





**В. А. БОСЕНКО**

**ВСЕОБЩАЯ  
ТЕОРИЯ  
РАЗВИТИЯ**

**Киев – 2001**

УДК 101

Книги и статьи проф. В.А.Босенко неизменно вызывают живой интерес в философских, естественнонаучных и педагогических кругах. Не одно поколение студентов и аспирантов училось по его работам диалектике и особенно постижению проблем развития.

В предлагаемом издании раскрываются основания теории развития в ее всеобщности и универсальности.

### **Босенко В.А.**

Всеобщая теория развития. – 468 с.

Эта книга – о непреходящем, о собственно прехождении бесконечном, изменении, превращении (всего во все), абсолютном развитии, единственно абсолютном, с чем себя связывает диалектика.

Материя в своем самодвижении достигает такого уровня, что не может продолжать свое развитие без того, чтобы познать и сознательно применять законы развития, т. е. в форме осознанной необходимости – свободы.

Всех, кто хочет понять все это и приобщиться к действию со знанием дела с позиций исторической необходимости и субъекта исторического действия, мы приглашаем в читатели этой книги.

ISBN 966-622-035-0

©В.А.Босенко

# Часть I

## *Раздел первый*

### **ДИАЛЕКТИКА КАК ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ**

# I

## **Развитие как принцип.**

**Движение теории развития как сам себя конструирующий путь познания развития.**

**Проблема превращения диалектических законов в законы диалектики.**

**Логика РАЗВИТИЯ, ЛОГИКА развития и РАЗВИТИЕ ЛОГИКИ**

Сегодня уже трудно найти таких, кто бы отрицал развитие, но редко пока встречаются такие, кто понимает что это такое. Даже те, кто, говоря о развитии, неизменно добавляют слово “диалектическое”, не всегда понимают к чему это обязывает. Казалось бы, все просто, диалектика развития вокруг нас, смотри повнимательнее и убеждайся. Но какой бы развивающейся, усложняющейся или даже неразвивающейся ни представлялась бы нам, отчетливо вырисовывающаяся и бросающаяся в глаза, схватываемая представлением окружающая нас действительность, как бы ни была совершенна во всех деталях картина развития природы и общества в нашем представлении, это еще не будет развитием в диалектическом понимании, не будет тем, что называется диалектикой развития. Вообще все, что доступно представлению, дальше упрощенного “ходячего” понимания развития не идет, принципиально не может пойти\*.

Наряду с этим, “раскрывающееся” множество “фактов развития” в различных областях действительности поглощает внимание многих философов настолько, что они начинают видеть свою задачу в соби-

---

\* А ведь именно представлению чаще всего отдают на суд решение вопроса, где есть развитие, а где его нет, какие процессы действительности считать развитием, а какие – нет. Следует заметить, что саму такую постановку вопроса: о разделении процессов действительности на заключающие в себе развитие и остающиеся только движением, могло породить только ограниченное мышление представления.

рании, регистрации и описании наличия развития в окружающем мире, а в обилии “примеров развития”, взятых из различных областей природы и общества, – смысл торжества диалектики. Но чем больше они этим занимаются, чем больше углубляются в эту работу, тем больше отдаляются от понимания сущности развития, тем беспрощнее становится перспектива выбраться из этого “дремучего леса” эмпиризма.

Укоренению такого мнения о задачах философии в проблеме развития способствовало, видимо, и то, что большая масса философов, постоянно занимаясь преподаванием, обучением основам материалистической диалектики, прежде всего стремилась показать объективное основание и всеобщность ее положений. А это, в свою очередь, накладывало отпечаток и на выбор направления исследовательской работы, и на характер исследования проблем развития, и на понимание (вернее, непонимание) задач исследования. Стоит только появиться новому открытию в той или иной области знаний, как философ тут же объявляет, что это еще одно (очередное) подтверждение диалектики. Работа эта не трудная, так как любое вновь открываемое явление по своей природе диалектично и, конечно же, “подтверждает” диалектику. Но до каких пор можно подтверждать?! И не обедняем ли мы этим диалектику, не превращаем ли ее этим самым в глазах представителей конкретных наук в какого-то иждивенца конкретных отраслей знаний, который только для того и существует, чтобы его бесконечно подтверждали. Вполне понятно, что при таком подходе утверждения о диалектике как всеобщем методе познания и т. п. повисают в воздухе, теряют смысл. Да диалектика и не нуждается в тысяча первом подтверждении.

Конечно, при таком положении, когда теорию загрузили бесконечным множеством примеров и буквально утопили в эмпирическом материале современных наук, она действительно лишена возможности выполнять роль метода, что, конечно, дискредитирует диалектику и “работает” на руку ее идеологическим противникам. Вместе с тем, подобно тому как бабочки летят на огонь, многие философы в погоне за еще и еще более новыми фактами и подтверждениями все больше углубляются в эмпирические области естествознания и все дальше отдаляются от философии. Они буквально стремятся подменить собой естественников в их эмпирической работе. И самое, на наш взгляд, опасное то, что такая эмиграция философов в естествознание приводит к подмене философии и ее проблем естественнонаучными проблемами, что угрожает философии потерей своего предмета (не

говоря о том, что на этом спекулирует позитивизм).

Когда проблема развития решается с таких эмпирических позиций, то остается без внимания сфера собственно понятия развития. А без такого философского предельно всеобщего понятия, без категории развития суть дела сводится чаще всего к распространению, переносу мысленных картин, частных случаев развития, взятых из одних областей, в другие области. Мы часто бываем свидетелями того, как сформированное на такой частной ограниченной основе одностороннее представление о развитии не справляется с освоением развития, например, в области микромира порядка  $10^{-14}$  или макромира космических масштабов. Порой даже исключают развитие в этих областях, а то и в физике в целом. *Представление* в отношении к тому, что есть действительное развитие, невозможно в принципе. Не в его это компетенции.

Если вместо того, чтобы разрабатывать теорию развития, всеобщий универсальный принцип развития и передавать его затем в распоряжение представителей конкретных наук для использования в качестве метода, философы устремляются в конкретные области знаний и начинают заниматься поисками и описанием “конкретных” (точнее, абстрактных, односторонних) эпизодов развития, то от этого нет пользы ни философии, ни естествознанию. Вместе с тем, на этой почве начала складываться некоторая специализация философов по отраслям. Все больше появляется работ типа “Диалектика развития в неорганическом мире”, “Диалектика развития живой природы” и т. п. В таких трудах тщательнейшим образом описывается картина развития, имевшая место в той или иной области. Были, скажем, такие-то органические формы, а затем им на смену пришли такие-то, более сложные; описывается формирование звезд из так называемой “диффузной газопылевой материи” и т. д. И все это, мол, “подтверждает” и “конкретизирует” учение материалистической диалектики о развитии.

Подобный эмпирический подход настолько укоренился и стал привычным, что многие не представляют иной постановки вопроса. Дело доходит до того, что, услышав об исследовании, посвященном развитию, немедленно требуют “уточнить” и “конкретизировать”: на каком конкретном материале это будет показано. То ли это будет развитие биологических видов, то ли космических тел, то ли геологии Земли, то ли развитие сельского хозяйства. Если же сказать, что ставится задача исследовать и раскрыть сущность самого развития вообще в его



предельно всеобщей форме, его внутреннюю логику или решить проблему выражения развития в логике понятий, то это нередко вызывает неодобрение. Таковую тему могут назвать абстрактной, оторванной от жизни, схоластической и в лучшем случае предложат ее “конкретизировать”. Такая постановка вопроса, кроме прочего, является показателем того, что авторы не справляются с категорией конкретного и абстрактного.

Указанные выше темы исследования тоже нужны, но такими конкретными развитиями, анализом частных случаев развития должны заниматься представители т.н. “положительных, конкретных наук”, специальных отраслей знания (*овладевшие* диалектическим методом, всеобщей диалектической теорией развития и научившиеся применять последнюю в своей области). И они это сделают более квалифицированно. Философы же должны не подменять естествоиспытателей, а раскрывать и разрабатывать проблему развития вообще как всеобщий диалектический принцип, метод, т.е. не сведенное ни к одному из отдельных (абстрактных) случаев развития, к показу в очередном “куске” действительности имеющего там место последовательного усложнения форм, а взятое как действительное, истинное (в форме истинности) и выраженное в предельной всеобщности развитие вообще как способ существования материи. Философию интересует именно сама внутренняя логика движения вообще материи вообще. Эта логика, закономерность движения – как самодвижения – и есть развитие. Это в свою очередь обязывает включить в содержание принципа развития также логику восхождения объективного движения в факт сознания и выражения движения в мышлении, в логике понятий о развитии и теории познания движения (кроме которого в мире ничего нет и познавать нечего) как развития. Только в этом случае такой принцип получит значение предельной универсальной всеобщности и будет выступать как собственно логика развития; а выражение ее через развитие в логике, в виде некоторой системы категорий, являющейся аналогом и выражением системы развития вообще как саморазвития в предельно всеобщей форме, выступит как всеобщий (философский) диалектико-логико-теоретико-познавательный метод.

При этом нужно иметь в виду, что даже вопросы выражения в логике особенностей движения в той или иной его определенной конкретной форме являются делом самого естествознания и осуществляются понятиями из арсенала соответствующей конкретной науки, но по всеобщим основаниям способа мышления. Например, в нашумевшем вопро-

се о противоречивости механического движения философию может интересовать лишь та сторона дела, с какой это движение есть логика движения вообще, а не собственно механическое движение. Что касается последнего, то его проблемы, в том числе и проблемы выражения в логике соответствующих научных понятий, решает естествознание с помощью конкретного логического и математического аппарата.

Известно, как много энергии философы тратят на исследование форм движения, сколько споров ведется вокруг вопроса, какие явления входят в какую из форм движения \*. На наш взгляд, вопрос о собственно формах движения и их закономерностях – это дело не философии, а естествознания, конкретных наук (физики, химии, биологии и т.д.), которые возникли, существуют и классифицированы соответственно с формами движения \*\*. Философия же занимаясь сущностью движения как изменения вообще, независимо от конкретных форм его существования, интерес к формам движения проявляет лишь со стороны их *взаимоотношения*, принципа взаимоотношения, системы связи, да и то постольку, поскольку эта система связи обнажает, вскрывает заключенные в ней всеобщие законы всеобщего развития вообще \*\*\*.

Эти всеобщие законы развития вообще как раз и являются предметом и содержанием интереса диалектики (тоже вообще) как науки о развитии, как теории развития; а последняя выступает не как наука о развитии той или иной определенной системы, а как наука о *системе развития* вообще (как системе саморазвития материи). Другими словами, диалектика – это учение о всеобщих законах природы, общества и мышления, но не как законах того + другого + третьего, а так, что ни того, ни другого, ни третьего в их особенности.

В.И. Ленин неоднократно подчеркивал необходимость “изложения (respective изучения) диалектики вообще” [12, с. 318]. Только такая, не сведенная к конкретным явлениям и выраженная в предельно всеобщей форме, диалектика будет не частным случаем диалектики, а

\* Последнее время модной стала так называемая теория “уровней”, которая якобы заменит энгельсовское учение о формах движения. Но от этого “обновления” пуговицы не убавилось.

\*\* Даже моменты взаимопереходов форм движения нашли свое выражение в соответствующих конкретных “переходных” науках типа биохимии, физхимии и т. п.

\*\*\* Характерно, что те же самые связи, как конкретные связи между определенными формами движения, как и те, которые господствуют в сфере каждой из форм движения, остаются в компетенции конкретных наук. Не может претендовать на звание философской и упомянутая система “уровней”.

диалектикой как теорией познания, всеобщим, универсальным методом. А в этой теоретико-познавательной функции, как подчеркивал В.И. Ленин, вся суть диалектики.

Некоторых смущает это “вообще”. Они готовы усмотреть в нем отсутствие конкретности. Но, если не сходить с позиций материалистической диалектики, именно сведенная к качественно определенным формам диалектика будет абстрактной, хотя становятся на этот путь и идут в этом направлении обычно под лозунгом борьбы за конкретность и ради конкретности. Как известно, “общий закон изменения формы движения гораздо конкретнее, чем каждый отдельный “конкретный” пример этого” [8, с.537].

Обнажив себя во *взаимоотношении* форм движения, мирового круговорота превращения всего во все и получив затем выражение в предельно всеобщих понятиях, эта *система связи*, саморазвития выходит за рамки естествознания, становится всеобщим принципом (касающимся также движения познания, мышления) и переходит в распоряжение учения о всеобщих связях, о всеобщем развитии – диалектики, которая выступает как *единая наука единого* развития в природе, ее продолжения – обществе и мышлении.

Когда концепция сформулирована, и принцип развития выражен через систему категорий, являющуюся аналогом действительной связи всего со всем и раскрывающую своей, скажем, структурой, системой, логикой взаимоотношения всех элементов, входящих в эту систему, безоговорочное господство этого принципа, распространенного, в том числе, и на самое себя и демонстрирующего свою теоретико-познавательную “работу” на самом себе, то диалектика как учение о развитии больше не нуждается в бесконечном подтверждении со стороны конкретных наук, а, наоборот, сама выступает в роли метода по отношению к конкретным наукам, поскольку она является лишь выраженной в логике способа мышления и познания всеобщей *Логикой* развития.

\*\*\*\*\*

Категорическое возражение против сведения диалектики развития вообще как логики к сумме конкретных, диалектически проявляющих себя процессов действительности, вовсе не означает забвения или какого бы то ни было умаления того, что принцип развития выводится из самой действительности, из диалектичности процессов дей-

ствительности. Развитие есть принцип вовсе не в том смысле, что он конструируется головой, и затем в соответствии с ним рассматривается и трактуется природа действительности. Не будь он результатом такого выведения, он не обладал бы свойством выступать в роли метода познания по отношению к конкретным областям знания. Но вместе с тем он должен быть именно *выведен* из действительности, чтобы быть принципом. Не оторвись он от определенных вещей, от непосредственно чувственных конкретных форм, процессов развития, не получи всеобщего выражения в теоретической, логической форме, он бы также не был универсальным методом \*.

Характерным в этом отношении является известное замечание Ф. Энгельса, что у Грова недоразумения насчет причинности возникают оттого, что он не справляется с категорией универсального взаимодействия. “Суть дела у него имеется, но он ее не выражает в форме абстрактной мысли, и отсюда путаница”.

Выраженный во всеобщности принцип беднее, чем само действительное развитие. Но вместе с тем он и богаче, чем непосредственно рассматриваемое развивающееся явление в природе, ибо в нем в ходе и в результате развития самого развития и, таким образом, восхождения в форму принципа последнее освобождается от частных, случайностей и т. д. Таким образом через отлет, отдаление от непосредственных форм бытия происходит приближение и углубление в сущность.

“...Как и во всех других областях мышления, законы, абстрагированные от реального мира, на известной ступени развития отрываются от реального мира, противопоставляются ему как нечто самостоятельное, как явившиеся извне законы, с которыми мир должен сообразоваться”. Именно “...так, а не иначе, *чистая математика применяется* впоследствии к миру, хотя она заимствована из этого самого мира и только выражает часть присущих ему форм связей, – и как раз *только поэтому* и может вообще применяться” [7, с. 38]. “Если наши предпосылки верны, и если мы правильно применяем к ним законы мышления, то результат должен соответствовать действительности, точно так же как вычисление в аналитической геометрии должно соответствовать геометрическому

---

\* Такое “возвращение” к действительности (как и предшествующее “выделение” из нее в принцип) осуществляется в сфере деятельности (чувственно-общественно-революционно-практической), которая сама есть развитие в его высшей форме. Подробнее будет ниже.

построению, хотя то и другое представляют собой совершенно различные методы...” [7а, с. 629]\*. Сказанное Энгельсом еще в большей степени относится к предельно всеобщим законам, к диалектической логике.

Принципы, не выведенные из фактов, есть бессодержательная идеология. Но и наоборот, факты голые, не исчезнувшие, не снятые в обобщенных, диалектических категориальных положениях (посредством практики), доведенных до закона, до принципа, до всеобщности, выраженных в логической форме абстракции, остаются мелкими фактами, частностями, не могущими претендовать на роль метода.

Это свойство всеобщего принципа “возвышаться” “над” действительностью и выступать в роли всеобщего метода, инструмента познания, требовать, чтобы мир как бы “сообразовывался” с законами этого принципа, выраженными в теоретической форме, достигает со временем такого уровня развития, на котором научное познание, вступившее в теоретическую область, делает совершенно верным положение Гегеля, что если факты не согласуются с теорией, то тем хуже для фактов. Обыватель любит поглумиться над этим афоризмом, думая, что таким образом выступает последовательным защитником материализма.

Но ведь в наши дни торжества теоретического мышления в науке, и в самом деле, если то, что выступает в качестве фактического материала, не согласуется с положениями ранее выведенной, строго построенной (как некоторая система) и проверенной на практике в действии теории, то это еще не колеблет данную теорию, а может свидетельствовать о недостаточности уровня постановки соответствующего эксперимента, несовершенстве инструментария для выявления и анализа объективного материала и что “претендующее” на роль факта в сущности не есть факт для данной теории. Когда предполагаемые, согласно периодической системе Менделеева, химические элементы до поры до времени не были обнаружены, то это не поставило под сомнение теорию. Со временем, как известно, эти элементы были обнаружены, и ими заполнили пустовавшие клетки теоретической системы. Факт вообще сам по себе без теоретической обработки не представляет собой сколь-нибудь большого значения для сущностного знания. При всем том, что он всегда “заражен” познанием, он остается, как говорят, голым

---

\* Как много практических действий пришлось произвести в области измерения пашни (и не только ее), чтобы вычислительные операции (принципы геометрии) оторвались от земли и стали безразличными к земледелию и перестали быть *землемерием*.

фактом. В этом смысле он лишь “полуфабрикат” в восходящей “точной линии” познания, в производстве истины. Линии, обеспечивающей эскалацию объективной реальности в объективную истину.

В нашем понимании принципы – не исходные пункты, а общие результаты исследования мира, итоги, выраженные в общей мысленной, категориальной форме, полученные в результате, в конце исследования. Содержанием принципов, выраженных в мышлении, “являются мир и законы мышления” [7а, с. 629]. И охватывают они, таким образом, “два рода опыта – внешний, материальный, и внутренний – законы мышления и формы мышления” [7а, с. 629].

То, что содержанием принципа развития являются объективный мир, законы природы и т. д., понятно сегодня каждому материалисту (даже стихийному), и об этом пишут очень много. Но что в содержание принципа включаются также общественная практика (“то, что нужно человеку”. Ленин) и законы мышления, это известно только *диалектическому* материалисту. От недиалектического материалиста этот второго рода опыт ускользает. А без него развитие – не принцип.

Одной из причин непонимания сути развития как принципа является неумение видеть развитие в движении познания, довести его до развития в движении мысли. При этом имеется в виду не просто задача обнаружения наличия признаков и элементов развития в самом процессе мышления, познания, ставшего предметом исследования, объектом познания, и затем описание того, как здесь, в этой сфере, протекает развитие, а “построение” и функционирование самой логики движения процесса познания (как *продолжения* развития действительности) по законам развития. А непонимание этого – от непонимания практики развития и развития практики и превращения ее в теорию.

Вполне понятно, что такое рассмотрение развития процесса познания приблизило бы нас к пониманию развития вообще, т. к. развитие в мысли, являясь и продолжением развития действительности, отражением (собственного развития оно не имеет), и некоторым результатом, итогом, включающим и снимающим в себя весь путь к себе, этим самым обнаруживает всеобщий “механизм” развития, который выступает объективным содержанием диалектики как теории развития. В этом отношении диалектика, которая может претендовать на роль всеобщего метода, – это не просто слепок непосредственно с внешнего движения, развития вещей, природы, а итог, вывод, резюме движения истории человеческой практической деятельности (истории развития мысли

о действительности, истории философии, науки, производства, общественных отношений). В этом смысле диалектика есть логика, которая как метод выступает благодаря тому, что является одновременно и теорией познания и формой осознания своего резюмированного содержания и своей истории на пути к себе. Будучи тоже движением (историей), она выступает как сам себя конструирующий путь познания, движения.

В “Философских тетрадах” В. И. Ленин, рассматривая вопрос о методе в философии, обращает внимание на слова Гегеля, что “таким методом может быть лишь природа содержания, движущаяся в научном познании...” [12, с. 79]. В связи с этим он замечает: “*движение научного познания – вот суть*” [12, с. 79]. Эта природа содержания *движения познания*, которая заключается в природе *движения практического содержания* познания, есть как бы некоторое совпадение с движением Природы, с Движением вообще.

