линии развития живой природы, неотъемлемой частью которой является, как выражался Тейяр де Шарден, феномен человека.

К проблеме антропосоциогенеза следует подходить не просто с позиций принципа историзма, но именно с позиций *конкретного историзма*. В частности, с этой целью необходимо выделить а) предпосылки, б) начало-сущность и в) условия возникновения и становления социальной формы движения.

Наша градация истории и соответственно этапов реализации принципа историзма здесь носит упрощенный характер ⁶, ставя акцент именно на условиях, подготовивших возникновение новой системы и на условиях возникновения и дальнейшего становления возникшей системы. Зачастую это те же предпосылки, но уже превращенные в недрах новой системы во внутренние условия своего существования.

Предпосылкой в самом широком смысле здесь является вся эволюция присущего бытию свойства отражения. В более узком смысле — это явление «цефализации», то есть развитие центральной нервной системы животных, явление стадности, а также появление таких морфологических и этологических признаков, как прямохождение, достаточно хорошее развитие пальцев передних конечностей, гортани и т. д.

Говоря о стадности как о предпосылке будущего коллективизма, следует вслед за Ф.Т. Михайловым подчеркнуть важность особого, интимного единства отдельной особи с группой родственных ей особей, единства, дающего впоследствии начало зарождению важнейшего свойства человеческой души — способности творческого, продуктивного воображения⁷.

Начало-сущность, то есть то, что знаменует собой скачок в новое, социальное, качество, — это труд, целесообразная деятельность, в процессе которой становящийся человек при помощи орудий труда уже не приспосабливается к природе, а наоборот, — приспособливает ее к себе, к своим потребностям. Уже, накинув на плечи шкуру животного и разложив костер в пещере, становящийся человек создал вокруг себя искусственный климат, сделал шаг по превращению природы в культуру.

Адекватно понятная сущность, как было сказано выше, есть противоречие.

Внешне труд выступает как специфический процесс противоречивого обмена веществом и энергией с окружающей средой. Этот обмен в сути своей есть процесс отражения и является закономерным продолжением эволюции этого атрибута Субстанции. Успешность трудового материального отражения социальной системой разнообразных воздействий на нее окружающей среды обеспечивается *внутренним* устройством этой системы.

Внутреннее противоречие трудовой деятельности заключается в единстве отношения людей к природе и их отношения друг к другу. На каждой конкретной ступени исторического процесса происходит вполне конкретное отождествление, приведение в единство отношения людей к природе, которое вырастает в совокупную производительную силу, и отношения людей друг к другу, которое складывается в производственные отношения. Эти два типа отношений невозможны друг без друга (ибо труд может быть только коллективной деятельностью) и в то же время они постоянно находятся в неизбывном противоречии друг с другом. Последовательное разрешение этого противоречия и дает нам все богатство жизненных укладов человеческой истории.

С самого начала существования социальной формы движения оба типа названных отношений носят материально-идеальный характер. Все дело в том, что природному существу трудовую информацию хранить, практически, нигде: в генах она не фиксируется и не передается. Поэтому сразу же в виде важнейшего *условия возникновения* социальной системы появляется, сначала как бы во «вплетенном» в материальные действия состоянии, идеальный компонент трудового процесса. Опыт людей, в виде удачно найденных трудовых способов освоения ими мира фиксируется в символах: в ритуале и слове, а способ кодирования и декодирования этих заместителей реальных способов деяния (узелков на память) хранится в памяти взрослых людей, особенно — стариков. Они были как бы своеобразными консервами знаний и умений племени. Количественное увеличение элементов этого умения (идеального) все больше и больше затрудняло процесс хранения и передачи трудовой информации. И важнейшим

скачком в разрешении этой трудности было отделение умственного труда от физического.

С момента разделения труда на умственный и физический сущностное противоречие, формирующее социальную систему, приобретает характер противоречия между *материальным* противоречивым единством производительных сил и производственных отношений (общественное бытие) и — *идеальным* (общественное сознание).

Однако для того, чтобы данное противоречивое строение социальной формы движения стало достаточно устойчивым формообразованием, необходимо наличие целого ряда условий. Ведь даже для того, чтобы обыкновенный костер мог гореть продолжительное время, недостаточно одних только спичек и дров, совершенно необходимы такие условия, как укрытие костра от дождя и ветра. Точно так же и для существования и развития только что возникшей трудовой деятельности необходимы такие условия, как элементарные нормы нравственности (табу и предписания), язык (речь), а позже — умение ставить сложные цели и выбирать из этих целей наиболее эффективные, что подразумевает наличие свободы воли и творческого характера человеческой деятельности как способа реализации этой свободы.

Как можно видеть, социально-деятельностная сущность человека представляет из себя сложную систему опосредствований. Человек, в отличие от животного, не удовлетворяет своих потребностей непосредственно, а опосредствует их созданием орудий труда, вступлением в сложные общественные отношения, выработкой и использованием разговорной и письменной речи и т. д. Образно говоря, человек прежде чем утолить свой голод, вынужден изобрести и изготовить лук со стрелами, договориться с соплеменниками о разделении функций на предстоящей охоте, предусмотреть все возможные варианты коллективного труда, разного рода случайности и т. д.

На первый взгляд, — все это сплошное наказание: в поте лица своего обречен человек трудиться и обеспечивать себе тем самым хлеб насущный и защиту от жестоких ударов природы и враждебных племен. Но со временем вся эта система опосредствования, многократно продемонстрировав свою полезность

и эффективность, становится человеку родной и близкой, привычной и желанной. Возникает целая система уже не биологических, а социальных потребностей, которые называются *интересами*. Человеку настолько интересно становится трудиться (особенно если труд приобретает творческий характер), общаться с другими людьми, развивать свою речь и реализуемый с помощью нее совершенно новый способ ориентации в социальной среде — мышление, что соотношение между исходными биологическими потребностями и производными социальными интересами диалектически переворачивается. Устами великого философа человек гордо говорит: «Я живу не для того, чтобы есть, а ем для того, чтобы жить». А французский писатель Антуан де Сент-Экзюпери говорит о «роскоши человеческого общения» как об одной из главных ценностей человеческого бытия.

Человек, будучи закономерным результатом эволюционно-генетического биологического процесса, сразу же оказывается создателем и участником процесса общественно-исторического, надбиологического. Поэтому именно в последнем находится источник и причина всех человеческих качеств и нельзя, в связи с этим, на человеческие вопросы искать ответы в сфере биологической формы движения.

«В то же время, — замечает академик А.А. Созинов, — в генетике человека не следует впадать в другую крайность — социологизаторство». Следует, подчеркивает ученый, решительно отмежеваться «от ошибочного представления, будто бы все люди рождаются с абсолютно одинаковыми потенциальными возможностями к развитию психики». «Поэтому правомерно ставить вопрос о генетическом многообразии по таким психологическим качествам, как, например, темперамент, память, внимание, интеллект, восприятие, и другим. Существование генетических предпосылок по таким качествам не должно вызывать сомнения». Общество должно быть таким динамичным, чтобы «предоставить каждому индивиду возможность максимально реализовать задатки своих способностей»⁸.

Соглашаясь с тем, что сказано выше, следует лишь уточнить, что, говоря о наследовании интеллекта, необходимо иметь в виду, что речь в этом случае может идти только о так называемом

«ситуативном интеллекте», то есть о способности одного организма более успешно, нежели это делает другой организм, реагировать на возникающие изменения ситуаций.

Соотношение общественного и природного имеет два аспекта — внешний и внутренний. Внешний выражается в том, что социальная система явлений взаимодействует с породившей и окружающей ее со всех сторон природой. Неразумное, эгоистическое отношение человека к природе (неадекватный Ответ на Вызов) привело в настоящее время к возникновению экологической глобальной проблемы, требующей обязательного и возможно более быстрого разрешения, поскольку человек, став существом социальным, не перестал быть живым существом, имеющим потребности в доброкачественной пище, чистом воздухе и чистой воде. Внутренний же аспект именно в том и заключается, что каждый человек обладает биологическим организмом. Постоянно происходит борьба между биологическими потребностями каждого человека (инстинктивным влечением к противоположному полу и инстинктом самосохранения, сопряженным часто с проявлением агрессивности) и требованиями культуры. И на уровне отдельного индивида, и на уровне человечества эта борьба завершается нахождением более или менее успешных форм превращения биологического в социальное. Власть коллектива над каждым человеком в отдельности, подчеркивает Зигмунд Фрейд, и есть решительный шаг на пути культуры.

Коллективная сущность человека очень хорошо выражена в следующих словах крупного современного ученого и философа Н.Н.Моисеева: «Во времена палеолита человек принял однажды заповедь «не убий!» и некоторые другие зачатки нравственности (табу). В результате стадо антропоидов стало постепенно превращаться в человеческое общество. Утверждение норм нравственности практически прекратило естественный отбор на уровне организмов — морфологически мы не отличаемся от охотников за мамонтами. Отбор, конечно, сохранился, но он перешел главным образом на надорганизменный уровень — на уровень племен, народов, цивилизаций»⁹.

Итак, труд в совокупности с необходимыми условиями своего функционирования и развития становится системообразующим

началом, постоянно переводящим все природное в социальное. Однако, говоря таким образом, мы должны понимать, что идущее от Ф.Энгельса выражение «труд создал человека» не должно пониматься буквально: ведь труд — это не что-то абстрактное и внешнее по отношению к человеку, а его собственная специфическая деятельность. Поэтому с таким же правом мы можем и должны сказать, что «человек создал труд», разработав и постоянно продолжая разрабатывать и совершенствовать сложную материально-идеальную систему условий его осуществления.

Социально-деятельностная и космическая сущность человека и основные формы ее действительности

Возражая Л.Фейербаху, считавшему человека природным существом, отличающимся от других природных существ такими своими свойствами, как мышление, любовь и т.д., К. Маркс заметил, что «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹⁰. Это определение сущности человека вызывает порой критику, главный аргумент которой выражается в следующем восклицании: «Неужели суть человека в каких-то там внешних общественных отношениях, а не в его душе?»

У тех, кто задает такой вопрос, ощущается явный недостаток диалектического понимания категорий внутреннего и внешнего: ведь то, что *внешне* проявляется у человека в виде процесса воспитания и защиты своего ребенка, *внутренне* обязательно имеет форму чувства любви и нежности по отношению к родному маленькому человеку; то, что *внешне* проявляется в виде высококвалифицированной трудовой деятельности, *внутренне* имеет форму любви к своей профессии и умения делать свою работу лучше других; то, что *внешне* проявляется в виде патриотического поступка, *внутри* человека имеет форму любви к родине и т. д. и т. п. Так что свойства души человека суть его интериоризованные (переведенные извне внутрь) общественные отношения.

И все же данное Марксом определение страдает известной абстрактностью, и эта абстрактность не в том, что он видит сущность человека в совокупности (в подлиннике — «ансамбле») общественных отношений, а в том, что общество на самом-то деле — это далеко не весь человеческий мир.

В этот мир, с одной стороны, «в снятом виде» входят все низшие по отношению к социуму формы движения и сферы бытия, в связи с чем Аристотель считал, что душа человеческая содержит в себе не только разумную часть, но и вегетативную (растительную), и чувствующую (животную) части души. А с другой стороны, разумная часть души человека открыта Космосу, Богу, в связи с чем человеческая сущность есть бесконечно расширяющееся, трансцендирующее в бесконечность и вечность «Я». И это связано с тем, что человек занимает вполне определенное место на линии эволюции свойства Субстанции к самоотражению. Поэтому, образно говоря, социум — это только «квартира» человека, тогда как подлинный «дом» его — это Мир в целом, в связи с чем мышление уже не может быть представлено как что-то только производное от трудовой деятельности, а входит в состав сущности человека как момент восхождения, созревания (ортогенеза, в терминологии П. Тейяра де Шардена) мирового сознания. Иными словами, способ бытия, формирования и функционирования человека, то есть его сущность, определяется его принадлежностью к Универсуму как всеохватывающей системе. Таким образом, человек есть «полномочный представитель» бытия в целом, а не только «совокупность общественных отношений».

Марксово определение сущности человека, таким образом, должно быть принято как важнейший аспект более широкого и конкретного определения человеческой сущности. Этот аспект очень важен, в силу того, что обращает внимание на очень важный момент человеческого существования: вселенская сущность человека может реализоваться только в конкретном обществе, только в той или иной совокупности всех общественных отношений. А может и не реализоваться. И тогда человек оказывается *отчужденным* от своей сущности. Категорию отчуждения Маркс, в отличие от Гегеля и Фейербаха, активно применяющих эту категорию, насыщает именно таким, весьма конкретным

смыслом: отчуждение — это отчуждение человека от человеческой сущности. Когда-то Сократ гордо провозгласил, что он живет не для того, чтобы есть, а ест для того, чтобы жить. Жить, по Сократу, — это заниматься творчеством: мыслить, учить и учиться, заниматься политической и общественной деятельностью, добиваться и в своих мыслях и в своих делах согласия и гармонии. А вот когда общественные отношения основную массу людей принуждают воспринимать труд не как свою сущность, не как любимое творческое занятие, направленное на саморазвитие, на *производство* себя и окружающего мира, а только как источник заработка, который потом можно потратить на биологические нужды, на физиологическое *потребление*, тогда наступает эпоха расчеловечивания. Отчуждение отбрасывает человека в низшие этажи эволюции.

Иными словами, человек, лишенный (или лишивший себя сам) возможности развивать свою человеческую сущность, получает реальную возможность возврата, скатывания к биологической сущности, то есть, «грубо говоря или мягко выражаясь», стать скотиной или зверем. Если скотина покорно жует свою жвачку, то зверь жаждет крови. Статистика смиренно фиксирует неуклонное увеличение числа немотивированных и совершаемых с особой жестокостью убийств и других тяжких преступлений. Мы, к сожалению, уже привыкаем к массовому террору, торговле наркотиками, людьми и оружием и т.д., и это привыкание — очень тревожный симптом.

Итак, человек реализует свою сущность в обществе и только в обществе, то есть в указанной выше системе связей и отношений. Общество проявляет по отношению к человеку относительную самостоятельность, выступая особой формой интеграции жизнедеятельности индивидов. Индивид не может существовать изолированно от общества. Поэтому всегда нужно иметь в виду, что основным субъектом, носителем общественных отношений является целостная, неразделимая на составляющие части система — «общество и личность». А вот эта система, как было отмечено выше, является уже *подсистемой* в системе Субстанции, представляющей собой единство материальных форм движения и идеальных форм восходящего, эволюционирующего духа.

Соединение трудовой деятельности человека с необходимыми условиями ее осуществления порождает сложную социальную систему. Вспомним гегелевское: «Когда все условия имеются налицо, предмет необходимо должен стать действительным». Каковы же эти формы человеческой действительности?

В ответе на этот вопрос интересна позиция авторов одного из известных учебников философии¹¹. С их точки зрения, основными формами человеческой действительности являются: общественно-экономическая формация, цивилизация, культура, человечество. Интересно не только само выделение этих форм, но и методологический подход к ним.

Авторы, с одной стороны, выступают против того, чтобы смешивать эти формы (порой их употребляют как синонимы), а с другой стороны, они против резкого альтернативного противопоставления одной из форм другой (например, общественно-экономической формации — цивилизации). С точки зрения указанных авторов, выделяя данные формы человеческой действительности, мы выделяем различные аспекты последней как различные формы проявления и бытия человеческой сущности. Эта точка зрения представляется нам логичной и обоснованной, поэтому воспользуемся ею в дальнейших рассуждениях.

Общественно-экономическая формация, с этих позиций, представляет собой структурно-содержательный аспект человеческой действительности. Это конкретно-историческая форма существования и функционирования общества, охватывающая собою все структурные элементы общественной жизни в их органической взаимосвязи. Главные структурные подразделения общественно-экономической формации — это производительные силы, состоящие, в свою очередь, из орудий труда, средств производства, а прежде всего — из людей, способных применять и то и другое, это — производственные (экономические), а также межличностные, брачно-семейные, бытовые, идеологические и прочие общественные отношения. Производственные отношения представляют собой отношения людей по поводу орудий, предмета, средств труда, отношений собственности, отношений распределения, обмена и потребления производственных продуктов.

Производительные силы и производственные отношения составляют основу общественно-экономической формации. Эта основа называется способом производства. Качественная определенность, отличающая одну формацию от другой, — это общественный строй, интегрированное выражение всех общественных отношений в рамках общественно-экономической формации.

Соотношение структурных элементов общественно-экономической формации очень хорошо выражено в схеме (см.: рис. 2)¹².

Общее развитие структуры общественно-экономической формации начинается с собственно материального производства, что на рисунке передается стрелками, направленными вверх. Однако с возникновением каждого последующего структурного элемента возникает диалектическое взаимодействие его с предыдущим, что передается стрелками, направленными вниз. Исторический и логический приоритет базисной части структуры общественно-экономической формации подчеркивается большим количеством стрелок, направленных вверх. Стрелочки, расположенные по периметру каждого структурного элемента призваны показать, что это — относительно самостоятельные сферы производства человека. Каждая вновь возникающая структурная единица всякий раз оказывает серьезное влияние на развитие материального производства, которое, как остроумно замечает А.В. Перцев, в исходном пункте является полным натуральным хозяйством «разносторонне неразвитой личности».

С возникновением торговли купцу вполне справедливо кажется, что без него производство невозможно: кто же подвезет сырье и реализует произведенную продукцию? Финансисту кажется, что это он — главная фигура в торговле и в производстве. Политик основное значение усматривает в своей деятельности, правовед — в своей, а философ, признавая, что должный порядок в обществе во многом зависит от эффективной политики и от справедливой системы законов, в то же время заявляет, что без понимания того, что такое справедливость и несправедливость вообще и откуда они берутся в мире, никакого правосознания и правотворчества быть не может.

И все они правы. Просто не следует забывать, что перед нами диалектическое взаимодействие. В противном случае можно

впасть в заблуждение идеалиста, видящего только «вниз направленные стрелочки» или в заблуждение вульгарного материалиста, обращающего внимание только на правую (в схеме) часть генетически-причинной связи данных элементов.

Чтобы окончательно сориентироваться в диалектике начала и конца в развивающейся системе, обратимся за примером к биологическому процессу развития. Длительный процесс этого развития привел к тому, что одноклеточные организмы объединились в многоклеточные, для координирования деятельности которых они выработали центральную нервную систему. Зададим же себе вопрос: что важнее, что первично и что производно — голова или отдельная клетка живого организма? И можно убедиться, что однозначного ответа на этот вопрос не существует. Исторически клетка первична, но центральная нервная система в сложном организме руководит жизнедеятельностью каждой отдельной

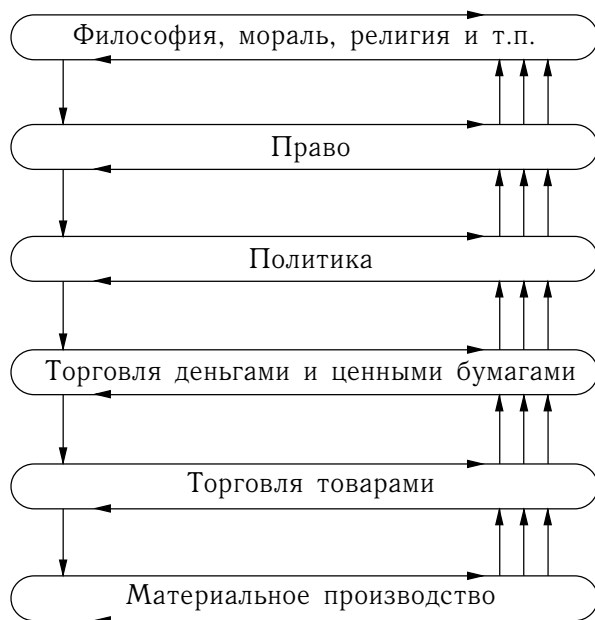


Рис. 2.

клетки. Однако если мы будем вдруг говорить о некоем второстепенном характере клеток, мы впадем в заблуждение: если плохо будет клеткам, плохо будет всему организму и мозгу — в том числе. Поэтому, когда известный социолог Питирим Сорокин, полемизируя с Марксом, стремится доказать, что экономическая система носит не исходный, а производный (от науки, техники, а также — морали и права) характер, то он как бы вырывает из целостной системы одну ее сторону и одно из направлений развития, не видя эту систему во всем богатстве ее развития¹³.

Цивилизация представляет собой организационно-регулятивный аспект человеческой действительности. Цивилизация, как известно, приходит на смену варварству, возникая в период разложения первобытнообщинного общества и характеризуется следующими принципиальными изменениями: разделением труда, основанном на развитии производства, обособлением семьи как хозяйственной единицы общества, возникновением имущественного неравенства и классов, развитием духовной жизни, появлением письменности, учреждением публичной власти, главным органом которой становится государство, утверждением системы норм и законов.

Человек перестает быть членом рода и становится гражданином, жизнь которого регламентируется всеми перечисленными выше нормами и учреждениями.

Подчеркнем в связи с вышесказанным роль, значение государства. Долгое время в отечественной философской литературе государство понималось в основном как орудие классового угнетения. На самом деле роль государства весьма важна и интересна для социальной философии. Гегель, продолжая эстафету Платона, Гоббса и других философов, с большим вниманием исследовавших проблему возникновения и функционирования государства, выдвигает даже идею о **божественности** государства. Разумеется, говоря подобным образом, Гегель имеет в виду идеализированное государство, однако ведь, как мы уже видели, человеком идеализируется любой объект исследования, то есть любой объект изначально разумеется как некая цель, созданная интересами людей.

И.А. Ильин, развивая отмеченную мысль своего духовного учителя, говорит о государстве как об организме, но в том смысле,

что не государство следует уподоблять животному, а, наоборот, в животном следует видеть несовершенное подобие государства. «Государство есть по существу духовный организм»¹⁴ — подчеркивает этот известный правовед и философ, тем самым фактически считая государство закономерным продуктом эволюции не только человека, но и всей биосферы.

Современное государство еще очень далеко от того, чтобы мы могли назвать его духовным организмом, но важна сама тенденция развития, определяющая путь решения современных проблем государственного устройства как путь к полному и конкретному гуманизму.

В связи со сказанным следует подчеркнуть важность идеи построения правового государства и, *в принципе*, согласиться с классическим либерализмом, который эту идею связывает с проблемой прав и свобод личности, имея в виду, что это построение означает выполнение определенных условий во взаимоотношениях граждан и государства. Считается, что такими условиями должны быть следующие:

«Во-первых, источником права признается личность, а не государство, где человек от рождения имеет совокупность изначальных, нерасторжимых с его существованием прав, в то время как государство и политическая система общества должны строиться в соответствии с этими правами;

Во-вторых, государство становится правовым в силу того, что не противоречит и не нарушает прав человека, а укрепляет и защищает их»¹⁵.

Однако наше *принципиальное* согласие с такой постановкой вопроса нуждается в конкретизации. Во-первых, изложенное выше понимание правового государства все же односторонне: в нем государство, долженствующее воплощать *всеобщее*, изображено в качестве «слуги» *единичного*. В результате мы как бы имеем «игру в одни ворота». На самом же деле однонаправленное отношение должно иметь форму взаимоотношения. Каждый индивид должен также заботиться о своем государстве и исполнять вполне определенные общественные функции. Во-вторых, изначальные, нерасторжимые с существованием человека, то есть его естественные, права нельзя понимать формально, они должны

иметь вполне конкретное содержание, базирующееся на правильно понимаемой сущности человека..

Поскольку правовое государство — это истинное государство, то, возвращаясь к мысли И.А. Ильина, согласно которой государство — это эволюционное продолжение живого организма, мы можем прибегнуть и к следующему сравнению: настоящее, правовое государство *так* должно заботиться о каждой отдельной личности, *как* нормально функционирующий мозг заботится о каждой клеточке управляемого им организма. Однако, как было сказано выше, и каждая отдельная «клеточка» должна своим правильным функционированием поддерживать нормальную жизнь организма.

Все сказанное свидетельствует о том, что цивилизация обеспечивает повышение степени самоорганизации и саморегулирования общества. При этом географические, этнические, экономические, социально-политические особенности истории того или иного сообщества придают каждой цивилизации конкретно-историческую форму.

Культура представляет собой социально-деятельностный аспект человеческой действительности. Культура, по своему происхождению и сущности, противостоит «натуре», то есть природе. Культура — это совокупность материальных и духовных способов освоения мира, направленных на производство и воспроизводство человека как социального существа. Широко известно выражение: культура — это мера человеческого в человеке. И в этой связи, важнейшей и исходной является культура труда, но, поскольку труд возможен только при наличии целой системы внутренних условий, постольку важными формами культуры выступают культура общения, культура духовной жизни, в том числе — мышления и речи, культура потребностей и способов их удовлетворения, культура свободы и творчества.

Человечество представляет собой субъективное бытие общества. Общество характеризуется с помощью этого понятия как субъект деятельности, как некий императив, которому подчиняются люди в решении своих насущных проблем, как некая становящаяся ноосфера, «в которой человеческий разум, как некий абсолют, определяет общие установки целеполагающей деятельности людей»¹⁶.

Общественное сознание и его структура

Встречающееся в литературе определение общественного сознания как совокупности различного рода идей, взглядов, теорий, а также чувств, умонастроений, нравов, традиций и т. д. должно приниматься лишь как предварительное эмпирическое описание рассматриваемого нами феномена. Если же пытаться понять общественное сознание в его сущности, то следует определить его как специфический, духовный способ производства, производства идеального. Общественное сознание всегда было, есть и будет формой осуществления содержания человеческой деятельности. Оно одновременно есть и отражение общественного бытия, и идеальное условие его развития.

Производство вообще как производство и воспроизводство людьми общественных обстоятельств и средств своей жизнедеятельности распадается на реально-преобразовательный процесс и идеально-преобразовательный процесс. Общественное сознание как идеально-преобразовательный процесс существует в виде так называемых «объективных форм духа», «объективных мыслительных форм» и этой своей надличностностью отличается от индивидуального сознания. Однако надличностное не значит внеличностное. Появление общественного и индивидуального сознания — одновременный процесс, ибо появление специфического духовного производства сопровождается и возникновением его субъектов — идеологов, то есть лиц, имеющих дело с общезначимыми схемами человеческой практической деятельности непосредственно. Поскольку отделение умственного труда от физического начинается в условиях отсутствия письменности, постольку из общинной среды выделилась каста жрецов-идеологов — хранителей и интерпретаторов всей совокупности общественно-значимых способов деятельности. Позже эту функцию, по-видимому, взяли на себя и поэты-рапсоды, каким был, например, знаменитый Гомер. Поэмы, сказания последних суть воплощенный синтез всех основных знаний определенной эпохи, ее мироощущения, совокупного опыта.

Идеологи — непосредственно, а прочие индивиды — посредством идеологов имеют с этого момента возможность приобщиться

к общественному сознанию, превратить сконцентрированные там общезначимые формы человеческой деятельности в свои индивидуальные формы, то есть формировать свой внутренний духовный мир. В процессе этого самоформирования индивид и научается смотреть на себя как на особый предмет деятельности. Этот акт и означает появление самосознания, индивидуального сознания.

С отделением духовного производства от материального сознание разделяется на два уровня: обыденно-практический и идеолого-теоретический. Первый, в свою очередь, состоит из а) совокупности трудовых, этических, эстетических и прочих способов освоения мира, вырабатываемых так называемым здравым рассудком, обыденным сознанием и б) общественной психологии. Второй уровень делится на а) науку и б) идеологию.

Общественная психология представляет собой систему чувств, настроений, переживаний, отражающих действительность на уровне обыденного сознания и дающих субъективную оценку различными группами людей событий и фактов социальной действительности и самих себя. Любовь к родине, к своей нации, к своей вере, ненависть к оккупантам, классовая неприязнь и т. д., — все эти чувства и настроения непосредственно, во многом стихийно, проявляются, не нуждаясь в научной терминологии, хотя и испытывают на себе постоянное влияние идеологии.

Идеология — это система взглядов и идей, в которых отношение людей к действительности и друг другу, а прежде всего — к общественному строю, выражается уже в теоретической форме, формулируется и распространяется специалистами-идеологами. Идеология от науки отличается обязательным присутствием разного рода интересов (классовых, национальных и т. д.). Одни люди хотят сохранить существующий общественный строй, другие — изменить его. Через отношение к общественному строю осуществляется и отношение к другим сферам жизнедеятельности и к миру в целом.

Наука, в отличие от идеологии, стремится к объективному знанию, это форма духовной деятельности людей, которая направлена на производство знаний о природе, обществе и самом познании и имеет целью открытие объективных законов, основанных на обобщении реальных фактов. Наука — это и сама

творческая деятельность, направленная на получение знания, и результат этой деятельности. Наука — это такая особенная часть общественного сознания, которая в большей степени, чем другие ее части, ориентирована на воплощение в практику. В принципе, ее роль заключается в том, чтобы быть непосредственной производительной силой.

Общественное сознание, кроме деления его на указанные уровни (другое их название — сферы) и подуровни, разделяется на целый ряд форм.

Формы общественного сознания представляют собой различные аспекты осознания объективной действительности, выражающие особые группы человеческих интересов. Так, например, интересы, которые выражают зависимость жизнедеятельности людей от характера их отношений к средствам производства и от всей системы общественных отношений, порождают политическое и правовое сознание. В настоящее время чаще всего выделяются следующие формы общественного сознания: политическое сознание, правовое сознание, нравственность, искусство, религия, философия. Выделение в этом ряду форм еще и науки представляется излишним, так как наука выделяется как особая сфера (наряду с общественной психологией и идеологией).

Для наглядности изобразим структуру общественного сознания в виде следующей схемы (таблица №5):

ТАБЛИЦА №5

Уровни (сферы) общественного сознания	Формы общественного сознания
1 Идеолого-теоретический а) идеология б) наука	Философия Религия Искусство
2 Обыденно-практический а) совокупность способов освоения мира на уровне быденного сознания б) общественная психология	Мораль Правосознание Политическое сознание

Соотношение между собой сфер и форм общественного сознания носит самый непосредственный характер. Любая из форм общественного сознания может принять и научный, и идеологический, и общественно-психологический облик: «Ныне в философской литературе превалирует представление, что содержание любой из конкретных форм общественного сознания составляет единство трех сфер — идеологии, науки и общественной психологии»¹⁷.

Наконец-то нам становится понятно: философия — это наука или не наука? Она так же, как и любая другая форма общественного сознания имеет свой научный, а точнее — теоретический аспект. Но кроме того имеет и идеологический и обыденно-практический аспект (см. таблицу №5).

А вот наука, оказывается, это не форма общественного сознания, а нечто большее — целая его сфера.

Итак, философия это не наука, но она, как было сказано выше, местами «приближается к науке», она в той или иной мере причастна науке. Научное, теоретическое в философии — это диалектика, понимаемая как теория познания и логика. В мировоззренческом плане она проявляет себя как теория развития (Кант отрицал возможность старой метафизики быть наукой, но на самом деле метафизика как объективная диалектика развития Мира вполне возможна). В методологическом плане она проявляется как методология — универсальное учение о любом процессе научного исследования, как логическая основа исследования и научного познания¹⁸.

Формы общественного сознания отличаются друг от друга предметом отражения, формой отражения, социальной основой своего происхождения, ролью в жизни общества. Говоря о структуре общественного сознания, нельзя не сказать о функциях его форм. В современной философской литературе выделяются познавательная, коммуникативная, прогностическая, оценочно-императивная, интегративно-мобилизующая, мотивационная, регулятивная и воспитательная функции¹⁹.

Политическое сознание из всех форм общественного сознания наиболее прямо и полно, наиболее выпукло и непосредственно выражает материальные экономические интересы людей. Поэтому

оно и находится внизу табл. №5, подчеркивая своим положением связь с базисом, с экономикой, с общественным бытием. Если говорить об идеологической части содержания политического сознания, то оно в классовом обществе распадается на консервативную, позитивную идеологию, направленную на сохранение и укрепление существующего общественного строя, и на негативную, революционную, направленную на замену одного общественного строя другим. Ядро политической идеологии составляет вопрос о власти. Именно через него выражают идеологи свое отношение к общественному строю. Политическая идеология оказывает огромное влияние на экономическое развитие, а также на все без исключения формы общественного сознания.

Правосознание непосредственно и органически связано с правом, формируется и движется с ним как бы в едином комплексе. Право же — это особый вид общественных отношений, связанный с сохранением устойчивости и упорядоченности общества, без которых, в конечном счете, немыслимы такие завоевания цивилизации, как свобода, демократия, справедливость и т. д. Основные понятия правосознания: законное, справедливое, должное и т. д. Правосознание так же, как и политическое сознание, не носит характер чего-то врожденного, и прививается человеку его жизнью в обществе. Знание права имеет очень большое значение в воспитании людей, хотя, конечно, и не делает человека автоматически лояльным по отношению к праву (преступники-рецидивисты, как правило, большие знатоки правовых норм).

Поэтому речь здесь должна идти не только и не столько о знании реальной совокупности законов и постановлений (так называемое положительное, или позитивное, право), а о понимании, о переживании, как выражался И.А. Ильин, человеком так называемого «естественного права». «Переживание естественного права присуще каждому человеку, но у большинства оно остается смутным, неуверенным и неосознанным «правовым чувством», как бы «инстинктом правоты». Осознать содержание этого естественного права и раскрыть его значит положить начало зрелому *естественному правосознанию*, сделать его предметом *воли* и оправданного аффекта, т.е. превратить эту единую и объективную правоту в любимую и желанную цель жизни, — значит развить

и осуществить в себе естественное правосознание». И далее: «Чем развитее, зрелее и глубже естественное правосознание, тем совершеннее будет в таком случае и «положительное право» и руководимая им внешняя жизнь людей; и обратно: смутность, сбивчивость, непредметность и слабость естественного правосознания будет создавать «непредметное», т.е. дурное, неверное, несправедливое, не соответствующее своему прообразу «положительное право»²⁰.

По главному содержанию своему естественное право — это право человека стать, быть и оставаться человеком. Это — его право соответствовать своей богоподобной сущности. И соответственно позитивное право своим идеальным предназначением должно иметь задачу всячески способствовать поддержанию и осуществлению стремления людей к бесконечной реализации в себе этой сущности.

Право играет чрезвычайно важную роль в борьбе с разрушающими социальную систему явлениями. Однако для осуществления этой своей благородной роли *позитивное право* должно ориентироваться не на *формально*, а на *содержательно* понимаемое *естественное право*.

Сказанное означает, что естественное право есть не просто право человека на жизнь, свободу и собственность, как это часто декларируется в научной и философской литературе, во многих политических и правовых документах, а — на достойную и осмысленную *жизнь*, позволяющую человеку через развитие своего мышления, свободы и творчества реализовать свою сущность, на *свободу* «для» достижения этой цели и — на *собственность* как прежде всего — духовную собственность (материальная же собственность — это не самоцель, а лишь субстратное основание духовной).

Чрезвычайно интересны в данном контексте размышления Х. Ортеги-и-Гассета. Когда просветители, пишет он, выдвинули идею о том, что человек уже фактом своего появления на свет обретает основные политические права, названные правами человека и гражданина, они не думали, во что это впоследствии выльется. Когда эта благородная идея, будучи понятая односторонне и формально, овладела массовым сознанием, то она из идеала

быстро превратилась в банальное требование любым человеком права жить для себя и в свое удовольствие, не думая при этом об ответственности перед обществом. «Приоритет человека вообще, без примет и отличий, человека как такового, превратился из общей идеи или правового идеала в массовое мироощущение, во всеобщую психологическую установку. Заметим, что идеал, осуществляясь, перестает быть идеалом. Притягательность и магическая власть над человеком, присущие идеалу, исчезают. Уравнительные права, рожденные благородным демократическим порывом, из надежд и чаяний превращаются в вожделения и бесознательные домогательства»²¹.

Таким образом, естественное право должно пониматься в диалектическом единстве с обязанностью, так же как и свобода — с ответственностью. ***В своей сущности естественное право человека — это его право и обязанность (долг) свободно развиваться в истинном направлении.*** Противоположное, так называемое, либеральное, понимание естественного права человека, формально, то есть пусто по своему содержанию, и внедряет в сознание человека безответственное стремление жить как придется или же как вздумается.

Мораль как форма общественного сознания характеризуется тем, что она проникает во все сферы человеческой жизнедеятельности. Моральные отношения неотделимы от общества, ибо человек по природе своей существо общественное и жить вне общества не может. Основные категории нравственного сознания — это добро и зло, должное и сущее и др. Так же, как и политическое и правовое сознание, мораль исторична и конкретна: понятие свободы, блага, счастья в разные времена наполняются весьма разным содержанием. И тем не менее, существуют и определенные «сквозные», вечные нормы поведения, так называемые простые нормы нравственности: честность, доброта, чувство собственного достоинства, трудолюбие и скромность, порядочность и личное мужество, которые ценились и будут цениться всегда. Разумеется простота этих норм не в легкости их усвоения, а тем более — практического применения. По-видимому, на русском языке точнее было бы называть их ***элементарными*** нормами нравственности.

И. Кант связывал мораль со свободой: нравственно поступать может только свободный человек. Высказанное многими древними мыслителями и пророками «золотое правило» — «не делай другим того, чего не хочешь, чтобы причиняли тебе» И. Кант переформулировал в виде основного закона чисто практического разума, или «категорического императива»: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»²².