Вот это движение в виде содержания движения познания, движение, которое является продолжением движения действительности, отделяющей себя от самое себя и противопологающей себя в форме идеального (продолжением в виде содержания движения в форме истины), совпадая с движением природы, выступает как общий принцип движения, принцип развития, выраженный в предельно всеобщей форме как движение вообще. В такой всеобщей форме он выступает как метод. И когда Гегель пишет, что “на этом, конструирующем самого себя пути философия... способна быть объективной, доказательной наукой”, В. И. Ленин замечает: “Сам себя конструирующий путь” = **путь** (тут гвоздь, по-моему) действительного познания, познания, движения от незнания к знанию” [12, с. 80].

Таким образом, путь развития философии как путь развития истории мышления, ее самоконструирование, оформление (в системе категорий как форм деятельности и таким образом ступеней выделения человека из природы и идеального вычленения общественных отношений), ее движение, ее “жизнь” есть в конечном счете аналог и выражение саморазвития, самодвижения материи вообще. Движение, развитие философии как история *познавания* движения, выступая продолжением движения в той форме, в которой формируется принцип развития и в которой происходит совпадение движения познания и познания движения, может быть всеобщим методом познания любой формы движения в различных областях.

Нетрудно понять, что принцип развития с его особенностью становится “над” миром, из которого он выведен, “над” действительными развитиями и выступать всеобщим методом по отношению к действительности, есть иноформа развития в действительности в том виде, в каком она охватывает собой всякое развитие в природе, в познании и в мышлении, взятое как одно. Но это “одно” (в виде всеобщего саморазвития) могло возникнуть из особого рода действительного движения – *практического общественного преобразования, изменения природного*. Найдя свое продолжение в мышлении и получив выражение в идеальной всеобщей форме, оно начинает противопоставлять себя самому себе. (А в этом прогрессивном явлении таится и регрессивный, консервативный момент, позволяющий идеальному, духу – одной из черточек эскалатора процесса познания вдруг претендовать на значение самостоятельной сущности и таким образом выступать гносеологическим корнем идеализма, идеологии).

Развитие должно было пройти бесконечно большой путь в своем необходимом развитии рука об руку с практикой и вслед за ней (развитии развития) от простейших до сложнейших форм (от механической формы движения до сознания), чтобы, достигнув уровня общественной формы движения, стала отделять себя от самое себя и противопоставлять себе, прийти к самопознанию и затем продолжению уже в форме самопознающего себя развития, сформироваться в принцип, выражающий в концентрированном виде и предельно всеобщей форме весь этот путь. В ходе такого саморазвития необходимости происходит накопление и включение в развитие уже новых его черт, возникающих в ходе его собственного развития, в том числе и развития в форме познания, истории познания, истории деятельности, истории техники и “технологии общественных отношений”, через которые и в форме которых развитие продолжает свой путь. Наконец, развитие достигает такого уровня, когда оно раскрывает и как бы самопознает свою сущность. Происходит формирование принципа развития, теории развития – диалектики – в соответствующих теоретических положениях, категориях и их соотношении. Система категорий, составляющая содержание теории развития, представляет собой, своим построением и соотношением категорий аналог развития, как бы в “застывшем” виде ход, “механизм” его.

Отсюда то, что называется развитием вообще, как логика и теория познания, есть в сущности развитие действительности вообще во всей ее



полноте как свойство, присущее движущейся материи в мировом круговороте от механического движения до мышления (Энгельс). Здесь как бы совпадает и находит разрешение в единстве (в тождестве) логика развития и развитие логики, где развитием выступает логика самого процесса развертывания логического выражения всеобщего развития действительности. Поэтому, обращаясь к логике мышления, к логике понятий, мы имеем дело в конечном счете с той же самой всеобщей логикой саморазвития действительности, которая во всеобщей форме только и обнаруживает себя в виде (в форме) логики движения дела и с этим – мысли. (Ум – это умение действовать по внутренней логике движения предмета развивающего себя по своим внутренним определениям и основаниям, как бы по “контур” предмета без предмета).

Фактически само “развитие” и “принцип”, “система” выступают (только и могут выступать) как противоречащие друг другу. Никакая построенная человеком конечная система не могла бы схватить бесконечности абсолютного саморазвития действительности. Но ближе всего к действительному положению вещей оказалась бы та теория, которая не претендовала бы на роль такой системы, на роль какого-то точного оттиска действительности (бесконечной по существу). Более того, диалектическая теория развития в свою основу кладет принцип отрицания какой бы то ни было системы завершенности, законченности. Для нее все преходяще, все относительно, все существующее достойно гибели \*. “...Диалектическая философия разрушает все представления об окончательной абсолютной истине... Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого” [6, с. 276].

Единственное абсолютное, с признанием чего связана материалистическая диалектика, – это абсолютное революционное изменение, превращение, развитие всего сущего. Но именно это основное положение диалектики и может претендовать на роль всеобщего абсолютного и даже “неизменного” принципа всеобщего изменения, который в таком виде не противоречит действительности, ибо в основе его лежит *отрицание* абсолютности, неизменности. И он, этот принцип, в самом деле содержится в диалектической теории развития (как движитель, мотор). Эта его абсолютность несколько не противоречит противо-

---

\* И превращение вещи, самоотрицание переставание быть собой является непременным условием для превращения ее в содержание знания – в истину, в мысленную форму.

речивому, развивающемуся способу существования действительности благодаря тому, что он сам есть противоречие. Поэтому противоречие между “развитием” и “принципом”, о котором шла речь выше, – не несовпадение, не несоответствие, а, наоборот, выражение совпадения с противоречивостью способа существования (и способа познания) мира, соответствия этой противоречивости, отражения ее. Именно в этом плане принцип развития выступает как закон законов развития.

Какая-либо попытка получить принцип или систему, в диалектическом смысле слова, при стремлении к копированию, выискиванию единообразных картин развития в природе, в космосе, во вселенной обречена на неудачу. Никакая мысленная копия какого-то определенного развития всей бесконечной природы целиком невозможна. Диалектика так не ставит вопрос. Самое большее, что может дать такой созерцательный подход, так это вырвать отдельные *те* или *иные* эпизоды, частные случаи развития действительности. Мало того, что за пределами нашего созерцания всегда остается бесконечно большая часть мира, но и та часть, которая нам доступна в пространстве и времени должна быть изменена практически и перестать быть собой, чтобы стать содержанием знания, истиной. Когда говорится, “что мир образует единую систему, т.е. связанное целое...” [76, с. 318], то имеется в виду нечто совсем отличное от того, что подсказывает мышление рассудка. Путь к всеобщему принципу, к системе (противоречащей, как мы видели, себе и существующей как такое противоречие и отрицание) лежит как раз на пути установления системы отрицаний. Всеобщим универсальным, неизменным, присущим абсолютно всем вещам в мире, является само изменение, превращение, отрицание, противоречие. Это как всеобщий способ существования материи и является содержанием всеобщего принципа развития. Выраженный в логической форме, он выступает как логика, система, которая есть отражение логики объективных всеобщих связей (системы связей) всего со всем в действительности, в мировом круговороте движущейся материи по закону отрицания отрицания.

Подлинную свою сущность и истинность развитие раскрывает (и получает) в логике деятельности, практике, которая есть и основа, и развитие познания, и основа познания развития, и раскрытие истины, и критерий истины, и разрешение противоречия, и установление единства между действительным развитием и развитием мышления. В революционно-практической деятельности развитие находит не только свое наиболее полное выражение как всеобщий принцип, но и высту-

пает как *творчество*. Такое самосознающее себя развитие буквально “живет” в деятельности, субъективной, революционной, преобразовательной, общественной, промышленной, направленной на удовлетворение потребностей общества, общественного человека – творческой деятельности.

Созданные человеком совершенно новые вещи не нарушают развития (логики развития), а, наоборот, составляют собой продолжение развития вообще. Они включаются в развитие и через себя продолжают его. Логика человеческой практической деятельности есть продолжение логики развития. Это все та же единая логика развития в одной из своих форм, ступеней. Деятельность фактически обеспечивает формирование принципа развития в виде включения логики развития в науку логики о развитии, в понятия и категории, выражающие суть развития и составляющие собой теорию развития. Она же (деятельность) придает логике одновременно теоретико-познавательный характер и делает теорию развития, логику и теорию познания чем-то одним, в котором подвергаются снятию все эти стороны. Вообще, лишь поняв суть деятельности, можно понять суть того, что называется единством диалектики, логики и теории познания.

Вне функции отражения действительности (в виде превращения (целенаправленного) действительности (и прежде всего общественной)) логика (мышление) никакого смысла не имела бы. Она в каждый данный момент получает от этого “питательные вещества”, необходимые для своего существования через логически мыслящего и прежде всего логически практически действующего, включенного в общественные отношения, в общественную деятельность, в логику общественных отношений, человека.

Попади ребенок человеческий случайно (как это и бывало иногда, когда дикие животные уносили детей в джунгли и там выращивали их вместе со своими детенышами) во вне-общественные условия, во внедеятельные условия, у него никогда не возникнет человеческая логика мышления, и он не будет знать логику действительности вообще. Все это в конечном счете происходит оттого, что ему остается неведомой логика деятельности, общественных отношений, опосредствующая, обычно, переход (превращение, развитие) логики движения (развития) действительности в логику мышления. Не знает он по этой же причине и истинного развития.

Деятельность человека (являющегося совокупностью всех обще-

ственных отношений) есть такого типа развитие, которое выступает необходимейшим условием превращения отдельных конкретных развитий в действительности в развитие вообще, в общее развитие (общее в конечном счете есть общественное). Оно (развитие в форме деятельности общественного человека) играет в некотором смысле роль развития развития в форму всеобщего принципа. По крайней мере та общность, которая позволяет развитию выступать как всеобщему принципу, обеспечивается именно деятельностью\*.

И затем уже здесь, став законами также и мышления (движения мышления о действительности), законами о законах (системой законов о них), закономерности движения действительности выступают как *логика*.

Из рассуждений о непременной направленности (получаемой от деятельности) движения мышления в сторону истины вытекает, что любая из категорий диалектики, являющаяся в конечном счете сама по себе мыслительной формой с объективным содержанием (а точнее, формой человеческой деятельности), выражает как всеобщую связь действительности, так и момент самого углубления (познания) человека в эту связь. Без включения такого восхождения не может быть речи о законе, тем более – о предельно всеобщих законах.

Соответственно диалектика как логика – это не просто собрание и хранилище выраженных в форме мысли диалектических положений; это – сама жизнь последних, само функционирование законов диалектики действительности вообще в форме сформулированных положений; это не простое отражение в познании существования законов диалектики в действительности, а сами законы (те же, что и в действительности) в собственно “законной” форме, получившие таким образом выражение всеобщности. Можно сказать, что это есть продолжение жизни законов действительности, что следует понимать не в смысле количе-

---

\* Независимо от того, где, когда, на какой планете возникает форма деятельности, сформировывающая общественного человека (как основа общественной формы движения), она вскрывает в конечном счете логику всеобщего движения как изменения вообще. Поэтому и логика мышления тех разумных существ будет в сущности такая же, как логика нашего мышления. И это не удивительно, поскольку логика действительности в конечном счете одна – всеобщая универсальная. Где нет продолжения ее в форме логики практического дела преобразования по универсальному (общественному) типу, там вообще нет возникновения разумных существ. Естественной истории, природе приходится ждать появления совершенно определенной деятельности (общественного труда), чтобы появилась общественная история *homo sapiens*.

ственного расширения сферы их распространенности или продления границ их действия, поскольку де появилась еще и такая новая область как мышление, а в смысле продолжения каждым законом своего развития и формирования (пребывания в продолжении формирования) как собственно закона, получения некоторого итогового “завершенного” выражения, без чего он еще и не ЗАКОН диалектики и не закон ДИАЛЕКТИКИ. В этом состоит сам способ существования закона, его жизнь как предельно всеобщего. Наконец, это – *система* положений и законов диалектики, построенная и функционирующая по законам же диалектики. В этом отношении развитие как логика движения и есть по существу законы движения (в своем действии).

Диалектика как логика в этом плане, несомненно, представляет собой закономерности движения, развития вообще, но непременно самообнаруживающие себя и свою внутреннюю связь. Система связи законов выступает как сам себя конструирующий путь самораскрытия (познавания) всеобщих законов, получающий направленность своего такого движения, в конечном счете, от развивающейся действительности, но посредством и в форме способа деятельности, определенного уровня развитости способа производства. Образно говоря, диалектика как логика – это законы законов (всеобщих), законы построения законов в некоторую систему внутренней связи соответственно с этими законами. Эта система законов, утверждающаяся в системе категорий (как форм человеческой деятельности, как ступеней выделения человека из природы и превращения природного в человеческое, общественное), выступает как всеобщий принцип развития. Исходя из замечания Энгельса о том, что диалектическое мышление имеет своей предпосылкой исследование природы понятий, можно сказать, что диалектические категории и их система выступают как понятия понятий в их закономерном построении согласно действительным законам, отраженным в движении революционно-практического действия и, соответственно, движении понятий, а логика – как теория законов мышления о законах действительности.

## II

**О диалектическом понимании противоречия.**

**Осторожно, – внешняя диалектика!**

**Покой – это тоже (и то же) движение.**

**Система тем более устойчива, чем более неустойчива.**

**Место единства в диалектике борьбы противоположностей.**

**Сущность диалектики противоречивости – в противоречивости сущности.**

Вряд ли нужно доказывать, что вопрос о противоречиях – это главный вопрос в диалектике, и что именно противоречия занимают центральное место в диалектическом принципе развития, представляют собой сущность того, что называется развитием. В наше время существование противоречивости признают все. Но суть дела, оказывается, не в признании существования противоречивости, а в понимании ее. Противоречия (как и развитие и вообще диалектику) никто никогда не видел и не воспринимал непосредственно чувственным образом, что в принципе невозможно. Такое можно только *понять*. А это значит выразить, постигнуть в логике понятий, через движение понятий по их внутренним определениям, и таким образом получить действительное положение вещей по их внутренним противоположностям. Это, видимо, и следует считать главной проблемой в данной теме\*.

Считая верным положение, что “предмет ...только в определениях мышления и понятия ...*есть* то, что он *есть*”, В. И. Ленин подчерки-

---

\* С интересными идеями по этому вопросу читатель может ознакомиться в работах М. М. Розенталя “Принципы диалектической логики” М., Соцэргиз, 1960; П. В. Копнина “Диалектика как логика” Изд. КГУ, 1961; Г. С. Батищева “Противоречие как категория диалектической логики”. Изд. “Высшая школа”, 1963; Э. В. Ильенкова “К вопросу о противоречии в мышлении”, “Вопросы философии”, 1957, № 4 и других.

вал, что именно здесь “предмет выказывает себя диалектическим” [12, с. 206].

Оговоримся, что философию интересуют при этом не вопросы собственно форм мышления, с помощью которых осуществляется выражение противоречивости, не вопросы *описания* противоречий с помощью понятий, не вопросы структуры построения суждений, конструкции мысли и чуть ли не формализации противоречий и т. п., а вопросы постижения мыслью подлинной, действительной, истинной (поскольку о не движущейся в истину вещи вообще нечего сказать) противоречивости.

И в этом смысле, можно сказать, нас интересует не столько вопрос о выражении противоречивости в логике ПОНЯТИЙ, сколько о выражении в ЛОГИКЕ понятий, в плане рассмотрения последней как единства диалектики, логики и теории познания.

Но при всем том, что на категории противоречивости неизбежен налет истины, что делает необходимым включение в мысленный результат (и удержание в нем) всего пути движения (развития) противоречивости движения действительности в противоречивое движение мыслительных форм, сама природа противоречивости собственно процесса познания как именно такой формы движения (развития) не является при этом целью отражения. Здесь происходит нечто похожее на работу глаза, который, как известно, не может видеть свое функционирование в то время, когда видит вокруг. Иначе он ничего не видел бы. Точно так же и аппарат познания не должен “видеть” себя во время своего функционирования по постижению противоречивости, хотя он есть то же развитие, продолжение развития действительности и, значит, противоречивый процесс познания действительных противоречий и выражения их в логике понятий.

Когда логическое описание противоречий становится самоцелью, то упомянутая проблема превращается в своего рода головоломку, шараду, логическую задачу, которую предлагается решить. Здесь нередко возникает опасность внешней диалектики. Специальные поиски противоречивости часто ведут к поискам крайностей, к сталкиванию их, к группированию в пары и т. п. Это иногда и называют диалектикой.

Общеизвестно положение В. И. Ленина: “всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, – вот в чем суть”. И дальше: “Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная *объективно*, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и

единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира” [12, с. 99].

Речь, как видим, идет о том, что гибкость в понятиях, противоречивость, доводимая до тождества противоположностей, и составляет суть дела в вопросе о выражении противоречивости действительности в логике понятий. Но вместе с тем одно дело, если эта гибкость, противоречивость и т. д. в понятиях соответствует действительной объективной генетической внутренней спонтанной противоречивости самих вещей, предметов. Такая противоречивость понятийного порядка будет объективно обоснованной и сама будет отражением и продолжением объективно существующей противоречивости, объективного тождества противоположностей предмета. Другое дело, если противоречивость в понятиях не будет отражением действительно существующей в объективном содержании предмета противоречивости, а будет противоречивостью в результате внешне соединенных, составленных различий, произвольно вырванных сторон и определений (часто вступающих во внешнее взаимоисключение и даже столкновение), не находящихся в генетической связи, в подлинном единстве. Такая “гибкость” таких противоположностей, искусственно составленных в единство (внешнее), есть продукт субъективизма и является эклектикой и софизмом. Это и есть то, что В. И. Ленин вслед за Гегелем называл результатом “внешней диалектики”.

“Внешняя диалектика, это движение отличное от полного охвата данного движения”, это “...манера рассматривать предметы, показывая в них основания и стороны, благодаря чему делается шатким все, что обыкновенно считается прочно установленным. Эти основания могут быть совершенно внешними” [12, с. 228]. (Известно, что подобная “диалектика”, приложенная к оторванным и абсолютизированным формам мышления, встречалась у элеатов. Нечто подобное можно встретить и в наши дни, когда смешивают в одну кучу диалектические и формально-логические положения или держат в разрыве и внешнем отношении формы мысли и содержание).

Характерно, что такая внешняя “диалектика”, которая фактически не есть диалектика, служит поводом для нападков на настоящую диалектику, особенно со стороны тех, кто пытается ополчить идею выражения противоречивости в понятиях. Сперва сводят все дело к внешним противоречиям, к несоответствиям, создают внешнюю противоречивость в отношениях понятий, а потом обрушиваются на идею противопо-



речивости в сфере мышления, т. е. сперва создают софистическую карикатуру на противоречивость, а потом, выдавая это за подлинное, предлагают полюбоваться и убедиться в несостоятельности, ...но не такого субъективистского создания, а “диалектики противоречивости”.

Поскольку фактически берутся внешние отношения, то вполне естественно, что каждое из определений строится по формально-логическому принципу, и взаимоотношения между ними, являясь внешними по своей природе, так и просят выводов по принципам, соответствующим этой их природе внешности (которые (принципы), как известно, соответствуют формальной логике). Пристегивание ко всему этому диалектики, которая искусственно привносится сюда извне, порождает только нелепейшие несоответствия, разрушает (“зряшно”) формально-логические построения (и как раз там, где они были на своем месте и давали верный результат) и ничего не создает взамен разрушенного.

В таком виде диалектика представляется как фокусничество, как софизм, а то и как способ вывернуться из любого положения. Кроме того, такое несправедливое разрушение формально-логических построений делает формальную логику мученицей в глазах ее поклонников и вызывает фанатическое сопротивление диалектике.

К подобному приему часто прибегают противники диалектики, чтобы продемонстрировать “несостоятельность” диалектики. Искусственно сталкивая различные определения, поставленные во внешнее, формальное противопоставление, они специально создают подобные нелепые ситуации и оглушенные картины, которые своей очевидностью должны дискредитировать диалектику в глазах обывателя, умудренного “здравым смыслом”.

Однако немало есть и сторонников диалектики, которые, при всей горячей поддержке последней и являясь материалистами, изо всех сил стараются не отрываться от природы, но не понимают сути диалектики. Почти в любом учебном пособии по диалектике суть противоречивости сводят к поискам противоположных сторон в предмете, строя все это на внешних основаниях. Вот одна сторона, а вон то (наряду с этой) – другая сторона. Точно так же, когда мы встречаем рассуждение вроде того, что “некоторый предмет является тем-то в одном, таком-то отношении, а другим (тем-то) и даже противоположным – в другом отношении”, то это тоже типичная картина внешнего подхода с позиций внешних оснований. И является она фальшивой диалектикой, пустой, своего рода имитацией диалектики, формальной

диалектикой. Не спасает положение и то, что сторонники такого рассмотрения ни на миг не отрывают рук от вещей и явлений природы и самым эмпирическим способом выискивают противоположные стороны в разных отношениях. От этого диалектика не перестает быть формальной, иллюзорной, внешней, рассудочной (и соответственно немощной, нерезультативной). Она в таком виде все равно есть рассматриваемое в форме диалектических принципов свое *понимание*, построенное на рассудочном мышлении и подогнанное под положения этих принципов. Такую внешнюю диалектику можно назвать рассудочной диалектикой. Фактически это формальная, абстрактная диалектика, сведенная в основном к диалектико-образной игре рассудка с внешней противоречивостью и диалектико-подобному оперированию рассудочными понятиями. К сожалению, именно такого сорта “диалектика” получила широкое распространение.

Нужно сказать, что неуспехи в постижении диалектики вообще и диалектического противоречия в особенности происходят от того, что осуществить это пытаются с позиций (с платформы) находящегося всегда “под рукой” формально-логического рассудочного способа мышления. В этом объективная трудность и опасность субъективизма.

В отличие от внешней т.н. “диалектики” (в кавычках), существует подлинная диалектика как “движение не только нашего понимания, но доказанное из сущности самого предмета”. Эта “диалектика есть имманентное рассмотрение предмета”, когда “рассматривают предмет в себе самом и берут его по тем определениям, которыми он обладает” [12, с. 228].

Как известно, в мире кроме форм материального движения и их превращений ничего иного нет, и познавать больше нечего. Но диалектику ведь интересует движение вообще, а не просто различные формы движения, которые как собственно определенные особенные формы находятся в компетенции соответствующих конкретных наук. Хотя мы знаем, что какого-то движения вообще как такового, существующего каким-либо чувственным образом наряду с формами движения, с вещами, нет, и что постичь движение вообще каким-то другим способом, кроме как через познание конкретных форм движения, невозможно, но, вместе с тем, мы не можем сказать, что движение вообще не существует, и что такое понятие не имеет объективного основания. То, что позволяет сказать, что оно *есть*, выступает в виде *отрицания* конкретных форм движения. Последнее немислимо без

конкретных форм, не существует без того, отрицанием чего оно является, но, вместе с тем, и не есть самими этими формами; оно не сводится к ним (ни к одной из них, ни к их сумме). Можно сказать, что движение вообще как раз и реализует себя и обнаруживает в форме (и через) отрицания конкретных форм движения. Каждая конкретная форма движения, вещь, превращаясь, уничтожая себя, отрицая как данное, конечное, отдельное, особенное, относительное (но, вместе с тем, не уничтожаясь вообще), этим самым как бы утверждает противоположное своей отдельности – общее, бесконечное, абсолютное, т.е. то самое, которое не исчезает при этом, и не появляется, и представляет собой содержание (объективное) соответствующего предельно всеобщего понятия – движения вообще. Оно существует как некоторый непрерывный результат, “продукт” отрицания, превращения; оно как бы живет в исчезновении определенных конечных форм. Это его такой способ существования (противоречивый) в виде некоторого обнаженного единства бытия и небытия.

В этом отношении любая отдельно взятая форма движения, вещь выступает перед нами как внутренне противоречивая, как отрицающая себя, как заключающая в себе свою противоположность. Внутренняя противоречивость вещи, собственно, и заключается в ее противоположности самой себе.

Ф. Энгельс так и говорит: “...если вещи присуща противоположность, то эта вещь находится в *противоречии* с самой собой; то же относится и к выражению этой вещи в мысли. Например, в том, что вещь остается той же самой и в то же время непрерывно изменяется, что она содержит в себе противоположность между “устойчивостью” и “изменением”, заключается *противоречие*” [76, с. 327]\*.

Аналогичный взгляд мы встречаем и у В. И. Ленина, который рекомендует рассматривать вещь как “**нечто**, взятое с точки зрения его имманентной границы...”, “...с точки зрения его противоречия с самим собой...”, именно это “...противоречие толкает его [это нечто]... дальше своих пределов...” [12, с. 98], т.е. является источником его движения, движущей “силой” развития.

То, что рассматривается противоположность вещи не по отношению к другим вещам, а к себе самой, т.е. противоречивость не между

---

\* Во втором издании сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса слово “устойчивостью” заменено выражением: “пребыванием одной и той же” [7, с. 640].

вещами, а “противоречивость в самой вещи (das Andere seiner) (другое себя)” [12, с. 202], очень важно и имеет принципиальное значение. В результате мы получаем не внешнее противоречие (которое не обладает значением источника самодвижения, не идет дальше противоречивости в разных отношениях и т.п.), а внутреннее противоречие в одном и том же отношении.

В этом же плане вещь выступает перед нами как нечто само себя отрицающее, как превращающееся, движущееся, находящееся в процессе, в становлении, как единство противоположностей, – единство того, что оно есть, и того, что оно не есть, как некоторое “это” и одновременно “не это”. Причем точно так же, как в механическом количественном движении суть дела заключается не в том, что нечто “тут теперь, а там тогда”, или одновременно находится “тут и там”, а в том, что оно одновременно “и тут, и не тут”, и находится в данном месте и не находится, так и здесь, в качественном движении, речь идет не о какой-то совокупности, не о сумме “это” и “другое” или – в одном отношении – “это”, в другом отношении – “другое”, а о том, что одно есть в сущности одновременно то, что оно есть и то, что оно *не* есть (отрицание себя) как противоположное самому себе, другое себя, в пределах одной и той же сущности, а не какая-то другая отрицающая сущность. Некоторым “этим”, собой, вещь только и может быть лишь постольку, поскольку она отрицает себя, перестает быть собой (и т.о. является движением), превращается в “не себя”, исчезает как данное, утверждает себя через отрицание, выступает как единство бытия и небытия. Как это ни странно может показаться обыденному мышлению, но в этом и состоит смысл того, что называется внутренней противоречивостью. Противоположности, составляющие внутреннюю противоречивость, выступают как одно в другом, через другое и для другого. Но не в рядоположенности, а во взаимопроникновении, и не в смысле взаимной инфильтрации внешних различных сущностей, а как внутреннее раздвоение единого.

Не зря Ф. Энгельс “...взаимное проникновение полярных противоположностей и превращение их друг в друга, когда они доведены до крайности...” [8, с. 343], называет законом диалектики. Т.е. то, что в нынешней формулировке звучит как закон единства и борьбы противоположностей, есть “закон взаимного проникновения противоположностей” [8, с. 384]. Говоря словами В. И. Ленина, “диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тожде-*

ственными противоположностями” [12, с. 98].

Выражение “тождество противоположностей” смущает многих тем, что по привычке мыслится здесь ударение на слове “*тождество*”, да еще и в рассудочном значении как формального тождества. “Противоположности” в этом случае представляются как нечто пассивное, как что-то такое, с чем проделывают объединение, а не как борющиеся и через борьбу и взаимоисключение доходящие до тождества, реализующие тождество противоположностей. В сущности же то, что называется тождеством противоположностей, в диалектическом понимании есть истинная *борьба* противоположностей. И в этом смысле, можно сказать, тождество тем большее, чем интенсивнее борьба. Недаром высшее тождество достигается в момент наивысшего уровня борьбы – в момент разрешения противоречий.

Характерно, что, говоря о противоречивости вещи, Ф.Энгельс замечает, что “это же относится и к выражению этой вещи в мысли” [7а, с.640].

Понятия тоже должны быть внутренне противоречивыми, подвижными, гибкими, релятивными, самоотрицающимися. Только в таком случае они могут соответствовать действительному движению и его противоречивости. Как истинная противоречивость вещи заключается в ее противоречивости самой себе, так и понятия, с помощью которых должна быть выражена противоречивость действительных вещей, выступают внутренне противоречивыми в себе. Именно такой (внутренней) противоречивостью обеспечивается соответствующая подвижность понятийного выражения движения действительности.

Очень важно, однако, не смешивать при этом внутреннюю противоречивость с внешней, не сводить суть противоречивости в сфере мышления к сталкиванию противоположных определений, к внешнему отношению понятий и т.п. Многие возражают против допущения противоречивости в мышлении именно потому, что не знают иной противоречивости, кроме внешней, сводят понимание противоречий к внешним противоречиям типа несоответствий, а потом борются с “противоречивостью” в мышлении. Опасность сведения понимания противоречий к внешней противоречивости возникает уже тогда, когда указывается по поводу какого-либо предмета, что ему присуще то или иное определение. В пределах формального мышления определения как выражения абстрактного тождества вырванных односторонностей могут сосуществовать одно рядом с другим и даже сталкиваться во внешнем несоответствии, абсолютно взаимоисключать друг друга и т. п., но не в состоянии

выразить внутренне противоречивую сущность вещей, проникнуть в конкретное тождество противоположностей. Отношение между определениями будет выступать выражением отношений между различными сущностями, но не отношений противоположных сторон одной и той же сущности.

Вспомним, что “диалектика есть имманентное рассмотрение предмета”, когда “рассматривают предмет в самом себе и берут его по тем определениям, которыми он обладает. В этом рассмотрении обнаруживает он” (er) (sic!) “затем сам, что содержит в себе взаимно противоположные определения, и, следовательно, снимает себя...” [12, с. 228]. Особенно наглядно эта сторона дела демонстрируется в процессе выражения в понятиях собственно движения (например, механического). При этом, если говорится о нахождении движущегося предмета в данном месте, то в этом же определении указывается и на одновременное ненахождение в этом месте. Именно эта противоречивость выражает движение (которое, в сущности, и есть противоречие).

В свете всего сказанного, “...все противоположности, – как выписывает В. И. Ленин в “Философских тетрадах” из Гегеля, – признаваемые за нечто прочное, например конечное и бесконечное, единичное и общее, суть противоречия не через какое-либо внешнее соединение, а, напротив, как показывает рассмотрение их природы, они сами по себе суть некоторый переход...” [12, с. 206-207].

И очень важно понять, что дело здесь не в том, что существует конечное и, *наряду с этим*, бесконечное, или единичное, а *также* общее, которые нужно рассматривать всегда *в паре*, настолько-де они связаны *между* собой, а наоборот, в том, чтобы не искать их как некоторые самостоятельные сущности, не давать различные определения, не искать внешнего соединения в парное единство, а мыслить как одно (как одну сущность), заключающее в себе переход и охватываемое одним внутренне противоречивым определением.

Как видим, здесь в понятиях то же самое, что и в раскрытой Энгельсом противоречивости вещи; понятие, рассматриваемое само по себе, оказывается другим по отношению к самому себе [12, с. 206].

Мы берем одно понятие, например, конечное (или случайное и т.д.), и должны его мыслить противоречиво как заключающее в себе свое другое, в нашем примере – как одновременно бесконечное (необходимое и т.д.). Недаром В. И Ленин замечает по поводу вышеприведенной мысли Гегеля: “Понятия не неподвижны, а – сами по себе, по своей

природе = *переход*” [12, с. 206-207].

Чтобы охватить мысль противоположности в одном понятии (подвижном, внутренне противоречивом), мы как бы раздваиваем первое понятие. Противоположность первого понятия выступает в форме его отрицания. “Диалектика вообще состоит в отрицании *первого* положения, в смене его *вторым* (в переходе первого во второе, в указании связи первого с вторым etc). Второе может быть сделано предикатом первого – “например, конечное есть бесконечное, одно есть многое, единичное есть всеобщее” [12, с. 208].

При этом следует заметить, что второе выступает вовсе не как какое-то пустое отрицание типа “нет” или абсолютное ничто, оно не какое-то самостоятельное другое, находящееся с первым во внешнем отношении и безразличное к нему, а как второе первого и содержит внутри себя определение первого. Благодаря этому первое как бы сберегается во втором как в своем отрицательном и относится к нему как к своему другому. Здесь отрицание выступает не как голое, “зряшное” отрицание, а “как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного...” [12, с. 207].

В первом понятии его противоречивость без такого отрицания остается в потенции в неразвитом, в неразвернутом виде. В. И. Ленин указывает, что научное рассмотрение как раз и требует по отношению к “простым” первоначальным “первым положительным утверждениям “...указания различия, связи, перехода. Без этого простое положительное утверждение неполно, безжизненно, мертво” [12, с. 208]. Для этого, собственно, мы и производим раздвоение единого.

Вместе с тем “по отношению к “2-му”, отрицательному положению”, требуется указание “*единства*”, т. е. связи отрицательного с положительным, нахождения этого положительного в отрицательном” [12, с. 208]. А для этого противоположности, полученные от раздвоения единого, мы доводим до тождества противоположностей и получаем новое единство на высшем уровне, уже как утверждение через отрицание, как единство отрицания с утверждением. Без такого движения “от утверждения к отрицанию – от отрицания к “единству” с утверждаемым... диалектика станет голым отрицанием, игрой или скепсисом” [12, с. 208].

Такого рода внешняя отрицательность возникает, если рассматривать противоположности сведенными к различным определениям, а не как моменты одного и того же определения. Формальное мышление,

исходящее из закона тождества и не идущее дальше представления, удерживает противоположности одну вне другой в сосуществовании, противоречивое здесь “выступает перед сознанием *без взаимного соприкосновения*” [12, с. 209] (предмет) – вот суть антидиалектики. Формальное мышление рассудка, особенно в наши дни, тоже не может избежать противоречивости, которая является существенным моментом понятия, но оно старается закрывать глаза на нее и, говоря о немыслимости противоречия, фактически сводит дело к абстрактному отрицанию. Когда рассудочное мышление выступает против распространения противоречивости на сферу мышления, то этим оно фактически возражает против своего понимания противоречивости (внешней), не знающей единства (тождества) противоположностей. Больше того, вместо диалектической внутренней противоречивости с переливами и взаимопроникновением противоположностей оно фактически предлагает жесткую внешнюю, с абстрактно взаимоисключающими противоположностями, противоречивость типа “или – или”.

Тех, кто тщательно оберегает мышление от противоречивости, можно было бы считать последовательными, если бы они действительно ее не допускали в сферу мышления. Как ни странно, но как раз с внешней противоречивостью они преспокойно уживаются. Разве закон исключенного третьего с его “или – или” не есть фактически выражением взаимоисключающей внешней (и даже антагонистической) противоречивости, не допускающей никакого тождества; и, в свою очередь, само то, что наряду с этим признается закон тождества, который, наоборот, категорически не допускает противоречивости, а признает только абстрактное тождество, – разве это, в свою очередь, не есть противоречие, возникшее в результате внешних отношений, то есть такого рода противоречие, которое только и известно формальному мышлению и которое оно старается “не допустить” в мышление. Уже сам факт такого стремления не допустить противоречивости в мышлении выступает показателем того, что она все-таки в нем есть, но рассудочное мышление не справляется с нею, не может постигнуть ее сути, остается на уровне понимания внешней противоречивости и вступает само во внешнюю противоречивость (взаимоисключение) с нею.

Правда, на том основании, что за формально-логическими положениями скрывается противоречивость, делать вывод, будто “... вообще диалектика процесса познания такова, что для ее изучения необходимо пользоваться противоположными средствами, т.е. средствами формаль-



ной логики” [24, с. 43], было бы, на наш взгляд, преувеличением возможностей формальной логики.

Самое большее, на что может претендовать формально-логическое мышление как “средство”, так это на то, что оно в состоянии сделать первый шаг в раскрытии противоречий. Вырывая и фиксируя в понятиях вырванные вещи и явления в абстрактной односторонности, оно фактически делает этим первоначальное раздвоение на противоположности (первое отрицание). Этим самым оно как бы обеспечивает “сырьем” (“полуфабрикатом”) диалектическое мышление, которое получает от рассудка материал уже в форме логических противоречий (в виде крайностей) для дальнейшей “обработки” и разрешения противоречий. Само же рассудочное мышление не в состоянии разрешить эти доступные ему противоположности, недоразвившиеся до противоречий и отворачивается от них. Правда, в этом отношении нельзя быть к нему в претензии, ибо оно не берется за то, чего не может сделать своими средствами. И мы знаем, что получается, когда пытаются разрешать противоречия в сфере рассудочных определений без перехода в область разума и диалектических категорий. Диалектические операции такого рода дают лишь “внешнюю диалектику”, суррогатную, диалектикоподобную форму.

В плане сказанного об отрицании понятия и, таким образом, вскрытия (“возбуждения”) в нем его внутренней противоречивости и т. д. становится ясной суть того, что называется в диалектике раздвоением единого. Дело здесь не просто в том, что вещь нужно как-то “расколоть” на противоположные стороны и указать на противоположные “половины”, найти какие-то противоположные свойства или структуры и продемонстрировать их как какие-то крайности, вот-де один “полюс”, а вот – другой и зафиксировать (определить) каждую из сторон в ее определенности. Хотя часто именно так и делается. Из ставших известными и находящимися под рукой свойств исследуемой вещи выбирают свойства “попротивоположнее”; их объединяют в пару, и все это нарекается “единством противоположностей”, “раздвоением единого” и т.п. (не говоря уже о том, что т.о. происходит подгонка действительности под представления и определения, что недопустимо). В таких случаях первое отрицание не доводится, не доразвивается до второго (отрицания отрицания). Второе отрицание не предполагается в первом.

Не можем мы согласиться также и с мнением И. С. Нарского, когда он говорит, что раздвоение единого выступает в реальном объекте как

“...структурное расчленение” [24, с. 44]. На наш взгляд, суть раздвоения не в этом. Речь должна идти не об эмпирической сфере, а о логической, о сфере теоретического мышления. Эмпирическому познанию вообще не известны диалектические (внутренние) противоречия. (Следует заметить, что без категорий вообще невозможно вскрыть противоречия. Сфера же категорий не допускает эмпирических попыток указать пальцем на противоположности. Нетрудно представить, как бы выглядело желание чувственно воспринимать, например, “небытие” как одну из сторон единства противоположностей – бытия и небытия). Диалектические категории выступают как представители теоретического разумного мышления, которому только и доступна сущность (противоречивая) вещей. Не зря они считаются ступеньками в познании. Они есть своего рода теоретико-познавательный “механизм” постижения сущности, постижения противоречивой природы сущности и сущности самой природы противоречивости. На определенном уровне восхождения (углубления) познания категории как бы подхватывают получаемый от низших ступеней познания “материал”, и “ведут” дальше по линии восхождения от абстрактного к конкретному, подвергая его “обработке”, и обеспечивают постижение противоречивости, закона, необходимости. (От форм практической деятельности, форм практического разума, идеального вычленения общественных отношений и, наконец, теоретического мышления).

Не случайно, что диалектические категории имеют форму обнаженного противоречия: конечное – бесконечное, единичное – общее, форма – содержание и т.п. Это позволяет им наилучшим образом подхватывать одностороннее понятие, раздваивать его на противоположности и доводить до разрешения, до тождества диалектического. И делается это по единой “схеме” “механизма”, присущего диалектической категориальности. Все они выступают как формы живой жизни противоречия.

Именно о раздвоении единого в сфере логического идет речь, когда понятие, как мы это видели выше, подвергается отрицанию, и мы получаем некоторый противоположный этому понятию момент. При этом полученную противоположность мы не ставим как-то рядом с первой так, чтобы они демонстрировали собой крайности, а как бы извлекаем из первого его другое, которое остается в пределах первого. Мы раздваиваем первое понятие в его отрицании в самом себе. И в этом смысле второе понятие своей отрицательностью как бы держит

первое в “возбужденном”, внутренне противоречивом состоянии, вскрывая и обнажая в самом первом (как другое себя, а не привнося извне) его внутреннюю противоречивость. Но делается все это только для того, чтобы довести полученные от раздвоения противоположности до тождества, где последнее будет уже не тем абстрактным тождеством в его односторонности, которая получила закрепление в первом понятии, а конкретным тождеством – тождеством раздвоенных из единого (борющихся и разрешающихся) противоположностей. Конечно – значит движущееся к своему концу, т. е. отрицающее свою конечность и таким образом выходящее в бесконечность. И получается в итоге такого отрицания отрицания выход в высшее основание и новое определение, в котором содержится противоположность. Конечное есть бесконечность и т. д.

В свете рассмотренного можно, в известном смысле, говорить о понятиях двух видов – понятиях рассудка и понятиях разума. В сфере рассудка господствуют абстрактные понятия в их односторонности. Конкретные истинные понятия находятся в распоряжении разума (это, по сути, всегда категории). Наша деятельность может остановиться и на одной лишь абстрактной и отрицательной форме понятия. Разумное понятие преодолевает односторонность, внешнюю формальную отрицательность, включает в себя противоположность, снимает ее в себе и выступает как конкретное. Так, например, понятие свободы рассудочное мышление рассматривает как абстрактную, абсолютную противоположность не менее абсолютизированной необходимости (как несвободы). Разум преодолевает односторонность и абстрактность этого рассудочного понятия (устраняет “или – или”) и получает такое понятие свободы, которое содержит внутри себя необходимость как снятую. В свою очередь, свобода, при всем том, что является отрицанием необходимости, выступает не больше как свое другое необходимости. Говоря “свобода”, мы должны, как само собою разумеющееся, подразумевать (удерживать) в ней необходимость, в отличие от обывателя, для которого это самостоятельные сущности, находящиеся в абстрактной отрицательности, несовместимости, в абсолютном взаимоисключении. Характерно, что разум имеет дело с тем же самым понятием, с той же самой, скажем, внешней языковой формой понятия, но он как бы возбуждает его, оживляет, делает подвижным, релятивным, противоречивым. Осуществляется это тем, что понятие подвергается отрицанию. В результате оно получает разделение про-

тивоположностей доведенным до противоречия и затем снятие их в новом единстве. Нетрудно заметить, что упомянутое отрицание является вторым отрицанием, ибо, подвергая отрицанию первое понятие, мы подвергаем отрицанию его отрицательность и с этим – абстрактность. Теперь, в результате отрицания отрицания, получается нового типа положительное понятие – разумное, конкретное (противоречивое), как быющее внутреннее напряжение. Здесь противоположности постоянно мыслятся, удерживаются в мысли, предполагают друг друга. Этим преодолевается односторонность и абстрактность рассматриваемого понятия. Оно становится конкретным – единством в многообразии.