При всем том большом значении, которое имеет данный императив, а главное его значение заключается в том, что в основе морали должна обязательно присутствовать **точка зрения должного**, он все же весьма абстрактен из-за абсолютной своей формальности, и поэтому одни люди могут пожелать, чтобы силу принципа всеобщего законодательства имели одни намерения и поступки, а другие люди будут искренне уверены, что поступать надо совершенно противоположным образом. Так, например, И.А. Ильин яростно и бескомпромиссно отвергал как вредный для людей проповедуемый Л.Н. Толстым принцип непротивления злу насилием. Таким образом, выходит, что мораль, так же, как и правосознание, должна носить вполне содержательный характер и тем самым быть одним из важнейших «инструментов» реализации человеческой сущности. Выше, в разделе «правосознание» мы специально подчеркнули, что естественное право человека есть одновременно и его обязанность, или долг (любимая этическая категория И. Канта) так строить свою жизнь, чтобы развивались и реализовались его сущностные человеческие качества.

Сущность же человека — это труд. Только вот понимать этот человеческий способ деятельности надо адекватно, не примитивизируя его. Начало, сущность человеческого бытия — не просто *труд*, а *труд нравственный*. Как подчеркивал Н.Н. Моисеев, с появлением человека возникает и действует совершенно новый, особенный отбор: происходит не отбор наилучших организмов, а отбор наилучших, то есть наилучшим образом регулируемых изнутри них табу и предписаниями, человеческих сообществ, коллективов.

Поступай так, чтобы не только тебе, но и другим членам твоего сообщества (ближним) было хорошо. Без этого исконного

категорического императива, считает Ф.Т. Михайлов, не могла бы сформироваться душа человеческая. Но ведь все эти принципы: не убей ближнего своего, не отними (не укради) у старика или ребенка необходимый им кусок пищи и т.д. — их надо было **выработать** (вот здесь-то и помог своеобразный отбор). Выработать, а затем — воспринять в свое индивидуальное сознание и закрепить там как неукоснительный принцип поведения, закон.

Со-весть переходила постоянно, через индивидуальное восприятие в **со-знание** и составляла его главное содержание. Иного способа сохранить полезную привычку не было, в генах она не записывается и не передается по наследству. Индивидуальное же сознание (на фоне медленного, но неуклонного совершенствования схем трудовой деятельности) всегда было источником нахождения того или иного нового принципа, помогающего жить и бороться всему коллективу. «Весть», найденная индивидуально, становилась совместной вестью, со-вестью. И одновременно — общественным со-знанием.

Поэтому Кант все же прав, говоря о самостоятельном значении нравственной точки зрения. Думается, что через интуицию пророков люди очень давно осознали человеческое призвание. А возможно, и с самого **начала** человеческой истории! А.С. Арсеньев, в принципе, прав: мышление, из-за преимущественной его направленности на вещи отвлекает человека от должного. Вещь — только средство, но его со временем очень многие люди превратили в самоцель. Это — глубочайшее и трагическое заблуждение, могущее стать причиной гибели человечества.

Важно иметь в виду, что мораль и нравственность не всегда синонимы. Нравственно человек поступает тогда, когда он действует согласно усвоенным им принципам поведения, не ожидая за это награды или одобрения. И часто возникает такая ситуация, когда поступить нравственно означает для человека — переступить официально принятые моральные нормы.

В философии существуют очень разные трактовки содержания этих понятий. Возможно, главное здесь то, что мораль носит коллективный, в известной степени, — абстрактный характер (ответственны все и никто конкретно), а нравственность — вполне конкретный, личностный, основанный на работе совести, характер.

Искусство возникает в недрах трудовой деятельности в форме такого эстетического отношения к действительности, которое можно назвать информационно-воспитательным. Уже в плясках первобытных охотников вокруг изображения бизона или оленя они обменивались знанием, приемами предстоящего нелегкого труда и вырабатывали определенные качества характера участников охоты: творческое воображение, смелость, силу, ловкость и главное — коллективизм, без которых деятельность так же невозможна, как и без знаний, где расположены уязвимые места на теле зверя и как вести его преследование. Понятие прекрасного имеет социальное происхождение и социальную функцию.

В современном, развитом состоянии искусства оно обладает очень многими функциями: оно и способ познания и освоения мира, и эффективное орудие воздействия на нравы, и способ передачи информации, и украшение быта, и источник отдыха и наслаждения. Но все эти свои функции искусство может осуществить только тогда, когда оно будет настоящим искусством, специфическим способом духовно-практического освоения мира человека. Это и имел в виду И. Кант, давая так называемое формальное определение искусства, из которого следовало, что оно должно существовать ... для искусства.

Эстетическое сознание широко использует и развивает человеческое воображение, фантазию. Это происходит тогда, когда человек оказывается недовольным окружающим его миром и хочет изменить его, но реально и немедленно этого сделать по тем или иным причинам не может. В этом случае изменение это совершается сначала идеально, в сознании. Изображая жизнь одновременно и такой, какая она есть, и такой, какой она может и должна стать, искусство побуждает человека занять определенную жизненную позицию.

Находясь вне сферы действия искусства, человек не может развивать главного в своей душе — творческого, продуктивного воображения. Выше мы приводили выражение Гердера о том, что красота — это чувственная форма истины. Эта мысль идет от Платона, который в диалоге «Федр», стараясь понять и объяснить сущность любви, обращается к мифологии, называя исступленность, которым наделяется любящий, даром бога Эрота.

В результате такого божественного дара, творения неистовых затмевают творения здравомыслящих: данная иступленность позволяет человеку в красоте видеть истину. Ценность красоты, таким образом, чрезвычайно велика: среди всех других добродетелей она одна доступна чувственному усмотрению, для остальных же добродетелей необходимо внутреннее видение, осуществляемое разумом. Поэтому из всех видов иступленности наилучшая, по Платону, та, которая при взгляде на здешнюю, земную красоту, припоминает красоту истинную, красоту мира идей²³.

Религия. Спор о происхождении и сущности религии имеет длительную историю. С точки зрения атеистов, религия — ложное, иллюзорное сознание, возникшее либо как результат инстинктивного поиска человеком отцовской защиты в окружающем его суровом мире (З. Фрейд), либо как продукт обмана и невежества (французские материалисты), либо как проецирование человеческих чувств и желаний в образы фантастических существ (Л. Фейербах), либо как результат саморазорванности и самопротиворечивости земной основы, восполнение слабости общества в борьбе с природными и социальными силами (К. Маркс).

Позиция верующих философов противоположна: религия — это не результат слабости, а наоборот, — проявление духовной силы и духовного богатства человека. Обладая религиозной верой, человек изначально отличает себя от животных, приобщаясь к вечности и бесконечности бытия. Только вера в Бога дает человеку возможность не ограничиваться горизонтом наличного бытия, а вписываться в мировой смысл, приобрести функцию сотворца мира (Н. Федоров, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, П. Тейяр де Шарден и др.).

Интересно то, что не только религиозное мировоззрение кажется атеисту иллюзорным и неадекватным действительности, но такое же неприятие у верующего вызывает логика атеиста: «Нет Бога? Нет души? Страшная разрушительная мысль! Сводящий с ума кошмар безумного атеиста, представляющийся его горячечному взору вроде уродливой непрерывной процессии искр космической материи, никем не созданной, самопоявляющейся, самосущей и саморазвивающейся, и это Я не Я, ибо оно никто и ничто, и оно плывет ниоткуда, и нет Причины,двигающей его, ибо нет

никакой Первопричины, и все стремительно несется никуда. И все это происходит в круге Вечности, слепой, инертной и беспричинной»²⁴.

Н.А. Бердяев был уверен в том, что неверующий философ обладает очень узким горизонтом воззрения на мир.

Несомненно то, что религия и религиозные представления возникают не в изолированном от общества ходе индивидуальных размышлений над тайнами мироздания, а как коллективный, «практически-духовный» способ освоения внешнего мира. И все же роль личности в возникновении, становлении и удержании бытия религии велика, ибо религия воплощает чаяния и надежды каждого отдельно взятого человека.

Надо иметь в виду, что способы религиозного видения мира весьма различны. Так называемая слепая вера может породить изуверство и яростную нетерпимость к инакомыслию. Вера, понижающая человека, тоже не вызывает в наше время восторга. Иной человеколюбивый атеист объективно ближе к Богу, чем «верующий», отстаивающий рабство или «во славу Бога» обрекающий на смерть тысячи людей. Д. Мережковский по этому поводу писал так: «Когда Белинский восстал на Гоголя за то, что в «Переписке с Друзьями» Гоголь пытался освятить рабство именем Христовым, то Белинский, Христа «ругавший», был, конечно, ближе к нему, нежели Гоголь, Христа исповедовавший»²⁵.

Поэтому представляется, что современный человек должен следовать не Тертуллиану с его: «Верю, ибо абсурдно», а Тейяру де Шардену и Иену Барбуру с их рационально осмысленной верой и иным, актуальным для современного человека лозунгом: «Бог создал Процесс, а процесс создал Человека»²⁶. И в этом смысле, перефразировав Мережковского, хочется сказать, что эволюционисты, даже если они не такие глубоко верующие, как Тейяр де Шарден, и даже если они — материалисты, «Христа ругающие», они ближе к Христу, нежели догматические отрицатели эволюции, оказывающие священному писанию истинно «медвежью услугу» тем, что призывают каждое предложение в нем понимать сугубо буквально..

Ю. Хабермас в наше время говорит о необходимости расколдовать мир, человеческую природу и человеческую нравственность²⁷.

Но не мешало бы *расколдовать* и самого Бога, заколдованного в свое время еще древними людьми. Надо, прежде всего, убрать это рабское сознание, согласно которому Бог а) абсолютно непознаваем и б) абсолютно самодостаточен, то есть не нуждается ни в человеке, ни в мире, ни в развитии того и другого.

Гегель, опровергая это рабское мировоззрение, говорит о том, что Бог не имеет никакого резона и намерения прятаться от нас. А Бердяев говорит о том, что человек нужен Богу так же, как Бог нужен человеку. Подобную же точку зрения в свое время проповедовал Эпикур, говоря людям, что богов надо уважать, но бояться их не надо. И поэтому Эпикур был настолько не мил христианским теологам, что они его оболгали, приписав его философии призыв к обжорству, разврату и прочим порочным удовольствиям. Ну, а как же? Ведь он отвергал главное, с их точки зрения: богобоязнь. Человек, по их убеждению, глубоко порочен и только страх божий может держать его в узде приличия. Нет сомнения в том, что категория «страха божьего» очень важна и сыграла на ранней стадии развития человечества очень важную роль, но в наше время и она должна быть рационально переосмыслена.

Наверное, когда-то, на заре человеческой истории и в самом деле человека нужно было дрессировать для того, чтобы он сохранял в себе человеческие качества. Но в наше время люди, уже в той или иной мере знакомые со свободой, плохо реагируют на принуждение: насильно мил не будешь. И возникает даже вопрос: а что, атеизм или, по крайней мере, формальное отношение к вере в Бога — уж не ответная ли это реакция на «заколдованного Бога»? Именно такую мысль выдвигает в своих работах Л. Шестов, анализируя, например, философское наследие Ф. Ницше²⁸.

Философия. В результате приобщения к философии осуществляется человеческий интерес в формировании мировоззрения. И философия прежде всего в процессе такого формирования проявляет себя как форма общественного сознания, выражающая в *мысли* человека *смысл* бытия.

В контексте рассматриваемой темы очень интересно было бы сосредоточить внимание не на изолированно взятой философии, а на *соотношении* философии с другими формами общественного

сознания в осуществлении процесса формирования мировоззрения. В общих чертах суть этого соотношения уже обсуждалась нами в предыдущих разделах, где было показано, что во-первых, в процессе такого, часто очень непростого, противоречивого соотношения происходит взаимообогащение философии и других форм общественного сознания, а во-вторых, в создаваемом общими усилиями всех форм общественного сознания мировоззрении философия играет роль логического начала, придающего мировоззрению целостность и осмысленность.

Обратим теперь внимание на то, как взаимодействие с другими формами общественного сознания делает гораздо более конкретным и сам *предмет философии*, и наше понимание его. Речь пойдет о соотношении *искусства, религии и философии*. Среди рассмотренных форм общественного сознания это — особые, самостоятельные и в то же время удивительно органично прорастающие друг в друга формы.

Гегель считал, что в искусстве, религии и философии содержание абсолютного духа ищет адекватную себе форму и, воплощаясь в каждую из этих форм общественного сознания, в конце концов находит ее именно в философии.

Ниже, в виде рис. 3 приведена созданная нами условная схема такого восхождения:

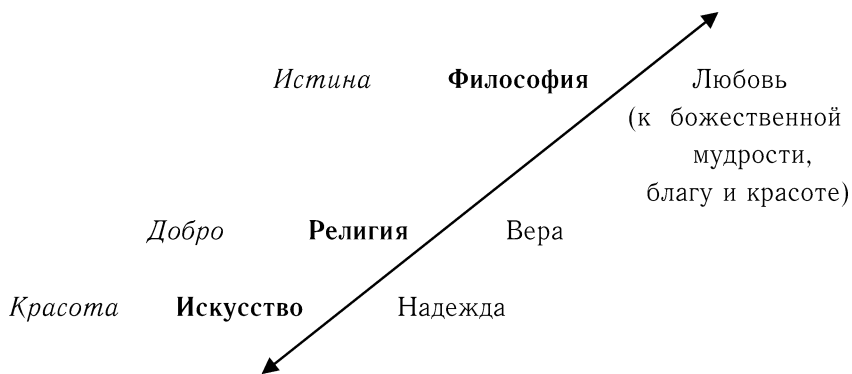


Рис. 3

Поясним, какой смысл мы вкладываем в эту схему. Нам важно здесь показать, что мировоззрение человека включает в себя и мироощущение, и мировосприятие, и миропонимание. Слева от каждой формы общественного сознания на схеме располагается ее непосредственный предмет (Красота, Добро, Истина), а справа — то высшее ценностное чувство (Надежда, Вера, Любовь), которое порождается этой формой сознания. Одновременно — это человеческие способы освоения абсолютного в Мире (формы приобщения к Абсолюту).

Это как бы разные языки для отражения и выражения Абсолюта. При этом исходный, более простой язык «снимается» в более сложном и совершенном.

Искусство в своей основе имеет эстетическое чувство, мироощущение, религия — нравственное чувство, мировосприятие (эстетическое в ней находится в снятом виде), философия — миропонимание (эстетическое и нравственное чувство находятся в ней в снятом виде — в форме продуктивного, творческого воображения). Таким образом, единство искусства, религии и философии дает человеку конкретное мировоззрение. Познавая смысл мира, человек раскрывает его как все более и более конкретный Смысл. Поэтому Истина Бытия предстает как конкретное единство собственно Истины, Добра и Красоты. И главное в этой истине состоит в том, что Абсолют необходимо мудр (всезнающ, всемогущ, вездесущ, а, по мнению Декарта, еще и правдив), добр и прекрасен. Уже древний художник, рисуя на стене пещеры изображения живых существ, вступает в диалог с Абсолютом. В который раз вспомним замечательную фразу Гердера: «Красота — это чувственная форма истины». А.С. Арсеньев считает, что таким образом палеолитический человек разговаривал с Богом, выражал свое восхищение живым миром и свою благодарность за этот мир. И своеобразным способом решал тот самый вопрос, который позже блестяще сформулировал Кант: «На что я смею надеяться?» А.С. Арсеньев, как уже говорилось выше, даже полагает, что пришедшее к человеку в неолите умение делать гораздо более совершенные орудия труда и быта, отвлекло его от исконной духовности и развернуло в сторону вещевизма, прагматизма.

Непосредственные создатели религии — пророки, чья интуиция открывала людям то, что чудесным образом открывалось

самим пророкам. Недаром такая интуиция именуется *откровением*. Пророк — это носитель и выразитель откровения-интуиции. В душе каждого человека, замечает он это или не замечает, потенциально в идеальной форме присутствует весь мир и его Абсолют. Но наиболее ярко, посредством интуиции Мир и Бог раскрываются избранному (то есть имеющему огромную силу творческого воображения и достаточно хорошее знание о человеке и его мире). Поэтому пророк — это Гений. Но пророк не только носитель, но и выразитель истины, а выразить ее очень сложно: ведь надо сделать так, чтобы язык пророка был понятен людям его эпохи. Да и сам-то пророк — он ведь тоже сын своего времени и носитель знаний этого времени. Поэтому пророки обычно говорят притчами. Не каждый способен расшифровать содержание этих притч или же — религиозных таинств, ритуалов. Поэтому Гегель и выделяет ступени этого восхождения к абсолюту, то есть формы абсолютного духа: искусство, религия, философия.

Величайшим открытием-откровением, породившим религию как специальную форму сознания, было озарение-понимание человеком своего высокого предназначения, осознание насыщенности мира великим смыслом и присутствием в нем верховного начала, Абсолюта. Одно из самых глубоких, на наш взгляд, определение религии дал А.Ф. Лосев, понимая ее как «субстанциальное самоутверждение личности в вечном бытии»²⁹.

Человек, часто интуитивно, сразу схватывает весь мир как целое и себя в нем как необходимое его звено. Поэтому религия принципиально анти-субъективна, анти-атропоморфна, хотя материалисты и утверждают обратное. Человек мгновенно, без научных данных и философских логических построений выходит на точку зрения Абсолюта.

Однако такая форма сознания Абсолюта не содержит в себе обоснования и доказательств необходимости истинного поведения человека.

Поэтому наиболее адекватным образом к Богу можно прийти только через мысль. Откровение есть интуиция, а интуиция, в ее развитой форме, — это элемент рационального познания (содержательной логики). Бога я могу познать только через познание логики бытия, то есть через познание Логоса. Ибо Бог и есть

Логос. Отталкиваясь от гегелевской идеи о соотношении форм общественного сознания, автор книги считает, что искусство и религия это — не просто отдельные ступеньки к истинному пониманию Бога, а тесно взаимосвязанные друг с другом формы подготовки подлинной формы такого понимания. Искусство помогает человеку создавать творческое воображение, а религия — интуицию. Философия же вместе с наукой дают искусству и религии — факты, их объяснение и знание об универсальной логике бытия и должной логике человеческой деятельности.

Именно поэтому на рис. 3 стрелка показывает не только направление исторического и логического восхождения, но и встречное направление благодарного ответа миропонимания — мировосприятию и мироощущению.

* * *

Закljučить рассмотрение структуры и функции общественного сознания хотелось бы несколькими самыми общими положениями относительно взаимодействия его форм. Прежде всего, нужно иметь в виду, что каждая историческая форма материального и духовного производства формирует свою доминирующую форму сознания. Так, например, известно, что в средние века такую доминирующую роль играла религия, а искусство, мораль, правовое сознание и т. д. были окрашены в это время в религиозные тона, и все они были «служанками» религии. Такое положение сохраняется и в настоящее время в странах с теократической формой правления. С утверждением капитализма на первый план выдвигаются политико-правовые формы сознания. Средневековое религиозное «небо» заменяется «небом» политическим: все идеологи в вопросах о свободе, правах личности и т. д. апеллируют к юридическим и политическим идеям.

Думается, что с постепенным превращением человека в самоцель материального и духовного производства осуществится и идеал «цельного знания», особенно четко высказанный Вл. Соловьевым и другими представителями русской религиозной философии. Цельная истина открывается только цельному человеку,

который сможет понять истинное бытие мира и бытие себя в мире. Только собрав воедино все формы духовного производства — рациональное мышление, чувственный, эстетический, нравственный и религиозный опыт — можно решить эту задачу.

Смысл и направленность исторического процесса

Сказанное выше заставляет весьма бережно, хотя и критично, относиться к любым попыткам философов, ученых, теологов осмыслить ход исторического процесса и индивидуальной человеческой жизни, то есть понять смысл и направленность развития общества и смысл и предназначение каждого отдельного человека. Совершенно очевидно, что эти два смысла необходимо рассматривать в диалектическом единстве. Любая попытка противопоставить общество человеку неверна и в силу этого чревата пагубными последствиями. С одной стороны, развитие человека вне общества — это полная нелепица: кому потребуются прекрасные качества личности — его честность, великодушие, способность любить людей и ценить прекрасное, если эта личность обречена жить на необитаемом острове? С другой стороны, обречено на неуспех и затухание развитие богатства общественного производства, достигаемое за счет деградации осуществляющего его субъекта. Следует согласиться с мнением Владимира Соловьева: «Нельзя, по существу, противопоставлять личность и общество, нельзя спрашивать, что из этих двух цель и что только средство».

Такой мировоззренческо-методологический подход уже дает возможность в самых общих чертах сформулировать смысл развития социальной системы. С одной стороны, это поступательное развитие общественного устройства, его структуры, способов саморегулирования, демократизации общества, создания условий для возможно более полной, всесторонней самореализации входящих в него личностей. С другой стороны, это развитие отдельно взятой личности, ее «культивирование» и одухотворение, максимальное удовлетворение ее интересов, стремлений к свободе и творчеству.

Мы уже знаем, что любой процесс развития есть развертывание и осуществление сущности развивающейся системы. Вспомним системные составляющие сущности человека: создание орудий труда и самого процесса производительного труда, формирование общественных отношений, развитие мышления и средств коммуникаций, развитие умения ставить и реализовывать цели и, наконец, — достижение свободы с помощью развитого, ставшего творческим, труда.

Так же, как невозможно говорить о смысле и направленности истории, разрывая на части системное целое «человек — общество», точно так же нельзя вырвать из системного состава человеческой сущности какой-либо один, пусть даже очень важный компонент.

Так, например, считается, что производительность труда определяет степень прогресса человека и общества³⁰. И это правильно, но ведь абстрактной истины не бывает, в связи с чем не следует забывать других моментов, связанных с трудовой деятельностью. По крайней мере, выводы, звучащие несколько односторонне, должны сопровождаться осмысленными комментариями. Так, известный экономист Д. Рикардо был в свое время подвергнут серьезной критике за вывод о том, что производство существует и должно существовать для самого же производства. Конечно, если видеть здесь абстрактное противопоставление общественного производства человеку как его субъекту, то такая точка зрения предстает странной и даже антигуманной. Но Дэвид Рикардо был выдающимся мыслителем, и в его мысли следует поискать некое более глубокое содержание. Во-первых, в его идее явно выражен субстанциональный характер человеческого производства как саморазвивающейся системы. Во-вторых, если видеть в производстве не часть социальной системы, а ее целое, понимая производство широко, как производство человека, а именно — развитие производительных сил человека как развитие богатства человеческой природы, то такое производство действительно — самоцель, и кроме него в социальной системе нет и не может быть ничего иного.

Отдавая должное всем составляющим человеческой сущности, на первое место при исследовании проблем общественного про-

гресса следует ставить, конечно же, уровень человеческой свободы и творчества. Ведь, осваивая труд как способ своего формирования, даже только что возникший и становящийся человек уже сразу резко отличает себя от генетически запрограммированной и шаблонизированной жизнедеятельности животных. В отличие от них человек *свободно* выбирает варианты своего развития. Поэтому свобода — это *творчество*. И в то же время она остается познанной и реализуемой необходимостью.

Гегелем эта всеобщая тенденция исторического развития выражена как «всемерное восхождение к идее свободы».

Но что конкретно следует понимать под свободой?

Одна из традиционных тем философских дискуссий — это свобода воли. Ряд философов, например, Р. Декарт, И. Фихте, полагали, что воля шире рассудка и ведет его. Другие (Б. Спиноза) считали, что воля столь же широка, как рассудок. Какая же воля свободна? С точки зрения субъективного самочувствия — первая, по объективному же значению — вторая³¹.

В любом случае надо признать, что свобода воли не дана каждому отдельно взятому человеку от рождения, а вырабатывается им в процессе жизни. В целом, она выражается в умении победить отклоняющие воздействия всего того, что мешает достичь поставленной личностью «стратегической» цели всей жизни, либо какого-то ее исторического этапа. Поскольку человек «ест для того, чтобы жить», его социальные потребности должны господствовать над биологическими. Самый несвободный человек тот, кто «свободно» следует велениям своих природных желаний и прихотей, тем самым становясь их рабом (наркоманы, алкоголики, распутники). Несвободен человек, не способный сказать «нет» людям и сообществам людей, стремящимся превратить его в средство достижения своих корыстных целей. Короче говоря, важным условием свободы является способность и возможность устранить внешнее принуждение. Но это не вся свобода. Это свобода «от». Но есть еще свобода «для». Куда пойдет освободившийся от рабских цепей человек, чем он займется в жизни? И здесь важно осмыслить спинозовское определение свободы как познанной необходимости.

Свободный человек свободно действует как универсальное существо, действует в согласии с универсальной связью вещей.

Абсолютная свобода, по Спинозе, — это абсолютно полное согласие действий человека с совокупной мировой необходимостью. Конечно, совпадение смысла жизни человека со смыслом Бытия — это недостижимый для большинства людей идеал, но как категорический императив, как цель, это совпадение играет решающую роль в истории человечества. И.А. Ильин пишет так: «Таково значение и назначение единичного человека в жизни субстанции: свободно восхотеть свободы и обрести ее в слиянии с субстанцией, в отождествлении своей свободы со свободой Всеобщего»³². А в другом месте этот мыслитель, ища подкрепление у своего духовного учителя и древних философов, уточняет свою мысль, отождествляя свободу человека, понимаемую как познанную мировую необходимость, с человеческим счастьем: «Так оправдывает Гегель мудрость древних, полагавших, что «добродетель» есть источник «счастья»»³³.

Если размышлять в русле нашей основной темы — «диалектической философии», то получается, что свободный человек, «освобождаясь от» догматизма, релятивизма и других искажений правильного мышления, становится творчески мыслящей личностью, обладающей «свободой для» жизни и развития сообразно законам Объективной Диалектики. При этом **слияние мышления и бытия** происходит не в какой-то абстрактной форме, а сугубо конкретно, причем, по крайней мере, в трех формах. **О первой форме** такого слияния говорит М. Мамардашвили, исследуя декартовское «Мыслю, следовательно существую». Он подчеркивает, что между «мыслю» и «существую» нет ни малейшего зазора. Следующая, **вторая форма** слияния мышления и бытия — это диалектическое, сущностное присутствие мыслящего человека в предмете. Речь идет об интуиции, погружающей нас в сущность предмета, дающей нам возможность видеть его эйдос. **Третья же форма слияния** — это понимание свободы как познанного человеком бытия (познанная и принятая человеком необходимость своих действий и своего образа жизни).

Свобода как познанная необходимость есть свобода проявления себя в качестве реализации всеобщей сущности рода «Человек», а шире — сущности Универсума, то есть — в качестве свободы следовать Логосу как своему собственному закону.

Кстати говоря, именно религиозное сознание ценно для человека тем, что до науки и вне науки оно побуждает его вписываться в контекст социального и природного Логоса. Речь, конечно, идет о том компоненте религии, который предписывает верующим следовать общечеловеческим ценностям³⁴.

Свобода и ответственность — это две стороны одной медали. «Речь идет об ответственности за мир, общий с другими. Ответы на вопросы о смысле истории или о реальности прогресса выступают не в качестве констатации наличной без человеческих усилий данности, а как итог этих усилий, как их содержание. Причем это итог таких усилий, которые существенно включают труд понимания ситуации своей жизни, ибо только на основе понимания и возможно изменение самой ситуации. В этом смысле ответ создает саму реальность смысла, является действием смыслосозидающим»³⁵.

Догматическое неумение диалектически соединить свободу с необходимостью порождает такие философские течения, как *волюнтаризм*, абсолютизирующий свободу действия, не считающегося с законами природы и общества, и *фатализм*, абсолютизирующий предопределенность жизни человека судьбой, волей Бога, действием непреложных законов природы и общества. Оба эти течения, несмотря на отчаянное противостояние их друг другу, мазаны, как говорится, одним миром: оба они — плоды догматического стиля мышления, насильственно вырывающего диалектически связанные между собой атрибуты единой субстанции.

На самом же деле свобода не есть ни произвол, ни фикция. Свобода человека есть *процесс*, процесс освобождения от внешних и внутренних оков.

Человека свободным делают два момента: воспитание и образование. В процессе воспитания человек делается добрым. «В процессе образования индивид становится личностью, субъектом культуры. Культурный — это внутри себя свободный человек, а свобода его действий предполагает вооруженность знаниями предшествующего опыта человечества (образование) и в то же время ответственность (воспитание) как перед собой, так и перед обществом»³⁶.

Одной из самых серьезных преград на пути человека к свободе является *отчуждение*, заключающееся в господстве овеществлен-

ного труда над трудом живым, в превращении одной личности в средство достижения жизненных интересов другой, в объект эксплуатации и манипулирования. Деятельность человека и ее результаты в процессе отчуждения превращаются в самостоятельную силу, господствующую над человеком и враждебную ему.

И главное, о чем мы уже говорили выше, феномен отчуждения означает отчуждение человека от его сущности.

Американский философ Ф. Фукуяма уверяет мировое сообщество в том, что с победой идеи либерализма над другими идеологиями, в том числе, идеологиями фашизма и коммунизма, фактически наступает конец истории. Либерализм, с его точки зрения, — это идеология самого оптимального и окончательного варианта устройства человеческого общества, в связи с чем все «идеологические претензии на иные, более высокие формы общежития» должны быть забыты³⁷.

Такая позиция представляется явно претенциозной. Хотя понятие «либерализм» и происходит от слова «свобода», однако сама свобода этой идеологией понимается, к сожалению, не в том всеобщем, абсолютном смысле, о котором шла речь выше, а в достаточно узком, ориентированном на идею свободного рынка, идею свободных выборов и т. д. В этой связи интересно обратиться к высказыванию другого современного ученого и общественно-го деятеля: почетного президента Римского клуба Александра Кинга, который убедительно доказывает, что как раз ни рыночные структуры, ни демократические выборы в принципе не способны решить назревшие глобальные проблемы человечества. Либеральные избиратели избирают либеральных парламентариев и президента, которые после этого оказываются озабоченными только тем, как бы сохранить свою власть и решают, в связи с этим, сугубо локальные, сиюминутные вопросы, фундаментальные же проблемы современного человечества остаются неразрешенными, усугубляя с каждым годом страдания большей части людей и приближая всеобщую катастрофу.

Хочется подчеркнуть, что обоснованная выше позиция А. Кинга разделяется, причем в гораздо более жестких формулировках, многими влиятельными людьми нашего времени. При этом подчеркнем, что критика в адрес современной цивилизации провозглашаются

отнодь не коммунистами или антиглобалистами: «В XI энциклике папы Иоанна Павла II «Евангелие жизни» (март 1995 г.) современная цивилизация подверглась интенсивной и суровой критике как колыбель специфической «культуры смерти». Государства западного мира, констатирует папа Римский, «изменили своим демократическим принципам и движутся к тоталитаризму, а демократия стала всего лишь мифом и прикрытием безнравственности». К схожим выводам пришел со своей стороны известный и влиятельный финансист Дж. Сорос, отмечавший в 1997 году, что «бесконтрольный капитализм и распространение рыночных отношений на все сферы жизни ставят под угрозу будущее нашего открытого и демократического общества. Сегодня главный враг открытого общества — уже не коммунистическая, а капиталистическая угроза»³⁸.

Чтобы избежать своего действительного, причем — катастрофического, конца истории, который вполне реально может наступить из-за нерешения накопившихся глобальных проблем, человечество, вопреки запрету Ф. Фукуямы, должно как раз очень серьезно побеспокоиться о «более высоких формах общежития». В радикальном смысле это означает выработку эффективной программы преодоления всех форм отчуждения, в том числе, освобождение человека от товарного отношения к нему, а в конечном счете — от экономической необходимости как таковой.

В этом отношении очень интересны мысли, высказываемые в современной литературе, о необходимости и даже неизбежности перехода человечества от *техногенной* цивилизации, в которой оно сейчас пребывает, в *антропогенную*, где все ценности будут связаны с физическим и духовным здоровьем человека.

Однако, эта замечательная мысль будет оставаться абстрактной, а значит, неистинной, до тех пор, пока мы не насытим ее серьезной и обоснованной технологией ее реализации. При этом размышления о будущем человечества не должны быть утопичными, они должны исходить из некоей вполне реальной тенденции развития, а тенденция развития, как мы уже поняли, определяется сущностью социальной системы. Как было сказано в разделе о сущности, последняя должна быть понятна как противоречие.

В философской литературе предлагаются различные варианты понимания такого противоречия. Наиболее распространенное

трактует такое противоречие как противоречие между производительными силами и производственными отношениями, а также (как развитие последнего) — как противоречие между системой потребностей и возможностями их удовлетворения. Для того, однако, чтобы понять подлинный смысл этих противоречий следует обратиться к формуле, выражающей причину развития цивилизаций, предложенной А. Дж. Тойнби (1889—1975). Представляется, что именно в ней заложен наиболее общий смысл, определяющий направленность человеческого развития. Речь идет о том, что сам Тойнби именуется как «Вызов-и-Ответ».

Вот как он пишет об этом сам: «...Представители одного и того же вида обществ, оказавшись в одинаковых условиях, совершенно по-разному реагируют на испытания — так называемый вызов истории. Одни сразу же погибают; другие выживают, но такой ценой, что после этого уже ни на что не способны; третьи столь удачно противостоят вызову, что выходят не только не ослабленными, но даже создав более благоприятные условия для преодоления грядущих испытаний...

Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает поставленную перед ним задачу, чем приводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние...»³⁹.

Если на природный вызов длительной череды засушливых лет, люди находят ответ в виде изобретения поливного земледелия, их сообщество получает большую степень свободы от природы и мощный импульс к процветанию. Если в ответ на губительный вызов междоусобицы возникает новая религия, объединяющая разобщенные племена в систему единоверцев и единомышленников, создается новая цивилизация, (яркий пример которой является средневековый Арабский халифат), обогащающая и украшающая человеческую историю.

А. Дж. Тойнби, как можно видеть, обращает пристальное внимание на специфическое, социальное, преломление исходного и универсального противоречия Бытия, то есть способности любой формы субстанции отражать различные воздействия на нее окружающей среды. Специфика социальной системы заключается в том, что материальная (трудовая) перестройка ее обязательно

опосредствуется преобразованием ее идеальной формы — сознания. Именно поэтому Тойнби такое большое значение в своих исследованиях придает религии, философии и другим формам духовности.

Рождение, взлет и падение человеческих сообществ, их конкурентная борьба между собой, отбор сильнейших, — это тема многих исследований в области философии истории. Известный историк и географ Л.Н. Гумилев рассматривает это явление как этногенез. Этнос, по Гумилеву, — не просто скопище чем-то похожих друг на друга людей, а «система различных по вкусам и особенностям личностей, продуктов их деятельности, традиций, вмещающей географической среды, этнического окружения, а также определенных тенденций, господствующих в развитии системы...»⁴⁰.

Выявляя много важных и интересных закономерностей в развитии суперэтносов, этносов и их подсистем, Л.Н. Гумилев в то же время причину энергетики этого движения (так называемой «пассионарности») объясняет весьма неопределенно, в основном связывая ее с влиянием космоса.

Как можно видеть, в центре исследований А. Тойнби, Л.Н. Гумилева так же, как и для ряда других социологов и философов истории (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и др.), находится идея так называемых культурно-исторических типов, тех или иных человеческих сообществ, циклично развивающихся более или менее обособленно друг от друга. Такая точка зрения обращает внимание на многие интересные и вполне реальные моменты человеческой истории, но в целом она односторонняя и может быть принята как определенный аспект развития общечеловеческой культуры и общечеловеческой истории.

Несмотря на разнообразие судьбы отдельных этносов и цивилизаций, есть основание говорить о всестороннем единении людей в общей направленности их истории. Факты этого единения налицо: система мирных договоров государств, экономическое и политическое объединение Европы, миротворческие, экономические и культурные акции ООН, деятельности Римского клуба, «зеленое движение», «народная дипломатия», дружеские жесты одной религиозной конфессии по отношению к другой и т. д.

Прав великий Кант: человечество медленно и противоречиво, через рецидивы войн и терроризма, движется к Вечному Миру.

Нам представляется, что тем интегрирующим учением, которое схватывает главное в человеческой истории, является учение о ноосфере (в переводе с греческого — «сфере разума»). «Человек своим трудом — и своим сознательным отношением к жизни — перерабатывает земную оболочку — геологическую область жизни, биосферу. Он переводит ее в новое геологическое состояние: его трудом и сознанием биосфера переходит в ноосферу»⁴¹.

Почему столь большое значение следует придавать именно учению о ноосфере? Потому, что она рассматривает тенденцию развития человеческой истории предельно широко — в контексте движения и развития не только социальной, но и всей природной действительности.

В одном из писем В.И. Вернадского есть такие воистину поэтические строки: «Я смотрю на все с точки зрения ноосферы и думаю, что в буре и грозе, в ужасе и страданиях стихийно родится новое прекрасное будущее человечества»⁴².

Здесь слово «стихийно» означает лишь одно: процесс возникновения нового качества протекает закономерно, как естественно-исторический процесс.

Академик Н.Н. Моисеев, внесший самый серьезный вклад в современное развитие учения о ноосфере, прав в том отношении, что было бы большим упрощением считать, что В.И. Вернадский, говоря о «стихийности» и неизбежности превращения биосферы в ноосферу, представлял себе, что этот процесс может произойти как бы автоматически. Напротив, В.И. Вернадский не забывает о трудностях и преградах, стоящих на этом пути: «В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять разум и свой труд на самоистребление»⁴³.

Общий вывод В.И. Вернадского таков: «Исторический процесс на наших глазах коренным образом меняется. Впервые в истории человечества интересы народных масс — всех и каждого — и свободной мысли личности определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой.

И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о *перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого*.

Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть «ноосфера».

А несколько выше: «Нельзя безнаказанно идти против принципа единства всех людей как закона природы»⁴⁴.

Те социальные силы, группы людей, которые идут против этого закона, крайностям, как фашизм, неизбежность поражения которого В.И. Вернадский предсказывал исходя именно из своего учения о ноосфере. В наше время — время резкого обострения глобальных проблем человечества — мысль эту можно и нужно выразить в более общей форме: как политика отдельно взятого государства, так и политика всего сообщества государств будут обречены на конечное поражение (а это — гибель цивилизации), если они не воспримут идею ноосферы как своеобразный категорический императив.

Споры ученых и философов о содержании понятия ноосферы продолжают до сих пор. Несомненным и главным в этом понятии выступает то, что оно призвано обозначать не стихийное, а сознательное, основанное на достижениях науки, отношение человечества к биосфере, ко всей природе. Однако человечество само еще лишь становящаяся система. Для того чтобы люди действовали как одно целое, необходимо, чтобы они гармонизировали взаимоотношения внутри самой социальной системы.

«Ноосфера, по Вернадскому, — это состояние биосферы, в котором человечество берет на себя бремя ответственности за дальнейшее развитие не только общества, но и биосферы в целом»⁴⁵.

Зачастую современные философы нападают на заключительный, 11-ый тезис К. Маркса о Фейербахе. А ведь все содержание этого тезиса заключается в том, что роль и значение *человека* в старой философии не были поняты. Человек призван наладить свои отношения с Миром, разумно решать глобальные проблемы. С момента своей зрелости он, по выражению В.И. Вернадского, становится могучей геологической, то есть природной, естественной силой. И дальше (это не призыв, а констатация) ему *придется* (плохо ли, хорошо ли, — это другой вопрос) изменять Мир (в том числе и в первую очередь — самого себя).

В противовес «пассивной философии» философская «линия» Н. Фёдорова, В.И. Вернадского, Тейяра де Шардена, а также и К. Маркса направлена на то, что в процессе созревания человека ему как бы передается «руль» от биосферы, а значит, и великая ответственность за нее и свою жизнь.

Как будет человек переделывать мир? Пока он это делает негативно, формально: изымает, перемещает вещество и энергию, не задумываясь о последствиях творимого. А задуматься придется. В противном случае — гибель или, «в лучшем случае» деградация человечества, невыполнение им своего предназначения, сущности (идеи).

Бремя ответственности предполагает не только техническую, но и социальную, в том числе и нравственную, перестройку общества. Недаром рядом с понятием «ноосфера» в последнее время появилось понятие «этосфера». Выдающийся гуманист современности А. Швейцер (1875—1965) пришел к выводу о необходимости усвоения людьми «этики благоговения перед жизнью». Н.Н. Моисеев выдвинул понятие «экологический императив», само название которого также подчеркивает необходимость нравственного измерения процесса движения к ноосфере. Одним словом, ноосфера должна быть одновременно и этосферой. Коллективный разум и коллективная совесть, кстати говоря, были неразрывно связаны уже в самом исходном пункте возникновения человечества. Сейчас, пройдя, по-видимому, необходимый период индивидуалистического, даже во многом эгоистического, развития, человечество, согласно закону отрицания отрицания, вновь вынуждено возвращаться к этому единству.

Как же заставить человека благоговеть не только перед другим человеком, но и перед любым проявлением жизни?

Уговоры, разъяснения, экологическое, демографическое и прочее образование, конечно, необходимы, однако они могут быть эффективными только на фоне экономических и социальных преобразований, на которые человечество вынуждено будет пойти, чтобы выжить. Совесть формировалась у человека зарождающимся обществом с помощью жестких табу и предписаний, без соблюдения которых человек в борьбе с дикой природой просто не выжил бы, не состоялся бы как человек. Только многовековое

следование этим правилам человеческого общежития развило совесть как некоего «внутреннего контролера», требующего от человека соблюдения категорического императива, суть которого еще до Канта выразили древние философы и пророки: поступай с людьми так, как ты хотел бы, чтобы и они поступали с тобой! Человечество и сегодня вновь стоит перед проблемой выживания. Уговаривая совестливого и принуждая бессовестного, решать эту проблему придется вполне материальными средствами, основанными на строгих научных данных.

Большое значение в этом смысле играет недавно возникшая наука синергетика — учение о процессах самоорганизации неравновесных систем. С одной стороны, создатели синергетики, в частности, И. Пригожин, философски обобщая выводы своей науки, всячески подчеркивают важность случайности, неоднозначности в процессе развития систем. С другой стороны, понятие синергетики «аттрактор» (область притяжения) свидетельствует о важности диалектически противоположных моментов в развитии — необходимости и направленности. Н.Н. Моисеев, как уже было сказано, наряду с понятием «аттрактор» употребляет более точное понятие «канал эволюции»: «Неустойчивость (нестабильность) биосферы состоит в том, что в силу тех или иных причин происходит смена эволюционных каналов, а переход из одного канала в другой означает качественное изменение структуры, изменение самих механизмов ее саморазвития. По терминологии Анри Пуанкаре происходит бифуркация, по терминологии Рене Тома — катастрофа. И история биосферы знает множество катастроф. Я думаю, что не будет большим преувеличением сказать, что развитие биосферы — это непрерывная цепочка катастроф разного масштаба»⁴⁶.

Человек должен стремиться к тому, чтобы научиться жить, развиваться в рамках такого «канала эволюции» биосферы, который позволил бы ему сохраниться, выжить. Для пояснения этой стратегии развития Н.Н. Моисеев использует понятие «коэволюция», наполняя его следующим содержанием: «Итак, произнося слово «коэволюция», я имею в виду такое поведение человечества, такую адаптацию его деятельности к естественным процессам, происходящим в биосфере, т. е. к развитию окружающей

среды, которая сохраняет (или содействует сохранению) состояния биосферы в окрестностях того аттрактора, который оказался способным произвести человека. Значит, принцип коэволюции означает такую систему запретов (экологических императивов), которая исключала бы возможность изменения параметров биосферы, приближающего ее состояние к границам аттрактора, т. е. той запретной черты, переступить которую человечество не имеет права ни при каких обстоятельствах! Если, конечно, хочет сохранить себя в составе биосферы!»⁴⁷.

Полностью принимая выводы Н.Н. Моисеева, хотелось бы в заключение раздела о смысле и направленности исторического процесса подчеркнуть то обстоятельство, что переход к ноосфере — это не просто наведение порядка в общении человека с природой и обществом. Нет, это начало «бифуркации», которая в конечном счете должна привести к качественному изменению самого человека, к скачкообразному переходу его не только, если можно так выразиться, к ноосфере В.И. Вернадского, но и — через нее — далее, к ноосфере П. Тейяра де Шардена.

Таким образом, по нашему глубокому убеждению, **ноосфера это — аттрактор (канал эволюции человечества), и более того — это цель, детерминирующая историю человечества.**

Образ сверхразума, коллективного разума — это не просто плод воображения философии, религии и фантастической литературы (вспомним, например, «Солярис» Станислава Лемма). Дело в том, что Универсум (Субстанция) развивается в гигантском универсальном «аттракторе», «канале эволюции», определяемом главными атрибутами Субстанции — протяженностью и способностью к самоотражению. Протяженность подразумевает структурированность бытия, а соотношение отдельных систем, составляющих эту структуру, обладает свойством отражения, которое в процессе своего развития, через отбор идеальных вариантов «выживания», порождает иерархию несводимых друг к другу уровней, форм Универсума.

Как мы уже показали во втором разделе, особенно очевидна направленность развития при рассмотрении эволюции живых, то есть биологических, систем, в которых отражение принимает информационный характер. Обострение и разрешение противо-

речия между способом производства и способом реализации информации приводит к развитию форм живой природы. Поскольку же человеческая система — это не только социальная, но и просто живая система, она тоже должна подчиняться указанному закону развития.

То и дело в человеческом обществе называют и решаются информационные противоречия: через изобретение письменности, книгопечатания, через издание научных журналов, энциклопедий, через ускорение средств передвижения, поскольку они способствуют ускорению движения информации, и через совершенствование специфически информационных средств движения человеческих сообщений (радио, телефон, телевизор), через совершенствование средств хранения информации (библиотека, фонотека, магнитофон, компьютер) и т. д.

Результаты этих маленьких и больших революций ощущаются не всеми и не сразу, но без них невозможен человеческий прогресс.

Как можно заметить, все эти революции происходили и происходят пока внутри определенной меры — внутри специфически человеческой формы производства, хранения и движения информации. Речь идет о традиционной устной и письменной речи. Разумеется, ее возможности еще далеко не исчерпаны. В частности, уже вполне оправдывают себя те большие надежды, которые в этом смысле возлагают на ЭВМ: на них все больше и больше перекладывается в наше время механический, рассудочный компонент процесса мышления. Велики возможности в улучшении организации хранения и поиска информации, которая уже завершается созданием единой мобильной системы хранения и циркуляции информации.

Однако представляется, что рано или поздно, но обязательно наступит такой момент, когда привычная нам устная и письменная речь, как ведущий способ получения и передачи информации, полностью исчерпает все свои возможности. Что придет ей на смену, достоверно сказать трудно. О новом способе производства информации можно говорить лишь в самых общих чертах, как о тенденции.

В идеале необходимо, чтобы в системе человеческого общества деятельностьная информация могла двигаться совершенно свободно

и с минимальными потерями и издержками. Такое идеальное состояние прежде всего предполагает возможность немедленного получения любым человеком необходимой ему информации из единого общественного хранилища и, наоборот, возможность делать выработанную мыслителем информацию немедленным достоянием общества. Иначе человечеству невозможно будет сознательно руководить процессом саморазвития, предусматривающим невыходение из спасительного канала эволюции.

Как технически будет осуществляться процесс реализации такого идеального состояния человеческой информационной системы, сказать, конечно, трудно: впереди еще масса непознанных явлений, могущих сослужить в этом деле службу. Надо быть открытым к совершенно неожиданным и парадоксальным возможностям: а вдруг телепатия откроет свои секреты и станет массовым способом передачи информации! Но если такие, как телепатия, явления не только не освоены, но и не доказано, существуют ли они реально, то вполне реально существует и лавинообразно развивается процесс внедрения в человеческий информационный цикл кибернетических устройств. Именно последним, возможно, предстоит сыграть роль своеобразного «троянского коня»: процесс массового внедрения компьютеров может привести человечество (в привычном для нас понимании) к диалектическому самоотрицанию, переходу в качественно новое, высшее состояние.

Верить, надеяться и любить: размышления о человеке и ноосфере

Ноосфера — это закономерный результат, итог длительного процесса развития окружающей нас действительности. Этот тезис впервые выдвинули и доступными им средствами обосновывали В.И. Вернадский, П. Тейяр де Шарден, Н.Н. Моисеев.

Основываясь на этих учениях, автор данной книги предлагает *свой* вариант доказательного рассмотрения проблемы становления сферы разума⁴⁸. Одновременно хотелось бы подвести итог уже сказанному нами о ноосфере, то есть хотелось бы, согласно требованиям принципа конкретного историзма, вновь, но в очищенном

и обобщенном виде, обратиться к предпосылкам ноосферы, ее внутреннему противоречивому началу, этапам становления, а в результате всего этого выйти и на размышления о перспективах ее развития, возможно более четко раскрыв перед читателем суть содержания своего мировоззрения.

В чем же состоят предпосылки возникновения ноосферы как сферы разума? О каких фактах и вытекающих из них закономерностях может идти речь?

Прежде всего все создатели идеи ноосферы исходят из феномена так называемой *цефализации* (от греч. *kephale* — голова). Раньше под этим явлением понимали всего лишь процесс обособления головы у животных в процессе их исторического развития. Однако американский ученый *Джеймс Дана* (1813—1895) придал этому понятию более общий и глубокий смысл, обратив внимание на нарастающее усложнение центральной нервной системы у животных как на важнейшую закономерность эволюции всего живого. Это эмпирическое обобщение американского ученого оказалось серьезным дополнением к эволюционной теории Чарльза Дарвина и стало широко использоваться многими мыслителями, в том числе В.И. Вернадским и Пьером Тейяром де Шарденом. Тейяр распространил выявленную закономерность развития биосферы на исторически предшествующую ей сферу (литосферу), а также — на социальную сферу, объединив все три сферы общей закономерностью направленной эволюции сознания.

Если даже отвлечься от этой, для некоторых — гипотетической или спорной закономерности, то неоспоримым все равно останется факт нарастания сложности и организованности форм движения материи. При этом как опытные данные, так и явление «снятия» низших форм в составе более высоких, — все это убедительно доказывает, что высшие формы порождаются низшими в результате их развития.

Итак, интуиция древних философов о диалектической, закономерной изменчивости бытия все больше и больше подтверждается фиксируемым в философии и науке опытом человеческой истории. Причем рассмотренная выше закономерность соотношения форм движения материи: оставаясь сосуществующими в пространстве, они переходят друг в друга во времени — оказывается

методологически очень важным выводом, выступая важным признаком любой субстанциальной системы.

Однако то или иное подтверждение эволюционного процесса еще не является его объяснением. Он пока что еще остается непосредственно, эмпирически данным фактом.

Более глубоким уровнем понимания процесса развития является обращение современных исследователей к другой стороне гениальной интуиции древних философов, а именно к поиску основания развития — в феномене объективного противоречия. Однако простое обращение к противоречию вообще как к источнику развития не может дать объяснения направленности самого развития. Для этого необходимо некое вполне конкретное исходное противоречие.

Мы уже обращали внимание читателя на единственно дошедшее до нас подлинное высказывание Анаксимандра. Этому высказыванию философы всегда уделяли очень большое внимание. И, по-видимому, не зря. Философы — люди с высоко развитой интуицией, и они чувствуют, что в этом высказывании, или изречении, кроется глубокая мысль о соотношении между сущим и его внутренним основанием.

М. Хайдеггер для лучшего понимания анаксимандровской мысли прибегает к герменевтическому методу: он стремится понять эту мысль через глубинное «вживание» в древнегреческие слова и образы и сделать перевод фрагмента по-новому, в соответствии с более адекватным, по его убеждению, пониманием сути заложенной в нем мысли. Дословный перевод Хайдеггером этого изречения таков: «Из чего же происхождение (есть у вещей), туда также происходит их пропадание по необходимому; а именно, они выдают друг другу право и пени за несправедливость по порядку времени»⁴⁹.

Однако этот дословный перевод не устраивает Хайдеггера. Присоединяясь к высказанному в философской литературе мнению, состоящему в том, что только вторая часть высказывания действительно принадлежит Анаксимандру, а первая — это уже слова Аристотеля, не очень правильно понявшего данное изречение, Хайдеггер, во-первых, полагает, что употребление слова «вещи» не схватывает точно того предмета, о котором говорит

Анаксимандр. Речь, по его мнению, у Анаксимандра идет о сущем в целом, которому принадлежат и люди, и произведенные людьми вещи, установления и т.д.⁵⁰ Во-вторых, Хайдеггер считает необходимым вместо употребленных Аристотелем слов «происхождение» и «пропадание» применить выражения «вы-ступление из сокровенного» и «от-хождение в сокровенное»⁵¹, а затем дает свой вариант перевода первой части изречения: «Промедлительно присутствующее присутствует, поскольку оно медлит, медля происходит и от-ходит»⁵².

Вторую часть высказывания Анаксимандра Хайдеггер также переводит по-своему: «...вдоль употребления: а именно, они придают чин и тем самым также угоду одно одному (в преодолении) бесчинства»⁵³. Смысл переведенного Хайдеггером отрывка настолько существенно при этом меняется, что он считает нужным сделать оговорку: «Мы не умеем доказать этот перевод научно и не смеем верить ему, опираясь на какой-либо авторитет. Научное доказательство было бы слишком плоским. Вере уже нет места в мышлении. Этот перевод позволяет лишь мыслить себя, причем в мышлении этого изречения. Мышление же есть стихослагание истины бытия в исторически-былом собеседовании мыслящих»⁵⁴.

Присоединимся и мы к этому собеседованию мыслящих. Несомненно то, что в изречении Анаксимандра речь идет о некоем фундаментальном, системообразующем противоречивом отношении — отношении между «Всем», то есть беспредельным (апейроном), с одной стороны, и каждым определенным, отдельным проявлением сущего, с другой стороны. При этом данное противоречие осуществляется через отношение одного «отдельного» со многими «отдельными». Очень хотелось бы надеяться на то, что традиционное понимание второй части фрагмента можно каким-то образом сочетать с новым (по Хайдеггеру): ведь в первом случае речь идет о *борьбе* (штраф, пеня, несправедливость) как механизме возникновения и исчезновения, а во втором — просматривается механизм согласования и гармонизации «отдельных» (придают «чин» и «угоду» друг другу) в некое сообщество, в систему.

По-видимому, диалектичность учения Анаксимандра сильно повлияла на мировоззрение Гераклита, который жил на целый

век позже Анаксимандра. В частности, когда Гераклит говорит: «Всё течет, Всё меняется», он употребляет слово «всё» не в обычном собирательном смысле, а в анаксимандровском — как синоним понятия «апейрон» (беспредельное основание всего сущего), ставя больший акцент именно на этом самом «Всё», а не на текучести и изменчивости, то есть подчеркивая непреходящий характер «Всего», способом существования которого выступает вечное изменение⁵⁵. Таковую же преемственность в учениях Анаксимандра и Гераклита можно усмотреть и в понимании роли противоречия. Разница состоит лишь в том, что Гераклит либо не понял идеи своего предшественника об исходном, ведущем характере противоречия между отдельной «вещью» и апейроном — в системе всех прочих противоречивых отношений, либо просто до нас не дошли именно те фрагменты его высказываний, которые подтверждали бы такое понимание.

В чем же заключается исходный, ведущий характер замеченного Анаксимандром противоречия? Да в том, что именно от него зависит существование любой вещи. Быть или не быть — вот какой воистину «гамлетовский» вопрос решается в данном противоречии.

В наше время обо всем этом можно сказать так: любой определенный фрагмент действительности, «вещь» находится в окружении других «вещей». Если данная «вещь» выдерживает напряжение этого противостояния, этого взаимодействия, она существует, если — нет, она исчезает, растворяется в «апейроне» или же превращается в другую «вещь», способную выдержать противоречивое отношение со средой. Если мы положим на свой стол кристалл льда и кристалл кварца, то первый через некоторое время превратится в лужицу воды, а второй останется таким, каким был прежде.

Для обыденного взгляда в этой картине нет ничего особенно. На самом же деле перед нами частная модель той самой системосозидающей драмы, о которой говорят Анаксимандр, а вслед за ним и вместе с ним — Хайдеггер.

Арнольд Дж. Тойнби ту же самую тему выразил в очень ёмкой формуле «Вызов-и-Ответ», считая, что именно в ней выражен источник развития человеческих цивилизаций. Но, надо сказать,

в этой формуле выражен не один лишь социальный, а универсальный закон бытия: *любая* система, изменяясь под воздействием извне, либо находит ответ на это воздействие, либо — нет. Во втором случае система либо исчезает, либо теряет свою самостоятельность.

Данная способность системы смягчать или гасить неблагоприятное и использовать благоприятное воздействие на нее извне лежит и в истоке происхождения мышления. В стремлении к достижению все более и более *идеального* единства с окружающей действительностью развивается все более и более идеальный, то есть адекватный и эффективный, способ *отражения* как неотъемлемого свойства всего сущего. Сверхзадача любой системы: так «вобрать», вос-принять⁵⁶ в себя окружающую среду, чтобы оказаться разумно устроенной, то есть, по Гегелю, — действительной.

Слово «идеальное» мы употребляем здесь и пока в самом широком его значении: в значении результата идеального по эффективности ответа на «вызов».

В минерале стишовите — кубической модификации кварца, возникшей на огромных глубинах, в условиях очень высоких давления и температуры *идеально* присутствует эта, затем покинутая минералом при вулканическом извержении, физико-химическая среда. Материально мы видим лишь то, что атомы минерала перестроились. Но незримо, идеально в этих перестроившихся атомах присутствует причина этой перестройки. Отсутствуя *материально*, физико-химическая среда глубоких горизонтов земной коры присутствует в минерале *идеально*. Другая сторона этой перестройки минерала состоит в том, что он в результате неё *идеально* вписался в окружающую среду, сохранив свою минералогическую «самость». Это отнюдь не игра слов, а две стороны противоречия.

Как можно видеть, это — противоречие в одно и то же время и в одном и том же отношении, то есть подлинно диалектическое противоречие. Идеально восприняв в себя чужую вначале и агрессивную среду, минерал идеально, тем самым, вписался в нее, сделал ее своей. По терминологии Анаксимандра-Хайдеггера, среда и минерал придали друг другу *чин* и *угоду*, создав некую единую систему.

Итак, «Вызов-и-Ответ» — это общая формула того противоречия, которое было подмечено еще Анаксимандром. Правда, у Анаксимандра любое сущее либо вы-ступает из сокровенного, либо через какое-то время в сокровенное же и от-ходит. Сразу же на ум приходит одно из значений слова «отходить», означающее — умирать. Да и сокровенное — это ни что иное, как вечный и беспредельный апейрон. На самом же деле, как мы знаем, существует не один, а два вида отрицания — отрицание как исчезновение, как прекращение существования вообще и отрицание как «снятие», то есть переход в качественно иное состояние в подчиненном и преобразованном виде. Третий вид отрицания — полифонирование, мы пока оставляем за скобками наших рассуждений.

Ответ на Вызов, отмечает Тойнби, может быть таким, который не только сохраняет цивилизацию, но и поднимает ее на принципиально новый, более устойчивый уровень развития. То же самое происходит и с любой другой формой движения. Атом может распасться на составляющие элементы, а может соединиться с другими атомами в энергетически прочную молекулу. Одноклеточный организм может вести автономный образ жизни и быть подверженным миллионам опасностей и соответственно — иметь чрезвычайно краткий срок существования, а может войти в состав сложного многоклеточного организма и быть обеспеченным относительной безопасностью и комфортом. В высшей из известных нам форм — социальной — в качестве субстратного основания (в «снятом» виде) присутствуют вообще все известные нам формы движения материи. В перспективе, здесь следует согласиться с Тейяром де Шарденом, это «свертывание», объединение низших форм в составе высшей формы будет продолжаться. Причем, именно в ноосфере предстоит во всей силе проявить себя уже третьему виду отрицания — полифонированию.

Таким образом, Ответ, «звучащий» в виде Снятия (и Полифонирования), в виде нахождения принципиально нового способа отражения того или иного Вызова, приводит к Отбору наиболее сильных и эффективных форм отражения. Отражение как неотъемлемое свойство Бытия постоянно эволюционирует, совершенствуется.

Каждая из трех наиболее крупных сфер бытия: литосфера, биосфера и социальная сфера (становящаяся ноосфера), имеет своим системообразующим основанием свой способ, свой уровень отражения: а) элементарное отражение (отражение-отпечаток), б) информационное отражение (отражение-информация) и в) деятельностьное отражение (отражение-творчество).

Сказанное, на наш взгляд, корреспондируется с классификацией Г.С. Батищевым всех возможных систем на а) механические, б) органические и в) гармонические.

При этом, то, что *внешне* мы имеем в виде форм движения материи, в виде материального отражения, *внутренне* суть различные уровни развития идеального отражения.

Деятельностное (трудовое) отражение — этот принципиально новый и непреходящий способ организации людей в социальную систему, до сих пор обеспечивавший им пока что сравнительно удачное отражение (отбрасывание) всех угрожающих человечеству воздействий. Этот, высший способ отражения есть диалектическое единство материального способа организации социальной системы и, значит, материального способа отражения и — мышления — идеального способа отражения. Одно не может существовать без другого и одно осуществляется через другое.

Данный способ отражения мог бы быть назван предложенным Ф.Т. Михайловым термином «*обращение*»⁵⁷. Это понятие, так же, как и «отражение», замечательно своей диалектичностью. С одной стороны — это принципиально новый (социальный) способ движения — *обращение* людей, товаров, культурных ценностей и т.д., а с другой стороны — это со-общение — вечное *обращение* отдельного человека к другим людям и к самому себе за пониманием, сочувствием, поддержкой. При этом одно переходит в другое, одно невозможно без другого.

Элементарное отражение порождает из своих недр все более сложные и совершенные формы отражения, оставаясь в то же время внутри них необходимым субстратным основанием. В процессе эволюции отражения, идеальное, переплетенное с материальным, высвобождается и обособляется в виде сознания и мышления, становится относительно самостоятельной силой. Идеальное в широком, *абстрактном* смысле этого слова — превраща-

ется в идеальное в собственном, *конкретном* смысле этого слова, как диалектически противостоящее материальному, как потребность, порождающая цели и идеалы, и как способность движения по логике любого предмета.

Поэтому нет необходимости противопоставлять сознание отражению или сознание — информации, ибо это различные этапы развития одного и того же важнейшего атрибута Универсума, который Спиноза назвал мышлением, но которое, на самом деле, в низших формах движения присутствует всего лишь как возможность, как предпосылка мышления.

Противоречие между вещью и бытием как таковым (апейроном) выражается и разрешается во внутреннем диалектическом противоречии, суть которого можно выразить таким образом: может или не может вещь *материально* перестроиться так, чтобы более или менее успешно, а в идеале — *идеально* вписаться в окружающую ее реальность. Пройдя длительную эволюцию, отражение в социальной форме движения приобретает более сложный вид, и указанная выше зависимость как бы «оборачивается». Теперь вопрос стоит так: может ли человек или сообщество людей *идеально*, то есть в своем сознании, найти способ *материально* перестроиться перед лицом многочисленных вызовов и угроз так, чтобы соответствовать логосу действительности, гармонизировать свои отношения с ним.

Опять-таки можно видеть, что в первом и втором случаях понятие «идеальное» имеет разное содержательное насыщение. В первом случае идеальное берется в самом широком смысле — как разумное в гегелевском понимании (только все разумное действительно и — наоборот), как нечто идеально организованное, как высшая форма бытия, стихийно сформировавшаяся в процессе отбора. Во втором же случае речь идет о том, насколько мудро, идеально-правильно субъективный образ объективной реальности отражает, содержит в себе сложную обстановку предстоящего действия (причем не только с точки зрения его энергетической или экономической, а и с точки зрения ценностной и смысловой эффективности) — сражения, реформы, строительства, научного эксперимента, хирургической операции и т.д., с тем чтобы, мысленно промоделировав все возможности и случайности, успешно

совершить материальные преобразования, направленные на сохранение и развитие отдельной личности, конкретной общности людей, той или иной цивилизации, человечества в целом. Отсюда, кстати говоря, понятно, почему люди так любят интеллектуальные игры — шахматы, шашки, те карточные игры, в которых нужно думать и рассчитывать свои последующие ходы. Эти игры, представляя собой модель определенного аспекта человеческой деятельности, тренируют способность человека предвидеть и в сложной ситуации выбрать и принимать верное решение.

Говоря о процессе развития всего сущего, очень важно заметить следующее. Нельзя представлять его всего лишь как отбор наилучших результатов на фоне, так сказать, неизменного, вечного диалектического способа этого изменения и отбора. Развивается не только содержание, но и форма диалектического процесса. Изменяется, прогрессирует не только *результат* диалектического развития. Качественно меняется *сама диалектика*, то есть характер процесса развития и его смысл. Говоря иначе, нельзя в объективной диалектике видеть одну только беспощадную борьбу, или войну, каковой она предстает перед нами в наличном бытии, но фактически является всего лишь диалектикой «низших этажей развития».

Диалектика отражения как диалектика «войны» (Гераклит), диалектика отбрасывания иного ради сохранения себя — через ряд превращений, исторически перерастает в *диалектику творчества*. Выражаясь словами Эмпедокла, период господства вражды со временем сменяется периодом господства любви. Вряд ли прав Лейбниц, полагая, что монады — всегда и безусловно замкнутые системы. Самозамыкание монад в процессе эволюции мира постепенно преобразуется в их абсолютную открытость.

Возникает диалектика как диалогика (В.С. Библер), логика полифонирования (третьего вида отрицания — М.М. Бахтин, Г.С. Батищев, А.А. Хамидов), логика со-творчества и любви (Г.С. Батищев), логика коэволюции (Н.Н. Моисеев). Думается, список мыслителей, в той или иной форме предвосхищавших возникновение принципиально иной формы диалектики, можно было бы продолжить. *Думается, что все эти и другие идеи хорошо описывают то должное состояние человеческого общества, которое называется ноосферой.*

Выше мы, соглашаясь с Г.С. Батищевым, говорили о том, что *ценности* не являются чисто субъективным образованием, что они имеют более глубокое, причем — объективное основание. Правда, у Г.С. Батищева, как нам кажется, в основе такой идеи лежат всего лишь интуитивные моралистические рассуждения. А вот, если к этой проблеме подойти с точки зрения развивающегося **отражения**, то можно будет увидеть, что уже на уровне минерала и амёбы возникает **ценность бытия** (ценность существования). А. Шопенгауэр своеобразно подметил это обстоятельство в своей идее воли, пронизывающей все бытие. Что же касается бытия человека, то оно, исторически возникая из инстинктивного стремления к бытию как к ценности, затем становится гораздо глубже, богаче и сложнее. **Быть человеком — это не просто быть, а быть благим, счастливым.**

Конечно, мы должны иметь в виду, что в восточных философиях существует и полное отрицание ценности бытия. И наоборот, высшей ценностью и первоосновой всего сущего провозглашается небытие. Однако, думается, что в данном случае мы имеем дело не с абсолютным отрицанием европейской ценности бытия, а с определенным логическим продолжением его — в виде окончательного ухода в некоторые высшие сферы, ухода от всего, что связывает человека с «естественным», с природой.

Человек, возникший в результате развития способности субстанции к отражению и самоотражению, в конечном итоге формирует в себе не только принципиально новое отношение к своему бытию как к ценности, но и — отношение ко всему миру как к миру *ценностей*. Весь мир оказывается для человека не чем-то чуждым, абсурдным и враждебным, а его (человека) иным и высшим Я.

В чем источник возникновения высшей формы диалектики — диалектики творчества и любви? В том, что в процессе эволюции наряду с развитием *индивидуального начала* постоянно «шла с ним рядом», развивалась и совершенствовалась и диалектически противоположная форма — *начало коллективности*. Эта форма и была изначально предпосылкой диалектики творчества. Тот феномен «сотрудничества монад», который для отношения человека и природы фиксируется в выдвинутом Н.Н. Моисеевым понятии «коэволюция», имеет свою предысторию. Ведь уже на самых

ранних стадиях развития возникают «сообщества» атомов, молекул, минералов, горных пород, живых клеток, стадных образований животных, и, наконец, — человеческих сообществ. Как выразился Тейяр де Шарден, перед нами разворачивается движение от «простой прелюдии» «к значительно более развитой эволюционной солидарности»⁵⁸.

Целый ряд ученых и философов выдвигали или поддерживали эту идею единства процессов самоутверждения индивидов и их одновременного объединения. Так, например, известный теоретик анархизма *П.А. Кропоткин* (1842—1921) утверждал, что и в природе и в обществе борьбе за существование противостоит взаимная помощь.

Говоря об эволюционном развитии самой диалектики и ценностей, мы, конечно, интересуемся конечным результатом этого развития. Как и положено людям, их внутренней природе, мы присоединяемся к многочисленной армии футурологов в деле *проектирования* будущего, в деле создания его идеальной картины. Ведь так хочется, как говорится, хоть одним глазком заглянуть в сферу господства со-знания и со-вести!

Кроме того, разговор о различных аспектах становления ноосферы позволит нам усилить и развить доказательство ее необходимости в деле решения вставших на пути развития человечества глобальных проблем.

Процесс становления ноосферы, естественно, не может осуществиться мгновенно. Мы уже говорили, что модели В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена отличаются одна от другой как начальный и конечный моменты возникновения качественно нового состояния человечества в единстве с породившей его природой. Было бы весьма самоуверенно и неумно с нашей стороны рассуждать о длительности этого скачка и о типологии состояний внутри него. Начало и конец любого процесса, согласно Гегелю, диалектически тождественны: то, что в начале присутствует как цель, как идеал, как возможность, то же самое в конце присутствует как осуществленная цель, как действительность. Поэтому мы имеем право размышлять о качественных характеристиках ноосферы в целом, не исторически, а логически, то есть в тождестве ее начального и развитого состояния.

И все же в первую очередь важно понять то обстоятельство, что в движении к ноосферным вершинам невозможно обойтись без определенной материальной структурной качественной перестройки как самого человека, так и социума в целом.

Мы должны отчетливо понять: катастрофически растущее отчуждение человека от своей сущности не может быть уничтожено одним лишь социальным переустройством, например, — какой-либо социальной революцией.

Сейчас, и дальше все больше и больше, причиной отчуждения выступает и будет выступать непосредственно **сущностное противоречие всего живого**: противоречие между способом получения и способом использования информации. С одной стороны, — огромное и все больше увеличивающееся море знаний общечеловеческой культуры, с другой — единичный, смертный человек, часто — со слабой памятью и всегда — с памятью довольно малого объема. Человеческая культура накапливается как бы впустую. Павел Флоренский обратил внимание на то, что «давно, вероятно, с XVI в., мы перестали охватывать целое культуры, как свою собственную жизнь; уже давно личность, за исключением очень немногих, не может подняться к высотам культуры, не терпя при этом величайшего ущерба». Итак, личность теряет свою целостность, как бы расщепляется, причем не только в отношении форм ее трудовой деятельности, но и деятельности духа. «Содержание науки чужой специальности давно уже стало недоступным не только просто культурному человеку, но и специалисту-соседу. Однако и специалисту той же науки отдельная дисциплина ее недоступна». «Здание культуры духовно опустело». Человек живет «работая на цивилизацию, его губящую и его же поработавшую»⁵⁹. Итак, механизм культуры расстроился!

Вот он — главный аспект феномена отчуждения: не только человек, но и сама культура отчуждена от своей сущности: она уже не объединяет людей, не выполняет свою функцию «общего мозга», и поэтому человек не способен правильно ориентироваться в окружающем мире, он трагически заблудился в нем. Он может погибнуть от плодов своего собственного, неправильно применяемого труда. Так, Ж. Дорст пишет: «Мы живем в эпоху техники, когда гуманитарий уступил место технократу, когда

цивилизация человека постепенно заменяется цивилизацией машин и роботов, которые, может быть, поглотят нас когда-нибудь, совсем как в романе какого-нибудь писателя фантаста»⁶⁰.

О грандиозном и страшном, можно сказать, — дьявольском отчуждении, ведущем к «овещнению» человека, буквально кричал в своих произведениях Г.С. Батищев.

Одним словом, многие мыслители видели и видят это отчуждение, это «заблуждение» человека, но, видят его, в основном, только как вопиющий факт. И поэтому их разоблачения и призывы звучат абстрактно: ведь проблема, лишенная причинного объяснения, не может быть решена. В этом трагедия многих и современных и древних пророков: быть вопиющими в пустыне. От знания того, **как** обстоит дело в реальности, давно пора переходить к знанию, **почему** это происходит. Попытки искать решения этой проблемы с помощью оторванных друг от друга только материальных или только духовных методов уже показали свою малую эффективность. Ни социальные революции, с одной стороны, ни призывы к совести человека и упования на его духовное развитие, с другой стороны, ни эклектическое дополнение одного другим к радикальному решению проблемы отчуждения не приведут. **Можно сказать, что именно в этом вопросе и материализм, и идеализм реально, практически терпят крах как односторонние философские позиции.**

Настало время философии, основанной на идее Спинозы о единстве материального и идеального как атрибутов Субстанции, но идея эта, как мы неоднократно подчеркивали, должна быть диалектически соединена с принципом развития. Эта философия требует возвращения на совершенно новой основе к телеологической идее целенаправленного развития по направлению к Абсолюту, что может осуществиться только в диалектическом единстве материальных и духовных преобразований.

Итак, подведем итог нашим рассуждениям. В чем же главная причина существующих глобальных кризисов? Дело все в том, что человек обладает принципиально иным, по сравнению с животными, способом получения и переработки информации. Главная особенность этого способа — его опосредствованность самосознанием. В принципе, человечество по отношению к природе

должно действовать как единый организм, как единая система, отражающая внешние воздействие среды. Но поскольку общее решение принимается, обязательно проходя через самосознание отдельного человека, постольку постоянно возникает целая цепь отчуждений. При этом, конечно же, социальное устройство человеческой жизни играет в возникновении этих отчуждений очень значительную роль. Однако отчуждение человека от культуры носит не только социальный, но и природный (информационный) характер.

Отсюда: современный кризис решается не через социальные революции (их подготовка в наше время — бесполезные усилия), а через создание принципиально нового способа получения, передачи, хранения и использования информации. Необходим как бы иной способ «переваривания» внутренней информации. Преимущество человека над животным (наличие культуры как второго мозга и наличие самосознания) оборачивается опасностью проиграть и погибнуть в «борьбе с природой» (в том числе и с природой внутри самого себя). Поэтому переход в ноосферу (с новым способом информационного общения — компьютерная техника плюс подключение резервов мозга) совершенно необходим. Это не фантастический проект, а суровая необходимость: человек, как выражался И. Ефремов, должен искусно пройти «по лезвию бритвы», чтобы не свалиться в пропасть небытия.