То, что противоречивое единство противоположностей предмета дается нам прежде всего в абстрактной односторонности, доставляет много трудностей в раскрытии сути противоречивости.

В. И. Ленин, соглашаясь с Гегелем, что затруднение вызывает то, что мышление “связанные в действительности моменты предмета рассматривает в их разделении друг от друга” [12, с. 232], подчеркивает, что “мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, – и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия” [12, с. 233].

Некоторых смущает то, что огрубление заключается в самой природе познания, мышления. Они не могут отделаться от иллюзии, будто бы такое огрубление непреодолимо, считают, что остается только смириться с этим. Иногда начинают даже подгонять под такое представление объяснение сути противоречивости, “обосновывать” безраздельное господство в сфере мышления не допускающих противоречивости старых формально логических принципов. На том основании, что в ходе познания происходит некоторая “приостановка” движения иногда пытаются свести к этому природу того, что называется прерывностью в движении (а прерывность рассматривают не как необходимый момент в развитии, а как некоторую помеху).

Но, оказывается, из этого “затруднения” выход все же есть. И он не менее естественен, чем само “затруднение”. Мышление как процесс изображения движения мыслью (и не только мыслью, но и ощущением), действительно, по своей природе таково, что вырывая предмет как конечное, отдельное, прерывное и т.п., в состоянии его схватить

и зафиксировать в понятии, прежде всего, только в такой односторонности. Второй момент действительного единства противоположностей остается до поры до времени скрытым (и непосредственно недоступным начальной ступени познания). Однако мышление способно не только разделить, разъединить связанные, точнее, внутренне нерасчленимые моменты предмета, но и постигнуть эту связь и “восстановить” единство разорванных сторон (моментов) как единство, тождество противоположностей. И тайна этого заключается, в конечном счете, все в том же отрицании, которое и здесь выполняет функцию раздвоения единого и отождествления, установления связи, удержания в единстве противоположностей. И осуществлять это не через объединение, а через отрицание. (Разумеется, что сделать это может лишь диалектическое мышление.) Суть диалектики познания в том и состоит, что оно раздваивает единое в самой сфере движения познания и, вместе с тем, через отрицание этого процесса доводит до тождества противоположности. Другими словами, суть диалектики познания состоит в том, что не только происходит *вырывание* вещи из единства мира и обрывание связей, огрубление и т. д., раздвоение действительного единства и закрепление односторонности, не только в том, что таким вырыванием производится также раздвоение в самом движении познания, наконец, не только в раздвоении самой мыслительной формы (понятия), но и в том, что такое раздвоение (последнее) затем доводится в мышлении до тождества противоположностей, и этим осуществляется приведение в соответствие (в тождество) полученного единства в движении понятий к действительному единству противоположностей, содержащемуся в действительном предмете.

Рассмотренное выше раздвоение понятия, подвергание его отрицанию и доведение до тождества является, собственно, “механизмом” преодоления разрыва внутренней связи и с этим преодоления познанием ограничения, омертвления, односторонности, а также проникновением в сущность предмета как единства, тождества противоположностей, постижением истинной внутренней противоречивости сущности предмета (через постижение противоречивости явления и сущности). Таков путь диалектики познания от абстрактного одностороннего тождества, получаемого рассудочным мышлением, до конкретного тождества – сущностного, внутренне противоречивого.

В ходе такого процесса (пути) проникновения в противоречивость сущности раскрывается не только противоречивость “движения мыш-

ления в понятиях”, но “вместе с тем противоположность между мыслью и явлением или чувственным бытием...” [12, с. 226]. Собственно, только через разрешение этих противоречий происходит постижение подлинной противоречивости действительности. Все это становится понятным, если не упускать из виду, что, во-первых, диалектика отражения действительности такой, как она есть, не простой непосредственный зеркальный отпечаток этой действительности и ее противоречивости в мысли (в понятиях и их противоречивости), а само познание есть развитие и, значит, – противоречие, разрешение, восхождение и т.д., а во-вторых, что диалектика есть единство диалектики, логики и теории познания. Отсюда, “в частности, диалектика есть изучение противоположности вещи в себе (an sich) сущности...” [12, с. 227]. “Тут тоже мы видим переход, перелив одного в другого: сущность является. Явление существенно” [12, с. 227].

Как видим, подвижность, противоречивость господствует и в самом движении познания, в углублении в сущность. Лишь учитывая все эти стороны противоречивости движения в целом: движение действительности, движение форм мысли (понятий) и движение от движения действительности к движению мысли, мы можем сказать, что “в собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов*” [12, с. 227]. И диалектика постигает, способна постичь эту действительную сущность в ее единстве (тождестве) противоположностей.

При этом вышеупомянутая отрицательность в понятии является своего рода поворотным пунктом в движении понятия (скачком). И, как мы видели, разрешение этого отрицания как доведение до тождества раздвоенных противоположностей есть вместе с тем приведение в соответствие (“отождествление”) мысленного выражения движения с действительным объективным движением в форме истины.

В. И. Ленин выписывает слова Гегеля, которые являются, по его мнению, “солью диалектики”: “она (отрицательность. – В. Б.) есть простая точка отрицательного соотношения с собой, внутренний источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которую все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина; ибо исключительно на этой субъективности основывается снятие противоположности между понятием и реальностью и то единство, которое есть истина. – Второе отрицательное, отрицательное отрицательного, к которому мы пришли, есть указанное снятие

противоречия, но это снятие так же мало, как и противоречие, есть *действие некоторой* внешней рефлексии; оно есть *сокровеннейший, объективнейший* момент жизни и духа...” [12, с. 209-210].

По поводу последних слов Гегеля В. И. Ленин замечает: “Здесь важно: 1) характеристика диалектики: самодвижение, источник деятельности, движение жизни и духа; совпадение понятий субъекта (человека) с реальностью; 2) объективизм в высшей степени (“das objektivste Moment”) [12, с. 210].

Без верного понимания отрицания в понятии нет не только подвижности понятия, но нет и познания (отражения) действительной сущности вещей, происходит разрыв между сознанием и действительностью, теряется объективность, порождается агностицизм и скептицизм. Именно к этому ведет абстрактное отрицание, ибо в положение абстрактной отрицательности ставится само отношение бытия и мышления, в результате чего мыслительные формы рассматриваются вне содержания.

Исходя из всего сказанного, известное выражение движения в противоречивой мыслительной форме, преодолевающее вышеупомянутый разрыв и односторонность, выглядит как “быть в этом месте, и в то же время не быть в нем”, или, говоря о немеханической форме движения, можно сказать предмет есть то, что он есть, и одновременно то, что он не есть. Так “движение как понятие, как мысль высказывается в виде единства отрицательности и непрерывности” [12, с. 231], но делается это в такой форме, что ни непрерывность, ни дискретность не рассматриваются в отдельности как самостоятельные сущности.

Движение реализует себя в пространстве и времени, оно выступает как сущность времени и пространства. Последнюю как единство противоположностей выражают два основных понятия, составляющие собой диалектическое противоречие: бесконечная непрерывность и дискретность, где непрерывность выступает как отрицающая себя прерывность. Эти-то понятия, мыслимые в единстве и взаимопроникновении через отрицание, как различные стороны одной и той же сущности и выражают движение как противоречие, как единство противоположностей, доводимых через раздвоение и взаимоисключение до тождества противоположностей.

Часто не хотят видеть, что противоречивость движения в мышлении (раздвоение, доведение до тождества противоположностей и с этим приведение в соответствие логического движения с действительным) есть продолжение действительного движения и его противо-

речивости. При этом противоречивость, возникающая в процессе познания, не имеет самостоятельного значения. Это как бы способ (вернее, путь), посредством которого осуществляется постижение противоречивости действительного движения. “Тут и не тут”, “то и не то” – мысленные формы, абстракции, которые как таковые не существуют в объективной действительности, но это те абстракции, с помощью которых схватывается и выражается подлинная противоречивость действительного движения. В самой действительности есть единство противоположностей. Постигание его мыслью, понимание его, скажем, опонячивание, осмысление, освоение, узнавание, схватывание, – это и есть вышеописанный противоречивый путь, включающий раздвоение, доведение до тождества противоположностей и т.д. В результате (в конце) мы получаем знание, отражение действительного положения вещей, действительной противоречивости, схваченной и удерживаемой в мысли тоже как единство, тождество противоположностей, т.е. такое же, каким оно есть в самой действительности – не расчлененное на противостоящие друг другу в абстрактной односторонности противоположности, крайности, а выступающее как конкретное тождество противоположностей. В действительности, например, нет прерывности и непрерывности. Наше знание будет адекватным этому, если и в мысли мы будем иметь такое тождество противоположностей, где, например, непрерывность рассматривается только как отрицание прерывности (отрицающая себя прерывность), а движение мыслится как одно: непрерывность – прерывность (непрерывная прерывность как прерывная непрерывность).

Механизм постижения сущности примерно таков: мы посредством практики вырываем из бесконечного единого ту или иную вещь, как бы вынимаем “кирпич” из сплошной “стены” абсолютного бытия единства мира. При этом, вырванное нечто, пущенное в практическое дело по потребностям общественным человеческим, перестает быть собой. Как восстановить оборванные с единством мира связи, когда вещи уже нет?

Нет вынутого из “сплошной стены” всеобщего бытия “кирпича”, его использовали в хозяйстве практическом. (То как “оселок” для точки ножа, то после размельчения в порошок – для чистки посуды, то как подпорка вместо сломавшейся ножки дивана, то как гнет при засолке капусты и т.д. до бесконечности. Но в каждом случае он перестает быть “кирпичом”. Это его исходное качество отрицается.) Но



осталась своего рода “дырка”, некоторое “ничто” этого нечто в “стене”, из которой мы вырвали чувственно-практически эту форму бытия\*. А с этим, значит, получили форму предмета без предмета. По этой ничтожной *идеальной* форме и происходит восстановление связей всеобщих. Мы практически делаем *воспроизведение* вещи по ее контуру и водружаем на место и, таким образом, устанавливаем объективную истинность нашего знания о ней и ее места в мировой связи. Но уже на уровне знания сущности ее, конкретности (единства в многообразии), а не односторонности (абстрактности), противоречивости и т.д., доведенной до единства отдельности и общего, всеобщего. Если мы в состоянии практически воспроизвести вещь исходного типа, которая адекватно занимает место по контуру упомянутой “дырки”, то это и есть показатель и критерий истинности нашего знания. Этим же мы восстанавливаем ее всеобщую связь, единство в многообразии (= конкретность). В этом и заключается смысл того, что зовется конкретностью истины.

Итак, мы действительно не можем познать движение, не прервав непрерывное. Познание начинается с того, что мы *вырываем* практически из всеобщей мировой связи некоторую отдельную абстрактную форму бытия. И такое прерывание познанием выступает как некоторое “нарушение” действительных всеобщих связей, объективной непрерывности. Но при этом следует иметь в виду, что, во-первых, получаемая в *результате* этого дискретность не есть продукт такого вырывания познанием, а существует в самом деле в действительном движении как один из моментов единства непрерывности и дискретности этого движения; во-вторых, не нужно смешивать прерыв, который содержится в объективном содержании действительного непрерывно-прерывного движения, с прерыванием познанием и сводить первое ко второму; в-третьих, не следует считать, что противоречивость *создается* такой природой познания; в-четвертых, “нарушение”, наносимое вторжением познания в действительные связи, не только преодолимо, но и является необходимым моментом в постижении непрерывности; в-пятых, только через проникновение теоретическим мышлением в полученную и выраженную в логической форме дискретность мы в

---

\* Буквально выдернули из мирового единства в многообразии, т.е. абстрагировали в односторонность. Но не мыслью, а именно практически. Абстрактное, абстракция в переводе от слова “тракто”, т. е. вырывать, выдергивать, выволакивать, вытягивать. Трактор – это тягач и т. д.

состоянии постичь действительную непрерывность.

Читая в “Философских тетрадах” комментарии В. И. Ленина к гегелевскому рассуждению о диалектике, можно понять, что последняя складывается из таких характерных черт, которые позволяют рассматривать ее: 1) как диалектику движения мысли в понятиях, куда включаются, по мнению В. И. Ленина, движение понятий, переходы, переливы, а также ““анализ понятий”, изучение их, “искусство оперировать с ними” (Энгельс) требует всегда изучения *движения* понятий, их связи, их взаимопереходов” [12, с. 227]; 2) вместе с тем – как диалектику углубления мысли в сущность, как “изучение противоположности вещи в себе (an sich), сущности, субстрата, субстанции, – от явления, “для-других-бытия”. (Тут тоже мы видим переход, перелив одного в другого: сущность является)” [12, с. 227]. (Эту сторону диалектики В. И. Ленин характеризует как “в частности”); и, наконец, 3) “В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов*: не только явления преходящи, подвижны, текучи, отделены лишь условными гранями, но и *сущности* вещей также” [12, с. 227].

Видимо, все эти стороны нужно не упускать из виду, когда речь идет о постижении сущности вещей, их противоречивости: движение “мышления в понятиях; и вместе с тем противоположность между мыслью и явлением или чувственным бытием, – между тем, что есть в себе, и тем, что есть бытие-для-другого этого сущего в себе; и находим в сущности предметов противоречие, которое она имеет в себе самой (диалектику в собственном смысле)” [12, с. 226].

То, что диалектика развития действительности постигается через диалектику развития самого постижения действительности и диалектику развития мысли в понятиях, говорит лишь о единстве, которое у нас принято называть совпадением диалектики (“диалектики в собственном смысле”), логики (теории мышления) и теории познания, составляющем то, что называется диалектикой как теорией развития (без трех слов).

Когда Ф. Энгельс говорит, что суть противоречивости вещи в том, что “вещь остается той же самой и в то же время непрерывно изменяется”, и что выражение этого в мысли, в познании должно быть соответствующим, то уже, собственно, приведенное выражение и есть, по существу, выраженная в мыслительной форме противоречивость действительности. Ничего другого для выражения противоречивости

и не нужно. Этим все сказано. Мы можем несколько конкретизировать противоречивость, рассмотреть ту или иную из сторон движения как единства многообразия, схватить противоречивость в соответствующих тех или иных категориях, но суть “механизма” противоречивости, как и движения его познания, движения мысли, будет всегда одной и той же. Мы, например, можем рассматривать движение с той стороны, с которой оно выступает как единство устойчивости и неустойчивости, или – как противоречивость случайности и необходимости, возможности и действительности, содержания и формы, притяжения и отталкивания и даже как самого движения и покоя. Однако, какие бы категории мы не избрали для постижения и выражения в мысленной форме соответствующей стороны движения и его противоречивости, суть внутренней противоречивости останется той же. Это будет одновременно то и не то, утверждение через отрицание и т. д. При этом полученная в мышлении в результате диалектической обработки соответствующих понятий внутренняя противоречивость будет соответствовать действительному положению вещей.

Например, тот же покой в этом (диалектическом) плане выступает не как себе равность, не как существующее наряду с движением (что-то противоположное ему, какое-то “недвижение”), находящееся с движением во внешних абстрактно отрицательных отношениях, а как тоже (и то же) движение, но со стороны его формы, конечности, определенности, данности. Покой выступает как момент движения, как его свое другое, постоянно отрицаемое, как отдельное движение, стремящееся к некоторому равновесию, непрерывно нарушаемое совокупным движением. Такой взгляд на внутреннюю противоречивость и взаимопроникновение движения и покоя позволяет понять его суть и относительность не только в механическом движении, где обычно рассматривается относительность покоя как некоторая неподвижность вещи по отношению к одной системе (например, стола – к стенам комнаты) и, в то же время, как состояние перемещения – в другом отношении (того же стола вместе с домом и земным шаром по отношению к Солнцу), но и в других, более сложных формах движения, которые демонстрируют суть относительности покоя и противоречивого отношения с движением в форме, более близкой к их всеобщему взаимоотношению в движении вообще.

Так, в органической форме движения покой раскрывает себя как момент движения, как то же самое движение со стороны конкретности, определенности, определенности и т. д. уже тем, что в каждый данный

момент в организме происходит постоянное отмирание клеток (вплоть до полного обновления организма), и в то же время он остается тем же организмом. Последнее как раз и обусловлено таким отмиранием клеток, их сменой. Отрицание, постоянное исчезновение, превращение, изменение и есть способ его существования. Суть организма как некоторого “равновесия” заключается в нарушении, в отрицании равновесия. Прекратись этот процесс отмирания, нарушения, – и организм исчезнет. Поэтому определение жизни в формуле “жить это умирать” при всей парадоксальности и формально-логической противоречивости – самое подходящее для выражения действительного положения вещей. И все дело здесь в том, что сам процесс жизни есть противоречие. Отделить в нем противоположности невозможно. Они находятся во взаимовыражении, “взаимопробывании” как одно в другом и через другое (т. е. в диалектическом отрицании).

Если рассматривать жизнь в самом широком плане как форму движения, то мы получим такое же соотношение движения и покоя. В сущности, есть одно – органическое движение, которое, однако, реализуется через определенные формы – конкретные организмы. То, что движение выражается через отдельные определенные формы, выступает как момент покоя, а то, что эти формы постоянно нарушаются, и в этом нарушении, через него, реализуется органическая форма движения в целом, – выступает как движение. Но и это еще не все. Сама органическая форма движения в целом, в свою очередь, выступает как противоречие. Уже тем, что она есть движение в такой *определенной форме*, которая характеризуется как *собственно органическая*, является показателем того, что это – момент покоя в движении как изменении вообще.

Это же имеет место и в химической форме движения. Суть взаимоотношения движения и покоя здесь – во внутренней противоречивости химизма как формы движения, реализуемой через определенные химические элементы и их взаимопревращение. То, что химизм есть ХИМИЧЕСКАЯ ФОРМА движения, выступает как выражение покоя, и, в то же время, то, что это же есть *лишь* химическая форма ДВИЖЕНИЯ – выступает как выражение движения. В этой противоречивости заключается суть самого химизма как данной формы движения, относительность последней, преходящесть и исчерпаемость.

В свою очередь, все формы движения (механическая, физическая, химическая, органическая и общественная), являясь одновременно и

определенными ФОРМАМИ движения, и вместе с тем лишь отдельными формами ДВИЖЕНИЯ как изменения вообще, выступают как противоречивый способ существования движения материи (абсолютного, вечного, бесконечного) через конкретные, определенные, конечные, преходящие, относительные формы движения.

Можно также рассмотреть в плане указанной Ф. Энгельсом сути противоречивости затронутый им вопрос о противоречии между “устойчивостью” и “изменением”. В теоретическом мышлении мы можем получить вполне адекватную действительному положению вещей противоречивость такого рода. Опираясь в сфере понятий, мы понятие “устойчивость” подвергаем отрицанию. Для этого раздваиваем его и вычленим из него противоположное. Таким противоположным будет “неустойчивость”\*. Второе понятие мы вводим не для того, чтобы поставить его рядом с первым, не извне, а рассматриваем его как второе первого, как предполагаемое в самом первом, как его свое другое. Выступая как отрицание первого, оно находится с ним не во внешнем, не в формальном отрицании, безоговорочно исключающем первое, а сохраняет с ним связь через отрицание. Оно не отходит от него, а как бы остается в нем как его внутренний “возбудитель”, который делает это понятие подвижным, изнутри “подрывает” его устойчивость, его себе равенство, его покой. При этом устойчивость утверждает себя через эту противоположность, через отрицание ею самое себя. В этом смысле можно сказать, что *система тем более устойчива, чем более неустойчива, чем более подвижна.*

Мы фактически раздваиваем единство существующего понятия “устойчивость” на противоположности. Но делаем это лишь для того, чтобы моментально установить тождество этих противоположностей через их разрешение (но не внешнее сведение в единство). И уже это тождество взаимоисключающих противоположностей в движении мысли будет соответствовать единству противоположностей, которое имеет место в самой действительности (где они нерасчленены). С этим мы постигаем неустойчивость, подвижность, скрытую за тем, что прихо-

\* Мы будем пользоваться термином “неустойчивость”, а не “изменчивость”. На наш взгляд, он является более точным и более подходящим для данного случая, чем понятие “изменчивость”, которое, неся на себе нагрузку значения, обладающего большей определенностью, менее подходит для диалектики всеобщего движения. В выражении “неустойчивость” сохраняется связь, единство с противоположностью, указание на то, что она выступает *отрицанием* устойчивости, а не просто существует наряду с нею как нечто самостоятельное противоположное.