Анализируя учение В.И. Вернадского о биосфере и ноосфере, М.Б. Туrowsкий и С.В. Туrowsкая пишут: «Подобно тому как живое, преобразуя косное, создает биосферу — человечество, преобразуя биосферу, создаёт ноосферу. И если давление живого вещества в биосфере осуществляется через размножение, то научная мысль, *создавая технические устройства, приводит к новой организации биосферы*(курсив наш. — А.И.)»⁶¹.

В последнее время в философской литературе стало почти что модой говорить с ужасом о тенденции стремительного увеличения в жизни человека места и роли техники и, в частности, компьютерной техники. Ужас этот, в частности, вызывается стремлением большого числа людей уйти от подлинной жизни — в виртуальную реальность интернета. Следует согласиться с тем, что в этом взрывоподобном росте роли компьютерной техники есть

немало уродливых явлений. Однако отрицательные моменты здесь сочетаются с положительными, и для того, чтобы всерьез разобраться с их соотношением, необходимо прибегнуть к категории так называемой *превращенной формы*.

В разделе нашей книги, посвященном диалектике содержания и формы мы уже говорили о том, что тождество содержания и формы носит диалектический характер. Форма одновременно и совпадает и не совпадает со своим содержанием, что и является внутренним импульсом дальнейшего развития системы. При этом содержание выступает революционным моментом развития системы, его развитие опережает развитие соответствующей ему формы. «Это противоречие разрешается (как в теории, так и в действительности) посредством допущения превращенных форм, а именно: ушедшее вперед содержание продуцирует превращенные формы, благодаря чему восстанавливается, хотя и неадекватным образом, соответствие между ними»⁶².

Отрицательные и даже уродливые формы проявления компьютеризации, так же, кстати сказать, как и глобализации, как раз и суть выражение превращенной формы движения человечества к ноосфере. Однако и в том и в другом явлении следует видеть и позитивные моменты, отражающие реальные потребности развития социальной формы движения.

Так, современная глобализация, при всей ее односторонности и даже антигуманности по отношению к большинству населения Земли, вызвана настоящей необходимостью объединения человечества перед лицом глобальных проблем. Скажем больше: уже походы Александра Македонского, римских полководцев, Чингисхана, Наполеона и других завоевателей и создателей империй, а также — попытки осуществления мировой революции относятся к превращенным формам заложенного в природе людей стремления стать единым целым.

Вернемся однако к компьютеризации как процессу создания необходимой материальной формы движения к ноосфере. В продолжение к уже сказанному нами ранее заметим следующее.

Появление и стремительное совершенствование компьютеров и вообще — электронно-вычислительной техники лежит в русле всех других технических изобретений человечества, помогающих

на разных этапах истории социума решать постоянно назревающее противоречие между способностью производить жизненно важную информацию о способах освоения мира и эффективно использовать ее. Точно такими же, в этом смысле, были изобретение письменности, книгопечатания, телеграфа, телефона, различных технических средств звукозаписи, кино, телевидения и т. д. Люди настолько тесно соединены с этими средствами получения, хранения, передачи и использования информации, что образуют вместе с ними целостную систему отражения.

Однако все перечисленные изобретения, накапливаясь количественно внутри социальной системы, рано или поздно, но обязательно приведут к качественному изменению самой системы.

Еще раз повторим: мы не забываем о том, что информация социальная качественно отличается от информации в биологических системах. Она в социальной системе является материальной формой выражения совершенно нового способа организации системы — **обращения**, включающего в себя и идеальный, и материальный, а также и ценностный и нравственный аспекты. Информация — это форма, а содержание, **смысл** этой формы — обращение (по поводу труда и общения).

Итак, в постоянном стремлении так организовать опыт многих веков, чтобы он не пропал, а умножался и углублялся, человечество постоянно изобретает все более и более эффективные способы организации этого обращения и использования информации. При этом происходит все усиливающееся сращивание людей со своими информационными средствами.

Такой сплав может оказаться необходимым условием и достаточной материальной базой для решения доведенных до взрывоопасного состояния глобальных проблем. Подобно временам неолитической революции, когда из глубокого кризиса человека вывели такие новые способы освоения действительности, как земледелие и животноводство, принципиально новая компьютерная технология сможет помочь современному — довольно догматически мыслящему и эгоистически настроенному — человеку справиться с его неумением быть разумным, а значит и действительным.

Известный российский футуролог, президент Международной академии исследований будущего И. Бестужев-Лада называет

несколько вариантов решения глобальных проблем. Поскольку вариант, требующий создания наднационального правительства, а также определенного добровольного аскетизма людей, их согласованного отказа от излишеств и роскоши, повышения сознательности человека и т.д. может по разным социальным и психологическим причинам оказаться невыполнимым, постольку имеются варианты, связанные с компьютерным прогрессом. «При “срастании” человека и компьютера возможно появление “оптимизированного человека”, который сможет управлять не только внешним миром, но и своими страстями, интеллектом, поведением и даже продолжительностью жизни. И тогда дурные наклонности и намерения будут уничтожаться в зародыше посредством компьютерных команд»⁶³.

Нам трудно даже предположить, насколько удивительным по своему уровню может стать способность мышления такого нового «Объединенного Разума». Здесь для размышления очень много тем, которые для современных философии и науки несомненно актуальны и необходимы. И наверное главная из этих тем — роль отдельной личности в составе такого «супермозга».

Недаром корреспондент, беседовавший с Бестужевым-Ладой, услышав приведенное выше высказывание последнего, озадаченно воскликнул: «И как же это будет называться? Рай или ад?» Футуролог спокойно ответил: «Новая цивилизация...». Думается, однако, что такая новая цивилизация относится к предыдущим человеческим цивилизациям так же, как относится вид «*Homo sapiens*» к предыдущим видам антропоидов. Это — во-первых. А во-вторых, все-таки остается вопрос: что же будет системообразующим началом в этой качественно новой системе — принуждение или свобода?

Уже Тейяр де Шарден был озабочен проблемой соотношения этой новой общности и составляющих ее элементов и стремился убедить своего читателя в том, что каждый индивид будет в ноосфере автономен и свободен.

Будучи глубоко верующим христианином, Тейяр высоко ценит неповторимость каждой человеческой души: «...Сосредоточение сознательного универсума было бы невысказанным, если бы одновременно со всей *сознательностью* (Conscient) он не собрал в себе все отдельные сознания, при этом каждое сознание продолжает

осознавать себя в конце операции, и даже — это требуется хорошо усвоить — каждое из них становится там больше собой и, значит, тем больше отличается от других, чем больше оно приближается к ним в Омеге»⁶⁴.

Согласно известной, очень гуманной формуле К. Маркса, свобода каждого есть необходимое условие свободы всех. Не следует слепо отказываться от идей, заключенных в коммунистическом учении. В. Соловьев сказал: «Прежде чем победить ложь коммунизма, надо признать его правду, а правда его в интернационализме». Как это ни прискорбно, но коммунизм, как выяснилось, тоже оказался превращенной формой стремления и реального движения людей к царству свободы и справедливости. Настолько превращенной формой, что многие политологи называют его даже своеобразной несовершенной (государственной) разновидностью капитализма. Однако процесс снятия превращенной формы не предполагает отказа от *содержания* этой формы. Ему просто необходимо придать адекватную форму, в нашем случае — *форму ноосферы*. А в ноосфере, действительно только свобода каждого индивида потенциального коллектива может создать из некоторого их множества подлинный коллектив.

Отсюда, кстати говоря, становится более ясной и природа зла, и причина кажущегося невмешательства Бога в дела людские. Очень многим хотелось бы видеть божественное могущество в применении его для наведения в каждом, даже самом мелком и незначительном деле, абсолютного порядка и полной справедливости. Но мало ли чего хотят люди, подобные потенциальному самоубийце из философского очерка Ф.М. Достоевского (см.: раздел нашей книги «Развитие личности к счастью») с его антропоморфическим, эгоистическим пониманием мирового порядка!

Смысл генезиса свободы воли и свободы совести состоит в том, что Бог⁶⁵ «отпускает» человеческую душу на свободу, на ее собственное свободное усмотрение, волеизъявление. В противном случае, — *как же может состояться соборность?!*

Соборность... Смысл этого, одного из любимых понятий В. Соловьева и других религиозных философов, впервые сформулированного А.С. Хомяковым (1804—1860), состоит в том, что соборность — это *свободное* сообщество, *добровольное* сооб-

щество единомышленников и единоверцев. Принуждением, даже божественным, свободного коллектива не создашь. Поэтому и в религиозной вере человек должен быть свободным: «Свобода в религиозной жизни есть обязанность, долг. Человек обязан нести бремя свободы, не имеет права сбросить с себя это бремя. Бог принимает только свободных, только свободные нужны ему»⁶⁶. Это слова Н. Бердяева, который при этом подчеркивает, что философский очерк Ф.М. Достоевского «Великий Инквизитор» — это невиданная еще по силе апология свободы.

Ноосферный коллектив — это свободный коллектив, познанная необходимость «с большой буквы»! Именно эту необходимость следует каждому человеку познать и принять в качестве своей судьбы!

Возможно, на первых порах «сращение» человека с компьютером будет развиваться опять-таки в превращенной форме — в том смысле, что объединяющим началом будет выступать принуждение и, по-видимому, — вовсе не со стороны большинства, а со стороны некоей руководящей процессом элиты. Но дальше, путем перевоспитания и отбора, ноосфера будет постепенно развертывать свою сущность — Свободу.

Вместе со Свободой идеалом ноосферного развития является Любовь. Уместно вспомнить о том, что у Тейяра финал ноосферного восхождения именуется «точкой омега», означающей слияние человека с Богом. А Бог — это любовь.

К любви, как общей форме взаимодействия, ведет длительный эволюционный путь. Диалектика любви — это высшая диалектика. Философия в последнее время все больше приходит к убеждению, что мир — это Живой Мир, что мир — это универсальные узы любви и универсальное информационное поле. Жизнь должна стать жизнью «в одном ключе», где главное: умение понимать и принимать друг друга. Только в приятии такого учения состоит возможность Спасения. Впрочем, об этом людям уже давно было сказано Тем, которого мы и называем Спасителем.

Пребывая до сих пор в диалектике вражды, человек — грешит. Животное же безгрешно: диалектика вражды — его стихия. Одно животное пожирает другое животное, не испытывая чувства вины. Человеку же даны заповеди, которые он нарушает. Чтобы быть

образом и подобием божьим, ему необходимо переключаться на диалектику творчества и любви. А он, в массе своей, не делая этого, страдает. Причем страдает в двояком смысле: страдает от укоров совести, чувствуя свою вину, и страдает, так сказать, физически, получая воздаяние за экологические, демографические и прочие дисгармонии. В этом смысле вся предыдущая история человека это пока что всего лишь его предыстория, история его становления.

Опосредствованным подтверждением сказанному является наблюдение, состоящее в том, что нарушение Логоса как закона всеобщности любви приводит людей к болезням и страданиям⁶⁷. И, добавим от себя, — наоборот, высшая, да и, наверное, единственно возможная, награда со стороны Бога (Природы, Объективной Диалектики) — это наделение человека умением любить и быть любимым. И это — тоже подтверждение сказанному.

Особой темой размышлений о ноосфере могла бы стать способность идеального отражения на этой высокой стадии развития мыслящих существ. Трудно предугадать все возможности свободного «полифонирования» и «диалогирования» между множеством мыслящих субъектов. И все же...

Несомненно то, что мышление каждого человека в ноосфере будет чрезвычайно облегченным тем, что любую информацию можно будет получать мгновенно, как свою собственную — одним усилием воли. Но не это, пожалуй, является главным в будущем изменении качества процесса мышления. Главное будет состоять в том, что процесс понимания сможет быть облегчен тем, что при желании можно будет на любой предмет посмотреть «глазами» любого, самого выдающегося специалиста и, со временем, может быть — сразу нескольких. А при развитии этой способности не исключен выход на *общечеловеческий* «взгляд» на любую проблему: ноосфера станет единым мыслящим «океаном» (при одновременном сохранении самостоятельности каждой души, каждого отдельного внутреннего мира). Явления телепатии служат очень упрощенной моделью такого «взгляда».

Именно в этом смысле следует понимать интуицию Тейяра о том, что каждое отдельное сознание, войдя в состав ноосферы станет самим собой еще в большей мере. Мы уже не раз подчеркивали, что быть самим собой для человека — это постоянно

выходить за свои непосредственные пределы. Сохраняя себя как итог неповторимого фокусирования всего бесконечного мира, каждое отдельное сознание в то же время сможет беспрепятственно выходить за свои пределы в мыслящий океан ноосферы, обогащая свое Я.

Таким образом, все размышления по поводу соборности, полифонирования и подобных способов человеческого бытия имеют своей направленностью именно **ноосферу, как идеальное состояние развертывания человеческой сущности**.

Отталкиваясь от того, что человеческая сущность проявляется в постоянном выхождении человека за пределы достигнутого им пространственного и временного развертывания своего Я, мы подходим к самой сокровенной и спорной проблеме нашей жизни. Речь идет о страстном желании попробовать ответить на вопрос: а что же нам, современным людям, остается только счастье строить ноосферу, как в свое время строили коммунизм? Строить и быть довольным, что наши отдаленные потомки увидят это идеальное сообщество людей? Конечно, уже в этом — счастье: ведь чрезвычайно важно знать, что живешь истинно, что ты на правильном пути. Однако, если быть предельно честным, то придется признаться в том, что для полного счастья очень важно иметь будущее. Именно в этом русле находятся размышления М. Лифшица, о которых мы еще поговорим в разделе о счастье. Именно в этом состоит основное содержание данного А.Ф. Лосевым определения религии: «субстанциальное самоутверждение личности в вечном бытии».

Поразмышляем, в связи с этим, о воскресении и бессмертии. Что это — неосуществимая мечта или реальная возможность? О каком бессмертии может идти речь: о реальном или идеальном? О бессмертии в буквальном или в переносном смысле?

Для начала обратимся к Евангелию от Иоанна. Думается, что именно в этом, самом философском, варианте «Благой Вести» нам дан ключ к пониманию сути воскрешения и воскресения. Прислушаемся к разговору Иисуса с фарисеем Никодимом. На слова Иисуса: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия»⁶⁸ — озадаченный Никодим реагирует так, как и должен реагировать обыденно

мыслящий человек: «Как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?»⁶⁹ Иисус настаивает: «Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше (*снова?*)»⁷⁰ Одновременно он пытается помочь Никодиму избавиться от примитивного понимания второго рождения: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть Дух»⁷¹. И поясняет сказанное путем следующего сравнения: «Ветер дует, где хочет, и ты слышишь его звук, но не можешь сказать, откуда он приходит и куда уходит. Таков и каждый, кто рожден от Духа»⁷².

Никодим, однако, так ничего и не понимает. «Как все это может быть?» — озадаченно бормочет он. Иисус с горечью замечает, что, претендуя на то, чтобы зваться учителем Израиля, этот человек не способен ничего понять в затронутой в беседе серьезной теме. Впрочем, чему тут удивляться, резюмирует Иисус, многие люди не могут ничего понять, когда им говоришь о простых земных делах, а что уж тут говорить о сложных — небесных!

Постараемся разобраться в содержании того, что сказал Спаситель. У нас, по сравнению с Никодимом, в этом деле есть огромное преимущество — возможность опереться на разнообразные трактовки этого высказывания, предложенные целым рядом мыслителей за две тысячи лет.

Попробуем, не принимая чью-либо сторону, например, материалистов или идеалистов, исходить из фактов. Итак, второе рождение человека (воскресение) не есть плотское рождение. Уходя из материальной жизни, человек не исчезает бесследно, а как бы переходит в идеальное состояние — в культурное наследие, в память о нем его детей и учеников. Определенным образом человек приобщается к вечности, к бессмертию.

Материалисты при этом говорят так: человек бессмертен своими делами, вкладом в культуру. Например, писатель Евгений Богат⁷³ очень убедительно распространил идею подобным образом понимаемого бессмертия на любого человека, хоть скольконибудь причастного к творчеству: бессмертным человеком является не только мыслитель уровня Гёте или практический деятель уровня Наполеона, но и кузнец, оставивший после себя удивительной красоты решетку городского сада или декоративный

фонарь, освещающий вход в булочную. Важно, что любой из нас участвует в своего рода культурной эстафете, последовательно беря у предшественников плоды их творчества и отдавая наследникам плоды творчества своего.

Некоторые философы говорят о том, что человек и так, *в этой* своей жизни, рождается дважды, первый раз материально: от матери и отца, а второй раз — духовно, приобщаясь к культуре.

Н.Ф. Федоров целью всей своей жизни считал осмысление и доказательство возможности придать воскресению каждого человека не переносный и не мистический, а вполне буквальный и реальный вид. Он был уверен в том, что человек поднялся над животными именно тогда, когда «во-стал»: встал на ноги и поднял руки к небу, оплакивая умерших, ушедших от него родителей. И потом всю свою историю стремился вернуть своих предков, изыскивая различные пути чудесного их оживления. Иисус, по мнению Н. Федорова, пришел к людям, чтобы словом и делом внушить им, что воскресение и воскрешение ушедших из жизни людей возможно. Только вот пассивно ждать в деле воскрешения чудесной помощи не следует: воскрешение придет не извне, а сам человек с помощью науки должен научиться возвращать своим предкам жизнь.

О природе Н. Федоров говорит как о силе смертоносной⁷⁴. Изучение и управление этой силой, подчеркивает он, — «долг священный наш».

Основное кредо Федорова таково: сильная, но глупая природа должна соединиться со слабым, но умным человеком. И вот этот сплав и будет способен творить в жизни настоящие чудеса, в том числе — чудо воскрешения.

Есть немало людей, которые в работах Федорова видят только максимализм и утопию. Но стоит только внимательнее и без предубеждений вчитаться в аргументы мыслителя, и можно почувствовать, что в принципе он прав и даже более того: он предстает как бы зрячим среди слепцов! Не позитивистское ли это преклонение перед сиюминутным фактом смертности человека — глубокомысленно принимать смерть как должное?! «Сколько лет, — пишет Н. Федоров, — употребил Толстой, чтобы убедить себя,

что смерть — хорошая вещь, но убедил ли он себя и кого убедил? Интеллигентная Европа четыре века старалась, все усилия употребляла на то, чтобы уверить себя, как и Толстой, что смерть — хорошая вещь, но, очевидно, не имела в этом успеха, если понадобилось учение Мечникова, доказывающее, что смерть была бы желанною, если бы жизнь достигала нормальной продолжительности. Назначая жизни срок, предел, обрекая ее смерти, сравнивая смерть со сном, т.е. отдыхом, и не ставя смерти предела, делают смерть, т.е. отдых, бессрочной. Смерть и сознание — два непримиримых врага, ибо смерть есть слепота»⁷⁵.

Смерть — финал, недостойный для человека как мыслящего, духовного существа! Тем более, что в отличие от животных он знает о своей смертности, боится смерти, отталкивает ее от себя как нечто чуждое его сущности. Этим он уже не приемлет смерть как нечто безусловное и естественное и, неприемляя ее, уже поднимается над ней.

В смерти человека, конечно, заложен вполне определенный смысл, но этот смысл заключается в том, что это не есть смерть в вульгарно-атеистическом понимании, — как свойство, абсолютно и непреодолимо роднящее нас с животными. Она есть, как выразился Федоров, высшая мера наказания⁷⁶ за то, что мы еще очень недалеко ушли от животных, то есть она дана нам за грехи наши, ибо мы не есть еще подлинные люди, которым смерть будет не нужна. «...Воскрешение ... есть полное торжество нравственного закона над физической необходимостью»⁷⁷.

Правда, механизм воскрешения людей Федоров понимал достаточно неопределенно и даже наивно: все атомы, которые некогда составляли тело умершего человека должны его потомками быть собраны и соединены вновь воедино. Позже подобную идею подхватит и К.Э. Циолковский.

Однако, фактически, собирание атомов — это как раз не главное у Н. Федорова. Лейтмотивом в его учении прослеживается совсем другая идея — идея всестороннего и упорного собирания «атомов» информации об ушедших: Федоров считал, что библиотеки и музеи — это основные способы возвращения ушедших людей к жизни, с чем, кстати говоря, по-своему согласится и материалист. Не говоря ни слова о феномене и понятии информации,

Федоров фактически именно в ней видит источник человеческого бессмертия.

В предисловии к дневнику К. Чуковского в журнале «Новый мир», публикатор записок Чуковского, М. Петровский, возможно, даже не понимая всей глубины своей мысли (полагая, что это — просто образное парадоксальное сравнение), сравнивает хорошего свидетеля, историка, воспоминателя — с воплотителем идеи Н. Федорова о воскрешении отцов детьми⁷⁸.

А именно в этом-то, учитывая сущностную функцию информации в эволюционном процессе, и заключена непосредственная основа технологии будущего процесса воскрешения: а именно — воссоздание наполнявшей некогда душу умершего человека информации и как бы фокусирование ее в единую точку. Задача заключается в том, чтобы воскресить память самого воскрешаемого и тех, кто его помнил и помнит. И это, с точки зрения Н. Федорова, дело науки и техники (для нас с вами пока еще — чудесной техники): необходимо лишь изобрести не только «мертвую воду», но и «живую», то есть научиться воссоздавать не только рациональную, но и чувственную информацию ушедшего из жизни!

Впрочем, как бы мы ни напрягали свою фантазию, сущность воскрешения мы, подобно евангелиевскому Никодиму, будем продолжать понимать антропоморфически. Поэтому нам не в детали вдаваться следует, а — понять главное: говоря о вечности каждой отдельной души, мы говорим о переходе ее памяти, знаний, взглядов на мир, ее ценностей в новое качественное состояние, вхождение всего этого духовного богатства в некое Великое Информационное Хранилище. Этот процесс происходит уже и сейчас: человек уходит из жизни, а все хорошее и плохое, что он сделал, остается продолжающим жить людям. Вся разница «лишь» в том, видит ли, ощущает ли присутствие самого себя тот, кто оставляет людям свое наследие или — нет.

Здесь, правда, может возникнуть и такой вопрос: а стоит ли воскрешать человеческие души, велико ли это богатство: каждая отдельно взятая душа? Для христианской церкви здесь никаких сомнений нет — велико. А вот многие восточные философские и религиозные мыслители, а также западные мистики, наоборот, считают большим заблуждением человека, его иллюзией —

думать, что он — какое-то изолированное существо, когда на самом деле он и есть сам основной процесс мироздания.

Правда, если это так, то какой смысл человеку при его жизни стараться прожить ее по возможности более содержательно и нравственно? Только для того, чтобы не очутиться после смерти в теле змеи или собаки? И вот тут оживает старая проблема персонального и коллективного спасения. Размышления о возможности и необходимости перехода всего человечества в более высокое коллективное состояние не могут быть плодотворными без осмысления судьбы и волевых усилий отдельно взятой личности. Иначе говоря, возможно ли создание некоего Объединенного Разума без персональных усилий? Наверное, нет. И поэтому абстрактен, то есть неистинен, был бы своего рода тоталитарный оптимизм: представлять себе, что, как в свое время, якобы, по неукоснительным экономическим законам мы, независимо от нашего желания, двигались к коммунизму, так и теперь — все неминуемо движемся к ноосфере.

На самом же деле, требуются *колоссальные усилия индивида*, чтобы ускорить приход того, что в религии называется царством божьим, и чтобы он сам — индивид (неделимый) — был отобран (избран) в качестве «пригодного элемента» становящейся Ноосферы. Иначе говоря, каждая ли душа будет допущена в это «царство мысли»? Не будут ли подвергаться конкурентному отбору «элементы» структуры этого Интегрального Интеллекта⁷⁹?

Невольно вспоминается библейский тезис об избранности отдельных людей. Может быть, действительно, мы *уже* живем в «прозрачном» мире, где грешить нельзя, где каждому рано или поздно воздастся свое?

Правда, при этом существует и обратная сторона вопроса: все ли захотят попасть в ноосферу? Может быть, и не каждый человек пожелал бы себе такого будущего: ведь ноосфера предполагает совершенно особое состояние — соборную открытость. Не каждый, наверное, захочет воссоединить с другими людьми свои знания и побуждения, отдать в общее информационное поле свою личную, в том числе — потаенную, информацию. Не будет ли ноосфера для некоторых хитрецов и дутых авторитетов, не говоря уж о настоящих преступниках и злодеях, не раем, а сущим адом?

Впрочем, не нам решать, существует ли в этом вопросе свободный выбор. Не нам решать, возможна ли, в принципе, альтернатива: быть или не быть. А вот каким каждому из нас быть или не быть, — вот это в наших руках. Каждому человеку приходится решать: остаться ему в своем маленьком времени и быть обыкновенным человеком или же — войти в вечность и стать сверхчеловеком.

Выдвинутая Ф. Ницше идея Сверхчеловека понимается каждым, как говорится, «в меру его собственной испорченности». Достаточно вспомнить о том, в какой форме ее взяли на вооружение нацисты! Эта идея применима как к отдельному человеку, так и к человечеству. Главное в ней то, что существующий человек объявляется неким несовершенным, переходным звеном. И это очень важно. Это гораздо лучше, нежели «глубокомысленно» заявлять: «Человек — греховное существо, человек — это зверь» и т. д. Идея сверхчеловека (здесь определенная связь с понятием богочеловека) дает каждому человеку и перспективу, и шанс развития.

Главная предпосылка Сверхчеловечества — Культура. Каждый вклад в нее есть труд, направленный на создание Объединенного Разума. В свете сказанного можно понять и парадоксальные, на первый взгляд, призывы Ницше к сверхчеловеку возненавидеть своих ближних и возлюбить своих дальних. На первый взгляд — абсурдный призыв, «перевертыш», оригинальничание, но нет, стоит лишь вспомнить великих поэтов, презревших свое Призвание и позволивших мелким сиюминутным страстям сбить их с пути служения Человечеству (а следовательно, — Сверхчеловечеству), — и все станет на свое место. Так, например, именно в предательстве Божьего дара и своего призвания и упрекает Владимир Соловьев Пушкина.

Иными словами, действительно, те избранники, которые ощущают в себе эту избранность, должны принести в жертву свои сиюминутные страсти и интересы некоторых единичных людей, так как они — эти избранники — принадлежат не им, а всей истории, в конечном итоге — Ноосфере.

У гения, героя и святого — особая судьба, с особой логикой жизни. Ведь они — главные строители ноосферы.

Автор просит читателя задуматься вместе с ним над следующим. Нельзя ли библейский эпизод (над смыслом которого так мучительно размышлял датский философ и теолог Сёрен Кьеркегор), в котором описывается готовность Авраама по приказу Бога принести в жертву своего единственного сына Исаака, понять иносказательно? Может быть, это повеление Бога своему избраннику пожертвовать ради некоего великого дела чувством природного родства, привязанности? Не об этом ли неоднократно говорит своим апостолам Иисус Христос?⁸⁰ Не подобную ли жертву фактически принесли отказавшиеся от семьи (жертва нерождения собственных детей) великие ученые и философы (Платон, Демокрит, Ньютон, Кант, тот же Кьеркегор)? Поэтому выходит, что *Кьеркегор* (1813—1855), отказавшись от любимой невесты, совершил подвиг, а Пушкин, вызвав Дантеса на дуэль, совершил грех?

Может быть, все мы в чем-то избранники. Жаль, что эту избранность свою не каждый чувствует, а если чувствует, то не верит, а если чувствует и верит, то оказывается не способным совершить подвиг — преодолеть боль, стыд, общественное мнение, страх, привязанность и привычку, — все это очень непросто! Поэтому не станем совершать греха осуждения тех, кто не сумел соединить в себе гениальность с героизмом. Более того: не будем в написанных выше предложениях вопросительный знак заменять восклицательным. Оставим проблему открытой! Просто задумаемся над сложностью, и в то же время — необходимостью следования Логосу.

Сложность эта заключается еще и в том, что мы видим в логике Бытия как бы лишь «одну сторону луны»: мы видим восхождение от низшего к высшему. И видим, что участвуем в этом восхождении. А что дальше? Зададим себе уж и этот дерзкий вопрос!

Что дальше? Вечное восхождение? Вечный блаженный покой, остановка в развитии? Или же некое творческое нисхождение, для выражения которого мы выше использовали термин «инволюция»?

В заключении раздела о категории «развитие» мы бегло перечислили разные модели развивающегося Универсума, согласившись с существующим в литературе мнением, что формой его

существования могут быть «принципиально незамкнутые, спиралевидные круговороты».

Как увязать все это с нашими размышлениями о ноосфере? Спиралевидные круговороты... Трудно сказать, действительно ли Бог говорит с нами символами, как думают некоторые мистики, но вот наоборот: представить и выразить образ развивающейся и в то же время остающейся самой собою Вселенной с помощью каких-то символов, допустим, геометрических, придется попробовать. Ведь материализовать и сделать доступной свою идею можно только с помощью моделей.

В книге Омраама Макаэля Айванхова «Язык геометрических фигур»⁸¹ используются такие фигуры, как окружность, точка, конус, треугольник, пятиконечная и шестиконечная звезда и т.д. И в каждой из этих геометрических фигур этот французский мистик болгарского происхождения пытается найти как бы закодированный в ней космический, божественный смысл.

Возьмем из этого множества фигур — **конус**. Он более всего подходит для образного обозначения восхождения всего сущего от низших форм движения к высшим (у Айванхова почему-то для иллюстрации этого материального восхождения используется феномен солнечного спектра), особенно, если по этому конусу «пустить» снизу доверху — спираль. Если посмотреть на этот конус сверху, то мы получим круг с точкой в центре него. Айванхов трактует эту картину как схематическое изображение высшего существа (центральная точка), поддерживающего и оживляющего весь мир (круг).

Фигура, образованная от пересечения двух треугольников (шестиконечная звезда, или звезда Давида) в названной книге рассматривается как схематическое изображение *эволюции* материи по направлению к Богу (треугольник с острием, направленным вверх) и *инволюции*, то есть оплодотворяющего нисхождения Духа к основаниям материи (треугольник с острием, направленным вниз).

Беря эту символику и ее значение за основу, возьмем на себя смелость по-своему перекомбинировать эти фигуры. Представим себе два проникающие друг в друга конуса (треугольники звезды Давида являются проекциями этих конусов). Суммарная форма

этой символической фигуры будет напоминать что-то вроде песочных часов. Вверх направленный острием конус — это схематическое изображение *эволюции* материального, а вниз направленный конус — изображение *инволюции* идеального.

Если даже говорить об одном лишь, видимом нами, конусе эволюции, то и в нем присутствует его идеальный антипод, оба конуса фактически возникают одновременно: чем «умнее» по мере восхождения становится материя, тем шире становится невидимый конус содержащегося в ней идеального. И, наконец, при достижении «точки омега» происходит полное обособление «мира идей» (великая интуиция Платона приобретает не переносный, а буквальный характер), и поскольку эволюционное восхождение завершилось, наступает своеобразный «конец света».

«Конец света — внутренний возврат к себе целиком всей ноосферы, достигшей одновременно крайней степени своей сложности и своей сосредоточенности.

Конец света — переворот равновесия, отделения сознания, в конце концов достигшего совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в божье-омега.

Конец света — критическая точка одновременного возникновения и обнаружения, созревания и ускользания»⁸².

Данный «конец света» нельзя понимать буквально, как некое разовое событие, за которым будет следовать либо полное отсутствие какого-либо развития, либо полное угасание мирового сознания. Логос бесконечного и вечного мира требует и от нас принципиально неординарных логических усилий. Конец Света это одновременно Вечность Света. «Зачем отыскивать в начале эволюции какой-то очаг, если этот очаг может и должен однажды потухнуть?.. Чтобы удовлетворить высшим требованиям нашего действия, Омега должен быть независим от гибели сил, которые ткут эволюцию»⁸³. Божественная «точка омега», точка притяжения, к которой ведёт видимый нами канал эволюции, и *будет* в конце этого аттрактора, и одновременно *всегда есть*.

Мы уже в свое время, для того чтобы символически выразить вечную укорененность мышления в бытии, приводили пример быстро вращающегося колеса со спицами. Используем теперь

образ постоянно переворачивающихся песочных часов (вот оно — колесо или незамкнутая спираль — циклоида) для символического моделирования единства, противоречивого «перетекания» друг в друга двух атрибутов Субстанции: материи и сознания.

А теперь вспомним об относительности пространства и времени: если «посмотреть» на эту фигуру глазами самой Субстанции, то это будет вечно движущаяся, но остающаяся «покоящейся» в своих атрибутах Субстанция. В ней нет «сначала» и «потом», и здесь, наверно, имеется потребность в принципиально новой логике понимания этого единства материи и сознания, а также движения и покоя. Исторически переходя друг в друга, эти «конусы» постоянно сосуществуют в пространстве и во времени. **Соприутствуя, они взаимопереходят.** Попробуем вообразить себе «мерцание» их взаимоотражения и взаимоперехода! Мы не раз уже приводили примеры подобных моделей *causa sui*! А здесь вот она — всеобщая, универсальная! Материя восходит к вершинам духовности, а высшая духовность, **Божья Благодать** нисходит к самым низам материи, одухотворяя ее, давая ей энергию, направленность развития и свод законов, **Логос**. Поэтому мы всегда живем не только в материальном мире, но и в лучах той самой божественной эманации, которая была в центре учения неоплатоников. Бог всегда присутствует в нас. И порождает мистическую интуицию в пророках⁸⁴.

Издавна образы мистической интуиции хранились, как нечто сокровенное, то есть как сокровище, скрытое от непосвященных глаз и ушей — в виде эзотерических знаний. Так, стремясь замкнуть обозначенные выше два причинно-следственные направления в кольцо взаимодействия, Гермес Трисмегист в своей «Изумрудной скрижали» утверждает: «Шар катится, и никогда нельзя установить, где берет свое начало какая-то история — на небе или на земле. Истине служит тот, кто утверждает, что все они соответственно и одновременно разыгрываются здесь и там, и только нашему глазу кажется, будто они опускаются и вновь поднимаются, то, что вверху, опускается вниз. Но то, что происходит внизу, и не смогло бы случиться, оно, так сказать, не додумалось бы до себя без своего небесного образца и подобия»⁸⁵.

Мистики это — образно, художественно мыслящие люди. Однако всё *мистическое*, как сказал Маркс в своих тезисах

о Фейербахе, находит свое *практическое* разрешение. Поэтому рано или поздно, но чувственные интуитивные образы взаимодействующих друг в друга конусов, вращающегося колеса и т. д. и т. п. будут проверены и конкретизированы практикой (кстати, не будем забывать о том, что практика — это не нечто внешнее по отношению к данным чувственным схемам и образам, а их внутренний момент, закономерное продолжение движения вообще как формы Бытия) и выражены в рациональной форме.

Проблеме целостного понимания Бытия, понимания, охватывающего все составляющие его циклического развития, уделяется серьезное внимание и со стороны науки, и со стороны философии. Речь идет о решении задачи, гармонического единения в нашем мировоззрении целостного, системного строения Универсума с диалектическим способом его бытия.

При этом очень важно такое *видение* строить на основе критического, и тоже диалектического, анализа всех накопившихся в истории человеческого познания моделей Мира. Казахстанский философ А.А. Хамидов недавно сформулировал в печати важную задачу синтеза моделей Мира восточной и западной философии. Это интересная, но очень сложная задача, так как традиционно в этих философиях преобладало принципиально разное отношение к соотношению бытия и небытия, бытия и ничто⁸⁶.

Совместные усилия всех без исключения форм общественного сознания создают возможность человеку знать о мире, о направленности его развития все больше и больше. Знание — вещь очень важная, она, как говорил Френсис Бэкон, — сила. И без знания, как известно, нет подлинной свободы.

Формы знания могут быть разными: научными, философскими, религиозными, этическими, эстетическими... Важно, чтобы во всех этих формах преобладало понимание главного: быть настоящему, сознательно свободным — это значит знать (или чувствовать), что жизнь и движение возможны только внутри некоторой необходимости, некоего единого канала эволюции. Эта мысль-чувство выражалась и выражается по-разному — в идее Логоса Гераклита, в заветах мировых религий, в категорическом императиве Канта, в экологическом императиве и принципе коэволюции Н.Н. Моисеева. В призыве Иисуса Христа

всем людям оставаться детьми: *«Любите Отца своего Небесного!»*

«Сквозь все страдания мира восстает и загорается древняя истина и зовет людей к новому пониманию, признанию и осуществлению: *жизнь человека оправдывается только тогда, если душа его живет из единого предметного центра, — движимая подлинной любовью к Божеству как верховному благу...* Это объясняется самую природою духа: он есть та *творческая сила души, которая ищет подлинного знания, добродетели и красоты, и созерцая Божество как реальное средоточие всякого совершенства, познает мир для того, чтобы осуществить в нем Его закон как свой закон*»⁸⁷.

Некоторые люди уже давно интуитивно идут путем Логоса. Это — пророки, это святые. Это идущие за ними массы людей, интуитивно верящие *их* интуиции.

Интуиция — это соприкосновение человека с предметом своих раздумий!

Интуиция — это проникновение в Живой Логос, в Объективную Диалектику Бытия. Интуиция — это Откровение, ибо мудрецу открывается Мировая Мудрость.

Философия учит нас любить Логос, обучая нас диалектике, а значит, и интуиции в ее высшем, теоретическом виде.