дит к нам в представление (с помощью непосредственного чувственного познания) как некоторая устойчивость, а также, что устойчивость в сущности есть лишь форма существования неустойчивости. Причем дело здесь, конечно, не в том, что неустойчивость выступает *в познании* как устойчивость (она и в самой действительности существует в форме устойчивости), а в том, что неустойчивость предстает перед нами прежде всего в виде (со стороны) устойчивости, которая сразу не познается, не постигается как одновременная в себе неустойчивость, как внутренняя противоречивость. Лишь в результате “обработки” теоретическим диалектическим мышлением данного чувственным практическим, преобразовательным познанием, мы получаем соответственное мысленное противоречивое выражение того, что в самом деле есть в его сущности. С этим действительная устойчивость раскрывает свои внутренние глубинные тайны. Мы узнаем, что это вовсе не нечто себе равное, которое имеет место наряду с изменчивостью, неустойчивостью. С помощью диалектического мышления мы начинаем обнаруживать в сфере конкретной действительности и схваченную и постигнутую мыслью в общем виде противоречивость устойчивости и неустойчивости в самых различных областях и формах движения. Например, положение о том, что система утверждает себя через отрицание и является тем более устойчивой, чем более неустойчива, несмотря на непривычное и “режущее ухо” звучание, выступает как факт на каждом шагу. Даже самые простые и постоянно встречающиеся явления демонстрируют нам эту закономерность. Та же устойчивость обыкновенного вертящегося “волчка” обеспечивается, как известно, его подвижностью. Струя воды, вылетающая с огромной скоростью из гидромонитора, настолько устойчива, что ее невозможно разрубить. Поразительна устойчивость общей массы Солнца, которое находится в колоссальной внутренней подвижности превращаемости. Его не назовешь даже газообразным. Там даже не успевает формироваться химизм. (Разве что на самой поверхности атомные “упаковки” простейших химических элементов – водорода, гелия.) И вместе с тем оно исключительно устойчиво в такой своей неустойчивости.

И таких фактов можно было бы привести много, если бы задача заключалась в собирании фактов, а не в том, чтобы с помощью теоретического положения о выражении устойчивости через неустойчивость представители конкретных наук могли проникать в сущность процессов действительности, понять их или вскрывать новые явления.

Нельзя, например, не обратить внимание на исключительно большую устойчивость атомного ядра. Известно, как трудно оно поддается внешнему разрушению. Сам этот факт должен указывать на его огромную внутреннюю подвижность. Не исключена возможность, что такая устойчивость объясняется именно тем, что в нем происходят невиданной интенсивности превращения: ни одна из частиц, “входящих” в его состав, как бы не успевает стать собой и моментально превращается. Все они снимаются в единстве, тождестве ядра как целого.

Возможно\*, что в таком плане – обусловленности устойчивости неустойчивостью – устойчивость, объясняемая так называемыми ядерными силами, обеспечивается как раз тем, что существует не сумма определенных, сформировавшихся, сосуществующих и взаимно воздействующих друг на друга частиц, а постоянное становление, непрерывное превращение, т.е. состояние обнаженного разрешения противоречий бытия и небытия. И не относятся ли необъяснимые ядерные силы к такого рода “силам”, которые Ф. Энгельс имел в виду, когда говорил, что если естествоиспытатели не могут объяснить те или иные явления, формы движения, они “сочиняют для их объяснения некоторую так называемую силу” [8, с. 597]? Уже сам тот факт, что в ядре заключена, сконцентрирована огромная энергия (количество движения), говорит о том, что устойчивость его обусловлена движением\*\*.

Исключительно важные результаты можно получить в области биологии на основании правильного понимания диалектики тождества противоположностей устойчивости и неустойчивости. Та же наследственная устойчивость, консерватизм наследственности является не чем иным, как формой выражения исключительно подвижного приспособления, а не чем-то существующим наряду с приспособлением, с которым наследственность внешне взаимодействует\*\*\*.

---

\*Мы говорим “возможно”, “по-видимому”, “не исключена возможность” и т. п., считая, что определенно решать эти естественнонаучные вопросы могут только сами представители естествознания – специалисты в этой области; философия же может предлагать им лишь принцип движения познания, постижения сущности, метод.

\*\*Гегель предостерегал, что естествоиспытатели не будут справляться с категорией “превращение” и дело будет доходить до того, что скажут, будто вода – это сумма водорода и кислорода.

\*\*\*Об этом см. подробнее в статье В.Босенко “Некоторые вопросы противоречий в развитии органических форм” – В сб.: Философские проблемы современного естествознания, 1964, № 2.

Примитивное понимание устойчивости и неустойчивости, когда под первым подразумевается что-то крепкое, нерушимое, а под вторым – непрочное, расплывчатое, текучее, “расшатанное” и т.п., не позволяет многим применить эти понятия к анализу социальных явлений. Если же преодолеть такого рода упрощение, и с позиций подлинной диалектики этих категорий рассмотреть, например, коммунизм, то можно сказать, что он потому и является наиболее устойчивой системой, что это исключительно подвижная и постоянно изменяющаяся система (самоизменяющаяся, самоотрицающая, самообновляющаяся). Ему чужд какой бы то ни было консерватизм и застой. В отличие от всех предшествующих формаций (где господствующие классы стремились, вопреки требованию объективной необходимости, сохранить, увековечить существующую форму общественного уклада), коммунизм – постоянно обновляющееся, превращающееся общество. В этом, в этой подвижности, гарантия его исключительной жизненности и устойчивости. И такое постоянное беспрепятственное обновление легко будет делать обществу, раз и навсегда разрешившему социальные проблемы приведения в соответствие к общественному характеру труда обобществленной формы собственности и переход на непосредственный характер труда. Познав законы необходимого объективного саморазвития, свободное общество будет в соответствии с требованиями этой необходимости способствовать постоянному развитию, совершенствованию.

Об устойчивости и изменчивости пишут в наши дни немало. Но беда в том, что решить эту проблему пытаются чисто эмпирически, не в пределах теоретического мышления, не на уровне категориальности и диалектики взаимоотношения противоположностей внутренней противоречивости. И поскольку стараются иметь дело с наглядными примерами устойчивости и неустойчивости, эти понятия рассматриваются, как правило, наряду друг с другом во внешнем взаимоотношении. Они противопоставляются друг другу, *между* ними ищут связь (или отсутствие ее), их заставляют взаимодействовать, влиять друг на друга, но все это дальше внешней связи, внешнего сцепления, взаимодействия, взаимовлияния или взаимоисключения и т.п. не идет.

Представление буквально разбрасывает эти противоположности, придает им значение самостоятельных сущностей. И лишь потом начинается работа по выяснению их отношений. (Например, дается определение, что такое устойчивость, и отдельно, что такое неустойчивость, а потом устанавливается между ними связь, которая будет теперь



непрерывно внешней). Вполне понятно, что после того, как противоположности поставлены во внешние взаимоотношения, попытки установить подлинную сущность диалектического взаимоотношения этих противоположностей обречены на неудачу. Постичь их как противоположности внутренней противоречивости, их внутреннее единство и т.п. невозможно. Остается лишь внешняя отрицательность лишенных внутреннего перехода противоположностей.

Положение о том, что система тем более устойчива, чем менее устойчива, чем более подвижна, могут посчитать кощунственным и внутренне противоречивым (в формальнологическом смысле). Но так думают потому, что внутреннюю противоречивость путают с внешней, подменяют первую второй. В самом же деле это положение только потому и жизненно, что оно внутренне (по-настоящему) противоречиво. Абсолютная “устойчивость” материи вообще в целом обеспечивается абсолютной изменяемостью, абсолютным движением ее способа существования. Преходящесть, временность, постоянное превращение, исчезновение конкретных форм материи обеспечивает вечность, абсолютность материи вообще.

В плане диалектического понимания сути устойчивости как отрицания устойчивости (и, следовательно, как неустойчивости) становится понятным и вопрос о том, что значит отражение законом устойчивого, спокойного и т.д. Суть закона как раз в том и состоит, что происходит снятие, превращение, становление, разрешение, отрицание (в диалектическом смысле). Этот момент, как наиболее противоречивый и, следовательно, устойчивый, выступает как основание для закона, который должен отразить, схватить, вычленил отношение, всеобщее, необходимое, сущностное.

И действительно, разве не в момент превращения, наиболее интенсивного движения и разрешения противоречий в наивысшей степени обнажается всеобщность и через нее сущность, необходимость, закономерность, которая служит основанием оформления закона, являющегося отражением объективного в субъективном сознании человека и выступающего как “углубление познания человеком явлений, мира” [12, с. 136], как “одна из ступеней познания человеком *единства* и *связи*, взаимозависимости и цельности мирового процесса” [12, с. 135] движения. Вот это устойчивое должно интересовать науку, если она хочет иметь дело с сущностью, с законами, а не с находящейся на поверхности и бросающейся в глаза устойчивостью внеш-

него порядка. Уже то, что закон имеет дело с устойчивой связью, где последняя есть то же движение, означает, что этой “устойчивостью” не является нечто противоположное подвижности, движению.

Нетрудно заметить, что *обнаруживается* эта устойчивая связь через перерыв ее, через превращение, через неустойчивость, движение, нарушение устойчивости.

И дело здесь, на наш взгляд, даже не в том, что *наряду* с устойчивостью имеет место изменчивость, обусловленная включением противоречий в систему взаимодействия с другими явлениями, как об этом говорится, например, в интересной книге Вяккерера [14а]. Такой подход не выводит за пределы внешних отношений и принципа координации. Дело также не в том, что в диалектической структуре законов “выражаются *не только* устойчивые моменты в системе связей явления, но и динамика этих связей, их противоречие” [14а, с. 58], – так тоже получается “*и то и наряду с этим другое*”, а в том, что сама устойчивость выражается через неустойчивость, сущность устойчивости – в неустойчивости и, соответственно, сущность закона – в отражении такой диалектически понятой устойчивости (как снятой в неустойчивости и выраженной через нее).

Познание устроено так, что только на первых его ступенях в пределах чувственного оно стремится иметь дело с непосредственно устойчивым, со спокойным. Оно даже несколько абсолютизирует эту сторону в ее односторонности (“приостанавливает” ее). Дальнейшее же углубление познания, проникновение во внутренние связи, в закон, в необходимость, в сущность, что выражается через всеобщность, имеет дело уже с подвижностью, способной обнаружить сущности вещей, необходимость, т.е. познание интересуется движением уже не с устойчивой стороны, не со стороны формы, а с неустойчивой, с подвижной и, таким образом, движением вообще, обладающим, как известно, предельной устойчивостью в своей абсолютной подвижности как способе существования материи.

Итак, текучесть обеспечивает (обуславливает) устойчивость, сверхтекучесть, сверхподвижность – сверхустойчивость\*.

---

\* Самым устойчивым моментом является самый подвижный революционный момент движения. Это момент *разрешения* противоречия, пика борьбы.

Конечно речь не идет о т.н. дестабилизации, деструкции, кризисе, а о развитии, не о зряшном отрицании, а о таком, в котором имеет место тенденция к отрицанию этого, первого отрицания и т.о. восходящее развитие.

Этот феномен очень интересует диалектику. Но еще больше конкретнонаучные проблемы такого рода – сверхустойчивость через сверхтекучесть – должны интересоваться диалектикой, без которой не постигнуть сущность такого явления, в котором осуществляется доведение противоположностей до тождества через взаимоисключение противоположностей и реализуется единство (сохранение) не только количества, но и качества движения вселенной (закон сохранения и превращения движения), где все *формы* движения “мелькают” в своем движении к своему концу и этим самоотрицанием обеспечивается вечное абсолютное движение как способ существования материи в единстве мира в бесконечности и абсолютности.

Вполне понятно, что доступно это не представлению, не рассудку, а теоретическому мышлению. Как и не трудно заметить, что существует два значения “устойчивого” – рассудочное и разумное, схватывающих различные моменты движения. То же самое можно сказать и о “неустойчивости”.

\*\*\*\*\*

Остановимся на вопросе о месте и роли единства в диалектике борьбы противоположностей.

Не так давно в нашей философской литературе обнаружилось стремление “восстанавливать в правах” и “поднимать” роль единства. Дело стало доходить до “аргументов” типа: разве единый, слаженный, дружный коллектив не лучше, чем разобщенный и т. п. Появились выводы, что при социализме повышается роль единства, и даже что последнее становится движущей силой, в отличие от капитализма, где движущей является, наоборот, борьба противоположностей.

Мы не будем подробно останавливаться на вульгарном, грубом, обывательском понимании борьбы, на распространенном внесении в содержание философского понятия “борьба” бытового смысла этого слова, сведении категории к элементарным представлениям (чуть ли не к насилию, к драке).

Заметим только, что созданное воображением пугало производит на его авторов такое разительное впечатление, что они шарахаются от понятия “борьба” и готовы даже пожертвовать диалектикой или, по крайней мере, подменить ее, подправить, сделать ее более “умеренной”, “благообразной”, “ручной”, “приглаженной”, “комнатной”. Еще лучше было бы иметь “под рукой” много и разных диалектик, на вы-

бор. При капитализме – одна диалектика, при социализме – другая, при коммунизме – еще иная и т. д.

К движущим силам социализма такого рода “борьба” действительно никакого отношения не имеет. Но не имеет отношения к диалектике социализма (да и вообще к диалектике) и предлагаемое представление о единстве, которое в таком “объединяющем” смысле является не менее вульгарным представлением и носит не менее внешний характер, основанный на абсолютизации внешней противоречивости, чем упомянутая “борьба”.

Источник заблуждений, видимо, следует искать в неверном понимании противоречий, которые нередко сводятся к представлению какого-то несоответствия, дисгармонии и т. п.

Даже сторонники признания противоречий в социалистическом обществе чаще всего так их и понимают. Они “допускают” (не больше) противоречия при социализме. Суть же их остается той же – извращенной, понимаемой как внешняя противоречивость. Это опять что-то вроде недостатков, нарушений, ошибок (объективного и субъективного характера), недочетов, достойных сожаления, трудностей (временных) и даже неурядиц, которые, “к сожалению, еще имеются в социалистическом обществе”, но которые нужно выявлять, преодолевать и хорошо бы их избежать, избавиться от них т. п.

Внешнее понимание противоречивости, при котором противоположности рассматриваются как внешне взаимодействующие самостоятельные сущности, накладывает соответствующий отпечаток и на понимание сути *единства*, которое рассматривается наряду с борьбой противоположностей. Подход с такой меркой к этому вопросу приводит к тому, что, подобно любым внешним противоположностям, отношение самого единства (с одной стороны) и борьбы противоположностей (с другой) как противоположенностей рассматривается во внешней противоречивости, во внешней связи. Стороны мыслятся как сосуществующие в координации, а то и в альтернативе, как борьба *и* единство, но не как взаимопроникающие и взаимовыражающиеся. Их (единство и борьбу) как бы разводят в разные стороны, а потом начинают устанавливать *между* ними связи как между самостоятельными сущностями. Борьба противоположностей в таких случаях “со временем сменяется единством, а единство борьбой”. Они чуть ли не “чередуются” и т. д. и т. п.

Посоветовать же распространить на взаимоотношения самого един-

ства и борьбы противоположностей диалектику единства и борьбы противоположностей, “закон взаимного проникновения противоположностей” [8, 384] и рассматривать их как тождество противоположностей (для того, чтобы вскрыть подлинное взаимоотношение единства и борьбы) бесполезно, ибо ошибку потому и делают, что не понимают сути закона единства и борьбы противоположностей. Эта ошибка уже есть следствие непонимания существа противоречивости, т.е. того, что нужно распространить. Внутреннюю противоречивость здесь подменяют внешней. Борьба рассматривается во внешнем плане, и единству приписывается функция “воссоединения” таких внешних противоположностей. Все это и распространяется на взаимоотношение самого единства и борьбы противоположностей как самостоятельных сущностей.

Уже то, что начинают обычно с попытки дать отдельно определение борьбы противоположностей и отдельно единства, рассмотреть последнее как нечто совершенно противоположное первому, ставит их во внешне противоречивое взаимоотношение. Появляющиеся после этого абсолютные противопоставления и даже абстрактно отрицательные взаимоисключения того и другого не должны вызывать удивление. Внешняя противоречивость борьбы противоположностей, помноженная на внешнюю противоречивость между единством и борьбой противоположностей, помогает закрепиться представлению о противоречии как о дисгармонии, отчужденности, раздоре, неприязни. Соответственно, единство представляется, наоборот, как выражение гармонии, мира, согласия, благоденствия и т.п. все это, в том числе и рассмотрение “единства” и “борьбы” в координации, является все тем же, в конечном счете, продуктом внешней диалектики.

Если же распространить на эти противоположности (единство – борьба) подлинную диалектику единства и борьбы противоположностей, то можно видеть, что в плане диалектического взаимопроникновения и взаимовыражения противоположностей они есть, в сущности, нечто одно, некоторое тождество противоположностей. И их неразрывность не в том, что где, мол, одно – там и другое, а в том, что единство, по сути, это и есть сама борьба противоположностей со стороны формы, определенности, это конкретный случай борьбы. Единство – это та же борьба противоположностей, где в качестве внутренней связи, называемой единством, выступает сам факт борьбы. Об этой связи нельзя сказать, что она “между” противоположностями; это было бы выражение внешней связи. Это та же борьба – в ее конкретности, данности,

определенности, – это свое другое борьбы, через которое она (борьба) реализует себя и рассматривает как форму своей реализации. Противоречивость, господствующая в абсолютном, бесконечном материальном мире, реализуется через конкретные противоречия конкретных определенных противоположностей. Эта сторона конкретного взаимодействия конкретных противоположностей как выражение противоречивости в определенной форме борьбы всегда определенных противоположностей, собственно, и выступает выражением единства противоположностей. Где нет “борьбы” противоположностей, там нет еще и никакого единства противоположностей. Если берутся некоторые противоположности в их сосуществовании, в уравновешенности, в единении, но не как борьба противоречий, не как разрешение противоречий, то никакого тут диалектического единства еще нет (как и нет диалектических противоположностей, противоречий). Это будет внешнее единство, “объединение”, равновесие. До понимания такого единства противоположностей доходит и рассудочное мышление. Но оно не доходит до необходимости доводить противоположности до противоречия и до их разрешения, до включения разрешения противоречий в понимание противоречивости как борьбы противоположностей, до видения единства и борьбы противоположностей во взаимоотношении самого единства и борьбы противоположностей и получения, таким образом, через отрицание отрицания подлинного постигнутого единства между единством и борьбой противоположностей, выраженного через борьбу. Противоположности обеспечивают свое единство, взаимопроникновение именно тем, что находятся в борьбе, во взаимоисключении, во взаимовыражении. Можно сказать: “Диалектическое = “охватить противоположности в их единстве” [12, с. 90], а можно: диалектическое значит охватить противоположности в их борьбе.

Нет закона борьбы противоположностей и закона единства противоположностей, а есть один закон – единства и борьбы противоположностей, о котором скажем ли мы: “закон единства, тождества, взаимопроникновения противоположностей” или: “закон борьбы противоположностей”, – суть дела не меняется, и смысл будет один и тот же, ибо, с точки зрения диалектического понимания тождества (не абстрактного тождества), имеется в виду всегда конкретное единство взаимопроникающих (через взаимоисключение), борющихся противоположностей, где единство – это в сущности та же борьба, состояние борьбы, “обеспечение”, “удерживание” наличия борьбы, реализация борьбы в данной

форме, способность борьбы оставаться (пребывать) в определенной форме. Здесь опаснее всего разъединить противоположности и затем искать или устанавливать их единство. (А именно это навязывает нам представление). Сама борьба противоположностей есть уже этим установление единства, тождества, взаимопроникновения противоположностей, в том числе взаимопроникновения самого тождества и борьбы противоположностей. Сами единство и борьба противоположностей выступают, соответственно с требованиями закона диалектической противоречивости, как одно в другом и через другое. В этом суть их единства, а не в том, что борьба *со временем* или *при определенных условиях* переходит в единство или сменяется единством, чередуется с единством, а единство при определенных условиях переходит в борьбу, сменяется борьбой. В диалектике развития фактически такого положения нет, чтобы было то борьба, то единство, т.е. в какой-то момент (здесь теперь) борьба, а потом в другой момент (там тогда) – приходящее ей на смену единство. На самом деле меняется лишь *форма* борьбы. И в этом отношении единства как выражения конкретных *форм* борьбы противоположностей, как выражения момента борьбы как бы приходят и уходят, сменяются, а борьба остается (и в этом смысле борьба абсолютна, а единство относительно). Иллюзия чередования единства и борьбы появляется потому, что рассудочное мышление не может разобраться в том, что когда конкретные противоречия приходят к разрешению и сменяются новыми противоречиями, то с этим одно единство одних противоположностей сменяется другим единством других противоположностей, т.е. сменяются (“мелькают”) *формы* борьбы. Рассудку кажется, будто борьба сменяется единством, а единство – борьбой.