Основная проблема философии в контексте сказанного предстает перед нами как отношение между, образно говоря, раскрывающимся цветком — движущимся в Ноосферу Миром (именно в этом состоит его Логос) и отражающим это движение в своих мыслях и делах Человеком. Отражающим и изменяющимся: слушающим Логос и поступающим согласно Логосу. В этом ведь были идеал и мечта Гераклита!

Как ни странно для некоторых это может прозвучать, философия должна учить человека Вере — вере в свои силы, в истинность древних заповедей, в необходимость совести, в торжество разума. Однако философская вера — это вера не в авторитет, а в реальные законы Объективной Диалектики. Как нужна нам такая Вера в наше сложное, критическое время! Воистину, если даже она, как говорил Иисус Христос, была бы размером в горчичное зерно, то люди смогли бы свернуть горы и в переносном и в буквальном смысле этого слова⁸⁸.

Конечный вывод таков: стремление человека к гармоничному развитию упирается не только в несовершенство его общественных отношений, но и в косность и ограниченность его собственной биологической природы, которая должна и может быть преодолена. И все-таки, говоря что человечество, будучи живой системой, должно подчиняться информационным законам, надо помнить, что прежде всего оно все же — социальная форма движения, высшая по отношению к биологической. Поэтому прямая экстраполяция действия закона информационного соответствия недопустима. Нельзя, например, представлять себе (и это подчеркивает и Тейяр де Шарден), что человеческой личности в теле Ноосферы как Коллективного Разума, Интегрального Интеллекта уготована роль клетки в многоклеточном организме. По-видимому, именно в единичной суверенной личности в составе Ноосферы может осуществиться воплощение бесконечности и всеобщности Вселенной, реальное отождествление ее части и целого. И таким образом, движение человечества к ноосфере есть движение каждой отдельной личности к счастью.

Развитие личности к счастью

Прогнозирование будущего человечества не может быть осуществлено конкретно без рассмотрения проблемы развития *личности*. Размышляя о начале философствования, мы подчеркивали, что оно начинается с работы самосознания, и вот теперь (в соответствии с последовательностью развития и изложения философских тем; см.: рис. 1), уже на совершенно новой, более конкретной основе, мы вновь возвращаемся к проблеме внутреннего мира человека, и прежде всего — к проблеме его ценностей.

Какое же явление и понятие могло бы быть в данном случае центральным и обобщающим? Не будем ничего выдумывать и вновь вспомним Сократа, который мудро поставил философию на единственно верный путь: в центре ее внимания, о чем бы мы ни говорили, должно находиться ***счастье человека***.

Говоря о счастье личности, мы одновременно будем размышлять о личности вообще, о таких ее сущностных характеристиках,

как коллективизм, способности и талант, оптимизм и сила духа, свобода и ответственность.

Попробуем сначала в принципе разобраться с тем, что такое счастье, а заодно и с тем, какие проблемы связаны с его пониманием и осуществлением.

Если спросить у разных людей, что такое счастье, то ответы будут разные: счастье — это любовь, счастье — это мир, это — дети, здоровье — свое и близких людей, любимая работа и т. д. Разумеется, обычные и столь частые разговоры о счастье не ставят целью сформулировать выводы и определения философского характера. И все же и в них можно ощутить присутствие некоего глубинного, существенного смысла. А ведь именно понять сущность того, что есть Благо (несомненно, что стремление человека к счастью, в общем, можно определить как жажду к достижению некоего высшего для него Блага) и призывает нас Сократ.

Во-первых, уже в самом обыденном разговоре на тему счастья, при всем различии мнений собеседников, мы улавливаем нечто общее, а именно: человек счастлив лишь тогда, когда реализуются его важнейшие потребности и когда он этот факт может осознать и положительно эмоционально оценивать, радуясь, восхищаясь, ликуя, гордясь, наслаждаясь физическим и душевным комфортом, испытывая чувство гармонии с окружающим его миром. Знать, что такое Благо, быть причастным ему и чувствовать блаженство, — вот счастье!

Используем обыденное сознание (как мы уже не раз это делали) как исходный материал для поисков сущности счастья. Прежде всего, для перевода этих суждений на теоретический уровень, попробуем найти внутреннее противоречие, определяющее собой искомую сущность.

Велика гамма человеческих потребностей и богата палитра оттенков человеческих эмоций, но единым, неизменным, обязательным остается наличие тесно взаимосвязанных друг с другом двух моментов: *объективных условий* осуществления потребностей человека и *субъективного переживания* этого осуществления. Или — неосуществления, и тогда речь идет о несчастье.

Выдающийся театральный режиссер Г.А. Товстоногов сформулировал это так: «Счастье — это единство, гармония внешних

благоприятных обстоятельств и максимального проявления души».

Как можно видеть, здесь мы вновь имеем дело с одним и, наверное, самым важным, вариантом основной философской проблемы — проблемы взаимоотношения объективного и субъективного, бытия и сознания.

Если внимательнее рассмотреть отношение объективных условий удовлетворения человеческих потребностей и субъективного переживания человеком процесса и результата этого удовлетворения, то можно увидеть, что объективный и субъективный моменты деятельности людей тесно взаимосвязаны и даже переходят друг в друга. И это немудрено: ведь речь идет о единой системе — становящейся ноосфере. Человек и есть та совокупность общественных отношений, которая окружает и «питает» его.

Прежде всего, сама человеческая «потребность» буквально «пропитана» подобной противоречивостью. Ее как единое целое составляют и то, что принято называть *нуждой* (все, что *объективно* необходимо человеку для его жизнедеятельности), и то, что можно определить как *желание, влечение, интерес* (*субъективно* осознаваемый побуждающий мотив деятельности, направленной на удовлетворение той или иной нужды)⁸⁹.

При ближайшем рассмотрении объективных условий осуществления потребностей обнаруживаются определенные трудности, порожденные их неоднородностью. Не такими уж они оказываются «чисто» объективными.

Когда речь идет о природных условиях, то здесь все более или менее понятно. Мягкий климат, плодородная почва, обилие растительной и животной пищи — все это, несомненно, способствует более легкому удовлетворению человеческих нужд, нежели суровый климат севера или, скажем, местность, где часты наводнения, землетрясения, извержения вулканов и прочие стихийные бедствия. Но ведь реальный человек — не Робинзон Крузо, живущий в изоляции от социальной среды. Большинство условий, от которых зависит, быть или не быть человеку счастливым, являются, в первую очередь, социальными. Так, войны приносят людям смерть и горе, а мирная жизнь создает благоприятные возможности для того, чтобы человек жил счастливо. Один общественный строй

способствует развитию свободного творческого труда, а другой делает большинство людей несчастливymi.

Но исчерпывается ли круг объективных условий осуществления потребностей только названными природными и социальными условиями, или, образно говоря, природным и социальным климатом? Предположим, что и тот и другой исключительно благоприятны для какого-либо конкретного человека. Обязательно ли он будет счастлив? К сожалению, совсем не обязательно. Свобода «от» автоматически не дает человеку свободы «для». Человек со слабой волей, нерешительный, не умеющий или не знающий, как пользоваться предоставленными ему природными и социальными благами, счастливым в большинстве случаев быть не может.

А куда мы отнесем волю, характер, ум и мировоззрение? С одной стороны, это качества субъекта (и мы вполне правомерно могли бы их назвать субъективными условиями человеческого счастья), но, с другой стороны, как для окружающих, так и для самого человека эти условия вполне реальны, не могут быть произвольно и вдруг заменены противоположными качествами. И в этом смысле они являются объективными условиями счастья или несчастья каждого из нас.

Думается, что характер человека, его решительность или нерешительность, сильная или слабая воля, умение или неумение удовлетворять свои нужды,— все это тоже вполне объективные условия осуществления человеческих потребностей. Назовем их *внутренними*, те же, что рассматривали раньше,— *внешними*.

Это, конечно, условное, вспомогательное членение, так как ясно, например, что формирование характера во многом определяется социальными условиями, в которых он рождается и растет. Особенно сложно отнести в ту или иную «рубрику» здоровье — один из важнейших факторов, условий полноты человеческого счастья. С одной стороны, человек может от рождения быть либо физически сильным, либо слабым, либо здоровяком, либо хилым и болезненным, либо красивым и стройным, либо некрасивым и неуклюжим. Значит ли, что здоровье — природное объективное условие? В значительной мере это так. Но несомненно и то, что социальная среда может или способствовать укреплению и развитию человеческого здоровья, или же губительно разрушать его.

Более того, социальные условия жизни родителей во многом определяют здоровье их будущего ребенка. Так, общеизвестно, что неправильное питание, употребление алкоголя, сильные и длительные отрицательные (стрессовые) эмоции родителей могут стать причиной плохого здоровья ребенка, например, его умственной отсталости. А это, в свою очередь, предопределяет характер и способности данного человека, то есть то, что мы назвали выше «внутренними» объективными условиями человеческого счастья.

И все же, видя сложность, несомненную неоднозначность и даже условность подразделения объективных условий счастья на внешние (природные и социальные) и внутренние (физические, умственные и нравственные), примем его, ибо вся эта совокупность объективных условий диалектически противостоит субъективной способности переживания состояния счастья или несчастья.

Может ли человек быть счастливым и *ощущает* ли он себя таковым? Глубинное противоречие феномена счастья, как высший вариант общего для всей живой природы противоречия между способом производства информации и способом ее использования, может быть сформулировано так: счастье формируется из **потребности** человека быть счастливым и из его **способности** быть счастливым. При этом и потребность, и способность быть счастливым содержит как объективный, так и субъективный аспект.

Вариаций соотношения того и другого немало, причем они могут даже принимать причудливые, парадоксальные формы. Так, например, писатель В. В. Вересаев в одном из своих «невыдуманных рассказов о прошлом» знакомит нас с довольно необычной супружеской парой. Начинает он свой короткий рассказ так: «Насмешка судьбы соединила друг с другом самого счастливого человека с самым несчастным»⁹⁰.

Муж писателем характеризуется как талантливейший архитектор, приносивший людям радость своим творчеством. Он молод, красив, здоров, хорошо зарабатывает. Во всем ему сопутствует удача. Жена его, напротив, — очень большое, физически угасающее существо. Из-за многочисленных болезней своих она не может заниматься общественно полезным трудом, хотела бы,

но не имела возможности, стать матерью, иными словами, «была собранием большинства болезней и множества несчастий».

Казалось бы, абсолютно ясно, кого здесь следует считать счастливым, а кого — несчастным. Но по мере дальнейшего чтения определенность эта у читателя исчезает, более того, счастливый и несчастный как бы меняются в его воображении своими местами. Имея такой отменный «набор» объективных условий для счастья, муж, выражаясь языком писателя, был, однако, нерешителен («косен и неактивен»), просыпался «по-обычному в мрачном настроении», душой его владела «мутная тоска», «он был к жизни мрачно равнодушен, она не зажигала его, в будущем он опасливо ждал от нее самого плохого» и т. д.

Жена же, вечно страдая от головных болей, впадая от слабости в частые обмороки, чувствуя, что дни ее сочтены, находит в себе силы постоянно вдохновлять своего мужа «на бодрость и радость» и сама постоянно ищет возможность порадоваться людям, красоте природы или поэзии, «настойчиво вырабатывает для себя особую, свою философию преодоления страдания» и даже... в приближении смерти старается открыть какую-то «скрытую радость». По словам В.В. Вересаева, она выискивает в учении Демокрита понятие «*euthymia*», которым великий древнегреческий философ обозначал высшее из благ, доступных человеку.

«*Eu*» по-гречески значит «хорошо», «*thymos*» — «дух». Жена архитектора переводит это понятие для себя как «радошнодушие» и основывает на нем свою формулу счастья: «Ясность духа, бесстрашие перед жизнью и перед страданиями — вот счастье!»⁹¹

Читая все это, невольно думаешь: вот ведь для чего еще человеку нужна философия! Ведь именно она при минимуме объективных условий для благополучной счастливой жизни может научить человека чувствовать себя счастливым. И это — не самообман, просто философия помогает человеку мудро относиться к ценностям жизни, определяя главное в них.

И все же такие философские искания полны парадоксальности, вызывающей вопросы типа: кому лучше — несчастному богачу или счастливому бедняку? Диоген, ночующий в бочке и питающийся подаянием, счастлив, а великий писатель граф Лев Толстой, находясь еще в расцвете физических сил и умственных

способностей, в зените славы, любящий и любимый, переживает тяжелейшую полосу в своей жизни, когда он был, судя по его «Исповеди», совершенно и глубоко несчастен.

Объективные условия для счастья *вроде бы* есть, но человек несчастен. И наоборот — объективных условий *как будто* и нет или же их очень мало, и тем не менее человек чувствует себя счастливым.

Можно ли отсюда сделать вывод о том, что объективные условия не имеют определяющего значения и счастлив тот, кто просто чувствует и осознает себя таковым? Так, известный французский писатель Морис Дрюон, выступая как-то по телевидению, заявил, что счастье — это, в основном, характеристика психики человека.

Жизненный опыт подсказывает, что такой вывод был бы весьма опрометчив и назвать счастливым всякого, кто чувствует себя довольным, радостным, блаженным, по-видимому, нельзя. Вспомним хотя бы об умственно неполноценных людях. Многие из них, будучи уже взрослыми, ведут себя как неразумные дети. При этом они могут быть постоянно веселыми, издавать ликующие звуки, им хорошо и приятно в их жалком мирке. Но разве такого «счастья» кто-нибудь пожелает себе или своим близким?

А многим ли отличается от такого «счастья» блаженство «принявших свою дозу» алкоголика или наркомана? По существу — ничем, разве что происхождением: в первом случае мы имеем дело с результатом биологического наследия, во втором же — с социальным недугом. Да и то — слабоумие человека, как мы уже говорили, может свою первопричину иметь в социальных условиях жизни его родителей.

Думается, даже этих примеров достаточно, чтобы подвергнуть серьезному сомнению подлинность и равнозначность «счастий» всех без исключения людей, чувствующих себя счастливыми.

Вспомним классические образы бальзаковского Гобсека или пушкинского Скупого рыцаря. Талант писателя позволяет нам прожить в воображении счастливую или несчастную жизнь героев литературного произведения, учиться на их ошибках и с новой силой оценить или же подвергнуть решительной переоценке те блага, которыми мы обладаем в нашей реальной жизни.

Большие возможности в этом смысле у фантастики: ведь именно она ставит действующих лиц в совершенно невероятные, нереальные обстоятельства, с тем, однако, чтобы попытаться при этом решить вполне земные человеческие, в частности моральные проблемы. Так, писатель Еремей Парнов в фантастической повести «Проснись в Фамагусте» переносит своих героев, членов экспедиции по горам Тибета в такую часть этой местности, где реализуются сокровенные желания людей, воплощаются в жизнь их идеалы счастья. Поскольку в экспедиционный отряд, по случаю, попали довольно разные люди, то и фантастические превращения идеального в материальное происходят у каждого по-разному.

Пакистанец контрабандист Аббас сразу же оказывается погруженным в атрибуты мусульманского рая: эротические танцы гурий, томная музыка, стол с восточными сладостями — и он сам, с кальяном возлежащий в центре этого райского миража (миража, правда, особенного, ощущаемого не только им самим, но и всеми другими участниками экспедиции). Американский ученый Смит заваливает все свободное пространство древними изделиями из бронзы, секрет состава которой он давно пытается разгадать. Сотрудник ЦРУ, выполняющий свое задание под видом альпиниста из Австралии, Макдональд деловито создает себе несколько гигантских по размеру бриллиантов.

Поскольку же все эти материализованные мечты сосуществуют в ограниченном пространстве некоей горной долины, то интересы людей пересекаются, приходят в противоречие друг с другом, в открытые столкновения. То, что кажется благом Аббасу, вызывает возмущение примкнувшего к экспедиции йога. Он набрасывается на пляшущих гурий как на исчадие зла и с помощью специальных тантрических упражнений начинает уничтожать этот мерзкий для него мираж, чем вызывает ответную ярость их владельца. Во время схватки с ним йог погибает, и вовсе не потому, что противник более силен и ловок. Стоило только йогу подумать о своем идеале счастья — нирване, полном слиянии с небытием, как пистолет сам стреляет в руке Аббаса, который готов поклясться, что он не хотел нажимать на спусковой крючок. Таковы уж здесь «правила игры»: каждый получает то, в чем видит свое счастье⁹².

Наблюдая за этой трагической фантазмагорией, читатель волей-неволей как бы примеряет на себя все эти «образцы» счастья и начинает серьезно сомневаться: а действительно ли они могут сделать человека счастливым? Вот для чего нужно искусство и воспитываемое им творческое воображение!

Но сомнения сомнениями, а вопрос остается: существуют ли хоть какие-то объективные критерии, которые позволили бы отличить подлинное счастье от мнимого, от его суррогата?

Вновь мы встречаемся с понятиями объективного и субъективного. Правда, уже под иным углом зрения: если вначале объективное фигурировало в нашем повествовании как источник, необходимая материальная предпосылка счастья, то теперь объективное выступает в функции внешней оценки его истинности или ложности. Важной оказывается не только оценка своего счастья субъектом, но и другим человеком. Мы можем и должны, таким образом, принимать во внимание объективность субъективной оценки, то есть ее истинность. Причем оказывается, что в вопросе счастья обманывать можно не только других, но и себя самого.

Все предыдущие размышления приводят к диалектике субъективного и объективного не случайно: именно во взаимодействии субъекта с объектом, то есть в процессе человеческой деятельности, и рождается оценочный аспект этой деятельности, в том числе в форме ощущения и осознания счастья или несчастья.

Если мы постоянно обнаруживаем диалектику субъективного и объективного даже на уровне повседневного, обыденного сознания, то уж, в еще большей степени, она присуща всем тем определениям счастья, которые выкристаллизовывались в процессе развития философской мысли.

Известный польский философ В. Татаркевич, исследуя этот вопрос, выделяет четыре понимания счастья. Два из них, утверждает он, и по сей день широко распространены, причем одно носит объективный, а другое субъективный характер.

Первое понимание означает благоприятное стечение обстоятельств, везение, подарок судьбы, *второе* — состояние радости, блаженства, восторга.

Третье и *четвертое* понимания счастья более употребительны в области философии, нежели в обыденной жизни.

Но опять-таки одно из них объективного характера, а другое — субъективного. В третьем значении счастье — это обладание высшими из доступных человеку благ, четвертое же предполагает удовлетворенность жизнью в целом.

«Эта четырехзначность, — отмечает В.Татаркевич, — является источником путаницы, ибо четыре понятия, обозначенные одним словом, имеют тенденцию к взаимопроникновению в сознании и образованию одного понятия неопределенного содержания, не соответствующего в точности ни одному из четырех значений»⁹³.

Что касается самого исследователя, то он склонен считать, что «если из множества значений, которыми обладает слово «счастье», выбирать одно, то правильнее будет выбрать именно последнее»⁹⁴. Это, считает Татаркевич, — счастье в собственном его значении, а вот первые три значения вполне можно было бы заменить их синонимами: удача (счастье житейское), большая радость (счастье психологическое) и **эвдемония**⁹⁵ — **обладание высшими и подлинными благами** (выделено нами. — А.И.).

Несколько забегаая вперед, скажем, что вовсе не случайно мы выделили шрифтом именно третье из этих значений: именно это понимание счастья будет находиться дальше в центре наших размышлений.

Отдавая должное польскому философу, тщательно проанализировавшему различные аспекты человеческого счастья, позволим, себе, однако, усомниться в необходимости обязательно «выбирать» какое-либо одно из значений в качестве единственно правильного. Ведь сам В. Татаркевич замечает, что «если бы даже философы приняли только одно из них и исключили остальные, то обычный человек продолжал бы называть одним словом все эти четыре разных понятия»⁹⁶.

Так ли уж неправ «обычный» человек? Мы уже неоднократно убеждались в том, что многозначность слов разговорной речи очень часто в неявной форме отражает и выражает объективную диалектику обозначаемого этими словами явления.

Удача, везение, благосклонность судьбы — все эти варианты первого (по Татаркевичу) значения счастья суть не что иное, как более или менее точное отражение совершенно обязательного объективного фактора, источника человеческого счастья, а именно:

необходимого сочетания благоприятных, наполненных вездесущей случайностью условий, в которых рождается, живет и развивается человек. Это объективный аспект, с которым мы столкнулись уже в самом начале наших размышлений о счастье.

Когда мы говорим о счастье в смысле обладания высшими благами (эвдемония), то это преимущественно (но не только, как мы убедимся позднее) также объективное значение, но уже «во втором смысле», то есть касающееся объективной оценки счастливости и несчастья. Ведь говорят же о счастье героев, погибших за свою родину или веру. Или же, наоборот, презрительно бросают: «Несчастный трус!». При этом речь идет именно о внешней объективной оценке, а не о самочувствии героя или труса.

Что касается второго и четвертого значений счастья, то эти субъективные формы переживания отличаются тем, что одно из них обозначает более или менее кратковременное состояние интенсивной радости, того или иного вида удовлетворения, другое же — удовлетворенность человека всей жизнью. Различие между этими значениями заключается в длительности оцениваемого периода, а также в том, что в первом случае «оценщиком» в основном выступают чувства, во втором — разум. Сходство же здесь в том, что и то и другое обозначает субъективную оценку (ощущение и осознание) своего собственного счастья или, наоборот, несчастья.

После такого краткого (и предварительного! — нам еще придется вернуться к нему) философского разбора значений слова «счастье» закономерно напрашивается вывод: трудно обойтись без какого-либо из них, все они, по-видимому, необходимые, частные моменты счастья как феномена. Так что «обычный» человек, скорей всего, прав.

Не формальный анализ, сопровождаемый отбором значений, а *диалектический синтез* всех этих объективных и субъективных оттенков, моментов способен помочь разобраться в сложном феномене счастья, причем синтез этот по существу должен носить не отвлеченно теоретический, а сугубо практический характер.

Поясним это конкретнее. Предварительное рассмотрение нашей «исходной формулы» показывает, что мы фактически имеем дело со специфическим аспектом основной философской проблемы:

ведь в центре нашего внимания оказывается отношение объективных условий процесса осуществления жизненных потребностей человека, то есть его *бытия*, и отражения этого процесса в ощущениях и *сознании* человека.

Но человек — не пассивно отражающее мир существо, а существо деятельное. Только в процессе преобразования окружающего мира и самого себя человек может быть (и осознавать себя) счастливым или же несчастным. Однако — и в этом коренится вся причина сложности и противоречивости человеческого счастья — любое отражение может быть полным или частичным, истинным или ложным.

Чтобы постараться понять счастье во всей его противоречивой природе, вернемся к тем вопросам, которые были поставлены (и частично разрешены) выше.

Мы пока что ответили на вопрос о том, действительно ли и всегда ли счастлив тот, кто чувствует и осознает себя счастливым. Ответ в целом был отрицательным, хотя, надо сказать, не совсем полным. Дополнить же его сможет ответ на вопрос о том, действительно и всегда ли для счастья человека необходимы те или иные объективные условия?

Прежде всего, когда нам кажется, что все условия для счастья налицо, а человек почему-то несчастлив, мы можем ошибаться. И причина ошибки — недостаточная наблюдательность. Оказывается, *не все* условия для счастья имеются у данного человека. Какая-то из потребностей, причем для данного человека очень существенная, остается неудовлетворенной. Так, для приближающегося к своему пятидесятилетию Льва Толстого такою потребностью была необходимость постичь смысл короткой и неумолимо прерываемой смертью человеческой жизни. Отсутствие объективных условий для такого понимания (ни наука, ни религия не в состоянии были их ему предоставить) отравляло жизнь великого писателя, окрашивало ее в мрачные тона, появлялись даже мысли о самоубийстве.

Это что касается внешних объективных условий. Столь же важно и наличие внутренних объективных условий. Так, неумение радоваться жизни, пессимистический характер мужа из вересаевского рассказа — то самое отсутствующее внутреннее объективное условие, без которого человеческое счастье невозможно.

Теперь — противоположный вариант. Мы, казалось бы, отчетливо видим: нет никаких условий для счастья, человек обделен ими, а он, на удивление всем, счастлив. И опять ошибаемся. Человек в данном случае, как это ему ни трудно, умудряется отыскать в окружающих обстоятельствах, и прежде всего — в себе самом, условия для удовлетворения очень важных своих желаний и потребностей. Например, потребности преодоления страха смерти, моральной победы над судьбой, обрекающей на болезни и физические страдания. Вспомним о счастье больной женщины с ее понятием «радостнодушия». А разве не является важнейшей человеческой потребностью желание стать независимым от внешних обстоятельств, от официальных этических норм и предрассудков общества (счастье Диогена)?

В обобщенном виде в данном случае речь идет о потребности человека при любых обстоятельствах оставаться человеком, не сдаваться, не изменять своим нравственным принципам. И конечно же, здесь решающим объективным условием удовлетворения такой высоко развитой потребности выступает то, что мы отнесли к внутренним условиям, — черта характера, которую именуют силой духа.

Конечно, можно говорить о полноте или неполноте (абсолютности и относительности) счастья людей в приведенных примерах — это другой вопрос, тем не менее, совершенно ясно, что не учитывать объективных условий удовлетворения определенных человеческих потребностей мы не можем. Те или иные, но они всегда есть, и именно от них зависит субъективное переживание счастья или несчастья.

И вот здесь мы вновь сталкиваемся с уже обозначенной нами трудностью: как быть со «счастьем» пьяницы и наркомана? Ведь и оно порождено удовлетворением определенных потребностей, причем для этого находятся объективные условия.

Именно тут уместно вспомнить то обстоятельство, что отражение, осознание человеком своих собственных потребностей и путей их осуществления может быть как истинным, так и ложным.

Тут правомерно возникает вопрос: а что такое «человеческие потребности»? Относятся ли, например, к таковым поиски забвения в том же алкоголе?

«Ничто человеческое мне не чуждо». Нередко мы применяем этот афоризм весьма произвольно и односторонне, полагая что его предназначение — в некоем оправдании человеческих пороков и слабостей, в призыве быть к ним снисходительнее.

Но о слабостях ли и о неразумных сторонах человеческого бытия здесь идет речь? А может быть, наоборот, о самом существенном? О том, что выработано человечеством за его длительную историю, — обо всем богатстве материальной и духовной культуры? Не чужды подлинному человеку и страдания и надежды других людей, они — его собственные потребности и чаяния.

Маркс в юности писал по этому поводу так: «Человек может достичь своего усовершенствования, только работая для усовершенствования своих современников, во имя их блага. ...Опыт превозносит, как самого счастливого, того, кто принес счастье наибольшему количеству людей»⁹⁷.

Путь к счастью на наших глазах разветвляется. Как сказочная тропа, где перед развилкой обязательно лежит камень, а на нем — надпись: «Направо пойдешь... Налево пойдешь...». Кстати, в сказке-то герой всегда выбирает путь к справедливости и искоренению зла, который, казалось бы, сулит одни опасности и лишения. Но потом оказывается, что этот путь — единственно верный и к счастью самого героя. А тот, кто прельстился легким, «готовеньким» счастьем, не требующим ни ума, ни смелости, остается в сказке в дураках. Опыт народа как раз и учит тому, что по-настоящему счастлив тот, кто приносит счастье «наибольшему количеству людей».

Неплохо бы на самом деле иметь такие указатели! Да если бы еще надпись на них была более определенной, чем в сказке: «Направо пойдешь—счастье истинное найдешь! Налево пойдешь— на счастье мнимое набредешь!».

А впрочем, такие указатели есть. Просто не все их видят или хотят видеть. Они — в опыте человечества, а опыт этот запечатлен в его культурном наследии, к которому, кстати, относится и сказка. Как можно видеть, снова мы пришли к тому же: «Ничто человеческое мне не чуждо». Не чужды должны быть нам и те развилстые тропы, которые люди протоптали в поисках своего счастья. Присмотримся же внимательнее к некоторым, наиболее

важным из этих совсем не сказочных, реальных разветвлений пути человека к счастью. Присмотримся и наверняка обнаружим то, что окажется полезным в нелегком деле каждого из нас: строительстве собственного и других людей счастья.

Вот одно из главных разветвлений. В одну сторону ведет путь к счастью людей сильных, активно стремящихся к изменению мешающих счастью обстоятельств, в том числе и своих собственных способностей, черт характера. Это счастье борцов и героев!

В другую сторону тянется довольно широкая и утоптанная тропа к счастью слабых, бессильных или же отчаявшихся и смирившихся.

На такие две количественно неравные группы всегда делилось и делится человечество, причем деление это обуславливается не только случайностью волевого выбора и не только биологически наследуемой силой или слабостью, а и вполне реальными социальными условиями человеческого бытия.

Но все же — неужели только счастье сильных духом достойно именоваться счастьем подлинным? Попробуем разобраться в этом вопросе.

Уход от борьбы, уход от активной деятельности принимает различные формы. Одна из них для нашего анализа, можно сказать, классическая, так как очевидно, что это — счастье мнимое. Имеется в виду пьянство и употребление наркотиков. По признанию одного из бывших наркоманов, выступившему по телевидению, первое время употребления им наркотиков давало ему ощущение собственного величия, ощущение того, что он ничего не боится и на голову выше других. Это, как он выразился: «Было то, чего мне не доставало».

Вот ведь как все «просто»: не можешь стать великим и значимым в реальной жизни, уйди в жизнь выдуманную, искусственную, нереальную. Или — вообще уйди из жизни! И конечно, наркомания (вместе с алкоголизмом и суицидом) — это один из самых ужасных и ярко выраженных способов такого ухода. Но сколько на свете существует менее явных способов ухода из жизни: необузданный секс, азартные игры, и даже — внешне очень активная, но лишенная всякого духовного смысла материальная деятельность.

Мнимость такого «счастья» прежде всего в том, что оно оказывается предательством не только общественных, но и самых интимных, личных интересов данного человека. Счастлив ли в конечном счете алкоголик или наркоман, люди, поддавшиеся этим формам утешающего (а если быть точным—тормозящего, отупляющего) воздействия на психику? В данном случае нет места для сомнений: ведь они предают и уничтожают не только свою социальную природу, изменяя своему общественному предназначению и уходя в мир сомнительных, призрачных, сиюминутных удовольствий. Они предают и уничтожают, как это хорошо известно, и свою биологическую природу, получая неизбежное возмездие за пренебрежение научным, моральным и религиозным опытом человеческой культуры.

Итак, когда человек не в силах удовлетворить свои насущные потребности и изменить окружающий мир в действительности, он совершает это в своем воображении. Иногда такое мысленное изменение бывает абсолютно иллюзорным.

Зигмунд Фрейд считал ярким и распространенным проявлением такой иллюзии религиозную веру. С ним согласны и другие атеисты.

Автор данной книги тоже долгое время разделял подобную точку зрения и старался подавить в себе как нечто недостойное присущее ему самому чувство веры в высший разум. Впрочем, знаменитые определения религии со стороны атеистов — «опиум народа», «фальшивые цветы» и т.д., — надо честно признать: они ведь на самом деле выражают вполне реальную сторону религиозной веры: для многих поколений людей она действительно была утешением-усыплением, утешением-отвлечением в их отчаянно несчастной реальной жизни.

Так что, если вера нужна человеку *лишь* для того, чтобы убежать, спрятаться от жизни, от общества, то она действительно потакает его слабости. Общеизвестен тот факт, что эпохи войн и эпидемий всегда переполняют храмы молящимися (просящими) людьми, а это свидетельствует о том, что к религии и религиозной вере этих людей часто гонит только отчаяние и страх, полная несчастий земная жизнь. Счастье отчаявшихся и слабых... Не станем осуждать этих людей, они в большинстве своем не виноваты, но все же их вера — это слепая вера, вера в чудо.

Однако вера может быть и другой. В содержание молитвы обязательно входит просьба. Большинство молящихся просит Бога о продлении своей и близких жизни, о здоровье, материальном благополучии и явное меньшинство — о том, чтобы Бог помог им стать мудрее, чище и сильнее в духовном смысле. Думается, что только вера последних носит не слепой, а осознанный характер и придает человеку мужество и величественный смысл жизни, дает ему силы для преодоления трудностей в реальной жизни и в реальной борьбе. Особенно, если человек верит в смысл жизни и в свое предназначение.

Мы уже говорили в нашей книге об абсолютной и относительной истине, об абсолютной и относительной свободе, сейчас мы говорим о счастье как о феномене и понятии, которое самым непосредственным образом связано с истиной и свободой. И оно — счастье — тоже обладает характеристиками относительности и абсолютности. Относительность и истины, и свободы, и счастья — это некая недостаточность, некое уклонение от идеала. Поэтому счастье слабого человека — это относительное счастье, а в худшем случае, вообще, — мнимое счастье, псевдосчастье. Особенно, если человек для того, чтобы чувствовать себя счастливым, отказывается от реальной жизни. Ведь это заставляет человека терять свою сущность, состоящую в том, чтобы быть свободным и творческим существом.

Однако можно быть сильным и сугубо практичным человеком, жить в обществе и в то же время быть враждебно, паразитически настроенным по отношению к другим людям. Всегда немало было таких любителей строить свое счастье за счет других. А такое счастье — является ли оно подлинным?

Опять мы оказались на развилке: с одной стороны, счастье общественного человека (каковым он и должен быть согласно его внутренней природе), с другой стороны — счастье индивидуалиста, эгоиста.

Вновь и вновь возникает вопрос: можем ли мы подходить со своими оценочными суждениями к людям, полагающим, что они счастливы? Многие мыслители давали и дают на этот вопрос отрицательный ответ. И Кант, например, считал, что принцип счастья вообще слеп к различению добра и зла. Иными словами,

и тот, кто живет добродетельной жизнью, и тот, кто совершает одно злодейство за другим, одинаково, с этой точки зрения, могут быть счастливыми.

Кроме злодейства существуют и менее откровенные формы проявления антиобщественного счастья. Например, счастье наемного солдата, которое он испытывает, когда в его услугах возникает потребность. А она ведь появляется только в том случае, если готовится или ведется война, несущая величайшие несчастья и бедствия большинству людей.

Когда 30 июля 1914 года Австро-Венгрия объявила войну Сербии, Уинстон Черчилль писал своей жене: «Все движется к катастрофе, к крушению. Мне интересно, я испытываю подъем и счастье. Ужасно, не правда ли? Приготовления к войне захватывающе увлекательны для меня». И дальше несколько слов снисходительного самоосуждения: «Молю Бога простить мне эти отвратительно легкомысленные настроения»⁹⁸.

Легкомыслие здесь, конечно, ни при чем. Настроение Черчилля вызвано возможностью проявить себя в сложной обстановке и сделать блестящую карьеру. «Для кого — война, а для кого — мать родна».

Да, существует и такая форма счастья. И находятся мыслители, которые возводят это фактическое положение дел в статус «вечного закона»: всегда счастье одних людей складывалось, а следовательно, и должно складываться за счет несчастья других.

Одни из мыслителей делают этот вывод с грустью: такова, мол, жизнь, таковы люди, и ничего здесь не поделаешь. Другие — принимают подобное положение дел, можно сказать, восторженно. Так, с точки зрения Ф. Ницше, высший род счастья — господство, власть. Иисус Христос, считает этот философ, проповедует рабскую мораль, мораль добрых, то есть слабых. Отметим для себя сразу же, насколько софистически произвольно здесь отождествление добрых со слабыми. Сильная личность, по Ницше, это — злая личность, она проповедует господскую мораль, а наиболее сильные представители таких личностей: «сверхчеловеки», вообще стоят над моралью, точнее — вне ее.

Ницше подмечает, что религиозная мораль терпения и упования на вознаграждение в небесном царстве за земные муки — это

мораль рабов, мораль маленьких и слабых. Жажда братства и товарищества реализуется как стадность овец перед лицом пастыря, потребность надежды на счастливое будущее утоляется иллюзиями, не поддающимися непосредственному и немедленно опровержению, а поэтому наиболее живучими. По выражению К. Маркса, все это — фальшивые цветы, маскирующие цепи рабов. Реальными (вот они: давят и звенят!) остаются лишь сами цепи. Реально осуществляется лишь одна потребность — в немедленном утешении.

Но почему добрый — обязательно всегда слабый? Разве из опыта не известно, что по-настоящему сильный человек, как правило, бывает и очень добрым к другим людям? По-видимому, с точки зрения Ницше, слабость такого человека в том, что он не способен достичь «высшего счастья» — господства, власти, которых в обществе можно добиться, лишь угнетая и растапывая других людей.

В данном случае все зависит от понимания того, что такое счастье. Счастье самопожертвования, милосердия, с точки зрения Ницше, это, конечно, удел слабых, неподлинное счастье.

Воля есть важнейшая составляющая человеческой души, но она отнюдь не сводится к воле к власти в ницшеанской ее интерпретации. Вот лишнее доказательство важности диалектического метода мышления: человеческая воля не есть нечто догматически неизменное, она, как и все на свете, претерпевает сложный и трудный путь развития.

Однако прежде чем возразить Ницше, следует возразить Шопенгауэру: он «был отчасти прав, когда погружал волю в природное дочеловеческое бытие — это показывает эволюционный характер воли, ее укорененность в стихии инстинкта. Однако *очень важно увидеть в воле и нечто исключительно человеческое* — способность обретать себя как самостоятельное и уникальное существо, ценность которого не уступает ценности рода и общества»⁹⁹.

Исходное проявление воли — это воля к самосохранению и продолжению рода. Воля к власти — это новая эволюционная ступень развития воли. Но и на этой и на прочих стадиях своего развития воля проявляет свою диалектическую противоречивость

(без этого не было бы и ее развития): воля к власти проявляет себя не только как власть над миром, но и как власть над собой. И та, и другая могут быть разрушительны для ее носителя. Поэтому в своих высших «...конструктивных формах — воля есть воля к вдохновению, — воля к познанию и творчеству, воля, рождающая мир культуры»¹⁰⁰.