Чтобы понять, что единство – это в сущности борьба, момент борьбы, нужно, не поддаваясь бытовому смыслу понятия “борьба”, иметь в виду, что это фактически отрицание в диалектическом его понимании. Именно во внутренней отрицательности предмета заключается источник его внутреннего самодвижения: “самодвижущаяся душа, ... (“внутренняя негативность”)... “принцип всякой природной и духовной жизненности” [12, с. 89]. Но известно, что такое диалектическое “отрицательное есть в равной мере положительное” [12, с. 88]. То есть диалектическое отрицание выступает как связь. Эта связь через борьбу и представляет собой то, что называется в диалектике единством. В отрицании заключается (выражается) противоречие между самим тождеством и противоречием (почему оно с неизбежностью перерастает (выливается) в отрицание

отрицания и приводит к замене старого новым).

Разумеется, что это не похоже на привычное содержание рассудочного понятия “единство”. И меньше всего под единством нужно подразумевать сходство. Наоборот, в данном случае, говоря естественнонаучным языком, одноименные как раз отталкиваются, составляя лишь внешнее формальное “единство” схожести. Подлинное единство – за борющимися противоположностями (в том числе и в области взаимодействия полюсов, где разноименные стороны составляют внутреннее единство, связь, сцепление, взаимопроникновение).

Подобная связь, единство через борьбу противоположностей наглядно обнаруживается при соприкосновении концов разноименных полюсов, находящихся под током электрических проводов. Эффект взаимоисключения противоположностей здесь очевидно сопровождается сцеплением, взаимопритягиванием. Через отрицание осуществляется связь, неразрывность (тяготение) противоположностей.

Утверждение Гегеля, что понятие “единство” “...берется преимущественно как соотношение, получающееся из сравнения” [16, с. 79], и что лучше “...вместо “единства” говорить лишь “неразрывность” и “неотделимость” [16, с. 79], пожалуй, имеет смысл.

Но на том основании, что диалектическое мышление требует видеть в борьбе единство, а борьбу доведенной до тождества с этой ее противоположностью, нельзя думать, что отвергается единство вообще. Тут мы имеем то же самое, что и в упомянутом выше взаимоотношении движения и покоя, где покой рассматривается как то же движение, но этим не отрицается объективность его существования. Наоборот, он выступает как момент противоречащего себе движения, осуществляющего таким способом свое самодвижение, существующее как противоречие. (Точно так же, как покой как относительное движение определяется через абсолютное движение, так и единство – через борьбу, где единство относительно, а борьба абсолютна).

“Схожесть” единства и покоя неслучайна, она не внешняя, а существенная. Момент покоя в движении, собственно, и есть, в конечном счете, форма выражения единства в борьбе противоположностей. По сути, мы и в том, и в другом случае рассматриваем одно и то же – форму бытия материи – движение, но то со стороны анализа в плане источника движения, то движения как *формы* бытия материи. В принципе же, сказать, что в мире кроме движения ничего нет, или что кроме противоречий ничего нет, или, наконец, что кроме борьбы ничего



нет и познавать больше нечего – будет одно и то же. Другое дело, что реализуется это абсолютное, бесконечное движение как изменение вообще, как противоречие – через отдельные, определенные, относительные, преходящие формы движения, формы противоречия и, таким образом, единства (относительное же движение – это и есть покой). Но в этом как раз и заключается суть противоречивости способа существования материи.

Отсюда понятно, почему при всей абсолютности закона единства и борьбы противоположностей в целом как закона, по которому осуществляется способ существования материального мира, во внутренней противоречивости одна из сторон – “борьба” по отношению к другой своей стороне данного единства противоположностей – “единству” носит абсолютный характер, а “единство” к первой – относительный.

Именно то, что единство выступает выражением данной борьбы всегда определенных данных противоположностей, и носит относительный характер.

В этом отношении, можно сказать, единство является в некотором смысле условием борьбы противоположностей, необходимым внутренним (но не внешним) условием, в роли которого, в сущности, выступает свое другое борьбы, момент борьбы. Единство – это показатель диалектических противоречий взаимопроникающих и взаимовыражающихся противоположностей, в отличие от внешних или даже от формальных. Оно является основанием для превращения противоположностей друг в друга. Но вместе с тем оно остается относительным, условием борьбы, моментом борьбы, формой.

Если исходить из вышеприведенного взгляда, что единство – это момент борьбы в ее внутренней противоречивости, свое другое борьбы, т. е. в сущности сама борьба в своем противопоставлении себе, то относительность единства и абсолютность борьбы обнаруживается в том, что в мировом движении фактически происходит смена форм борьбы (где *формы* борьбы – это и есть собственно единства), а борьба постоянно остается.

Рассудочному мышлению постоянная смена форм борьбы может показаться достаточным основанием, чтобы прийти к выводу, что борьба тоже относительна. Но относительная борьба, точнее, борьба со стороны ее относительности, отдельности, формы (как момент борьбы) – это ведь и есть то, что называется единством. Поэтому подмеченная относительность, преходящесть принадлежит опять-таки единству.

Отрицать относительность единства, ставить его как-то рядом с борьбой противоположностей или вне борьбы, пытаться им подменить борьбу, – ничего общего с материалистической диалектикой не имеет. “Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение” [12, с. 317].

Даже разница между единством и борьбой, как и разница между абсолютным и относительным, относительная, но сама борьба – абсолютна. Это и есть, в конечном счете, единственно абсолютное, с признанием чего связана материалистическая диалектика, видящая на всем печать преходящести.

Одновременное тождество и различие единства и борьбы противоположностей, их нераздельность, “взаимопереливы” раскрываются, схватываются и выражаются в диалектике соответствующих категорий по общему принципу взаимоотношения противоположностей. В том числе и сами тождество и различие как единство противоположностей находят в таком же взаимоотношении.

Интересным в этом отношении является замечание Ф. Энгельса, высказанное им в письме к Конраду Шмидту от 1 ноября 1891 г. Указывая на несостоятельность абстрактных противоположностей, он пишет: “...Как только собираешься удержать лишь одну сторону, так она незаметно превращается в другую и т.д. Вы можете уяснить себе это всегда на конкретных примерах. Например, яркий образец нераздельности тождества и различия Вы как жених найдете в себе самом и в Вашей невесте. Совершенно невозможно установить, является ли полая любовь радостью оттого, что тождество в различии или различие в тождестве? Откиньте здесь различие (в данном случае полов) или тождество (принадлежности обоих к человеческому роду), и что же у Вас останется? Я припоминаю, как меня вначале мучила как раз эта неразделенность тождества и различия, хотя мы не можем и шагу ступить, чтобы не наткнуться на это” [5, с. 176-177]. Еще более определенно выражен диалектический взгляд на тождество и различие в “Диалектике природы”: “Принцип тождества в старо-метафизическом смысле есть основной принцип старого мировоззрения:  $a=a$ . Каждая вещь равна самой себе. Все считалось постоянным – солнечная система, звезды, организмы. Естествознание опровергло этот принцип в каждом отдельном случае, шаг за шагом; но в области теории он все

еще продолжает существовать, и приверженцы старого все еще противопоставляют его новому: “вещь не может быть одновременно сама собой и другой”. И тем не менее естествознание в последнее время доказало в подробностях... тот факт, что истинное, конкретное тождество содержит в себе различие, изменение. – Как и все метафизические категории, абстрактное тождество годится лишь для *домашнего* употребления, где мы имеем дело с небольшими масштабами или с короткими промежутками времени; границы, в рамках которых оно пригодно, различны почти для каждого случая и обуславливаются природой объекта... Но для обобщающего естествознания абстрактное тождество совершенно недостаточно даже в любой отдельной области, и хотя в общем и целом оно практически теперь устранено, но теоретически оно все еще властвует над умами, и большинство естествоиспытателей все еще воображает, что тождество и различие являются непримиримыми противоположностями, а не односторонними полюсами, которые представляют собою нечто истинное только в своем взаимодействии, во включении различия в тождество” [8, с. 530-531].

\*\*\*\*\*

Если внутреннюю противоречивость составляют противоположности одной и той же сущности, предполагающие друг друга и тяготеющие друг к другу, то противоположностями внешней противоречивости выступают различные сущности (внутренне противоречивые каждая), являющиеся безразличными по отношению друг к другу и в этом смысле – крайностями, которые не стремятся друг к другу, не предусматривают друг друга. Попытки как-то объединить такого рода противоположности или опосредствовать их являются искусственными и никакого результата не дают, ибо таков способ их существования как внешних противоположностей. При этом важно не путать внешние противоположности, которые не обладают единством, и противоположности, составляющие внутреннюю противоречивость и обладающие таким единством. Только вторые являются подлинно диалектическими. И только внешние противоположности являются подлинными крайностями. Очень интересно раскрывается суть внешней и внутренней противоречивости, а также их соотношение в работе К. Маркса “К критике гегелевской философии права”.

“Действительные крайности не могут быть опосредствованы именно потому, что они являются действительными крайностями. Но они

и не требуют никакого опосредствования, ибо они противоположны друг другу по своей сущности. Они не имеют между собой ничего общего, они не тяготеют друг к другу, они не дополняют друг друга. Одна крайность не носит в себе самой стремление к другой крайности, потребность в ней или ее предвосхищение...

Против сказанного говорит, на первый взгляд, следующее: “крайности сходятся”, северный полюс и южный взаимно притягиваются, женский пол и мужской также взаимно притягивают друг друга, и лишь благодаря соединению их крайних различий и возникает человек” [3, с. 321].

И далее К. Маркс пишет: “...северный полюс и южный являются одинаково *полюсами*, их *сущность* тождественна; точно так же *мужской* пол и *женский* образуют один и тот же *род*, одну *сущность* – человеческую сущность. Север и юг – противоположные определения *одной и той же* сущности, различия *одной сущности* на *высшей ступени ее развития*. Они представляют собой *дифференцированную* сущность. Они суть то, что они суть, *лишь* как *различное* определение, и именно как *это* различное определение сущности. *Истинными, действительными* крайностями были бы полюс и не-полюс, человеческий и не-человеческий род. В одном случае различие есть различие *существования*, в другом – различие между *сущностями*, различие *двух сущностей*” [3, с. 321].

“С другой стороны, всякая крайность *есть* своя собственная противоположность. Абстрактный *спиритуализм* есть *абстрактный материализм*; *абстрактный материализм* есть *абстрактный спиритуализм* материи” [3, с. 321]. Касаясь этого возражения, Маркс пишет: “...Главное определение заключается здесь в том, что какое-нибудь *понятие* (наличное бытие и т.д.) берется *абстрактно*, что это понятие имеет значение не как нечто самостоятельное, а в качестве *абстракции* от чего-то другого и лишь как эта *абстракция*. Так, например, дух есть лишь *абстракция* от материи. Тогда ясно само собой, что это понятие, именно потому, что указанная форма должна составлять его содержание, представляет собой, напротив, свою *абстрактную противоположность*, тот предмет, от которого его абстрагируют, в его абстракции. В приведенном нами примере реальной сущностью предмета является, стало быть, абстрактный материализм. Если бы *различие* в пределах существования *одной сущности* не смешивалось частью с *превращенной в самостоятельную сущность абстракцией* (абстракцией, разумеется, не от чего-либо друго-

го, а, собственно, от себя самого), частью же с *действительной* противоположностью, взаимно исключаящих друг друга сущностей, то можно было бы избежать троякой ошибки: 1) что всякая абстракция и односторонность считает себя за истину на том основании, что истиной является лишь крайность, и вследствие этого тот или иной принцип выступает только как абстракция от какого-нибудь другого, вместо того чтобы выступать как целостность в себе самом; 2) что *резкость действительных* противоположностей, их превращение в крайности считается чем-то вредным, чему считают нужным по возможности помешать, между тем как это превращение означает не что иное, как их самопознание и в равной мере их пламенное стремление к решающей борьбе; 3) что пытаются их опосредствовать. Ибо, сколь бы обе крайности ни выступали в своем существовании как действительные и как крайности, – свойство быть крайностью кроется все же лишь в *сущности* одной из них, в другой же крайность не имеет *значения истинной действительности*. Одна из крайностей берет верх над другой. Положение обеих не одинаково” [3, с. 321-322].

Этот последний вывод имеет огромное значение для понимания противоречивости как источника развития. Одна из сторон противоречий всегда берет верх над другой и затем преодолевает, как бы побеждает другую. Поэтому в *сущности* нет действительного дуализма. При всем том, что существуют в действительности обе противоположности, значение истинной действительности кроется лишь в сущности одной из них, другая не обладает таким свойством, не является истинной противоположностью.

Те же, например, приспособление и наследственность, являясь сторонами одной и той же сущности, не являются равноправными. Наследственность не является истинной противоположностью в отношении приспособления. Последнее снимает в себя наследственность. Наследственность, таким образом, поскольку она “стремится” выступать действительностью, уничтожает себя в самой себе для приспособления. В результате получается, что наследственность – это в сущности то же приспособление со стороны отдельности, данности, как его свое другое, закрепленное в определенной форме приспособление, консервативный момент приспособления, момент себе равности, с которого приспособление как с новой платформы каждый раз осуществляет себя через взаимодействие вида определенным образом со средой. Наследственность, можно сказать, есть иномформа приспособ-

ления, это – тип, способ приспособления. Отсюда можно также сказать, что истинным значением обладает только приспособление, которое в себе противоречно.

То же самое мы видим и в таком единстве противоположностей, как движение и покой, неустойчивость и устойчивость, борьба и единство, необходимость – случайность, бытие – небытие, материальное – идеальное и др. И всюду истинностью, действительностью в сущности обладает одна сторона, а другая – лишь постольку, поскольку снимает себя в первой, является моментом первой. Т.е. с точки зрения диалектики противоречивости в сущности нет двух сторон типа “двух сторон одной и той же медали” (как любят иногда говорить, желая проиллюстрировать “неразрывное единство” противоположностей), а есть в известном смысле фактически “одна сторона”, которая в себе содержит другое себя. Поэтому мы, например, можем рассматривать покой как движение, суть единства – в борьбе, но никак не можем сказать, что движение – это покой, что борьба – это единство и т.д. Другими словами, движение, борьба, необходимость, бытие – абсолютны, покой, единство, случайность, небытие – относительны. Если пойти дальше, то получается, что истинностью и, следовательно, действительностью обладает только революционная диалектическая концепция развития, только диалектическая логика.

\*\*\*\*\*

В связи с вопросом о единстве, а также о противоположностях внутренней и внешней противоречивости нужно сказать несколько слов об антагонизме. Но не для того, чтобы привести “пример одной из форм разновидности противоречия” (как принято трактовать антагонизм в учебниках, философских словарях и других изданиях), а совсем наоборот, для того, чтобы показать, что это не противоречие вовсе. И в главе о диалектическом противоречии антагонизм упоминается только для того, чтобы предостеречь от ошибочного отождествления его с противоречием.

Нельзя согласиться с распространенным делением на т.н. “неантагонистические противоречия” и “антагонистические противоречия”. Причем, вторые-де отличаются от первых тем, что они “непримиримые”. (Будто вообще бывают какие-то “примиримые” противоречия.) Непримиримость – это удел всех и всяких противоречий. Нам представляется, что то, что зовется антагонизмом – это вообще не проти-

воречие и даже не просто противоположности. Это продукт лишенных единства противоположностей. Одно дело саморазличение, самоотрицание, раздвоение единого одной и той же сущности, стороны которой тяготеют друг к другу и стремятся через взаимоисключение к высшему единству, тождеству (во внутренних противоречиях); другое дело межсущностные взаимоотношения различных сущностей, каждая из которых внутренне противоречива и влияет на другую сторону, преломляясь через ее внутренние противоречия. Это – внешние противоречия – противоположности \*.

И совсем иное – *антагонизм*, где крайности доведены до абсолютного *взаимоисключения*, *взаимонетерпения*, до столкновения вплоть до уничтожения. Это – продукт внешней противоположности, стороны которой находятся в состоянии абсолютного *взаимоотчуждения*, *взаимоотторжения*, *изначальной несовместимости*, *активного противоборства* (а не просто *противостояния*. Именно *противо-БОРСТВА*, а не *борьбы*. Это разные вещи), *сопротиводействия*, *зряшного отрицания* (типа – “нет!”), *негация*. Силы антагонистов здесь как бы направлены не просто в разные стороны, а в противоположные, но через одоление (преодоление, подавление) другой стороны (кто кого).

Это – супротивность, сила, вызываемая, инициируемая другой, противной ей силой. И это (такое самовоспроизведение антагонистического столкновения) будет продолжаться, пока не будет уничтожена одна или обе стороны антагонизма.

В этом отношении ясно, что классификация противоречий на “антагонистические” и “неантагонистические” не имеет никакого основания. Точнее и вернее было бы говорить об антагонизме, а не об “антагонистических противоречиях”. Известное ленинское выражение: “антагонизм и противоречия вовсе не одно и то же. Первое исчезает, второе остается при социализме”, – имеет более глубокий смысл, чем это кажется на первый взгляд. И характерно, что говорится не о том, что антагонистические *противоречия* исчезнут, а *неантагонистические противоречия* останутся, а о том, что исчезнет именно *антагонизм*, а противоречия останутся. Т.е. то, что зовется антагонизмом, в диалектическом понимании (понятии) не то, что противоречие.

Напомним, как понятия “противоположность” и “противоречие” раз-

---

\* В украинском языке есть удачное, богатое нужным оттенком слово для большей адекватности и более точного выражения некоторой особенности данного понятия. Это – “суперечності”.

граничивал Гегель в своей “Науке логики”: “в противоположности отношение двух сторон таково, что каждая из них определяется другой и поэтому является только моментом, но в то же время каждая сторона определяется и сама собой, и это сообщает ей самостоятельность; в противоречии, напротив, отношение таково, что каждая сторона в своей самостоятельности содержит другую, и в связи с этим оказывается исключенной самостоятельность обеих” [8а, с. 113]. В понятии же “антагонизм” отношение двух сторон таково, что каждая из них не только совсем не определяется другой и не обладает самостоятельностью, не содержит в себе другую, а абсолютно исключает ее. Находится в состоянии абсолютного зрящего отрицания, отчуждения, активного противостояния, несовместимости, отторжения.

Антагонизм (в отличие от противоречия, которое доходит до разрешения и скачком обеспечивается переход на новое, высшее основание) сам непосредственно ничего нового более высоко развитого не создает, а только разрушает, взламывает, деструктурирует, взрывает. И в этом отношении можно сказать, что антагонизм – это неразрешимые противоположности. Финалом же антагонизма является то, что выражается понятием “взрыв”. Он только уничтожает. Но все дело в том, что именно он уничтожает в каждом конкретном случае. Если устраняет устаревшие, окаменевшие формы, ставшие помехой на пути развертывания внутренних, движущих противоречий, то он совершает такой отрицательной работой важнейшее, положительное для развития, дело. Если же разрушает развивательное противоречие на полпути, не дав ему доразвиться и получить завершение скачком, если губит, истребляет ростки нового в необходимом развитии, то это просто зрящее разрушение, истребление, погубление.

Уничтожается антагонизм антагонизмом же, взрывом.

Поучительный пример сложного переплетения внутренних противоречий, внешних и антагонизма мы получаем из книги Маркса и Энгельса “Святое семейство”.

“Пролетариат и богатство – это противоположности. Как таковые, они образуют некоторое единое целое. Они оба порождены миром частной собственности. Весь вопрос в том, какое определенное положение каждый из этих двух элементов занимает внутри противоположности. Недостаточно объявить их двумя сторонами единого целого.

Частная собственность как частная собственность, как богатство, вынуждена сохранять *своё собственное существование*, а тем самым



и существование своей противоположности – пролетариата. Это – *положительная* сторона антагонизма, удовлетворённая в себе самой частная собственность.

Напротив, пролетариат как пролетариат вынужден упразднить самого себя, а тем самым и обуславливающую его противоположность – частную собственность, – делающую его пролетариатом. Это – *отрицательная* сторона антагонизма, его беспокойство внутри него самого, упразднённая и упраздняющая себя частная собственность.