Поэтому не может быть такого «вечного закона» социального бытия: сильные рождены для того, чтобы упиваться реальной властью, а слабым остается только находить свое счастье в грезах. Особенно против последнего всегда резко выступали лучшие умы человечества. Гольбах писал: «Если кто воскликнет: «Оставьте мне заблуждение как утешение!» — не слушайте его. Не стоит искать утешения в объятиях палача, безрассудно принимая его за друга. Истина никогда не может сделать вас несчастными: только она по-настоящему утешает людей...»¹⁰¹.

И потом: иллюзорным, в конце концов, оказывается не только счастье рабов, но и счастье господ. Критика счастья господ возникла в философии в форме критики счастья-удовольствия. Чувственное счастье или моральное счастье? Удовольствие или долг? Такова дилемма, родившаяся в процессе осмысления воцарившегося в мире разделения людей на господ и рабов.

Казалось, либо одно, либо другое. Слить и то и другое воедино не представлялось возможным. Сама жизнь не допускала такого соединения: либо ты бессовестный властелин и богач, либо достойный и честный человек, но тогда ты должен смириться с бедностью и лишениями, и в этом случае счастье твое не в обладании политической властью, материальным богатством, а в неуклонном следовании некоей системе нравственных принципов, в соответствии с которыми ты сознательно создаешь свой образ жизни. «Быть или иметь?» — вот как часто звучал вопрос о счастье. При этом основной тезис критиков счастья тех, кто имеет власть и богатство, таков: путь к удовольствию — путь псевдосчастья. Во-первых, как считал Сократ, удовольствия и наслаждения, не управляемые разумом и мерой, лишают всякой радости и приводят к физическим и нравственным страданиям. Во-вторых, как, например, говорили киники, даже в чисто количественном отношении, в том числе и у самых богатых людей, удовольствие

занимает весьма незначительное место в жизни. В детстве и юности человека постоянно заставляют делать не то, что хочется, а там незаметно приходит старость с ее болезнями и немощью. Так стоит ли посвящать свою жизнь погоне за удовольствиями, которые по природе своей или редки, или вредны? Не лучше ли избрать трудный, но верный путь счастья-справедливости?

В истории человеческой мысли были попытки как-то сочетать гедонизм (учение о наслаждении как высшем благе и критерии человеческого поведения) с доброжелательным отношением к другим людям. Наиболее интересные попытки такого рода связаны с именами Эпикура, французских философов-материалистов, утилитаристов и др. При всем различии учений всех этих философов основная мысль их одна: да, счастье—в наслаждениях и удовольствиях, но они должны быть разумными и не приносить вреда ни самому человеку, ни окружающим.

Неприятие счастья удовольствий породило в античное время несколько направлений практической философии, и прежде всего упомянутую выше философию киников. Мы уже не раз говорили об одном из основателей и выдающемся представителе кинизма — о Диогене Синопском, о котором большинство людей знает как о чуде, жившем в бочке (большой глиняной амфоре) и среди бела дня с зажженным фонарем искавшем в толпе Человека.

Долгое время недооценивали кинизм и историки, в том числе историки философии. А между тем он был весьма интересным и серьезным явлением человеческой истории, просуществовал почти тысячу лет и отразил в себе мировоззрение социальных низов античного общества: рабов, свободной бедноты, неимущей интеллигенции. Киническое понимание счастья — служение добродетели. А в чем состоит добродетель?

Киническая этика прославляла честную бедность и трудолюбие, впервые в истории объявляла человеческий труд благом и мерилom человеческой ценности. Старший друг и учитель Диогена Антисфен утверждал, что «тот, чьи интересы связаны лишь с земными благами и чей ум ограничен этими зыбкими и узкими ценностями, не является мудрецом.., но уподобляется тому животному, которое черпает удовольствие, копаясь в грязи...». «Он доказывал, что добродетели можно научиться; что

благородство и добродетельность — одно и то же. Для счастья достаточно одной добродетели, а она нуждается лишь в Сократовой силе. Добродетель же состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках. Мудрец сам себе довлеет, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит и ему. Безвестность, как и труд, — благо. Мудрец живет не по законам государства, а по законам добродетели»¹⁰².

Традицию отрицания чувственного удовольствия, как главного компонента счастья, продолжили стоики, а затем она, уже в весьма измененной форме, вошла в христианское религиозное учение. Изменение состояло, главным образом, в том, что если киники и стоики проповедовали умственное, моральное и физическое совершенствование человека здесь, на земле и для земных дел, то христианская религиозная философия на первый план в достижении добродетели выдвигала смирение и отрешенность от всего земного.

Итак, вернемся все же к вопросу: что такое счастье эгоиста? Чтобы убедиться в том, что такое счастье — это относительное счастье или даже, в крайнем его проявлении, — псевдосчастье, прибегнем к методу доказательства от противного. Предположим, что Ницше прав, а все нападки на такое счастье — счастье сильного эгоиста — со стороны тех, кому оно недоступно, это не более чем лицемерные рассуждения лисы из известной басни Эзопа о незрелости винограда, до которого ей не удалось добраться.

Сначала, однако, придется поразмыслить в общих чертах о том, что же такое эгоизм. Нередко в это слово вкладывается слишком широкое и поэтому неверное содержание. Иногда эгоистом считается человек, заботящийся о себе. Однако это еще не эгоизм. Подобное отождествление неверно, оно есть отголосок абстрактного противопоставления личного благополучия и счастья долгу, когда последний понимается только как забвение личностью своих собственных желаний и радостей.

«Но забота о себе — не эгоизм. Забота о себе состоит в удовлетворении человеческих желаний, а эгоизм — это удовлетворение своих желаний за чужой счет. Мы можем признать, что забота о себе является существенной чертой человеческой натуры». Эгоизм — это бесчеловечность, «когда интересы других

людей приносятся в жертву собственной выгоде. Крайним проявлением эгоизма является такая форма организованного насилия, как война»¹⁰³.

Заботиться о себе, но не быть эгоистом — именно этот принцип отстаивали и Эпикур и Гельвеций, но сделать этот принцип максимой своего поведения чрезвычайно непросто, чаще всего это означает—прийти в резкое противоречие со всем укладом окружающей человека жизни.

Представим себе «стопроцентного», «абсолютного» эгоиста, который ни в грош не ставит чужьи интересы и потребности, кроме своих собственных. Такой человек счастливым быть не может. Ведь его мысли и поступки сразу же восстановят против него все ближайшее окружение: родственников, соседей, сотрудников, сограждан. Не имея ни в ком опоры, такой эгоист не будет способен осуществить ни один из своих эгоистических планов. Поэтому жизнь показывает, что эгоисты скрывают свое мировоззрение, лицемерят.

И все же, если даже предположить истинность такого, с поправками, эгоистического счастья, следует признать, что оно очень непрочное. Принуждение других людей к подневольному труду, насилие, войны, то есть те классические способы, с помощью которых господствующие классы всегда утверждали свое счастье, периодически приводили и приводят к возмущению эксплуатируемых масс и социальным революциям, свергающим «счастливых» тиранов.

В первом разделе нашей работы мы уже обратили внимание читателя на то, как Платон понимал проблему соотношения отдельного человека и общества. Насколько Платон глубже некоторых современных нам философов, призывающих решать сформулированную Кантом проблему: «Что я должен делать, чтобы быть человеком» — посредством откровенного и абсолютного эгоизма, прекрасно показано в книге Гуннара Скирбекка и Нилса Гилье «История философии». Это настолько важная тема, что позволим себе привести обширный фрагмент из этой книги: «...По Платону, эгоизм является не просто *моральной* ошибкой. Эгоизм выражает тот факт, что люди принципиально не понимают, *что означает быть человеческим существом*. Они не понимают

того, что личные интересы и общественные интересы совпадают; что общество не есть нечто внешнее по отношению к самодостаточному индивиду; что человек существует всегда в сообществе. Эгоист подобен душевнобольному, который считает, что он может стать ногами в бадью и расти, как дерево. Он абсолютно не понимает, что значит быть человеком. Выразим это другими словами. Противопоставление эгоизма и альтруизма предполагает различие между индивидом и обществом, против которого возражает Платон. Индивид и общество самодостаточны только в абстракции. В реальности люди и общество *не существуют друг без друга*.

Так называемое противоречие между *желаниями индивида и общественным долгом* является, по Платону, заблуждением. В правильном обществе то, что желает индивид, является тем, что требует от него общество, а именно: каждый человек стремится к реализации своих наилучших качеств и удовлетворению своих действительных потребностей посредством разделения труда, основывающегося на справедливом распределении профессиональных обязанностей.

Согласно Платону, жалующиеся на недостаток свободы в идеальном государстве не понимают, в чем заключается их собственное благо, что свобода заключается в свободной реализации их собственной жизни, а это возможно только в сообществе. Полагающие, что Платон посягает на основные человеческие права, не понимают (сказал бы, вероятно, Платон), что права в отличие, скажем, от зубов и волос, не являются тем, чем люди обладают независимо от сообщества. Права неразрывно связаны с ролью и функциями, которые люди выполняют в обществе»¹⁰⁴.

Знаменитый лозунг эгоиста «после нас хоть потоп», перестал в наше время носить оттенок всего лишь некоей циничной бравады и приобрел буквальный и зловещий смысл: эгоисты вполне могут лишить людей, в том числе и подобных себе эгоистов, будущего. Угроза самоубийственной ядерной войны, крайнее обострение экологического и прочих глобальных кризисов наглядно демонстрирует потенциальное единство человечества, исходящее из его внутренней общественной сущности. Все люди — и сильные и слабые, и добрые и злые, и эгоисты и альтруисты — живут

на одной планете, поэтому счастье и вообще жизнь каждого, в том числе и неисправимого эгоиста, становятся реально, чувственно-наглядно зависимыми от счастья и жизни всего человечества.

Да, действительно, никуда не деться от факта, что счастье людей длительное время формировалось в условиях общества, где человек отчужден от другого человека, от своего труда и его результатов. Но строить теорию счастья, исходя лишь из этого эмпирического факта, слепо веря в его незыблемость, значит построить ее на песке.

Только близорукие ученые и политики в знаменитом положении Гегеля: «Все действительное разумно; все разумное действительно» — усматривают оправдание и благословение всего существующего. Под действительностью диалектик Гегель понимал не все существующее, а только то, что разумно, то есть исторически необходимо.

Так вот, счастье разорванного, разъединенного человечества иллюзорно, абстрактно и недействительно.

Выход из этого состояния разорванности, абстрактности люди искали издавна, причем решали эту сложную проблему не только и не столько теоретически, сколько практически. Часто эти поиски были в основе своей направлены лишь на переделку человека, его внутреннего мира (как это было у киников, стоиков, христиан и т. д.) без попыток изменения материальных условий счастья или несчастья. Однако нельзя отрывать внутренний мир человека от внешних условий его бытия. Да, счастье человека зависит от его ценностных установок, но оно зависит и от вполне реального «очеловечивания» реальных обстоятельств человеческой жизни.

Итак, абсолютно истинное счастье — это счастье сильных и добрых. Его создателями и носителями выступают в идеале — Герои и Святые, а из числа обычных людей — борцы за реальное счастье, активные деятели, не мыслящие своего личного благополучия без счастья других людей.

Далеко не все согласятся с таким выводом, и более всего — те специалисты-этики, которые придерживаются в вопросах счастья позиции релятивизма. Советы о достижении счастья, замечает В. Татаркевич, бывают не только различными, но и прямо

противоположными: одному для своего счастья нужно делать то, чего другой как раз должен избегать. Некоторые вообще считают, что каждый говорит о счастье правду, если имеет в виду только самого себя. Может даже казаться, что проблемы счастья не только относительны, но — целиком индивидуальны: сколько людей, столько рецептов счастья. С такой крайней позицией В. Татаркевич не соглашается, с его точки зрения, «способы достижения счастья удастся свести к определенному числу типов»¹⁰⁵.

Однако даже такое, умеренное, дробление счастья на «типы» без нахождения в них чего-то объединяющего их, приводит к непреодолимым затруднениям. Так, например, в этом случае любой из нас может давать советы только своим собратям по «типу». Воспитательские усилия родителей или учителя будут тщетны, если их питомец принадлежит к иному, нежели они сами, типу. Если человек чувствует себя счастливым оттого, что его коллега терпит неудачу в своей служебной карьере, или оттого, что он имеет возможность упиваться собственной властью и унижениями своих подчиненных, то, исходя из типологического стиля мышления, бесполезно доказывать этим людям, что их счастье ложно и что есть другое, истинное счастье.

Платон всегда резко выступал против такого субъективистского понимания счастья и в полемических беседах требовал от разбора мнений о том, кому что кажется справедливостью и кому что представляется счастьем, переходить «...к созерцанию того, что есть справедливость или несправедливость сама по себе и чем они отличаются от всего прочего и друг от друга, а от вопросов о том, счастлив ли царь своим золотом, — к рассмотрению того, каково в целом царское и человеческое счастье или несчастье и каким образом человеческой природе надлежит добиваться одного или избегать другого...»¹⁰⁶.

Это поразительно! Ни один человек не пожелает носить фальшивые бриллианты, думая, что это драгоценное украшение. Ни один человек не пожелает выпить отраву под видом лекарства. И в том, и в другом случае люди постараются принять какие-то конкретные меры против обмана и самообмана. И те же люди преспокойно, да еще часто и напоказ, носят «фальшивые цветы»

вещного богатства, дутого авторитета и т. д. Их не беспокоит, что расплата за этот самообман может оказаться самой беспощадной.

Самое страшное, по мнению Сократа, — быть обманутым самим собой, ибо в этом случае, куда бы ты ни пошел, обманщик всегда следует за тобой.

Многим известна повесть Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича». Достаточно умный, расторопный, везучий чиновник устроил свою жизнь очень удобно, в смысле полного преобладания маленьких радостей над какими бы то ни было печальями и волнениями. Никакой он не злодей, не преступник, не сверхчеловек, скорее, своеобразный эпикуреец, в состав наслаждений которого, правда, не входит наслаждение радостями искренней дружбы, подлинной любви, помощи нуждающимся. И все было приятно, уютно и прекрасно до тех самых пор, пока он — Иван Ильич — не заболел серьезно, неизлечимо и не оказался наедине со своими мыслями и своей совестью в ожидании неминуемой смерти. И не физическая боль была основной причиной его мучений, но боль нравственная, ибо перед лицом смерти мгновенно произошла переоценка ценностей: все, что ему казалось необходимым для счастья — богатство, служебная карьера, выгодная женитьба, игра с приятелями в винт, — все это вдруг оказалось совершенными пустяками, почти без остатка заполнившими прожитую им жизнь так, что, кроме нескольких отрадных воспоминаний детства, ничего ценного в этой его жизни не осталось, и она предстала перед его мысленным взором ужасающе бессмысленной.

Каждый человек рано или поздно, остается наедине с самим собой, и кто знает, сколько в эти мгновения происходит драматических озарений, какие муки испытывают те, кто избрал путь ложного счастья! Воистину «Помни о смерти!». Но не для того, конечно, чтобы гасить улыбку радости мыслями о неизбежном физическом конце, а для того, чтобы выработать привычку силой воображения оценивать меру счастья и несчастья своей жизни как бы со стороны, рассматривая ее как нечто целое, включающее в себя и то, что она оставляет людям.

Возможно, Лев Толстой в своей повести и слишком категоричен, и жизнь Ивана Ильича следовало бы оценивать не в черно-

белых тонах: истинное — ложное, настоящее — не настоящее. Человек действительно *был* счастлив, но счастье его было *относительно*: относительно того периода времени своей жизни, в котором он был физически здоровым и радовался разного рода телесным удовольствиям. Но вот здоровье исчезло и с ним исчезли чувственные радости, ради которых человек, собственно, и жил. Другого счастья у этого человека просто не было.

Невольно вспоминается образ другого умирающего человека — Эпикура, спокойно и ласково прощающегося в письме со своим другом. Письмо наполнено чувством благодарности за все доброе и прекрасное, что было в жизни его автора. Он уходит из жизни счастливым. Нет, не был Иван Ильич в течение своей жизни подлинным эпикурейцем.

Так есть ли критерий истинности, подлинности счастья? Конечно, есть. Он тот же, что и критерий любой истины — практика. Взятая во всем ее объеме историческая практика. Сама история развития человечества. Проблема счастья в конечном счете разрешается не теоретически, не в схоластических спорах мудрецов, а практически. Историчны не только поиски-размышления того, что же такое счастье, но прежде всего — пути формирования, созидания человеческого счастья.

В процессе производства человек формирует и развивает свои потребности, в том числе и потребность обобщающего, интегрирующего свойства — потребность в счастье. Изменяются обстоятельства, изменяются потребности, изменяется сама природа человека, а следовательно, и его понимание счастья. Иными словами, содержание человеческого счастья носит исторический характер. Исторически меняется глубина, содержание того состояния удовлетворения осуществившимися потребностями, которое мы называем счастьем. Потому что возрастают и становятся более глубокими и зрелыми человеческие потребности.

От элементарных биологических потребностей человек (как каждый из нас, так и человечество в целом) поднимается до таких специфических человеческих, социальных потребностей, как потребность в общении, в нравственном и эстетическом самосовершенствовании, в поисках истины и т. д. Причем упомянутое развитие — и это сегодня научно доказано — происходит не в

результате эволюции якобы запрограммированных в генах способностей, а единственно возможным путем — в процессе труда, освоения каждым человеком материальной и духовной культуры, созданной его предшественниками.

Счастье «высшей пробы», подлинное человеческое счастье — это возможность быть и ощущать себя всесторонне развитой — в физическом, умственном и нравственном отношении — личностью. ***Счастье быть и ощущать себя реализовавшейся — творческой и свободной личностью.***

Итак, человеческое счастье, его наполненность, содержание создаются, формируются исторически. От простых, элементарных, относительных видов счастья — сытости, безопасности, здоровья (они тоже очень важны) человек поднимается до освоения сложных видов счастья: независимости, свободы, духовного общения, служения людям, поиска истины и борьбы за нее, творчества.

Причем движение от счастья относительного к счастью подлинному, абсолютному, от простых видов счастья к сложным происходит не линейно, в виде подъема «со ступеньки на ступеньку». Здесь возможны и остановки, возвраты вспять и т. д. Прежде всего следует подчеркнуть, что человеческое общество не могло бы существовать, если бы выполнение его моральных установок не доставляло чувства удовлетворения его членам. Усвоенные в результате воспитания, моральные нормы становятся внутренним побуждением личности. Так что чувство счастья от выполненного долга было известно людям издавна. Поэтому И. Кант, несомненно был неправ, называя счастье себялюбием и низводя его только к материальному практическому принципу, основанному на одном лишь ощущении приятного от существования какого-нибудь предмета.¹⁰⁷ Если придерживаться этой позиции, то ощущение приятного — это счастье, а ощущение возвышенного — это уже не счастье?

На самом же деле соотношение простых и сложных видов счастья носит диалектический характер. Диалектика и определяет верный подход к сочетанию этих видов счастья в жизни каждого из современных нам людей.

Заблуждение (а мнимое счастье — один из наиболее трагических видов человеческого заблуждения) возникает тогда, когда

какая-либо, причем несущественная, часть абсолютизируется и принимается за единственно возможное, целое. Так, если человек все счастье видит в поисках и поглощении пищи или в сохранении своего здоровья, то естественно, что он часть принимает за целое, а значит, заблуждается, избирает для себя путь относительного, а зачастую и мнимого счастья.

Однако если человек, видя смысл жизни в активной общественно полезной деятельности, в творчестве и в то же время умеет наслаждаться семейным уютом, любит прогулки и гордится успехами своих детей, то вряд ли имеет смысл противопоставлять «простые» виды его счастья сложным и развитым. В данном случае и те и другие составляют гармоничное целое. Именно в этой гармонии — полнота человеческого счастья.

Если раньше, рассуждая о подлинном и мнимом, абсолютном и относительном счастье, мы пользовались наглядным образом расходящейся дороги, то можно еще прибегнуть к образу ветвистого дерева. Ветви и листья это то, что мы обозначили как простые, или элементарные, виды счастья; стволу и корням же на нашей условной схеме будут соответствовать сложные, развитые виды счастья, определяющиеся социальной сущностью человека. Известно, что наиболее здоровым и красивым дерево бывает тогда, когда развиты и не повреждены все главные его части: и крона, и ствол, и корни. Предположим, буря обломала часть ветвей. Дерево в этом случае, переболев, вполне может сохранить свою жизнеспособность, и со временем ствол даст новые побеги. А вот если серьезно будут повреждены корни и ствол, оно может зачахнуть либо погибнуть совсем.

Подобно ветвям, листьям и другим частям дерева, отдельные виды человеческого счастья, взятые порознь, не составляют целого (поэтому тот, кто пытается пользоваться частью как целым, обладает неполным, абстрактным, либо даже мнимым счастьем), все они — лишь элементы этого целого. Но среди них есть более или менее существенные и важные, а есть даже совершенно незначительные.

Поскольку истина всегда конкретна, а конкретное есть единство многообразного, постольку, следовательно, истинное счастье — это конкретное единство его многообразных моментов.

Мы уже подчеркивали то обстоятельство, что историзм феномена счастья не состоит в прямолинейной замене простых видов счастья сложными. И в диалектике такого развития имеется еще один важный аспект: сами «простые» элементы в процессе развития человека также изменяются, развиваются, наполняются принципиально новым смыслом. Так, чувство любви между мужчиной и женщиной может и должно развиваться, приобретая все более сложные и возвышенные формы: любви-страсти, любви-дружбы, любви-целостности, любви-сотворчества¹⁰⁸.

По мере исторического развития человеческой чувственности растет богатство эстетических потребностей, а вместе с ним и эстетическое богатство человеческого счастья. Современный культурный человек не может быть вполне счастливым вне активной сопричастности его к искусству.

Результат исторического изменения таков: простой, данный от природы орган слуха человека постепенно превращается в «музыкальное ухо», простой орган зрения становится глазом, способным чувствовать красоту форм и красок.

Нечто подобное происходит и со всеми другими «простыми» (теперь уже настала пора окончательно взять это слово в кавычки) видами счастья.

Иногда социально различные явления мы продолжаем обозначать одним и тем же словом, упуская из виду, что века человеческого развития радикально изменили в данном случае содержание. Разве одно и то же: эротическая любовь и любовь-дружба, любовь—духовное родство, сотворчество, любовь-самопожертвование? Или — материнство и отцовство тех людей, которые усыновляют детей-сирот в тяжелые годы войны или других массовых бедствий. Как далеко отстоит это благородное явление от простого следования биологическому инстинкту, чем в своем исходном начале и было родительское чувство.

Таким образом, высказывание «Ничто человеческое мне не чуждо» наполняется еще одним оттенком смысла. Все биологические потребности развитого человека приобретают новый смысл: вливаясь в социальный контекст бытия и наполняясь подлинно человеческим содержанием, они теряют свой некогда

эгоистический, инстинктивный смысл и приобретают значение необходимых элементов истинного человеческого счастья.

Историчность содержания человеческого счастья предполагает, что с развитием человека развиваются также и чувство удовольствия и понимание долга. Антагонистичность этих видов счастья преодолевается, ибо спектр человеческих удовольствий пополняется и удовлетворением от осознанного и выполненного долга. Иными словами, удовольствие как важнейшая субъективная составляющая все более начинает приобретать моральную окраску.

Человек, совершивший самоотверженный поступок, чувствует себя счастливым просто уже по той причине, что смог это сделать. Причем добро не нуждается ни в вознаграждении, ни в благодарности. Человек действует по внутренней потребности, потому что не может иначе.

Обосновывая идею историчности и истинности (конкретности) человеческого счастья, нельзя не предвидеть возможные возражения скептиков-релятивистов, которым неизбежно будет казаться, что мы вгоняем такое интимное состояние человека, как счастье, в некое «прокрустово ложе» общезначимых требований.

Вот, к примеру, одно из таких возражений: разве нельзя назвать счастливым здорового, материально обеспеченного, да к тому же еще молодого и влюбленного человека? Счастливым без всяких высоких рассуждений и без всякого исторического подхода! Ведь такой человек счастлив всегда: и в наше время, и двести лет назад. Не так ли?

Согласимся: да, такой человек несомненно счастлив. И все же при этом хочется добавить: счастлив *этот* человек и в *это* время. Иными словами, во-первых, не каждый признает достаточность одних только перечисленных компонентов счастья (вспомним нравственные страдания Л.Н. Толстого) и, во-вторых, счастье такого рода преходяще. Хотя мы и не отнесем его в разряд мнимого, неподлинного, однако это — **небезусловное** счастье. Небезусловное — значит, относительное.

Именно такой вид счастья, в основном, и находится в центре внимания В. Татаркевича, и даже этот термин взят нами из его работы. Но опять-таки нельзя согласиться с известным исследова-

телем проблемы счастья, и вот в каком аспекте. По Татаркевичу, **всякое** счастье безусловно. В предисловии к своей книге он признается, что хотел назвать ее «Об относительности счастья», и хотя впоследствии отдал предпочтение более нейтральному названию, эта тенденция относительности, безусловности счастья в содержании его работы прослеживается довольно отчетливо.

Мы не можем согласиться с релятивизмом принципиально, даже с теми или иными оговорками, как у В. Татаркевича. Весь исторический опыт человечества свидетельствует, что наряду с преходящим и безусловным счастьем есть и другое счастье — высшее и безусловное, подлинно человеческое. Именно о нем всегда мечтали философы и ставили на себе более или менее успешные эксперименты, когда им казалось, что они его нашли.

Если говорить в общем, то это все-таки — счастье обладания высшими и подлинными благами, ценностями. В. Татаркевич, как мы видели, дает ему название *эвдемонии* и относит к объективной характеристике счастья. Однако не все столь однозначно и просто. Ведь человек одновременно и **обладает** материальными и духовными ценностями, и остро, положительно-эмоционально **переживает** эту свою причастность к ним.

Вот и выходит, что эвдемония — это одновременно и объективная, и субъективная характеристика счастья. Так, радость первооткрывателя истины есть одновременно и обладание высшим благом, и переживание вызванного этим обладанием удовольствия. А разве оба эти момента не составляют того, что В. Татаркевич называет «собственно счастьем»? Ведь только благодаря осознанию того, что прожитая жизнь была насыщена причастностью к высшим и подлинным ценностям, исполнена глубокого смысла, — только благодаря такому осознанию человек может с достоинством сказать себе: да, я прожил счастливую жизнь. Не каждый человек — публично или наедине с собой — способен произнести такие слова.

А что касается счастья-везения, удачи, подарка судьбы? Должны ли мы его оставить в стороне или оно диалектически взаимосвязано с тремя уже названными аспектами счастья? Да, конечно же: человека, обладающего высшими и подлинными благами, вполне можно назвать везучим, ведь жизнь его сложилась так,

что обстоятельства благоприятствовали или, по крайней мере, не препятствовали достижению им своего счастья.

Итак, **все четыре значения счастья** оказываются не просто внешне дополняющими друг друга (а тем более — друг друга исключаящими). **Их единство глубоко диалектично.** Диалектичность эта, в частности, заключается в том, что такое единство может осуществиться, а может и не осуществиться: при одних обстоятельствах эти значения могут составить единое целое, при других же — «рассыпаться» на части. И мы уже можем с достаточной уверенностью сказать: первое состояние — признак подлинного, истинного счастья; второе — признак явного неблагополучия в этом вопросе, свидетельство мнимости, или, по крайней мере, **неполноты** человеческого счастья.

Главным — центральным, «коронным» значением счастья, синтезирующим, объединяющим остальные три, оказывается **обладание высшими и подлинными благами.**

В чем же состоит подлинное благо? Историческая практика человечества дает нам вполне определенный ответ: высшее благо — это быть свободной, творческой и гуманной личностью. Точнее, не только быть, но и постоянно формировать себя как такую личность, ибо этот процесс становления может продолжаться до самого последнего мгновения жизни. Гениальность Л.Н. Толстого в его «Смерти Ивана Ильича» заключается и в том, что герой повести умирает морально успокоенным и почти счастливым. Потому что понял простую истину: счастье (то есть обладание подлинными, высшими ценностями) заключается в том, чтобы быть человеком, а это, прежде всего, значит — деятельно любить других людей.

Итак, все четыре понимания счастья объединяются в следующей формуле: когда человек чувствует, что он является обладателем высших и подлинных ценностей (а в своем высшем проявлении это означает — быть развитой личностью), он способен и радоваться своему состоянию, и быть благодарным судьбе, и оценивать свою жизнь как прожитую счастливо.

С историческим развитием человека, его потребностей и объективных условий для их осуществления с необходимостью развивается и само содержание человеческого счастья и его

понимание. При этом на пути восхождения от абстрактного его понимания к конкретному исторически более ранние содержания (виды) счастья не отбрасываются как нечто устаревшее и негодное, а сохраняются в преобразованном виде как подчиненные моменты более зрелого содержания. Это положение касается и различных субъективных и объективных моментов, форм выражения (и соответственно — понимания) счастья. Они также оказываются диалектически едиными, сохраняющимися в составе конкретного целого в виде отдельных сторон, аспектов проявления сущности человеческого счастья.

Итак, счастье носит исторический характер. Но, уточним, — счастье носит конкретно-исторический характер, поэтому в процессе развития не должна исчезать *сущность* развивающегося счастья.

Сказанное относится как к обществу, так и к каждому отдельному человеку. Кто из нас не помнит, как, взрослея, мы пересматривали и наше понимание счастья. В детстве мы могли быть счастливы от подаренной яркой игрушки, затем — от пойманной на удочку рыбки, от выигранного во дворе футбольного матча, от пятерки в школе, — да мало ли причин, вызывающих в то время восторженное ощущение счастья! Позже появилось счастье общения с друзьями, счастье любви, вспыхнувшего интереса к тому или иному роду человеческой деятельности. В процессе деятельности, в процессе потребления материальной и духовной «пищи» каждый подрастающий человек формирует свои потребности и способности, то есть формирует себя как личность, находя в этом высшее счастье.

Очень часто этот процесс исторического развития понимания и ощущения счастья протекает стихийно, и порой бывает, к сожалению, что иной человек так и останавливается где-нибудь на полпути, всю жизнь находя главную, а то и единственную радость в обладании яркой дорогой вещью, в рыбной ловле или футбольном «боленье».

Счастье каждого человека должно формироваться систематически, умело и целенаправленно. То, что счастьем можно и нужно учить,— великое открытие еще античных философов. Будем же им за это благодарны. Однако не надо забывать и о том, что

необходимо реально создавать объективные условия для того, чтобы в идеале такую «школу» счастья могли пройти все без исключения люди.

Что, в принципе, необходимо для того, чтобы сделать человека счастливым? Нужно создать объективные условия для счастья и научить человека быть счастливым.

Нужен, следовательно, еще и учитель, воспитатель счастливого человека, а таковым может быть и жизнь, и сам человек.

Ни в коем случае нельзя понимать внешнее окружение человека и самого человека, живущего в этом окружении, как нечто изолированное друг от друга, абсолютно самостоятельное и лишь пространственно, механически «вложенное» одно в другое. Американский ученый Г. Саймон, например, рассуждает таким образом. Рассмотрим, говорит он, путь движения муравья на какой-нибудь поверхности, и мы увидим прямую зависимость: чем более неровная поверхность, тем более сложна и запутана траектория движения насекомого. Муравей остается тем же, с теми же однозначными реакциями на возникающие перед ним препятствия, меняется лишь окружающая среда. А дальше Саймон рассуждает так: сам по себе, рассмотренный изолированно от среды своего существования, человек так же прост, как муравей. Точно так же он обладает определенным набором приспособительных реакций на внешние раздражения. Просто все дело в том, что гораздо более сложна внешняя среда, в которой живет и действует человек. А отсюда — гораздо (но только количественно) сложнее и «траектория» движения, поведения человека по сравнению с муравьем¹⁰⁹.

Подобная методология, конечно же, не может помочь в решении нашей проблемы. Наоборот, она лишь всячески дезориентирует на этом пути. Если все зависит только от окружающей среды, то счастье человека есть всегда неуправляемая случайность, подарок или наказание судьбы: один человек попадает в благоприятную среду, другой — в неблагоприятную.

Понятия «человек» и «мир человека» диалектически едины, то есть отображаемые ими феномены суть нерасторжимые элементы целостной системы. Человек таков, каков его мир, и наоборот. Это единое целое.

Создавая себя, то есть свой внутренний и внешний мир, человек как бы окутывается своеобразными защитными оболочками. В общем, они известны всем: здоровье организма, равновесие психики, надежность семьи, обширность круга верных друзей, любимая работа, оптимистический коллективистский характер, глубокий уровень мировоззрения и т. д.

Чем больше таких «оболочек» и чем «добротнее» они сооружены самим человеком и другими членами данного конкретного общества, в котором он живет, тем больше уверенность человека в себе, его удовлетворенность жизнью, гармония с природой и обществом, то есть счастье.

И все же во всем том, что перечислено выше, чувствуется отсутствие самого главного, того, что связало бы все эти части в гармоничную и живую систему. Среди всех этих «оболочек», то есть «высших и подлинных благ» необходимо назвать главную ценность, объединяющую и оживляющую собою все остальные. Это — **Любовь**.

Обращаясь к этой теме, мы хотели бы найти «для себя», а заодно и для читателя, некую популярную философскую форму выражения той самой великой Истины, которая была принесена на землю Спасителем: существуют всего лишь две главные заповеди человеку. Во-первых, человек должен любить Бога, а во-вторых, любить ближнего своего, как самого себя¹¹⁰.

Таким образом, *в идеале, и одновременно — в норме*, все стороны человеческой жизни должны быть насыщены радостной любовью, и тогда человек счастлив, но они могут и сопровождаться злобой или равнодушием, и тогда человек несчастен. Вспомним также о той божественной исступленности, о которой говорит Платон в своем «Федре»: только любовь дает возможность человеку видеть красоту и величие мира.

Прежде всего жизнь человека освещается и скрепляется любовью к Абсолюту, к Богу, к «Миру идей». И в этом благодатном свете приобретают совершенно иную «окраску» и насыщаются глубочайшим смыслом и более простые виды любви: любовь к себе, причем как к идеальному в нас, то есть к душе (и это прежде всего), так и к материальному в нас, то есть к телу. Эта форма любви проявляется в заботе о духовном и телесном здоровье.

Любовь же к ближнему своему проявляется в любви к единомышленникам и единоверцам, к своей семье, к друзьям, коллегам, согражданам, а через них — ко всем людям, в том числе и к так называемым врагам, которых на самом деле в нормально устроенном человеческом сообществе (ноосфере) быть не должно. Особой формой любви в данном случае выступает любовь к своей работе, к своему творчеству именно через нее, как нам кажется, реально, практически проявляется и любовь человека к Богу, и любовь к себе, и любовь к ближнему. Когда *Григорий Сковорода* (1722—1794) говорил: «Какое мучение трудиться в несродном деле», он как раз подчеркивал принципиальную важность каждому человеку найти свое место среди людей и свое божественное предназначение, без чего счастье невозможно.

Можно видеть, что в этих защищающих человека и делающих человека счастливым проявлениях любви исчезает разграничительная линия между объективными и субъективными условиями человеческого счастья. Диалектика их взаимодействия, взаимоперехода, доходящая до взаимопревращения, проявляется отчетливо и зримо.

Всесторонне совершенствуя себя, то есть создавая, казалось бы, чисто субъективные (точнее — субъектные) — физические, умственные и нравственные предпосылки своего счастья, каждый человек черпает общие условия и принципы этого формирования не откуда-то «изнутри себя», а непосредственно — из общественного фонда общечеловеческой культуры, а опосредованно — из бесконечной, неисчерпаемой объективной диалектики, которой, по Батищеву, должен следовать и служить человек.

Однако, как же все-таки у человека формируется и изменяется свое собственное понимание счастья? Оно формируется в процессе общего становления его мировоззрения. При этом выработанный и закристаллизованный в общественном сознании идеал счастливого человека исподволь, как говорится, с молоком матери, проникает в его индивидуальное сознание, становится ценностной установкой деятельности. Соответственно он начинает формировать и формирует всю совокупность жизненных потребностей.

Правда, возникает вопрос: откуда же тогда берется несовпадение внешней оценки и самооценки того, счастлив данный чело-

век или нет? Л.Н. Толстой, всесторонне анализируя в «Исповеди» свое состояние во время сложного душевного кризиса, роняет такую фразу: «И это делалось со мной в то время, когда со всех сторон было у меня то, что считается совершенным счастьем...»¹¹¹.

Дело тут, по-видимому, в следующем. Лев Толстой был гениальной творческой личностью, а гений живет не только в своей эпохе, но посредством своего творчества выходит за ее пределы. Творческая личность не воспринимает слепо и некритично устоявшиеся, господствующие принципы, в том числе, конечно, и идеал счастья. Она сама является творцом этого идеала, то есть не только распремечивает, но и опредмечивает богатство человеческой материальной и духовной культуры.

И опять-таки это не значит, что этот идеал создается чисто произвольно, «изнутри себя», просто основания этого идеала творческая личность ищет во всем огромном историческом опыте человечества. Итак, единство индивидуального и общественного идеалов счастья несомненно, но это — диалектическое единство, то есть единство различного и даже противоположного. Человеческий опыт фиксируется в общепринятом идеале счастья, причем многое зависит от того, в какую общественную «единицу» данный человек входит, особенно с момента своего появления на свет. Стоящие у власти люди всегда стремятся навязать всему обществу свою собственную идеологию как общезначимую, сделать ее господствующей, и эти попытки, пусть временно, но приносят свои плоды, однако ведь каждый отдельный человек усваивает идеологию не в виде простого восприятия информации, а в результате постоянного сличения содержания предлагаемого ему идеала с результатом своей собственной деятельности. Иначе говоря, освоение это происходит в процессе деятельности. Поэтому практическое несовпадение должного и сущего приводит человека к необходимости переоценки ценностей, выработки нового идеала счастья и практического претворения его в свою жизнь.

Таким образом, процесс формирования счастья человека складывается из таких моментов, как воспитание в нем идеала счастья (комплекс жизненных потребностей, необходимых человеку для его счастья) и практическое решение тех противоречий и

трудностей, которые возникают при осуществлении этих потребностей. Только в творческой, созидательной деятельности создается счастливая личность.

Деятельностная концепция счастья — оптимистическая концепция. Она противостоит пассивной позиции, ожидающей счастья от судьбы. «Родился в рубашке», «Не родись красивой, а родись счастливой», — все подобные приметы и мудрости суть отражение очень распространенного предрассудка о предопределенности счастья внешними обстоятельствами, судьбой (назови ее врожденными биологическими свойствами, случайным стечением обстоятельств или волей богов — суть от этого не изменится). Не будем относиться к этой точке зрения как к простому недомыслию: ведь она очень правильно отражает фактическое положение дел, существовавшее в человеческом обществе на протяжении многих веков. Легко сказать: «Каждый человек — кузнец своего счастья», попробуй лозунг этот претворить в жизнь, когда тебя окружает мир несправедливости и бесправия! Для этого потребуются душевная стойкость Сократа или Диогена, короче говоря, — *героизм*, а можно ли воспитать массовый героизм? По крайней мере для этого опять-таки требуются соответствующие общественные условия.

Ференц Лист как-то остроумно заметил: «Ценнее счастья быть талантливым есть талант быть счастливым»¹¹². Интересное высказывание, но оно почти совершенно обесценивается, если считать талант, и вообще любые способности, свойством прирожденным. Такое мнение не выводит нас за пределы пассивной позиции и не дает никаких перспектив для педагогики счастья. Один рожден талантливым, это в большинстве случаев уже счастье, хотя и не безусловное (вспомним архитектора из рассказа В.В. Вересаева). Другой родился с особым видом таланта — быть счастливым. Вот это действительно счастливый человек! Но что же надо предпринять, чтобы этим талантом обладали все люди? Концепция врожденного таланта на этот вопрос ответа не дает, вернее, считает его надуманным: сделать человека талантливым, с ее позиций, нельзя.

В данной книге, с самых первых ее страниц поддерживается и утверждается иной подход к указанной проблеме. Способности че-

ловека, в том числе высшее их проявление, в виде таланта имеют не биологический, а социальный генезис. Как и все человеческое в человеческом мире, они создаются в процессе деятельности. При этом их происхождение должно рассматриваться в тесной взаимосвязи с потребностями человека. В процессе производства, а точнее, в процессе потребления — органичном, внутреннем моменте процесса производства — человек формирует и развивает свои потребности, а следовательно, и способности к их удовлетворению.

Диалектика потребностей и способностей такова, считает Маркс, что потребление, как и производство, «...порождает способности производителя, возбуждая в нем направленную на определенную цель потребность», причем эта потребность не просто воспроизводится в процессе потребления, последнее постоянно развивает ее, «...повышая посредством потребности в повторении способность, развитую в первом акте производства, до степени мастерства...»¹¹³.

Применяя и развивая эту диалектику в процессе философского обобщения опыта воспитания слепоглухонемых детей, Э.В. Ильенков делает вывод о том, что педагогический успех в данном случае обеспечивается достижением умения вырабатывать у ребенка «способность действовать самостоятельно и разумно». Будучи однажды сформированной, такая способность «делается неодолимой потребностью и будет обнаруживать себя во всем — и в учебе, и в труде, и в отношении с другими людьми, и в научном мышлении. Это и есть та самая способность-потребность, которая составляет ядро всей специфически человеческой психики и издавна именуется талантом.

...Работа со слепоглухонемыми детьми подсказывает... очень и очень многое любому воспитателю. Она показывает, каким образом можно и нужно воспитывать такие специфически человеческие потребности, как потребность в личности другого человека, в знании, в красоте, в игре ума. А если эти потребности сформированы и стали неотъемлемым достоянием индивида, то на их почве уже с необходимостью даст свои первые (сначала, разумеется, незаметные и робкие) побеги талант. Не сформированы (или привиты лишь формально, в форме красивых фраз), и талант не возникнет»¹¹⁴.

И резюме этой обобщающей и одновременно программной статьи: «Талант — это не количественное различие в уровнях развития людей, а качественно новое свойство психики, связанное с коренным, принципиальным изменением в типе и характере труда, в характере его мотивации. Это качество — результат гармонического и всестороннего развития человека, его высших психических функций (способностей), увязанных в единство личности, сосредоточенной на решении больших, общезначимых задач. В этом и состоит норма человеческого развития, заданная историей»¹¹⁵.

Итак, потребности и способности — это диалектически взаимосвязанные стороны одного и того же процесса человеческой деятельности. Следовательно, и счастье быть талантливым, и талант быть счастливым вырабатываются в процессе этой деятельности.

Вырабатывать, формировать у каждого человека талант быть счастливым! Что может быть интереснее и благороднее такой миссии? И подлинные учителя и воспитатели — в широком смысле этого слова — хорошо осознают и умело реализуют свое прекрасное призвание.

Но ясно и другое: насколько неприемлема противоположная позиция в «ленивой» педагогике, нацеленной лишь на выявление «прирожденных» талантов, «одаренных» учеников. Такая педагогика порождает и оправдывает сомнительный в его гуманизме (он был написан на воротах фашистских концлагерей) принцип — «каждому свое».

Такой принцип «дифференцированного подхода» способен тех, кому не повезло с воспитателем в раннем детстве, не научившим действовать самостоятельно и разумно, привести к неверию в собственные силы, к унынию, к самоуничтожению, к обобщениям типа «нет счастья в жизни», к уходу с магистрального пути саморазвития на скользкую тропу различных вариантов иллюзорного, мнимого счастья.

Крайняя степень отчаяния и неверия в собственные силы и в силы человечества способна привести человека и к самоубийству. В очерке Ф.М. Достоевского «Приговор» излагается один из вариантов философии такого отчаявшегося человека.

В кратком изложении она такова. Я чувствую и сознаю дисгармонию, несовершенство мира, и от этого несчастен. Счастливыми в этом мире могут быть лишь животные, поскольку они не мыслят и не ощущают эту дисгармонию, а также люди, которые соглашаются жить как животные, «то есть бездумно есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей». Причем условия такой животной жизни таковы, что она сопровождается необходимостью «наживаться и грабить».

Мне возразят, продолжает философствующий потенциальный самоубийца, что если жизнь устроить на разумных социальных началах, то можно такую жизнь и не сопровождать грабежом. Но мне и этого мало: наслаждение даже от такой, гипотетически возможной разумной и нравственно-праведной жизни не составляет для меня счастья, так как я точно знаю, что всему этому рано или поздно придет неизбежный конец, ибо все в мире — не только я, но и человечество, и наша планета — не вечны. Значит, такое счастье бессмысленно.

Мало того, я не принимаю такого будущего счастья и гармонии — допустим, что они будут созданы—еще по той причине, что они создаются несчастьем и истязаниями человека в течение тысячелетий.

А поэтому мой приговор таков: я не соглашаюсь быть участником бессмысленного эксперимента природы по созданию во всех отношениях мнимого и ущербного счастья, а поскольку природу я истребить не в силах, хотя она этого и заслуживает, то истребляю самого себя¹¹⁶.

Как же возразить этим, казалось бы, сильным аргументам философа-пессимиста?

И Достоевский, и Толстой, который тоже мучился над решением подобной проблемы, выход из обрисованного здесь тупика нашли в выводе: без религиозной веры человек счастлив быть не может. Наверное, это действительно так, но в который раз спросим: а какова природа и содержание той или иной религиозной веры того или иного человека? Всякая ли вера делает человека подлинно счастливым?

В анализируемом очерке Достоевского очень точно отображается современная отчужденность мира человека. Это действи-

тельный факт: определенное количество людей в этом мире могут быть — или, точнее, думать, что являются — счастливыми только за счет несчастья (грабежа или угнетения) других людей. А те, кто не занимаются грабежом и угнетением, для того, чтобы чувствовать себя счастливыми, вынуждены закрыть глаза и стараться не видеть огромное множество несчастных людей. Человек благородный, с тонкой психикой не только не способен быть счастливым за счет других, но и не способен наслаждаться своим счастьем, зная о несчастье других. Так, Л.Н. Толстой, насмотревшись страданий городской бедноты, обитателей трущоб и ночлежек, не мог спокойно, без угрызений совести есть, спать, одеваться, то есть жить в том комфорте, в котором бездумно жило большинство родных и знакомых ему людей. Какое может быть счастье для человека с развитой совестью, если он постоянно страдает от несчастья многих и многих людей вокруг себя!

Персонаж очерка Достоевского тоже, вроде бы не желает быть счастливым за счет других и страдает от несчастья других людей. Однако его отличие от Льва Толстого состоит в том, что в его мировоззрении преобладают пессимизм и озлобление. Можно себе представить, что может сделать такой человек, получив в руки оружие уничтожения природы, например, атомную бомбу! Разве это не некий вариант говорящего: «После нас хоть потоп»?

Главное здесь в том, что смысл мира человеком такого рода «подгоняется» под его собственное понимание мирового смысла. Вспомним убедительный анализ В. Соловьева такой мировоззренческой ошибки. Весь мир, как социальный, так и природный, кажется такому человеку внешним, чужим и враждебным.

Но можно ли уходить из мира только потому, что он несовершенен? Единственный путь к счастью людей — это не возненавидеть, а полюбить этот несовершенный (а, может быть, только кажущийся тебе несовершенным?) мир. Но полюбить — это не значит — принимать его безучастно, таким, какой он есть. Что нужно делать, чтобы быть человеком? Практически и постоянно изменять и себя, и мир, в котором живешь. Вся ответственность этой практической переделки, разрешения реальных, земных противоречий возложена на человека, на его свободную волю. И уже этим он должен быть горд и счастлив.

Путь этот труден, он требует и жертв и страданий, но отвергать будущую гармонию по этой причине — значит способствовать тем, кто эти страдания хотел бы увековечить. Достоевский и Толстой правы: *вера* на этом трудном пути совершенно необходима. При этом она может быть религиозной, а может быть и нерелигиозной, но она обязательно должна быть верой в то, что мир может и должен нашими усилиями измениться к лучшему.

Проблемы, о которых говорит герой Достоевского, за истекшее столетие обострились и превратились в проблемы, имеющие глобальный характер. Борьба за счастье людей в наше время неотделима от борьбы за решение всех накопившихся глобальных проблем, прежде всего, — за сохранение жизни на земле. Современный человек на практике усваивает ту истину, что счастье невозможно без борьбы и без единения с другими людьми. Как сказал Гете: «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день за них идет на бой»!

Три идеальные вершины служат людям реальными ориентирами в стремлении к счастью. Это — **Гений, Герой и Святой**. Далеко не каждый способен достичь этих вершин, но уподобляться им как ведущей идее — способен и обязан каждый человек. Более же высоким ориентиром для человека должен выступать синтез этих вершин — **Богочеловек**¹¹⁷. «...Если мы допускаем принципиальную возможность духовного эволюционирования человечества, то мы должны признать, что соединение гениальности, святости и героизма в одной личности выступает действительной вехой такого эволюционирования»¹¹⁸.

Поэтому вслед за Сократом мы и утверждаем, что подлинного счастья способен добиться не любой человек, а *мудрый человек*, стремящийся следовать Логосу и искать Благо в том, чтобы хоть в какой-то мере обладать качествами Борца, Коллективиста, Оптимиста! Именно такой человек способен избежать семи смертных грехов и самого страшного из них — уныния. «Уныние наступает тогда, когда человек, стоящий на ложном пути и испытывший ряд разочарований, утрачивает любовь и к личным, и к неличным ценностям; отсюда следует утрата эмоционального переживания ценностей, утрата всех целей жизни и крайнее опустошение души. Это — смертный грех удаления от Бога, от всех

живых существ и от всякого добра. Грех этот сам в себе заключает также и свое наказание — безысходную тоску богооставленности»¹¹⁹.

Из всего сказанного выше с необходимостью следует, что философия счастья обязательно должна быть философией исторического оптимизма.

Разумеется, каждого из нас может постигнуть большая беда: потеря близкого, любимого человека, тяжкий недуг. Все это неизбежно и в настоящем, и в будущем, какими бы благоприятными ни были внешние обстоятельства жизни. Но вспомним — в исходную формулу нашей проблемы входят не только внешние обстоятельства, но и внутренние свойства личности, и в том числе — способность осознавать и чувствовать себя счастливым. Все зависит от характера человека, от истинности и прочности его идеала счастья. Один, пройдя сквозь страдания, сохранит способность быть счастливым, другой — может сломиться.

Следует хорошо понять: страдание и несчастье — это не одно и то же. Немало людей понимают счастье абстрактно — как некое ничем не замутненное ликование-наслаждение. Или, по крайней мере, как Эпикур, видят в счастье отсутствие страдания.

На самом же деле, в соотношении счастья и страдания заключена глубинная реальная диалектика развития личности. Лучше всего ее выразил И.С. Тургенев: «Хочешь быть спокойным? Знайся с людьми, но живи один, не предпринимай ничего и не жалея ни о чем. Хочешь быть счастливым? Выучись сперва страдать»¹²⁰.

Только познав, что такое страдание, перестрадав, человек способен понять, что значит отсутствие его. Каждый день мы пьем воду, но разве получаемое нами от этого удовольствие можно сравнить со счастьем погибавшего от жажды путника, чудом набредшего на родник? Но дело даже не в этом. Тернии, через которые человек продирается к звездам, делают для него звезды более яркими и привлекательными. Страдание мудрого человека делает его еще более мудрым: ведет его к переоценке ценностей, к пониманию того, в чем заключаются настоящие истина, добро и красота.

Правда, есть и совсем иная мудрость, заключающаяся как раз в поисках путей избавления от страдания. Мы только что вспоми-

нали Эпикура, но вспомнить следует и Будду с его сложной системой методов ухода от страданий путем борьбы с желаниями.

Однако нам, большинству людей западной культуры, пожалуй, трудно принять подобное мировоззрение. Исключением выступает только философия Шопенгауэра, выглядящая, впрочем, все равно неким странным ксенолитом в теле западной культуры. Гораздо ближе нам идея того, что страдание неотделимо от счастья, что оно не есть его непримиримая противоположность, оно есть его необходимый компонент. Вспомним как прекрасно сказал Пушкин: «Но не хочу, о, други, умирать; я жить хочу, чтоб мыслить и страдать...». Страдать от боли близких, боли своего и чужого народов, боли всего человечества. Но то, о чем мы говорим здесь — это не абстрактное, самодовлеющее состояние, не мазохистское посыпание головы пеплом. Страдание ценно не само по себе: «Идеология страдания, этот вывернутый наизнанку гедонизм, лишает смысла историю и отрицает задачу жизни»¹²¹. Страдание должно побуждать человека к активной деятельности, направленной на устранение причин, порождающих боль и несчастья.

Главное, о чем мы обязаны помнить, говоря о счастье: никакими бедами и страданиями нельзя уничтожить «сердцевину» подлинного счастья, если, конечно, она у человека есть. Количественная сторона здесь заключается в том, что, чем больше у человека высших благ и ценностей, тем в меньшей степени потеря одной или нескольких из них способна сделать человека несчастным. Качественная же сторона заключается в том, что у человека среди его высших благ и ценностей есть главное благо и ценность — *нравственный закон* в душе и стремление оставаться ему верным. Этот закон и стремление следовать ему Кант выразил в виде нравственного категорического императива: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом».

Кант прекрасно понимал: человек на самом деле часто бывает и слаб, и жаден, и труслив, но все равно это несовершенное существо нуждается в том, чтобы у него была путеводная звезда, только следуя за которой, он становится настоящим человеком.

Найти лучшее в себе и для себя, превратить это в черты своего характера и стараться не изменять самому себе, своим принципам бытия. Это благо у человека, если он не захочет этого, не может быть отнято никем и ни при каких обстоятельствах. Это — абсолютная истина, идущая к нам из философии стоицизма.

Говоря о стоицизме, хочется вспомнить слова одного из выдающихся представителей этого философского направления — *Сенеки* (4 г. до н.э. — 65 г.н.э.): «Мне говорят, что моя жизнь не согласна с моим учением. В этом в свое время упрекали и Платона, и Эпикура, и Зенона. Все философы говорят не о том, как они сами живут, но как надо жить. Я толкую о добродетели, а не о себе, и веду борьбу с пороками, в том числе и со своими собственными: когда смогу, буду жить, как должно...»¹²².

Автор книги полностью разделяет суть этих мужественных в своей искренности слов. Тот, кто любит философию, тот постоянно ищет в учениях великих мыслителей путь к счастью и спасению. Конечно, такой человек может порой впасть в грех из-за слабости духа и неуверенности (маловерия), но, однако, такой человек не может позволить себе стать убежденным злодеем и всегда способен к искреннему и глубокому раскаянию. Конечно, он может порой проявить слабость воли и длительное время жить в пустой суете, но приходит время, и он снова и снова наполняется решимостью начать «с понедельника» или «с первого числа» новую, полную смысла жизнь¹²³. Автор книги, увы, тоже принадлежит к таким людям и хотел бы, чтобы читатель принял его размышления о счастье не как самодовольные нравоучения, а как искреннее стремление поделиться с другими любителями философии результатами своих поисков путей к осмысленной и счастливой жизни.

Кто-то ищет эти пути в религии, кто-то — в философии. Однако не стоит один способ таких поисков противопоставлять другому. Ведь сказал же один из отцов христианской церкви Августин Блаженный: «Нет блаженной жизни, кроме той, которая проводится в философии».

Как можно видеть, тезис об историческом характере счастья приобретает еще один важный аспект. Не только счастье есть нечто постоянно развивающееся, но и само развитие (саморазвитие)

человека, постоянное и неуклонное движение его вперед — это счастье. Осознавать, что изменяешься в лучшую сторону в физическом, умственном и нравственном смысле, в деле творения добра людям, — значит уже осознавать себя глубоко счастливым.

В деле такого доброго самоизменения очень помогает умение относиться к жизни по-детски искренне и радостно. В Евангелии от Матфея сказано: «В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном? Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное»¹²⁴.

Каждый читает Библию в какой-то степени по-своему. Так, например, Н.Федоров в приведенном выше фрагменте увидел намек на то, что каждый человек должен помнить, что он — чье-то дитя, и всю жизнь главной своей задачей считать воскрешение своих родителей. Автор же книги предпочитает понимать это высказывание Иисуса в духе размышлений Г.С. Батищева о «непреходящих ценностях сокровенного детства». Детство, по Батищеву, вовсе не беспомощное и неполноценное состояние, и не может пониматься как «всего лишь подготовка к последующим периодам, всего лишь *средство*, подлежащее полному отбрасыванию после его использования»¹²⁵.

«Недаром, — пишет Г.С. Батищев, — издревле считается, что человек в моменты наивысшего подъема и расцвета своих созидательных сил бывает лишь настолько творчески одаренным субъектом, сколько в нем, в недрах его души сохранилось живительных начал детства»¹²⁶. И эти живительные начала состоят, во-первых, из умения удивляться миру, видеть его «свежим глазом», быть «безынертным», готовым к «озадачиванию», во-вторых, — из способности к постоянному самообновлению, из умения «обретать себя лучшего, с новым, более богатым и совершенным Я» и, в-третьих, — из общительности, жизни во взаимности с другими, умения жить по логике Другого (как друга), «нисколько не боясь утратить в этой самоотдаче свое собственное Я»¹²⁷.

По-видимому, тема детства имеет немало и других философских аспектов. Так, например, несомненно, что человечество также переживало период детства, где важнейшее значение имела

вера в авторитет тех предписаний, которые давала людям религия.

В очень сложный, кризисный период человеческой истории происходит явление людям Богочеловека-Спасителя. Причем Иисус почти ничего не говорит о конкретном содержании цели жизни людей — Царстве Божьем. На все вопросы на эту тему Он отвечает притчами: о неводе, полном рыбы, о зарытых в землю талантах и т.д. Почему? Думается, потому, что перед Ним — люди с детским уровнем сознания, которым бесполезно, например, было бы читать лекцию о теории относительности. А что уж тут говорить о теме, гораздо более сложной для понимания — о высшем уровне и этапе бытия разумных существ, о бессмертии их души и т.д.! Единственным исключением является разговор с Никодимом, да и то Иисус в конце беседы как бы даже и сожалеет о том, что попробовал всерьез ответить на вопрос Никодима о втором рождении.

Итак, детям, доверчивым и открытым, можно все же как-то передать истину о пути спасения. А вот заскорузлым догматикам, видящим в библии только его формальную, ритуальную часть содержания, а главного в этом содержании не воспринимающим, говорить что-либо бесполезно.

Детям можно сказать: слушайте своего Отца Небесного и хорошо относитесь друг к другу, умеете любить и прощать. И этого уже вполне достаточно, чтобы процесс человеческого развития был направлен в нужное русло. Уверовав, люди будут помнить о духовном, искать именно в нем подлинные ценности, развивать свою нравственность. А со-весть даст человеку и сознание. Это и означает — направить людей на человеческий путь (он же — путь божественный). Вот почему Иисус постоянно повторяет: верьте мне, идите за мной, даже если вы чего-то еще не понимаете. И вы — спасетесь. Причем спасется любой уверовавший, даже если вера к нему придет не сразу. Так, говорил Он, хозяину дома одинаково желанен и тот, кто первым пришел работать в его виноградник, и тот, кто пришел последним (см.: Евангелие от Матфея — 20:1-16). Важно не время, а сам факт прозрения. Важно, чтобы человек искренне, а не расчетливо и не лицемерно, уверовал в смысл бытия и в свое предназначение

в нем и что-то сделал — словом и (или) делом для приближения Царства Божьего.

За полтысячи лет до Иисуса Христа Гераклит так и остался темен для подавляющего большинства окружающих, и ему оставалось только плакать от досады, что он не может быть полезен людям. Настоящая трагедия, горе от ума! А вот Иисус, создав свое учение и его тело — церковь, говорит и со своими современниками и с нами. Церковь всегда старалась воспитывать людей в духе идей Спасителя, хотя и сама зачастую утрачивала смысл и цель этого воспитания, заменяя его кровавым принуждением и, как некогда фарисеи, — ритуалом. Иисус и воскрес — то (здесь, на земле) именно в церкви и в душах верующих («рожденное от Духа есть дух»).

В контексте сказанного становится ясным, что считающееся циничным высказывание Блеза Паскаля о том, что человеку выгоднее верить, нежели не верить, на самом деле полно глубокого смысла. Неверующий должен жить нравственно минимум для того, чтобы оставить после себя добрую память, максимум — для спасения собственной души в полном смысле этого слова. И для этого, как говорится, никогда не надо говорить «никогда».

Поняв, что детство — это не недостаток, а достоинство, понимаешь и глубину слов Христа: горе тем, «кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня» (см. Евангелие от Матфея — 17:7). Это — страшный грех. Фактически его можно приравнять к убийству человека. Ибо такие соблазны и обманы отвращают душу ребенка от правильного развития и лишают его человеческой сути.

Человек-дитя (это относится и к младенцу и к дикарю) несет в себе сущность человека вообще, ибо эта сущность как способ формирования и функционирования становящегося социума — это общительность, со-весть, со-знание, основанные на взаимном интимном сочувствии и сопереживании индивидов (ср.: Ф.Т. Михайлов об этом). В этом состоит подлинное *начало* человека и человечности. Именно поэтому «детскость» должна всегда пребывать с людьми: теряя ее, мы теряем человечность. И поэтому современный, образованный эгоист, субъективист, несмотря на то, что он может быть физиологически молодым человеком, на самом деле является дряхлым маразматиком, утратившим

«непреходящие ценности сокровенного детства», отчужденный в своем развитии от своей сущности.

Вспомним: развитие — это раскрытие, развертывание сущности. В данном случае сущность социума разворачивается в истории, порождая гениев, героев и святых, а в конечном итоге — ноосферу как сферу и сообщество полифонического, гармонического существования.

Итак, для того, чтобы быть счастливым, человек, как главную драгоценность, должен хранить в себе свою детскость. Но детскость — это не ребячество, и вера — не глупое доверие ко всем и ко всему. Иисус призывал беречься лжепророков, распознавая их по плодам их (см.: Евангелие от Матфея — 7:15-20).

И еще: формируя свою жизнь, человек несомненно руководствуется определенным идеалом, однако — и это очень важно — человек не должен быть привязан к застывшим «эталонам» и «меркам». Человек сам, своей жизнью способен открыть новые горизонты в развитии личности, стать мерой и образцом для других. В этом-то, наверное, и есть вершина счастья — быть реальным сотворцом всего бесконечного многообразия человеческой культуры. Счастье — это постоянное осуществление внутренних потенций, порывов, надежд и стремлений, превращение моего возможного «я» в «я» действительное. Известный русский и советский писатель Алексей Толстой дал очень ёмкое определение счастья: «Счастье — это полнота духовных и физических сил в их общественном применении»!

У каждого человека такое самоосуществление, самовыражение проявляется по-разному. Поэтому так много вариантов человеческого счастья. Однако люди едины в своей сущности, и эта сущность — активная творческая деятельность среди людей и на благо людей. Поэтому и сущность человеческого счастья едина. Вне стремления человека к истине, свободе, добру и красоте само счастье будет неистинным, так как оно не будет соответствовать своей сущности.

Такое счастье трудно и завоевывать и сохранять, но, как сказал философ, таков уж удел всякого великого и прекрасного, оно — трудно. А трудности преодолевает только труд, прежде всего, — труд души.

Истинное, или подлинное, счастье не следует путать с абсолютным счастьем. Абсолютное счастье — это регулятивный принцип, ведущий нас по жизни и не дающий успокоиться и остановиться в поисках своего счастья. Счастье большинства людей — мы не говорим о героях, гениях и святых — всегда и абсолютно, и относительно. Абсолютно — по причастности к Идее Счастья, к идее Блага. Относительно — по незавершенности, открытости вечному движению становления: редко кто из нас, подобно гетевскому Фаусту, способен сказать: «Остановись мгновенье! Ты прекрасно!». Да и надо ли это делать? Возможно ли счастье без будущего? Возможно ли счастье без мечты, без стремления к новым горизонтам счастья?

Вернемся к размышлениям М. Лифшица о счастье. Подчеркивая, что «оно состоит в достижении полноты существования», а также является определенной стороной «абсолютной истины», он замечает, что счастье относится к сфере личности, должно быть испытано ею, откуда делает вывод о том, что «счастлив тот, кто может жить будущим... Несчастлив тот, кто не имеет будущего, кто знает, что он уже не увидит его — каковы бы ни были утешения»¹²⁸.

И все же утешения у человека всегда были, даже пред лицом смерти. Во-первых, что считать будущим? Верующий в бессмертие души, в принципе, подобно Сократу, может быть спокоен перед лицом смерти. И даже неверующего может утешить надежда на то, что те блага, которые он приобрел и создал при жизни, не пропадут даром, останутся как добрая память о нем среди людей. Гораздо труднее утешить такого человека в наше сложное время, когда появилась реальная угроза самоуничтожения всего человечества. Признаемся, очень трудно человеку быть счастливым на фоне такой зловещей угрозы.

Автор книги полагает, что не одна лишь религия ведет к вере и спасению. Вся система знаний человека, в том числе и научных, и философских, должна быть направлена на эту великую тему. Спиноза постоянно повторял, что главное знание — это знание о Боге. Августин Блаженный столь же настойчиво говорил, что его интересуют только Бог и душа человека.

Современные наука и философия имеют уже немало фактов и логических аргументов, чтобы сказать, что бытие не есть «бытие

к смерти» (М. Хайдеггер). Такое понимание бытия имеет реальную и светлую альтернативу в понимании бытия как «бытия к ноосфере».

Поэтому современная философия не должна «застревать» на идее *сущего* «бытия к смерти». Напротив, все свои усилия она обязана направлять на *должное* «Бытие к Ноосфере».

В чем же должна проявиться мудрость человеческого следования Логосу? Иными словами, что должен делать и чего — не делать — человек, чтобы быть человеком, причем — счастливым человеком? Суммируем сказанное. Такой человек не должен быть эгоистом — не должен противопоставлять себя людям и общему ходу истории. Ничто человеческое не должно быть ему чуждо. Ему надо быть в достаточной мере сильным, по крайней мере, — настолько, чтобы не сворачивать с пути своего предназначения. Ему надо быть оптимистом, ибо уныние — это самый страшный грех. Даже если тот или иной человек довольно эгоистичен, слаб и несмел, он все равно должен быть нацелен на счастье коллективистов, счастье сильных и смелых. Душа его обязана трудиться именно в этом направлении. Ведь человек устроен так, что постоянно стремится трансцендировать, то есть выходить за свои рамки, за свои пределы. И это человек делает не из «постного» и тягостного для него чувства долга, а из любви и уважения к самому себе.

Ф. Ницше говорил о необходимости возлюбить себя. Но что означает любовь к себе? Совсем не удивительно, что человек — существо самолюбивое. Странно было бы, если все было бы наоборот. Во-первых, *субъективно*, для каждого человека — он сам — это единственный мир. Или точнее так: весь мир дан ему через его внутренний мир. Надо уважать и любить это сокровище. Во-вторых, *объективно*, человек — это не невесть откуда появившееся существо, за ним длительный процесс эволюции всего сущего, которое в лице каждого человека развилось до уровня самосознания и ощущает себя в каждом из нас, как бы говоря: «Вот Я! Посмотрите! Я — это что-то исключительно важное, интересное и главное на свете!» Поэтому прав Дейл Карнеги, строящий всю свою концепцию отношения между людьми на том факте, что каждый человек, без исключения, желает быть значи-

мым. Но вот может ли тот или иной человек претворить это свое главное желание в жизнь, зависит от того, развивается ли он и, прежде всего, — духовно.

Двигаясь от примитивных, исторически первых, исходных впечатлений, человек в своем духовном восхождении совершает разного рода и масштаба обобщения (приобщения), и чем больше, шире это обобщение-приобщение, тем больше каждый человек становится равен самому себе. Вот в чем проявляется подлинная любовь человека к самому себе. В идеале он стремится быть причастным всему человеческому и божественному. Чем шире, насыщеннее Я, тем носитель этого Я свободнее. Свобода истинная и полная — это пребывание в Логосе Космоса, отождествление себя со «Все́м» и с его Логосом. Наверное, человек, способный на такое диалектическое отождествление и диалог, и находится в том состоянии, которое называется любовью к Богу. Любовь к лучшему в себе сливается с любовью к Богу.

Таким образом, ориентируясь в своих поисках счастья на личности Героя, Гения и Святого, и далее — на личность Богочеловека, мы прокладываем путь к главному ориентиру — к Богу. В этой сияющей точке сходятся траектории духовных устремлений всех без исключения людей, что бы они об этом ни говорили и как бы они эту путеводную звезду ни называли.

Сказанное проливает совершенно иной свет на категорию интеллектуальной собственности. Не следует ее понимать узко — всего лишь как право на защиту получения прибыли со своего «ноу хау». Это понятие необходимо толковать предельно широко.

Интеллектуальная собственность — это не частность (не частная собственность), это — процесс и результат приобщения человека к субстанции, это — весь его Мир. Это — тождественный с человеком Мир. Это — Моё. Вспомним знаменитую фразу древних философов: «Все мое ношу с собой». И подлинный, соборный коллектив — это не что-то противостоящее свободе отдельной личности, а напротив, — сообщество людей, позволяющее и помогающее каждому приобретать и формировать эту собственность (собственное Я). Ноосфера и только она способна дать человеку ничем не ограниченное право реализации этой его сущностной Потребности. И — право на неотчуждаемость этой Соб-

ственности. Только такой коллектив (соборность) есть подлинное содружество материально и духовно свободных индивидов (Личностей).

Что же касается материальной собственности — частной и общественной — то это всего лишь необходимое условие реализации собственности интеллектуальной. Диоген Синопский и другие философы-экспериментаторы убедительно доказали для себя и других, что количество и качество материальной собственности может быть у человека сведено к минимуму, но вот отчуждение и уменьшение интеллектуальной (может быть, точнее — духовной?) собственности для человека болезненно и даже невыносимо.

Множество форм отчуждения вызвано к жизни социальными причинами. И тем не менее, совершенно ясно, что весь объем существующего в мире отчуждения современного человека отнюдь не может быть ликвидирован одним лишь социальным переустройством, какой-либо социальной революцией. Дело в том, что человек входит не только в социальную, но и в сферы других форм движения, в частности — в сферу биологической формы движения. Если социум рассматривать не как самодовлеющую систему, а как систему, произошедшую из биосферы и «погруженную» в биосферу, то очевидной становится правота Э. Фромма, придававшего большое значение диалектическому противоречивому отношению *между биологическим и социальным* в человеке. Так что за человеком как бы тянется шлейф биологических зависимостей, которые способствуют возникновению отчуждения человека от того мира культуры, в котором он живет.

Как уже было сказано выше, одной из серьезнейших причин отчуждения человека выступает сущностное противоречие всего живого: противоречие между способом получения (производства) и способом использования информации¹²⁹. С одной стороны, — безбрежное и постоянно увеличивающееся море знаний и умений, запечатленных в человеческой культуре, с другой стороны, — единичный, смертный человек с весьма ограниченным объемом памяти и очень кратковременным периодом жизни. Поэтому любые футурологические проекты должны иметь в виду, что постулируемая ими цель на самом деле есть одновременно и достижение сущности человека, и — конец *Homo sapiens* в привычном

нам смысле этого слова. Если мы не сорвемся, не погибнем при решении этого противоречия, то далее человечество ожидает скачок в новое качество, переход в Объединенный Разум. Ибо доставшийся нам в наследство от природы биологический субстрат человека, прежде всего, его мозг, рано или поздно придет к полному исчерпанию своих возможностей.

Автору данной книги очень хотелось обосновать и выразить ту главную идею, которая кристаллизовалась в нем и не давала ему покоя всю его сознательную жизнь. Эта идея состоит в следующем: направленность развития всего сущего к божественному идеалу, точке «омега», к соборному единению — это не просто словесное выражение утопической человеческой мечты, она — эта направленность — может и должна быть обоснована вполне научно: внутренним диалектическим противоречием, которое выступает сущностью, движущей силой Бытия.

В исходном состоянии (литосфера) это — противоречие материального взаимодействия вещей и их незримого, «идеального» отражения друг в друге и друг друга. В промежуточном состоянии (биосфера) — это противоречие осложняется появлением внутреннего для любой живой системы противоречия между способом получения и способом использования информации. В высшем состоянии (становящаяся ноосфера) это — еще более сложная система противоречивых отношений, в которую входит чувственно-предметная практическая деятельность и мышление. Но на всех этих этапах мы имеем дело с одним и тем же исходным противоречием, задающим источник и направление развития Миру. Это — противоречие между атрибутами спинозовской субстанции.

Несмотря на то, что деятельность человека нельзя выражать только в терминах отражения и информации, однако противоречие между способом производства и способом использования информации выступает и источником развития всего живого, в том числе и человека, и источником всех сложностей и бед, когда затрудняется решение этого противоречия.

Только последовательное нахождение оснований для решения исходного противоречия бытия, приводит к возникновению все более и более сложных и эффективных способов отражения,

в результате чего все сущее эволюционирует в направлении к Высшему Разуму.

Таким образом, в содержании нашей книги присутствует своеобразное доказательство бытия Бога. Чем оно отличается от прежних подобных доказательств? Тем, что мы это делаем не только логически, а обращаем внимание на наличие вполне реального канала эволюции в направлении к ноосфере. Наличие этого канала эволюции, или аттрактора, определяется двумя атрибутами спинозовской субстанции. *Противоречивое отношение между «протяженностью» и мышлением (идеальной формой отражения) выступает двигателем и развития форм движения материи, и направленного развития (ортогенеза) сознания.*

Истина, свобода и счастье — понятия однопорядковые. Для полного счастья человеку необходимо двигаться *в истинном направлении к абсолютной свободе*, которая, как говорил Спиноза, есть абсолютно полное согласие действий человека с совокупной мировой необходимостью. Счастье и долг — это не антиподы, это понятия разного объема и разного измерения. Счастливым может быть только свободный человек, ибо сущность человека — свобода. Свобода есть познанная необходимость. Но если я эту познанную необходимость не делаю своей и желанной, то она еще вовсе не свобода. Долг — это что-то внешнее, насилующее человека. Долг должен превратиться в радостное стремление и согласие души, но тогда он уже не долг. Поэтому Кант и прав и не прав, когда говорит о расхождении долга и счастья.

Следовательно, чтобы быть *счастливым*, человек *должен* сознательно и свободно находиться — и находить свое место — в русле общего эволюционного потока, участвовать в строительстве Ноосферы, как своего собственного Мира.