Имущий класс и класс пролетариата представляют одно и то же человеческое самоотчуждение. Но первый класс чувствует себя в этом самоотчуждении удовлетворённым и утверждённым, воспринимает отчуждение как свидетельство *своего собственного могущества* и обладает в нём *видимостью* человеческого существования. Второй же класс чувствует себя в этом отчуждении уничтоженным, видит в нём своё бессилие и действительность нечеловеческого существования. Класс этот, употребляя выражение Гегеля, есть в рамках отверженности *возмущение* против этой отверженности, возмущение, которое в этом классе необходимо вызывается противоречием между его человеческой *природой* и его жизненным положением, являющимся откровенным, решительным и всеобъемлющим отрицанием этой самой природы.

Таким образом, в пределах всего антагонизма частный собственник представляет собой *консервативную* сторону, пролетарий – *разрушительную*. От первого исходит действие, направленное на сохранение антагонизма, от второго – действие, направленное на его уничтожение.

Правда, частная собственность в своём экономическом движении сама толкает себя к своему собственному упразднению, но она делает это только путём не зависящего от неё, бессознательного, против её воли происходящего и природой самого объекта обусловленного развития, только путём порождения пролетариата *как* пролетариата, – этой нищеты, сознающей свою духовную и физическую нищету, этой обесчеловеченности, сознающей свою обесчеловеченность и потому самоё себя упраздняющей. Пролетариат приводит в исполнение приговор, который частная собственность, порождая пролетариат, выносит себе самой, точно так же как он приводит в исполнение приговор, который наёмный труд выносит самому себе, производя чужое богатство и собственную нищету. Одержав победу, пролетариат никоим образом не становится абсолютной стороной общества, ибо он одержива-

ет победу, только упраздняя самого себя и свою противоположность. С победой пролетариата исчезает как сам пролетариат, так и обуславливающая его противоположность – частная собственность.

Если социалистические писатели признают за пролетариатом эту всемирно-историческую роль, то это никоим образом не происходит от того, что они, как уверяет нас критическая критика, считают пролетариев *богами*. Скорее наоборот. Так как в оформившемся пролетариате практически закончено отвлечение от всего человеческого, даже от *видимости* человеческого; так как в жизненных условиях пролетариата все жизненные условия современного общества достигли высшей точки бесчеловечности; так как в пролетариате человек потерял самого себя, однако вместо с тем не только обрёл теоретическое сознание этой потери, но и непосредственно вынужден к возмущению против этой бесчеловечности велением неотвратимой, не поддающейся уже никакому прикрашиванию, абсолютно властной *нужды*, этого практического выражения *необходимости*, – то ввиду всего этого пролетариат может и должен сам себя освободить. Но он не может освободить себя, не уничтожив своих собственных жизненных условий. Он не может уничтожить своих собственных жизненных условий, но уничтожив *всех* бесчеловечных жизненных условий современного общества, сконцентрированных в его собственном положении. Он не напрасно проходит суровую, но, закаляющую школу *труда*” [4, с.38-40].

“В чём же, следовательно, заключается *положительная* возможность немецкой эмансипации?”

*Ответ:* в образовании класса, скованного *радикальными цепями*, такого класса гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; такого сословия, которое являет собой разложение всех сословий; такой сферы, которая имеет универсальный характер вследствие её универсальных страданий и не притязает ни на какое *особое право*, ибо над ней тяготеет не *особое бесправие*, а *бесправие вообще*, которая уже не может ссылаться на *историческое* право, а только лишь на *человеческое* право, которая находится не в одностороннем противоречии с последствиями, вытекающими из немецкого государственного строя, а во всестороннем противоречии с его предпосылками; такой сферы, наконец, которая не может себя эмансипировать, не эмансипируя себя от всех других сфер общества и не эмансипируя, вместе с этим, все другие сферы общества, – одним словом, такой сферы, кото-

рая представляет собой *полную утрату человека* и, следовательно, может возродить себя лишь путём *полного возрождения человека*. Этот результат разложения общества, как особое сословие, есть *пролетариат*...

Возвещая *разложение существующего миропорядка*, пролетариат раскрывает лишь *тайну своего собственного бытия*, ибо он и есть *фактическое* разложение этого миропорядка. Требуя *отрицания частной собственности*, пролетариат лишь возводит в *принцип общества* то, что общество возвело в его принцип, что воплощено уже в нём, в пролетариате, помимо его содействия, как отрицательный результат общества” [За, с.427-428].

На всех этих вопросах мы здесь не будем останавливаться (подробно это рассмотрено автором в монографии “К вопросу о диалектике взаимоотношения “скачка” и “взрыва” в процессе движения” (Босенко В.О. До питання про діалектику взаємовідношення „вибуху” і „стрибка” в процесі руху. К., Видавництво Київського університету, 1961, 132 с.). Заметим только, что поскольку в действительности и, соответственно, в деятельности, в логике дела существуют внешняя противоречивость как некоторое взаимодействие *между* различными (внутренне противоречивыми в себе сущностями), а также такая форма (продукт) внешней противоположности, как антагонизм, то не удивительно, что существуют и логические закономерности дела логики и мышления, в которых отражаются объективные закономерности этих сторон действительности в виде соответствующих логических форм – формального отрицания, абсолютного абстрактного взаимоисключения и т. п.

В соответствии с тем, с какими из противоречий имеет дело познание, существует (выработался) и соответствующий способ логического выражения в мышлении. Противоположности внешнего порядка как различные сущности получают выражение в виде различных себе равных, в себе тождественных ( $a=a$ ) определений. Внешние противоположности, доведенные до несовместимости, до антагонистического взаимоисключения, находят выражение в известном “или – или”.

Внутренняя противоречивость, в которой противоположности предполагают друг друга, взаимопроникают и т.д., должна иметь соответствующее внутренне противоречивое выражение в форме подвижных, противоречивых понятий. Формальная же логика есть логика внешних противоречий, внешних отношений, противоречий в так называемых разных отношениях, несоответствий, формальных взаи-

моисключений. В свою очередь, диалектическую логику можно называть логикой внутренних противоречий (доводимых до разрешения), логикой развития.

Положения традиционной формальной логики, схватывая в основном внешние противоречия, внешние различия между сущностями, строятся фактически на том, что в действительности в самом деле существует в сфере внешней противоречивости в виде несоответствия, взаимоисключения, зряшного отрицания \*. Но точно так же, как такие явления и их закономерности в действительности находятся в подчиненном положении по отношению к обладающей истинной действительностью диалектике внутренних противоречий и снимаются в последней, выступая лишь моментом, так и упомянутые положения старой логики выступают как лишь моменты в диалектической логике. Истинной действительностью обладает одна диалектика.

Итак, в мире кроме форм движения материи ничего иного нет. Сущность движения – противоречие. Сущность противоречия – борьба. Борьба – абсолютна. Борьба – это живая жизнь, движитель противоречия. Высшая точка борьбы – разрешение противоречия, завершение одного цикла отрицания отрицания и формирование нового. Развертывание противоречия по его внутренним определениям (соответственно диалектическим законам) и есть то, что зовется *развитием*.

---

\* Тот факт, что и в движении мышления нашла свое отражение форма выражения момента абсолютного взаимоисключения, лишний раз говорит против сведения антагонизма только к социальному антагонизму.

### III

#### **Диалектическое содержание принципа развития.**

#### **Движение – всегда развитие.**

#### **“Движение”-“развитие” в плане двух концепций развития.**

#### **Теоретико-познавательный аспект понятий “движение” и “развитие”**

Наиболее полное и четкое формулирование сути диалектического принципа развития мы находим в работе В. И. Ленина “Карл Маркс”. Здесь В. И. Ленин, подчеркивая, что идея развития “в той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всесторонняя, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции”, раскрывает содержание диалектического понимания развития. “Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе (“отрицание отрицания”), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; – развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; – “перерывы постепенности”; ... – взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь *всех* сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, – таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии”, – заключает В. И. Ленин [11, с. 55]. В другом месте, как бы подытоживая и обобщая все эти черты развития, В. И. Ленин говорит: “развитие есть “борьба” противоположностей” [12, с. 317]\*.

Борьба противоположностей – ядро, суть диалектики как теории развития включает в себя все черты диалектики развития и снимает

\* По мнению В. И. Ленина “Всякую иную формулировку принципа развития, эволюции, они (Маркс и Энгельс. – В.Б.) считали односторонней, бедной содержанием, уродующей и калечащей действительный ход развития” [11, с. 53].

их, удерживает в себе. Мы можем сказать не только, что каждая из упомянутых черт есть противоречие, форма выражения противоречий, или что в них содержится противоречивость, но и наоборот, что все они заключаются в противоречивости и неизбежно вытекают и развертываются из нее. Ни переход количества в качество, ни скачкообразность, ни отрицание отрицания и т.д. немислимы без противоречий, и наоборот, где противоречия, там неизбежно отрицание и, следовательно, затем (с разрешением противоречий) отрицание отрицания, переход количества в качество и обратно, скачки и т. д. Рассматривать все эти черты и законы развития в диалектике нужно в их единстве, взаимопроникновении, взаимовыражении, в единой системе, а не в виде некоторой суммы сосуществующих черт. Только в такой целостности они выступают в роли всеобщего принципа развития и раскрывают последний во всей его полноте и всесторонности. Забегая несколько вперед, можно сказать, что внутренняя связь всех черт упомянутого единства соответствует тому, как они являются выражением моментов (этапов) одной и той же системы имманентного саморазвертывания противоречий, от зарождения до разрешения, завершения. Внутренняя логика, законы этого саморазвертывания, собственно, и есть то, что называется развитием.

Таким образом, если все эти черты диалектики как учения о развитии являются по сути чертами развития, характеристикой развития, содержанием того, что называется развитием, то раскрыть суть развития – значит раскрыть суть этих черт его, но в таком виде, в каком они выражены в предельно всеобщей форме в учении о развитии, в теории развития – диалектике, а не как демонстрируемый пример, факт, взятый из природы, или общества, или мышления. Сказать “развитие” или сказать “диалектика” (которая есть теория развития), в сущности будет одно и то же. И в этом отношении пытаться рассматривать какое-нибудь явление вне развития – это все равно, что пытаться поставить его вне диалектики и ее законов.

Ниже мы рассмотрим некоторые проблемы, касающиеся содержания диалектического принципа развития и его черты.

Как известно, в нашей философской литературе большое внимание уделяется вопросу соотношения понятий “движение” и “развитие”. Много усилий тратится на установление критериев и признаков, по которым можно было бы распознавать и различать движение и развитие, на поиски в окружающем мире процессов, соответствующих представ-

лениям, связанным с этими понятиями, на разделение явлений действительности соответственно с представляемым различием этих понятий. При всем многообразии предлагаемых вариантов решений почти безраздельно господствующей является точка зрения, согласно которой развитие – это частный случай движения. Вместе с тем утверждается, что развитие – это более сложное движение, чем просто движение, особая форма его. В свою очередь понятие “движение” считается более широким, так как охватывает собой более широкий круг процессов, чем “развитие”\*.

Здесь входит и движение, которое развитие (более редкое), и движение, которое просто движение, т.е. все остальное, что не есть развитие. В этом плане о всяком развитии можно сказать, что оно движение, тогда как не о всяком движении (а только выборочно) можно сказать, что оно развитие. Вопрос о том, что считать развитием, а что просто движением, решается на основе наличия в явлениях действительности тех признаков, которые утвердились в представлении того или иного автора как определяющие. Единого мнения у философов насчет такого критерия не существует. Нередко каждый автор сам по своему усмотрению решает, какие процессы, какие из движений и по каким признакам возвести в высший ранг – развития, а какие – нет. Не сомневаясь, что именно в самой действительности, в природе самой по себе существуют таких два различных “сорта” движения (низший и высший), некоторые философы видят свою задачу в том, чтобы отсортировать явления действительности на развития и просто движения (не развития). Каждый из рассматриваемых процессов, явлений получает соответствующее звание (своего рода клеймо), и в дальнейшем одни из них называют движением, другие – развитием.

Мы не согласны с таким делением процессов действительности. И источник заблуждения, на наш взгляд, в непонимании сути развития как категории, как диалектического принципа и сведении его к эпизодам из различных областей действительности, в поисках признаков, на основании которых следует различать понятия “движение” и “развитие”. На наш взгляд, не существует в самой действительности движе-

---

\* Подобные представления можно встретить очень часто. С. Т. Мелюхин так прямо и говорит: “...наблюдая различные изменения, мы можем видеть, что они не всегда представляют собой непосредственно процесс развития. Понятие движения, изменения шире, чем понятие развития” [23, с. 201]. Этому же мнению придерживаются А. С. Мамзин и В. П. Рожин [21] и другие авторы.

ний и развитий, нет каких-то таких процессов в мире, которые были бы только движением, неразвитием, и наряду с ними других, которые были бы еще и развитием.

Напомним, что когда речь идет о *диалектике* движения, то всегда имеется в виду движение как *изменение вообще*, а не какие бы то ни было определенные специфические картины, структуры движения. Движение, которое философом может рассматриваться не иначе как охватываемое категорией “движение”, т. е. в предельной всеобщности, абсолютности, выступает формой бытия материи вообще, – диалектикой рассматривается только как развитие. Из слов В. И. Ленина о том, что “...абсолютно развитие, движение” [12, с. 317], ясно, что для него движение и развитие в плане абсолютности есть одно и то же. Рассмотрение развития как частного случая движения поставило бы его в разряд относительного, преходящего, а не абсолютного. Абсолютность того и другого ясно указывает на предельную всеобщность обоих понятий и на то, что одно не может находиться по отношению к другому в отношении подчиненности.

Диалектика едина. И она всегда есть теория *развития*. Диалектики движения и отдельно диалектики развития не существует. Сказать: диалектика... есть “наука об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления” [11, с. 54] или диалектика “самое всестороннее, богатое содержанием и глубокое учение о развитии” [11, с. 53] или “*диалектика*... учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде” [10, с. 43-44] – будет одно и то же. Если исходить из приведенного выше ленинского диалектико-материалистического понимания содержания понятия развития, где убедительно показано, что развитие – это и есть содержание диалектики, что элементы диалектики, черты диалектического понимания развития есть содержание концепции развития, то деление процессов действительности на развитие и движение, которое не было бы развитием, вообще несостоятельно. В таком случае получается, будто в мире есть такие явления (развития), которые находятся в компетенции диалектики (как теории развития), а наряду с ними существуют и другие явления – просто движения, неразвития, которых диалектика не касается, и в которых законы диалектики не проявляются.

При таком положении вещей к несуразностям вроде необъяснимости, как возникает, осуществляется (а также прерывается) связь и переходы между “движением-неразвитием” и “развитием”, и как вооб-



ще может порождаться из неразвития развитие, добавляется еще одна бессмыслица – необходимость признать, будто может существовать бездиалектическое движение (т.е. без единства противоположностей, без скачкообразности, непрерывности-прерывности, отрицания отрицания и всего того, что характеризует содержание диалектического понимания понятия развития), которое затем, вдруг, превращается в развитие, которому уже присущи все диалектические черты, элементы, законы.

С позиций диалектического понимания развития как всеобщего принципа движение и развитие в сущности есть одно и то же. В действительности есть одно: движение, которое всегда развитие. Собственно развитием называется то же самое движение, но со стороны его внутренней диалектической сущности – противоречивости, скачкообразности, непрерывности-прерывности, связи всего со всем, отрицания отрицания.

Любой момент движения, любая конечная форма бытия материи связана всеобщими универсальными связями со всеми другими и обладает самодвижением, противоречивостью, свойством взаимопревращаться со всеми другими формами. И этого достаточно, чтобы быть развитием, которое и есть, согласно марксистской характеристике принципа развития, самодвижение, “возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы” [12, с. 229], взаимодействие “...между возникновением и исчезновением...” [7, с. 21-22].

Поскольку развертывание противоречий как внутренняя логика движения и есть то, что называется в нем развитием, а такого момента в движении, которое не было бы охвачено этой “логикой”, не существует (суть любого движения – противоречие), то не существует и такого движения, которое было бы неразвитием.

Так как все черты диалектики в силу их внутренней связи необходимо вытекают друг из друга, предполагают друг друга, ибо занимают определенное место в системе необходимого саморазвертывания противоречий, то обнаружение хотя бы одной из этих черт диалектики указывает на наличие всех остальных. И, конечно, такого обнаружения вполне достаточно, чтобы видеть здесь развитие. Например, стоит обнаружить в каком-либо явлении переход количества в качество, чтобы видеть здесь разрешение противоречий, скачок и т.д., т.е. развитие во всей его полноте. Даже если движение представляет собой некоторое сложение (суммирование) однородных форм, и то оно, так или иначе, при всей односторонности, постепенности, количественности и т.п. с необходимостью приводит к появлению (причем скачкооб-

разно) совершенно нового качества, которое не похоже на то, что слагалось, накапливалось. В этом, как известно, заключается суть того, что называется диалектикой скачкообразности движения. Эту подмеченную неизбежность скачка в движении и включила как необходимый элемент в содержание своей концепции диалектика как учение о развитии. Мы видели, что В. И. Ленин в работе “Карл Маркс” указывает на скачкообразность движения как на показатель развития.

Диалектическая концепция движения понимает движение как качественное движение, т. е. в основе его как изменения вообще видит не количественное изменение, а качественное *превращение* и, значит, скачкообразное, непрерывно-прерывное противоречивое движение и, следовательно, *развитие*. Уже тем, можно сказать, что всякое движение, так или иначе, является качественным движением, оно – всегда развитие. Чисто количественное изменение, не переходящее в другое качество, не становящееся превращением и т. о. моментом разрешения противоречия, единством бытия и небытия, становлением, было бы “неразвитием”, но такого в природе не существует.

Правда, на такую “роль” могла бы претендовать природа механического движения. Оно – движение количественное по своей природе и самодвижением не обладает, не имеет своей внутренней противоречивости и, таким образом, само по себе является бесплодным (односторонним, абстрактным). Но собственно механического, чистого механического движения в природе не существует. Чистую механическую форму его мы имеем только выделенной, абстрагированной в сознании.

Известно, что самого по себе перемещения в природе нет. Механическое движение как перемещение всегда должно быть перемещением чего-то, какого-то тела, вещи с ее качественностью, телесностью, структурой, которые сами, в свою очередь, всегда есть какое-то более сложное, чем механическое, движение (физическое, химическое и т. п.). Механическая форма движения как бы “паразитирует” на других формах движения, которые обычно, как более сложные, всегда включают в себя более простые формы движения и отсюда являются внутренне противоречивыми самодвижущимися качественными движениями. Она получает от них импульсы к движению, толчки извне и имеет, таким образом, в отличие от качественного движения, источник своего движения вне себя. Внешние противоречия выступают для нее как движущие. Не это ли привело Ньютона к мысли о необходимости первотолчка в механическом мировом движении?

Существуй эта, количественная в своей сущности, форма движения одна, она никогда не могла бы из себя породить имеющегося вокруг нас многообразия качественных форм движения. Тот факт, что такое многообразие все-таки есть, свидетельствует также о том, что существование собственно механического движения в чистом виде невозможно. И Ф. Энгельс прямо говорит, что чистое механическое движение содержит в себе только возможность превращения в другие формы движения, например, в физическую (в теплоту, в электричество и т.п.), но оно само из себя не в состоянии породить тех условий, при которых могли бы быть вызваны к жизни противоречия, и, таким образом, без других форм движения возможность так и оставалась бы не превращенной в действительность. Для добродетели достаточно одного, любил повторять Энгельс, а для порока минимум двое. Лишь тогда и возникает (рождается) в результате этого противоречия нечто третье.

Как и всё в природе, механическое движение как отдельное движение стремится к себе-равности, к утверждению себя, и, в то же время, совокупное движение постоянно нарушает его. В необходимом же взаимодействии механическое движение превращается в другие формы движения, включается в более сложные формы и снимается в них. Практика знает много таких фактов превращения. Отсюда, во всеобщих связях механическое движение занимает *необходимое* место в системе самодвижения необходимости и потому является неотъемлемой частью движения вообще. Пребывание материи в движении вообще, реализуясь через конкретные формы движения, осуществляет себя и через механическую форму движения как одну из форм всеобщего движения. Недаром Ф. Энгельс, говоря о движении как способе существования материи и раскрывая, что это значит, подчеркивает: механическое движение физическое, химическое, “органическая жизнь, вплоть до ее высшего продукта, мышления, – вот те формы движения, в которых – в той или иной из них – находится каждый отдельный атом вещества в каждый данный момент” [7а, с. 632]. (Выражение “каждый атом вещества” Энгельс употребляет здесь, видимо, в смысле каждый отдельно взятый предмет, каким бы он малым ни был, в смысле каждой отдельной частички вообще, а не в смысле определенной физической частицы, имеющей в физике название “атом”).

Больше того, все остальные формы так или иначе пребывают в простейшей, механической форме движения. Ни одна более сложная форма движения не обходится без сохранения при себе, без включения в

себя механической формы движения. (Как не остается вне пребывания в системе мирового круговорота механического движения космических тел вселенной).