Примечания к разделу IV

¹ Читателю этой книги такое диалектическое разделение уже известно из анализа широкого (родового) и узкого (видового) значения идеального, сущности, действительности, производства и т.д.

² См.: *Философия: Учебник* / Под ред. В.Д. Губина и др. — М., 1997.

³ *Хосе Ортега-и-Гассет. Размышления о технике* // Хосе Ортега-и-Гассет. Избранные труды. — 2000. — С. 186—187.

⁴ Особенно интересными в этом плане представляются нам работы украинского философа Н.В. Хамитова, в которых осуществляется именно рациональное осмысление экзистенциальной проблематики.

⁵ «В неорганических системах господствует детерминация целого своими частями, части существуют прежде целого, целое конструируется из частей как некая структура. Структура системы предшествует ее функции и эту функцию определяет. Настоящее состояние системы определяется ее предшествующим состоянием, т.е. прошлое детерминирует настоящее (господствует причинная детерминация).

В системах органических преобладает детерминация частей целым, целое существует прежде частей, части возникают как саморасчленение целого в процессе развития (движения от абстрактного к конкретному). Структурному расчленению целого предшествует дифференциация его функций, для выполнения которых и создаются соответствующие органы как структурно-морфологические образования. Настоящее состояние системы определяется не только и не столько ее прошлым, сколько ее будущим (господствует целевая детерминация)» (*Арсеньев А.С. Философские основания понимания личности.* — М., 2001. — С. 340).

⁶ Более полный анализ принципа конкретного историзма см.: *Кохановский В.П. Историзм как принцип диалектической логики.* — Ростов н/Д., 1978; *Кохановский В.П. Историзм // Диалектическая логика.* — Алма-Ата, 1987. — Т. 3. — С. 385—406.

⁷ См.: *Михайлов Ф.Т. Избранное.* — М., 2001.

⁸ *Созинов А.А.* Современная генетика: проблемы и перспективы // Коммунист. — 1987. — № 4. — С. 118—119.

⁹ *Моисеев Н.Н.* Вернадский и современность // Вопросы философии. — 1994. — № 4. — С. 9.

¹⁰ *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 3. — С. 3.

¹¹ *Философия: Учебное пособие для студентов вузов / Авторский коллектив под руководством Ю.В. Осичнюка, В.С. Зубова.* — К., 1994. — С. 195—234.

¹² Данная схема и основные моменты пояснения к ней взяты нами из следующей работы: *Перцев А. В.* Типы методологий историко-философского исследования. — Свердловск, 1991.

¹³ См.: *Сорокин П.* Социологические теории современности. — М., 1992. — С. 141—142.

¹⁴ *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека: В 2 т. — С.-Петербург, 1994. — С. 418.

¹⁵ *Меделец А.А.* Экономические права человека в России и в европейском сообществе: сравнительный анализ // Философские науки. — М., 1999. — № 3-4. — С. 5.

¹⁶ *Философия: учебное пособие для студентов вузов / Авторский коллектив под руководством Ю.В. Осичнюка, В.С. Зубова.* — К., 1994. — С. 233.

¹⁷ *Общественное сознание и его формы.* — М., 1986. — С. 63.

¹⁸ См.: *Церетели С.* О понятии диалектической логики // Диалектика и логика научного познания. — М., 1966. — С. 320—321.

¹⁹ См.: *Андрущенко В., Михальченко М.* Сучасна соціальна філософія. — К., 1993. — Т. 2. — С. 205—209.

²⁰ *Ильин И.А.* О сущности правосознания // Ильин И.А. Родина и мы / Сост. и отв. ред. Ю.Т. Лисица. — Смоленск, 1995. — С. 254.

²¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. — М., 2000. — С. 51.

²² *Кант Иммануил.* Критика практического разума. — С.-Петербург, 1995. — С. 147.

²³ См.: *Платон.* Сочинения в трех томах. — Т. 2. — М., 1970. — С. 179—187.

²⁴ *Блаватская Е.П.* Разоблаченная Изида. — М.: Наука, 2000. — Т. 1. — С. 29.

²⁵ *Мережковский Д.* Большая Россия: Избранное. — Ленинград, 1991. — С. 39—40.

²⁶ См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. — М., 1987; *Иен Барбур.* Религия и современность. — М., 2000.

²⁷ *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. — М., 2002. — С. 35—40.

²⁸ *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии. — 1990. — № 7. — С. 59—132.

²⁹ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. — М., 2001. — С. 125.

³⁰ «Производительность труда, это, в конечном счете, самое важное, самое главное для победы нового общественного строя» (*Ленин В.И.* Полн. собр. соч., Т. 39. — С. 21). Однако, сущность человека должна *всесторонне* проявить себя: не просто труд, но все более свободный и все более творческий труд должен обеспечивать победу каждого нового общественного строя.

³¹ См.: *Ильенков Э. В.* Философия и культура. — М., 1991. — С. 112.

³² *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — СПб., 1994. — С. 388.

³³ *Там же.* — С. 408.

³⁴ См. об этом: *Каушанский П.Л.* Религия и грозящая катастрофа. — СПб., 1994.

³⁵ *Философские науки.* — 1999. — № 3-4. — С. 56.

³⁶ *Там же.* — С. 62.

³⁷ См.: *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. — 1990. — № 3. — С. 114.

³⁸ *Шепелев М.А.* Глобалистика: Учебное пособие для студентов вузов. — Днепропетровск. — 2001. — С. 8.

³⁹ *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. — М., 1991. — С. 85, 119—120.

⁴⁰ *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. — Л., 1989. — С. 22.

⁴¹ *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. — М., 1980. — С. 56.

⁴² *Вернадский В.И.* Письма А.Е. Ферсману. — М., 1985. — С. 211.

⁴³ *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // Мир философии. — М., 1991. — Ч. 2. — С. 509.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Моисеев Н.Н. Еще раз о проблеме коэволюции // Вопросы философии. — 1998. — № 8. — С. 27.

⁴⁶ Там же. — С. 28.

⁴⁷ Там же. — С.29.

⁴⁸ О роли отражения, информации и ноосферы в процессе развития всего сущего автор данной книги писал впервые более тридцати лет тому назад (см.: Ивакин А.А. Эволюция живой природы как развитие способов производства информации // Известия академии наук Казахской ССР: Серия общественных наук. — 1976. — № 3. — С. 58—67). Прошедшее с тех пор время подтверждает как саму тенденцию развития, так и перспективность авторских поисков движущих сил этого развития.

⁴⁹ Хайдеггер Мартин. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. — М., 1991. — С. 34.

⁵⁰ Там же. — С. 35—36.

⁵¹ Там же. — С. 44.

⁵² Там же. — С. 56.

⁵³ Там же. — С. 67.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Такая трактовка следует из размышлений А.Ф. Лосева и И.Д. Рожанского. См.: Таранов П. Звезды мировой философии. Золотая философия. — М., 1999. — С. 57—58.

⁵⁶ Следя за ходом размышлений того же М. Хайдеггера над часто повторяемым И. Кантом утверждением о том, что действительность, существование равны абсолютному полаганию, *восприятию*, невольно чувствуешь желание объяснить кантовскую интуицию чисто онтологически: если принять широкое толкование слова «восприятие», то тогда все становится на свои места и любая вещь может *существовать*, только определенным образом *воспринимая* другую вещь, ее воздействие на себя. (См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — СПб., 2001. — С. 57—98).

⁵⁷ См.: Михайлов Ф.Т. Избранное. — М., 2001.

⁵⁸ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — М., 1987. — С. 84.

⁵⁹ Флоренский П.А. Соч. В 2 т. — М., 1990. — С. 345—346.

⁶⁰ Дорст Ж. До того, как умрет природа. — М., 1968. — С. 403.

⁶¹ Туровский М.Б., Туровская С.В. Концепция В.И. Вернадского и перспективы эволюционной теории // Вопросы философии, 1993. — № 6. — С. 96.

⁶² Философия: учебное пособие для студентов вузов. — К., 1994. — С. 327. Нам представляется, что изложенное в данной книге понимание феномена и категории превращенной формы является глубоко диалектичным и методологически плодотворным.

⁶³ Аргументы и факты в Украине. — № 51 (385). — С. 4.

⁶⁴ *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. — М., 1987. — С. 206.

⁶⁵ Употребляя слово «Бог» как человек верующий, автор надеется, что заключенное в этом слове философское содержание вполне может быть понятным для всех читателей — и теистов, и деистов, и даже атеистов. Впрочем, для тех, кому не нравится само это слово, автор мог бы предложить держать про себя, в уме компромиссные термины-синонимы Спинозы и Батищева: «Бог, или Природа», «Бог, или Объективная Диалектика».

⁶⁶ Бердяев Н.А. Философия свободы. — М., 1989. — С. 193.

⁶⁷ См., например: Лазарев С.Н. Диагностика кармы. — СПб., 1994.

⁶⁸ Евангелие от Иоанна. (3:3). Интересно заметить, что английский перевод этого высказывания звучит несколько иначе. Вместо слова «свыше» в нем присутствует слово «снова»: “Most assuredly, I say to you, unless one is born again, he cannot see the kingdom of God”.

⁶⁹ Евангелие от Иоанна. (3:4).

⁷⁰ Евангелие от Иоанна. (3:7).

⁷¹ Евангелие от Иоанна. (3:6).

⁷² Евангелие от Иоанна. (3:8). Этот фрагмент Евангелия мы вынуждены дать в переводе с английского: “The wind blows where it wishes, and you hear the sound of it, but cannot tell where it comes from and where it goes. So is everyone who is born of the Spirit”. Нам кажется, что смысл такого сравнения заключается просто в том, что вторично рожденного нельзя рассматривать как некую грубую протяженную субстанцию. А вот русский вариант перевода данного фрагмента нам показался изрядно мистифицированным, в результате чего смысл того, что хотел сказать Иисус, на наш взгляд, теряется. Вместо дующего ветра в рус-

ском переводе фигурирует Дух, который дышит, вместо звука ветра — голос этого Духа: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (3:8).

⁷³ См.: *Богат Е.М.* Вечный человек. — М., 1973.

⁷⁴ *Федоров Н.* Философия Общего Дела. — М., 1982. — С. 58.

⁷⁵ *Там же.* — С. 637.

⁷⁶ *Там же.* — С. 79.

⁷⁷ *Там же.* — С. 198.

⁷⁸ См.: Новый мир. — 1990. — № 7. — С. 142.

⁷⁹ Термин «Интегральный Интеллект» мы взяли у Ю.М. Шейнина, который много и плодотворно размышлял в своих работах о путях становления ноосферы. Правда, на наш взгляд, Ю.М. Шейнин этим термином обозначал ноосферу скорее в понимании Вернадского, нежели Тейяра де Шардена.

⁸⁰ См., напр.: Евангелие от Матфея — 10:32-40; 12:46-50; 19:29.

⁸¹ *Айванхов О.М.* Язык геометрических фигур. — М., 1994.

⁸² *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. — М., 1987. — С. 225.

⁸³ *Там же.* — С. 212-213.

⁸⁴ Кстати говоря, не одна лишь мистическая, но и интеллектуальная интуиция берет начало в символах (вспомним: обтекаемый мутным дождевым потоком кирпич для Н.Е. Жуковского оказался *символом* крыла самолета).

⁸⁵ *Таранов П.* Звезды мировой философии. Мудрость трех тысячелетий. — М., 1999. — С. 112. Приведя это изречение, П. Таранов добавляет: «Предание свидетельствует, что по велению Александра Македонского текст «Изумрудной скрижали» был выбит на гранитном надгробии Гермеса Трисмегиста.

⁸⁶ См.: *Хамидов А.А.* Философия Востока и философия Запада: к определению мировоззренческой валидности // Вопросы философии. — 2002. — № 3. — С. 129—138.

⁸⁷ *Ильин И.А.* О сущности правосознания // *Ильин И.А.* Родина и Мы. — Смоленск, 1995. — С. 251.

⁸⁸ Смысл этих замечательных слов понимать нужно, конечно, не буквально. Вспомним, что Спаситель говорит притчами, то есть дает своим слушателям пищу для размышлений. Автор книги

предлагает читателю свою трактовку смысла этой фразы: можно совершить дело огромной значимости, если верить (быть твердо и спокойно уверенным), что ты вписан в русло общечеловеческой и космической истории и имеешь в ней свое Дело, свое предназначение. Это можно объяснять как угодно: и идеалистически, и материалистически. Главное — верить в Смысл бытия, в смысл своей жизни и свое призвание, и эта вера обязательно принесет свои плоды.

⁸⁹ См.: *Садыков Ф. Б.* Критерии разумных потребностей личности. — Вопросы философии, 1985. — № 1. — С. 42.

⁹⁰ *Вересаев В. В.* Невыдуманные рассказы о прошлом. — М., 1984. — С. 316.

⁹¹ *Там же.* — С. 327.

⁹² См.: *Парнов Е.* Проснись в Фамагусте. — М., 1989. — С. 73—104.

⁹³ *Татаркевич В.* О счастье и совершенстве человека. — М., 1981. — С. 37.

⁹⁴ *Там же.* — С. 39.

⁹⁵ Предлагаемый В. Татаркевичем термин «эвдемония» не следует путать с *эвдемонизмом* — этическим принципом, согласно которому счастье (блаженство) является высшей целью человеческой жизни.

⁹⁶ *Там же.* — С. 37.

⁹⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 5.

⁹⁸ *Трухановский В. Г.* Уинстон Черчилль: политическая биография. — М., 1977. — С. 132.

⁹⁹ *Хамитов Н.В.* Философия человека: поиск пределов. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. — Киев, 1997. — С. 38.

¹⁰⁰ *Там же.* — С. 65. Более полно о диалектике воли см.: С. 56—66 указанной выше работы.

¹⁰¹ *Гольбах П. А.* Система природы. Избр. произв. В 2-х т. — М., 1963. — Т. 1. — С. 516.

¹⁰² Антология кинизма. — М., 1984. — С. 124, 56.

¹⁰³ *Данэм Б.* Гигант в цепях: Избранные труды. — М., 1984. — С. 191, 189.

¹⁰⁴ Гуннар Скирбекк, Нилс Гилье. История философии. — М., 2000. — С. 107—108.

¹⁰⁵ Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. — М., 1981. — С. 207—208.

¹⁰⁶ Платон. Теэтет // Платон. Соч. в трех томах. — М., 1970. — Т. 2. — С. 269.

¹⁰⁷ См.: Иммануил Кант. Критика практического разума. — С.-Петербург, 1995. — С. 138.

¹⁰⁸ См.: Хамитов Н.В. Философия человека: поиск пределов. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. — К., 1997. — С. 84—104.

¹⁰⁹ См.: Саймон Г. Наука об искусственном. — М., 1972.

¹¹⁰ В Евангелии от Матфея рассказывается, как один из законников, искушая Иисуса, спросил его: «Учитель! Какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал ему: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим»: Сия есть первая и наибольшая заповедь; Вторая же подобная ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя»; На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Евангелие от Матфея — 22:35-40).

¹¹¹ Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22-х т. — М., 1983. — Т. 16. — С. 117.

¹¹² См.: Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. — М., 1981. — С. 78.

¹¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 46. — Ч. 1. — С. 29—30.

¹¹⁴ Ильенков Э. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. — 1977. — № 2. — С. 76, 77.

¹¹⁵ Там же. — С. 79.

¹¹⁶ См.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч., Т. 23. — М., 1981. — С. 148—150.

¹¹⁷ См.: Хамитов Н.В. Философия человека: поиск пределов. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. — К., 1997. — С. 145.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. — М., 1994. — С. 152.

¹²⁰ *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем. Соч. — Т. 10. — М., 1982. — С. 179.

¹²¹ *Бердяев Н.А.* Философия свободы. — М., 1989. — С. 190.

¹²² *Сенека.* Письма Луциллию // *Сенека. Марк Аврелий.* Наедине с собой. — Симферополь, 1998. — С. 8.

¹²³ Так, главная идея автобиографической пьесы А. Миллера «После грехопадения» заключается как раз в том, что человеку после грехопадения ничего не остается другого, как всякий раз начинать жизнь сначала. Вот, наверно, в чем суть образа Сизифа? Если это так, то выходит, что А. Миллер этот образ понял гораздо глубже, чем сам А. Камю.

¹²⁴ Евангелие от Матфея — 18:2, 3

¹²⁵ *Батищев Г.С.* Введение в диалектику творчества. — СПб., 1997. — С. 38.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Там же. — С. 40—43.

¹²⁸ *Лифшиц М.* Сейчас нам кажется, что истины нет... // Свободная мысль. — 1992. — № 6. — С. 105.

¹²⁹ Автор абсолютно согласен с тем философами, которые выступают против понимания человека в виде всего лишь информационного устройства для получения, хранения и переработки информации, которые говорят, что мыслительная деятельность качественно отличается от переработки информации. Все это, действительно, так. Однако результаты своего мышления человек *вынужден* оформлять (в том числе — с помощью формальной логики) в виде информации, иначе эти знания невозможно было бы хранить, передавать и использовать. Информационный момент — это необходимый механизм бытия человека. «То, из чего» не является внутренней формой содержания, но и эту внешнюю форму Аристотель относил к разряду сущностей.

Заключение

Путь человека и человечества к спасению и счастью — это путь духовного развития. Это — главная идея любой настоящей религии и любой действительной, живой (Э. Гуссерль) философии. Пьер Тейяр де Шарден показал нам, что этот духовный путь имеет вполне зримую, материальную траекторию — восхождение к ноосфере. Задача автора книги состояла в том, чтобы логически, рационально, с помощью диалектики поддержать, обосновать и доказать эту великую идею.

Можно ли эту задачу решить с помощью материалистического мировоззрения? Материализм более или менее успешно решает ее, описывая путь восхождения от простого к сложному в развитии мира. Хотя, впрочем, уже в самом начале материалистического описания картины мира содержится много неясных моментов. Например, почему это «апейрон» *позволяет* вещи *быть*? Ведь никакого бытия могло бы вовсе и не быть. Шопенгауэровская «Воля» — всего лишь констатация факта некоей самостоятельной активности сущего. Но ведь Воля начинается с *соизволения и дозволения быть*. И запрет позитивистов задавать вопрос «почему» (почему материя обладает способностью к активности — саморазвитию, к самоорганизации?) тут не поможет. Человек все равно будет продолжать задавать эти «проклятые предельные вопросы».

Но особенно серьезные логические трудности возникают у материалиста тогда, когда он пытается задуматься над вечным круговоротом бытия, над грандиозными спиралевидными циклами мерами возгорающегося и мерами угасающего мирового огня (Гераклит). В этом случае сразу возникает множество вопросов, приводящих мыслителя или к агностицизму или (и) к ощущению полной бессмыслицы существования мира.

Вот, например, картина, которую нарисовал в свое время Ф. Энгельс, исходявший из того, что «старик Спиноза был прав», утверждая, что сознание — неотъемлемое свойство, атрибут Субстанции. Итак, картина такова: бесконечный и вечный океан

немыслящей материи, в котором то здесь, то там как бы вспыхивают, как на новогодней ёлке, огоньки мысли. Вспыхивают и исчезают. Но всякий раз вновь возникают где-то и когда-то «с железной необходимостью». Что же это за железная необходимость? В чем состоит необходимость этого спорадического возникновения множества мыслящих, но бранных миров? Ведь о такой модели бытия можно сказать и по-другому: жизнь и мышление в любом месте Вселенной обречены на гибель, *с железной необходимостью* духовное бытие прекращается и переходит в странное, нечувствующее и немыслящее бытие.

И в таком случае почему неправы те мыслители, которые, как Б. Рассел, считают, что сознание — это отнюдь не необходимая часть мира, а некая случайная экзотика, без которой мир вполне может обойтись?¹

И. Пригожин, один из создателей синергетики рисует картину, во многом похожую на энгельсовскую. Только еще более, так сказать, суровую. Если у Энгельса огоньки-островки мысли вспыхивали и гасли на фоне *вечно и закономерно* движущейся неживой материи, то у Пригожина «островками» среди хаоса вообще являются закономерно организованные системы, а уж будет ли в их пределах возникать мысль — это вопрос непредсказуемой случайности, «правлящей бал» в космосе.

Э.В. Ильенков пытался уйти от таких безрадостных сюжетов в своей «Космология духа»². Но удалось ли ему это сделать? В чем-то удалось. Например, в том, что вместо «дурной бесконечности» его картина бытия основывается на круговом характере бесконечности. И в том, что в «Космологии духа» наконец-то «железная необходимость» мышления не просто констатируется, но и определенным образом доказывается. Иными словами в этой работе делается попытка ответить на вопрос, *зачем* возникает разум.

Итак, зачем же материи-субстанции, для Ильенкова эти два слова — синонимы, нужен разум? Необходимость его заключается в том, что «в какой-то, очень высокой, точке своего развития мыслящие существа, исполняя свой космологический долг и жертвуя собой, производят сознательно мировую катастрофу — вызывая процесс, обратный «тепловому умиранию» космической материи,

т.е. вызывая процесс, ведущий к возрождению умирающих миров в виде космического облака раскаленного газа и пара»³.

И дальше — о том, какое чувство при этом должен, по мнению Ильенкова, испытывать приносящий себя в жертву человек: «В сознании огромности своей роли в системе мироздания человек найдет и высокое ощущение своего высшего предназначения — высших целей своего существования в мире. Его деятельность наполнится новым пафосом, перед которым померкнет жалкий пафос религий.

Это будет пафос истины, пафос истинного сознания своей объективной роли в системе мироздания»⁴.

Однако оправдан ли такой пафос? Автору книги, например, так и слышатся здесь слова известной революционной песни: «И как один умрем в борьбе за это!» То есть уже в этом есть проблема: откуда взять такое единодушие? Что на этот призыв ответил бы, например, представитель восточного мировоззрения, для которого бытие вовсе не представляет никакой ценности: для чего, вместо того, чтобы спокойно и достойно уйти в небытие, возобновлять все ужасы сансары и обрекать и в будущем человека на мучительные страдания при прохождении всех этих многочисленных стадий и уровней развития?!

Но это не главное: допустим, современный восточный человек поймет в отдаленном будущем, что он был не прав. Посмотрим повнимательнее на конечный результат этой жертвы. Самое страшное и неприятное в нем, на наш взгляд, заключается в том, что в космическом взрыве, знаменующем собой гибель старого и возникновение нового мира, погибает и вся накопленная тысячелетиями мировая культура, вся духовность, вся память. Остается только самая элементарная в своем движении (чисто механическом) материя.

Что же получается? Если бытие понимать как саморазвивающуюся материю, то она постоянно должна, причем добровольно, слепнуть иглохнуть, а уж потом вдруг прозревать и уметь — и это бесконечное число раз и всё «как в первый раз»: катастрофическая картина, между мирами оказываются глухие заслонки. Для одного из этих миров другого мира как бы и нет. И опять назойливо в голове звучит текст уже другой революционной

песни: чтобы построить новый мир, его сначала надо разрушить до основания. В результате миров оказывается бесконечно много, но они отделены друг от друга уже не пространством, как у Энгельса, а временем. Впрочем, разницы здесь большой нет, что лишний раз подтверждает точку зрения Эйнштейна.

Бесконечное количество не знающих друг друга миров! Да и к тому же, нет никакой уверенности в том, что каждый цикл восхождения окажется удачным в смысле созидания внутри себя мысли. Ведь, согласно учению синергетики, наличие в эволюционном процессе бесконечного количества точек бифуркации неотвратимо делает каждый цикл мирового развития совершенно уникальным. Откуда же, спрашивается, у материалиста такая уверенность в исключительной инвариантности этапов в развитии различных космических циклов? И что же, в таком случае представляет из себя мышление? Неужели атрибут субстанции? Да нет, это — чистая акциденция! И берем на себя смелость предположить, что Спиноза наверняка под таким мировоззрением «не подписался бы». Спиноза тут не при чем: у него **Вся** Природа (или Бог) и **Всегда** обладает атрибутом мышления.

*«Мне вдруг чудится — страшно конкретно —
Что устроено всё очень попросту,
и что даже душа не бессмертна,
а тогда всё напрасно и попусту»⁵.*

Уж если, по мнению поэта, отсутствие бессмертия отдельно взятой души делает «устроенный попросту» мир бессмысленным, то что же говорить о мире, где в конце каждого цикла его развития исчезает, вся «до капельки» якобы атрибутивная, мысль?

Все духовное развитие предстает абсолютно бессмысленным: ведь время относительно, и нет никакой принципиальной разницы между временем жизни бабочки-однодневки и временем жизни социума, если дальше нет продолжения, то есть Вечности.

Только бессмертие, понимаемое в той или иной форме, может быть основанием Бытия. «Слепая» материя на эту роль претендовать не может, ибо она без сознания равна небытию. Только

наличие Абсолюта оправдывает Существование. Вечное, стабильное основание бытия — именно его ведь ищет философия! И поэтому прав Парменид: это основание может быть только сознанием, иначе это — небытие.

Единственное, что привлекает в космологии духа Ильенкова, это то, что старый космический цикл у него заканчивается, а новый — начинается **неестественным, волевым решением**. Это — *творение* нового мира. Но дальше, для снятия внутренних противоречий ильенковской космологии совершенно необходимо внести в эту картину одно, но самое важное допущение. Необходимо **допустить возможность сохранить эту волю и эти могучие знания, которые претворились в этой воле**. Не бросать ее в пекло термоядерного начала нового цикла возгорания космического гераклитовского огня.

Такую возможность уже осмысливает современная наука. Достаточно сослаться на исследования ученого **Геннадия Шипова**, включенного Американским Биографическим Институтом в число 500 наиболее влиятельных лидеров последнего столетия и избранного Человеком Года за 1998 год. Согласно Г.И. Шипову, картина Мира гораздо сложнее, чем это представляют себе многие ученые и философы, она имеет восемь уровней реальности, лишь четыре из которых образуют грубый материальный мир, а самый стабильный и устойчивый из них — это Абсолютное Ничто или Абсолютное Всё — основа основ реальности. «И без каких либо натяжек Абсолютному Ничто можно придать статус Творца или Создателя...» Таким образом, с точки зрения этого ученого, в мире есть «тонкоматериальный мир, первичное поле, где хранится информация буквально обо всем»⁶.

Такой Мир является как бы современным вариантом Мира Идей Платона. В нем хранятся идеи всего «содержания» космоса.

На первый взгляд, и мы тоже здесь уходим от Спинозы: Бог оказывается вне мира. Да, это так, но если под миром иметь в виду только материальную часть космоса. Но ведь у Спинозы материя — это только один из атрибутов Природы или Бога. А второй атрибут — это идеальное, мышление. В таком случае получается, что Бог-Логос находится и в вечности, вне временно-го, пульсирующего, эволюционирующего мира, и в то же время пропитывает его своей волей и мыслью.

Таким образом, при введении в ильенковскую картину всего лишь одного условия — сохранения знания, накопленного готовым погибнуть миром (конец света, страшный суд) вся картина бытия радикально меняется и наполняется глубочайшим смыслом. Мало того, смысл бытия каждого космического цикла именно в том и состоит, чтобы вырастить внутри себя как конечный результат, как *идеальную жемчужину в материальной раковине — духовную культуру*. При бесконечности же космических циклов возгорания и угасания мирового огня создается драгоценное ожерелье, состоящее из бесконечного числа таких жемчужин. Натура выращивает в себе культуру. Как идеальное, неприродное, противоестественное. Материальный корабль, последовательно меняя в своем плавании свою форму, за многие миллиарды лет доносит (а может и не донести?) до некоей гипотетической пока спасительной гавани единственную подлинную драгоценность этого мира — Дух.

Итак, Мир нужен Богу, Человек нужен Богу (Н. Бердяев). Логос и правит миром и как бы подпитывается созревающей в эволюционном процессе мыслью и информацией. И тут, как и во многом другом, Платон — гениальный провидец: «Мысль бога питается умом и чистым знанием»⁷.

Не каждый «нырок» ловца жемчуга приносит ему удачу. Можно, в принципе, представить и такую ситуацию, что Мир может быть зажжен и миллиарды лет гореть впустую. Поэтому Мировой Разум, Он же Мировая Воля, скорей всего, вынужден подправлять эволюционный процесс с помощью уже выработанных и проверенных готовых форм⁸. Иначе последний может зайти, а может быть, и обязательно зайдет, в тупик. Именно поэтому Иисус постоянно говорит людям о необходимости исполнять волю Отца Небесного⁹.

Со-держатъ Мир, то есть быть Формой всех его форм (Аристотель), непросто! Оскорбительно, на наш взгляд, для Высшего Разума, когда люди считают, что это Ему ничего не стоит, что это Он делает как бы «играючи». Нет, Высший Разум постоянно вынужден как бы сам себя «обновлять» и «выращивать». Современный нам человек — это достаточно зрелый богоподобный «росток», и тем не менее, до сих пор еще неизвестно, выйдет ли в конечном счете из него что-нибудь путное. Все сказанное дает

нам объяснение факту целесообразности и целенаправленности развития Мира.

Кантовское «человек — самоцель» с точки зрения объективной диалектики должно пониматься так: человек стремится к тому, чтобы стать человеком, то есть образом и подобием божьим.

И человек обязательно должен знать, в чем состоит его предназначение. Это — важная составляющая Истины о Мире.

Ауреллио Печчеи прекрасно сказал в свое время о необходимости для человека ведущей и вдохновляющей идеи. Проведя сначала в своей работе «Человеческие качества» убедительную «шоковую терапию», показав, что человек погибнет, если не изменит привычного, но губительного для него образа жизни, А. Печчеи затем призывает нас не считать все же решение глобальных проблем самоцелью, он призывает нас посмотреть вдаль: «И все-таки цели человечества не могут ограничиваться лишь стремлением избежать катастрофы, обеспечить возможности для выживания и потом влачить прозаическое и ущербное существование в своем полуискусственном мирке. Нужно поднять дух человека, ему необходимы идеалы, в которые он мог бы действительно верить, ради которых он мог бы жить и бороться, а если понадобится, и умереть. И идеалы эти должны произрастать из его осознания своей новой роли на планете...»¹⁰.

Спасти свою душу — значит направить ее на истинный путь. Это путь к ноосфере и дальше — к Богу. Остается скорбеть по поводу того, сколько душ сгорает зря, идет на «переплавку»: не принимается в ноосферу (возможно, ноосфера — это еще только чистилище), а позже — в Океан разума.

Жизнь есть память. Память есть Вечность. Жизнь есть «овечнение» в русле текучего хаоса, уменьшение энтропии. С самого возникновения своего она есть стремление к гармонии. Ноосфера, точка Омега, Царство Божие — вот конец истории, качественно иной по своим масштабам и смыслу, нежели тот, который предлагает нам, например, Ф. Фукуяма.

Истоки философии, говорил Бердяев, — в религии. Об этом можно сказать и иначе: истоки философии в Вере в Логос — в

осмысленность и разумность Мира. Это — исходная точка подлинной философии. Остальное — это ее сухие ветви, либо — нечто частное и единичное, но гипертрофированное. Философ должен мыслить не малым, но большим Разумом. Как говорил Гераклит: «Не мне, но Логосу внимаю». Задача философа — мыслить и говорить от имени Логоса.

С точки зрения Логоса неразумность материи — малая часть и ничтожный миг бытия. Человек может и должен стать подобным Богу, формируя себя по законам Логоса. При этом мало собственной воли, нужны соответствующие Условия — условия Объединенного Разума, когда в эту великую соборность добровольно объединяются Верующие и Любящие, отказывающиеся от маленькой персональной свободы ради Свободы Объединенного Разума.

Человеку совершенно необходимо самоотречение от буржуазной индивидуальности ради приобретения конкретной Индивидуальности, Личности в составе своего Большого Я — Объединенного Разума (ноосфера, точка «омега»). Прекрасна в этом смысле интуиция Августина Блаженного, который «...полагает, что мы обладаем свободой воли, но одновременно подчеркивает, что мы полностью являемся частью предопределенного Богом плана спасения»¹¹.

Именно в этом состоит суть личного развития и спасения на фоне движения человечества из биосферы в ноосферу. И именно в этом состоит предмет и цель размышлений нашей книги «Диалектическая философия».

Примечания к Заключению

¹ «С космической и причинной точек зрения познание есть несущественная черта вселенной; наука, которая забыла упомянуть о его наличии, страдала бы с безличной точки зрения очень тривиальным несовершенством» // Рассел Б. Человеческое познание. — М., 1957. — С. 31.

² *Ильенков Э.В.* Космология духа // Э.В. Ильенков. Философия и культура. — М., 1991. — С. 415—437.

³ *Там же.* — С. 433.

⁴ *Там же.* — С. 436.

⁵ *Игорь Губерман.* Иерусалимские гарики. — М., 1994. — С. 124.

⁶ См.: Мы — как часть высшей реальности... (беседа журналиста С. Каленикина с академиком Г. Шиповым) // Наука и религия. — 1999. — № 8. — С. 2—6.

⁷ *Платон.* Федр // Сочинения: В 3 т. — Т. 2. — М. 1970. — С. 183.

⁸ См. об этом: *Арсеньев А.С.* Философские основания понимания личности. — М., 2001.

⁹ «Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!» войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» // Евангелие от Матфея, 7:21.

¹⁰ *Печчеи А.* Человеческие качества. — М., 1985. Цит. по: Мир философии: Ч. 2. — М., 1991. — С. 567.

¹¹ *Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии: Учеб. пособ. для студ. высш. учеб. заведений. — М., 2000. — С. 185.

Оглавление

Предисловие ко второму изданию	5
От автора	7
Раздел I. Предмет и метод философии	10
Что такое философия и зачем она нужна	10
Проблема начала и метода философствования	47
<i>Примечания к разделу I</i>	<i>64</i>
Раздел II. Онтология	68
Главные модели бытия как единства материи и сознания	69
Бытие как мир внешний: движение, пространство, время	81
Бытие как мир внутренний: отражение, информация, сознание	87
<i>Примечания к разделу II</i>	<i>125</i>
Раздел III. Гносеология	129
Субъективное и объективное в процессе познания	131
Чувственное и рациональное в познании	142
Содержательное и формальное	151
Эмпирическое и теоретическое	157
Историческое и логическое	161
Абстрактное и конкретное. Истина	166
Методология познания	172
<i>Наблюдение</i>	<i>176</i>
<i>Эксперимент</i>	<i>176</i>
<i>Метод моделирования</i>	<i>178</i>
<i>Анализ и синтез</i>	<i>180</i>
<i>Индукция и дедукция</i>	<i>182</i>
<i>Исторический и логический методы</i>	<i>186</i>
<i>Метод восхождения от абстрактного к конкретному</i>	<i>189</i>

<i>Диалектическая (содержательная) логика познания . . .</i>	191
<i>Категории сферы непосредственного (бытия)</i>	200
Качество	200
Количество	205
Мера	208
Становление	211
<i>Категории сферы опосредствованных (сущностных) отношений</i>	213
Сущность и явление	213
Противоречие	217
Содержание и форма	222
Условие	227
Закон	227
Целое и часть	228
Внутреннее и внешнее	230
Действительность и возможность	232
Необходимость и случайность	234
Причина и следствие. Субстанция	239
<i>Категории сферы целостности</i>	242
Всеобщее, особенное и единичное	242
Отрицание	244
Развитие	248
<i>Несколько слов об основных законах диалектики как законах развития и законах познания</i>	251
Закон взаимоперехода количественных и качественных изменений	251
Закон единства и борьбы противоположностей	254
Закон отрицания отрицания	256
<i>Примечания к разделу III</i>	261
Раздел IV. Социальная философия и философия человека	269
Происхождение человека и общества.	
Природное и социальное в человеке	275
Социально-деятельностная и космическая сущность человека и основные формы ее действительности	282
Общественное сознание и его структура	291
Смысл и направленность исторического процесса	308

Верить, надеяться и любить: размышления о человеке и ноосфере	323
Развитие личности к счастью	357
<i>Примечания к разделу IV</i>	415
Заключение	424
<i>Примечания к Заклчению</i>	432

Наукове видання

ІВАКІН Олексій Аркадійович

**ДІАЛЕКТИЧНА
ФІЛОСОФІЯ**

Монографія

Здано у видавництво 27.07.2007. Підписано до друку 24.09.2007.
Формат 60×84/16. Папір офсетний. Гарнітура «Літературна».
Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 25,58. Зам. № 0708-07.

Видавництво ПП «Фенікс»
Свідоцтво ДК № 1044 від 17.09.2002 р.
65009, м. Одеса, вул. Зоопаркова, 25.
Тел.: 7777-591.

ТОВ «ВДТ «Університетська книга»
Свідоцтво ДК № 489 від 18.06.2001 р.
40030, м. Суми, вул. Кірова, 27.
E-mail: publish@book.sumy.ua.

Издательство «ТрансЛит» (Транспортная Литература)
Россия, г. Москва, 2-ой Южнопортовый пр. д. 5, кор. 2.
Тел. (495) 642-84-27, 369-71-55.
E-mail: rosconsult@list.ru.
www.rosconsult.ru

- Івакін О.А.**
- І177 Діалектична філософія. Монографія. — Вид. 2-е, перероб. та доп. —
Одеса: Фенікс; Суми: Університетська книга; М.: ТрансЛіт, 2007. —
440 с.
- Рос. мовою.
ISBN 978-966-438-031-4 (Фенікс).
ISBN 978-966-680-350-7 (Університетська книга).
ISBN 978-5-94976-224-0 (ТрансЛит).