Таким образом, во всеобщих совокупных связях механическая форма движения из развития не исключается. В ней также реализуются все законы диалектики. Последние не обходят ее, поскольку она не абсолютное только механическое движение, но и движение вообще, а вернее, лишь отдельная форма бытия (существования) движения вообще.

Диалектика, не сводящая движение ни к одной из конкретных форм (качеств) и тем более к механическому перемещению, а рассматривающая движение как изменение вообще, в основу представления о таком движении кладет качественное превращение, т. е. превращение качеств как их отрицание. В этом смысле мы и говорим о качественном движении. Неизбежность же качественного превращения указывает на неизбежность развития.

И, как мы видели, каким бы количественным ни было изменение качества, оно так или иначе ведет к нарушению меры (единства количества и качества) и к превращению в другое качество. Суть перехода в другое качество всегда одна. В этом универсальном превращении как единстве возникновения и исчезновения – суть развития. Независимо от того, будет ли это изменение относительным усложнением или упрощением по сравнению с предшествующей формой, оно будет протекать противоречиво, скачкообразно, с появлением принципиально новых форм в соответствии со всеми законами диалектики. А это есть развитие. Безразлично также, будет ли это качественное превращение результатом количественного прибавления или убавления, главное, что неизбежно появляется (скачкообразно) такое новое третье, которое уже ни то, что прибавлялось (или убавлялось), ни то, в чем прибавлялось (или убавлялось), а совершенно новое. И в этом тоже заключается смысл развития. Все дело в *неизбежности* изменения, в изменении вообще как необходимости. А в этом – необходимость развития в движении как в развитии необходимости. Как видим, суть развития в том же, в чем и движения. В этом смысле движение как самодвижение и есть развитие.

Какие формы, в каком из конкретных случаев превращения исчезнут и какие новые появятся, это неважно. В каждом конкретном случае они будут разные (и дело собственно форм движения и их конкретных превращений – это дело конкретных наук), а изменение вообще,

его всеобщая необходимая тенденция, законы, “механизм” изменения одни, и находятся они в сфере всеобщего мирового процесса и принципа развития (пребывающего, кстати, в компетенции диалектики как теории развития, т.е. в компетенции философии). Конкретных переходов отдельных форм движения бесчисленное множество, а диалектика переходов одна, единая, “безразличная” к различию всех этих конкретных форм. Отсюда следует сделать и такой вывод, что конкретные науки о конкретных формах движения не в состоянии постигнуть развитие без обращения к философии.

\*\*\*\*\*

Какое же основание имеет наличие двух понятий: “движение” и “развитие”, если всякая форма бытия материи (движение) – в сущности всегда развитие. В каких случаях все же можно было бы говорить о движении *или* развитии, о движении, но не о развитии и т. д.?

Проще всего было бы не называть развитием нарушение какой-то определенной системы развития. Выхваченное из некоторой определенной системы явление, выступая как часть, “кусоч”, фрагмент какого-то целого, единого, но таким образом нарушенного процесса, системы, связи, в изолированном от единого процесса логического развертывания данной системы виде, не позволяет в данном конкретном отношении называть его развитием.

Но нас в плане всеобщей диалектики интересует не та или иная конкретная система в ее целостности или нарушении (этим занимаются специальные конкретные науки), а развитие в сфере предельной всеобщности и, таким образом, во всеобщем принципе. В этом же философском плане, когда мы с необходимостью отвлекаемся от особенности исследуемого явления (процесса, вещи), а рассматриваем его во всеобщности, т.е. как движение вообще, этот вопрос выступает несколько по-иному. Здесь речь о развитии или неразвитии могла бы идти в зависимости от нарушения или ненарушения только всеобщих связей. Но в самой действительности какое бы то ни было нарушение всеобщих универсальных связей всего со всем исключено. Вернее, этот вопрос неприменим к действительности в целом. Нарушение связи в таком масштабе есть по существу способ существования действительности, способ существования самой связи. В любом случае взаимодействие, взаимопревращение, а, значит, не только возникновение, но и разрушение, гибель различных форм было и остается. Развитие, соб-

ственно, и есть, по словам Ф. Энгельса и В. И. Ленина, единство возникновения и исчезновения [7, с. 21; 11, с. 54-55; 12, с. 228-229].

Следовательно, если речь и может идти о нарушении всеобщих связей, то лишь о нарушении в результате ограниченности или вторжения познания в действительность. И это действительно имеет место. Природа познания такова, что действительность познается нами не сразу, не целиком, не исчерпывающе, а по частям. Познанием мы непременно вырываем из всеобщих связей всего со всем те или иные явления и уже этим самым неизбежно нарушаем всеобщую связь. Другое дело, что наш аппарат познания в состоянии восстановить эти связи, преодолеть ограниченность начальной ступени познания, вскрыть сущность вещей и таким образом докопаться до развития в движении (которое всегда в сущности есть развитие). Само вырывание является естественным процессом, и искажения оно в конечном счете, по сути, не дает. Как увидим ниже, его ограниченность необходима и играет очень важную роль в безграничном познании вещей. Но это при условии, если процесс познания как процесс движения в сущность доходит до познания сущности (в теоретическом мышлении). Если же ограничиваться вырыванием, не подвергая полученные таким образом представления снятию и рациональной обработке теоретическим мышлением (притом, что поставлена цель познания сущности, а не внешних отношений, форм, доступных непосредственному чувственному познанию), то результат получится искаженным. Ибо внешние формы и отношения могут быть абсолютизированы и распространены на сферу сущности. Поскольку путь в сущность как в познаваемую безграничность всегда лежит через ограниченность, установление всеобщих связей, через нарушение их и затем восстановление, постольку неизбежно существует (и именно в этой теоретико-познавательной сфере движении углубления) проблема взаимоотношения понятий “движение” и “развитие”. И в этом отношении вопрос не в том, что в действительности наряду с движением есть *и* развитие, а в том, сможем ли мы проникнуть, преодолеть внешнюю *форму* движения и постигнуть внутреннюю сущность движения (= развитие) доходим ли мы нашим знанием до вскрытия в действительном движении развития, до вскрытия сущности движения (вообще), до доведения понимания движения до понимания развития.

Вот тут-то, в ходе восхождения в мышлении от отдельного, единичного к общему и, таким образом, углубления в сущность вещей

возникает проблема соотношения движения и развития как проблема познания в движении развития. Когда мы вырываем практической деятельностью и с этим познанием то или иное явление из всеобщих связей, из саморазвивающейся системы необходимости, то в таком изолированном от логического развертывания саморазвития состоянии этот вырванный кусок действительности может не называться развитием, по крайней мере, до восстановления нарушенных связей и установления места данного явления в системе саморазвития необходимости.

Рассматриваемое таким образом, оно действительно в его односторонности (= абстрактности) выступает перед нами не как развитие. Хотя при этом мы не забываем, что в других конкретных связях, в другой системе связей и тем более во всеобщих универсальных связях оно же есть в конечном счете развитие. Развитие вообще в нем неистребимо при любых обстоятельствах, ибо в природе в целом любое явление, при всем случайном характере своего положения в тех или иных рассматриваемых связях и отношениях, занимает определенное свое необходимое место в системе саморазвития необходимости в целом и, таким образом, непременно является развитием, т.е. в живой жизни оно все равно – развитие. Неразвитием оно оказалось в пределах данного основания. И дело тут, когда мы говорим о вырывании, не просто в нас, (сущность движения (развитие) всегда в самом движении), а в том, обнаруживает ли оно нам ее (сущность) объективно существующую (всегда как развитие), или нет. Дело также и не в зависимости от ограниченности возможностей познания, а в том, что сама действительность противоречива в своем способе существования и раскрывает себя перед нашим познанием прежде всего одной своей стороной. Любая отдельная форма действительности есть в каждый данный момент и она и не она, и отдельное, и отрицание отдельного – общее, и конечное, и отрицание конечного – бесконечное, и бытие, и небытие и т.д. (Эта же противоречивость обуславливает противоречивость познания). Поэтому само действительное явление, процесс, взятое как некоторое данное явление со стороны его конечности, отдельности, формы (а только так оно и предстает прежде всего перед нами), само с этой своей стороны не может претендовать на развитие. Сущность его пока еще скрыта, внутренний источник движения не обнаруживает себя, и предстает перед нами в некоторой односторонности, как некоторая *форма* движения. Другое дело, что диалектик проникает теоретическим мышлением в сущность данной формы движения, вскрыва-

ет внутренние закономерности ее, устанавливает всеобщие связи и место данной формы движения в системе необходимых связей и т. д. и таким образом обнаруживает другую, объективно существующую сторону, скрытую от непосредственного чувственного познания и доступную лишь теоретическому диалектическому мышлению. С этим вскрывается в данном движении то, что в нем есть развитие, или то, что оно есть развитие.

Но и до такого проникновения и вскрытия сущностной стороны рассматриваемого познаваемого движения мы имеем дело с действительностью, с присущей действительности стороной (конечное, отдельное, форма), которая в такой односторонности не есть развитие. В быту, да и не только в быту, иногда не обязательно докапываться до сущности, и нам вполне достаточно для ориентировки рассмотреть вещь с этой стороны, со стороны ее себе равности, конечности, внешних отношений, формы. И мы ее при этом не рассматриваем как развитие. Здесь безоговорочно господствует понятие “движение”. И даже если и употребляют понятие “развитие”, то все дело при этом чаще всего сводится к внешней форме движения, к так называемомуходячему, как говорил В. И. Ленин, представлению о развитии.

Отвлекаясь от всеобщих связей, вырвав некоторое явление, мы действительно вправе его рассматривать в некотором ограничении, как нечто отдельное, себе равное. И в этом плане мы можем сказать, что в таком виде, в таком конкретном отношении, основании (односторонности, абстрактности) оно не развитие (в том смысле, что не развивается, недораскрывается в нем развитие, или оно в развитии). При этом нужно не забывать, что рассмотрение осуществляется в теоретико-познавательном плане. Если это же явление “поставить”, вернуть во всеобщую связь, то развитие там моментально “появляется”. Единство “есть” и “нет” (бытия и небытия) распространяется и на эту сферу. С точки зрения материалистической диалектики, любое явление, каким бы оно ни казалось неизменным, безжизненным, бесперспективным, включает в себе развитие. Поскольку любое явление всегда остается движущейся материей (материальным движением) вообще с ее противоречивостью и всеми элементами диалектики, оно есть (и в нем есть) развитие.

Рассматривая, например, какое-то явление со стороны его количественных изменений, мы с полным правом можем сказать, что в данном рассматриваемом плане, в данном отношении раскрываемое нам



одностороннее нечто, это еще не развитие (недоразвитие). Этому пока количественному накоплению или эволюционному изменению в данном вырванном и рассматриваемом отношении еще предстоит получить завершение в революционном скачке, в результате которого появится новое качество. И пока это еще не случилось, мы, вооруженные гибкостью и релятивностью, противоречивостью понятий, говорим, что пока это то, что нами рассматривается, в данном определенном отношении еще не есть развитие, хотя подразумеваем, что этот вырванный нами и рассматриваемый момент движения есть неотделимая часть, необходимейший элемент развития, без которого немислимо развитие и который включается в развитие. Да и само по себе взятое, оно есть в том же отношении в себе развитие, ибо любое количественное изменение, как об этом говорилось, непременно заключает в себе неразрывное с ним качественное изменение. Поэтому в сущности это все равно развитие. Лишь в определенном конкретном отношении, в тех относительных рамках, в каких это выступает как некоторая сторона, оно в этой односторонности не есть развитие.

Таким образом, говорить в данном случае о неразвитии можно лишь постольку, поскольку мы вырвали в ходе познания и несколько изолировали, абсолютизировали в односторонности количественность, отвлекли, абстрагировали \* ее от качественности, заключенной в первой, “выкорчевали” из единства в многообразии.

Поэтому вопрос об отсутствии развития – это вопрос, в конечном счете, об одностороннем (ограниченном, “деформированном”, огрубленном) выражении противоречивости действительного явления, об отражении одной из его реально существующих сторон – отдельности, конечности, формы и т.п. Это вопрос о *необходимо* одностороннем отражении в процессе познания и, в известном смысле, о “непреодоленной” (до поры до времени) этой односторонности в познании (независимо от того, не сумели мы это сделать или не сделали, исходя из практической необходимости) \*\*. Другое дело, всегда ли нужно обязательно преодолевать этот момент необходимой ограниченности вещей и, соответственно, ограниченности их отражения. В данном, предусмотренном нами основании (ограничении) мы вправе так говорить и

---

\* Напомним еще раз, что *абстрактное* – значит одностороннее (и неважно, мысленное это или материальное, практическое).

\*\* Человечество аж до XIX века не ведало о существовании развития вообще, хотя имело дело с природными вещами, находящимися в состоянии развития.

называть явления неразвитием, хотя мы-то как раз, если мы диалектики-материалисты, знаем об этой ограниченности и односторонности и имеем ее в виду, как имеем, например, в виду, что этот же самый, вырванный и выступавший как только количественный, процесс во всеобщих связях является, в то же время, и качественным.

Противоречивость, развертывание противоречий – вот основной признак и показатель развития. Где есть противоречивость, там есть и развитие. А поскольку такого места, где бы ее не было – нет, то развитие всюду. “Нет развития” можно условно сказать тогда, когда берется одна сторона единства противоположностей, составляющих противоречие одной и той же сущности. В том отношении, в каком она выступает стороной, эта изолированно “взятая” сторона, без связи с другой стороной, без “имения в виду” другой стороны, без противоречивого взаимодействия с другой *своей* стороной, лишенная взаимопроникновения и взаимовыражения, выступает как действительно “неразвитие”, ибо этим нарушается противоречие.

Но та же самая вырванная сторона, взятая как данная, но уже в том плане, в котором она выступает как самостоятельная сущность, а не сторона, и, значит, как свое единство противоположностей, моментально обнаруживает развитие в развертывании этого своего противоречия.

Но поскольку нас интересует развитие вообще, то мы имеем дело не с вещами в их особенности, в их различии, в отдельности, а с вещами в предельно всеобщем плане, как формы бытия, движения, во всеобщих связях. Диалектика и ее принцип развития имеет дело даже не просто с отдельными конкретными формами движения, а с движущейся материей вообще, движением вообще в целом. А в таком плане движение только и есть развитие.

Правда, высказывают обычно опасение: а не будет ли распространение понятия развития на движение в целом означать, что этим самым утверждается начало мира и, соответственно, конец. Если такие опасения и состоятельны, то только в том смысле, что действительно нельзя распространять на всеобщее движение то ограниченное, упрощенное представление о развитии, с которым обычно подходят к данной проблеме. Существующие опасения обусловлены ограниченным недиалектическим представлением сути развития, а также неверным упрощенным пониманием выражения “движение в целом”, “мир в целом” и т.п., под которым подразумевают охват всей пространственной безграничности, удаляющейся от нас во все стороны без конца.

Виновником неверного ограниченного понимания сути развития является все то же стремление сводить суть дела к эмпирическому перебиранию явлений окружающей природы. Вскрытые явления, представляющиеся элементарному мышлению как менее сложные и более сложные (что по существу отражает лишь внешнюю сторону того, что имеет место в развитии, но чего вполне достаточно, чтобы могло сформироваться ходячее упрощенное представление о развитии), раскладываются в некоторый ряд по степени сложности. Этому ряду и предназначается выступать в роли того, что называют развитием. Например, С. Т. Мелюхин так прямо и ставит перед собой задачу: “Примем элементарные частицы в качестве исходного “нуль-пункта” воображаемой шкалы развития материи, а мозг – в качестве конечного продукта развития” [22, с. 204]. Иногда описывают конкретные явления формирования из так называемой “диффузной газопылевой материи” космических объектов, образование химических элементов и т.п. и делают вывод, что это как раз и есть то, что называется развитием.

Ясно, что при таком подходе обычно не выходят за пределы определенных конечных систем и их специфических особенностей. Эти особенности рассматриваются как признаки, показатели диалектики развития и, значит, диалектического всеобщего универсального развития. Они преподносятся как критерий всеобщего универсального развития. После сведения “развития” к такому ограниченному представлению в виде непрерывной линии усложнения конкретных определенных форм в пространстве и времени часто потом пугаются бесконечности усложнения и спешат отправить “развитие” в сферу конечных систем.

“Движению”, которое не связывается с рядом усложнения, оставляют бесконечность, а “развитие”, сведенное к такому ряду, но никак не представляемое в виде бесконечного усложнения, прерывают, приканчивают (нисходящей ветвью и т.п.), лишают значения всеобщности и отдают в распоряжение конечных систем.

“Различие между движением и развитием, – пишет С. Т. Мелюхин в другой своей книге, на которую ссылаются многие сторонники этой точки зрения, – проявляется и в том, что движение, как способ существования материи, *абсолютно* и охватывает все изменения во всех системах, между тем как развитие *относительно* и зависит от характера систем” [23, с. 9-10].

На наш взгляд, ограничение развития конкретными системами ошибочно. При таком положении ни одна из предлагаемых характери-

стик развития не может претендовать на роль диалектического всеобщего метода, всеобщего принципа развития, ибо характеризует развитие лишь в той или иной определенной системе. В каждой из них будет своя конкретная картина развития, обусловленная “характером систем”. Этим принижается материалистическая диалектика, суть которой как теории развития, собственно, и заключается в роли всеобщего принципа развития. Кроме того, развитие нельзя сводить к усложнению.

Таким образом, получается, что сторонники этого взгляда сперва ограничивают, упрощают само понятие развития, а потом выступают против применимости его к миру в целом, к движению вообще, боясь, что этим будто бы будет допущено начало и конец мира, вселенной.

Некоторых несколько смущает это “в целом”. И, на наш взгляд, потому, что часто под этим понимается Вселенная (космос), как-то охваченная, объята целиком в пространственном и временном плане.

Мы не считаем, что от этого выражения обязательно нужно полностью отказаться. Возможно, что просто надо не сводить его к недиалектическому представлению, а в диалектическом его содержании оно может сослужить необходимую службу.

Не вдаваясь пока в подробности (этот вопрос хорошо раскрывается в книге П. В. Копнина “Диалектика как логика”), нужно заметить, что “мир в целом” в том смысле, в каком это выражение фигурирует в качестве опасности ограничения Вселенной, ничего общего не имеет с тем, что в диалектическом материализме рассматривается как материальный мир, как материя вообще, в целом. Вселенную, бесконечное множество форм бытия в бесконечном пространстве и времени, конечно же, как целое невозможно ни представить, ни охватить, ни познать. За пределами досягаемости наших органов чувств вопрос о бытии, как известно, вообще остается открытым. Бесконечное множество форм конкретного бытия, да еще бесконечно изменяющихся, превращающихся, бесконечно будет познаваться. “Какие они все?”, “Сколько их всех?”, “Какой в этом смысле весь мир, вся вселенная в целом?” – все это нелепые вопросы. Но если под миром в целом подразумевать не Космос, не Вселенную, а единую материю, и верно понимать единство мира в материальности (не сводя доказательство единства мира к поискам сходных структур в различных мирах), то этот, скажем, единый мир единой материи, с едиными предельно всеобщими универсальными (диалектическими) законами, только в це-

лом и должен быть рассматриваем в его абсолютности, всеобщности, бесконечности (уже в новом – диалектическом – понимании). Диалектика, философия только и имеет дело с материей вообще и, в этом смысле, с миром в целом, а не с конкретными формами бытия в их бесконечном множестве и превращениях физического, химического и т.п. порядка. Выведа со всех этих форм и их превращений предельно всеобщие законы и выразив их в соответствующей логической категориальной форме принципа развития, диалектика как логика и теория познания ни к одной из них не сводится. Всеобщий принцип развития выступает как принцип материи в целом, мира в целом. Здесь уже нет превращения воды в пар, одних определенных химических веществ в другие определенные вещества и т.п., а есть материальное превращение вообще, его всеобщий универсальный “механизм”, его всеобщие законы.

При этом характерно, что когда мы утверждаем невозможность говорить об исчезновении материи или даже о превращении ее, в смысле превращения во что-то иное, в какую-то не-материю, “анти-материю” и т.п., возникает вопрос: как можно говорить о *развитии* материи вообще, в целом? Другими словами, что можно сказать о развитии по отношению к материи как объективной реальности, независимой от сознания и данной нам в ощущениях?

Но этот вопрос является “страшно” сложным, если материю сводить к определенным формам бытия, а суть развития – к структурному усложнению их. Развитие по отношению к движущейся материи в целом в смысле как таковой, как объективной реальности, не сведенной ни к одной из структурных конкретных форм, – это способ существования самой материи в целом (что включает отрицание каждой из форм), это реализация диалектических законов, это движение как изменение вообще по всеобщим диалектическим законам и, в этом смысле, развитие. Быть в развитии, развиваться – означает для материи при понимании ее в духе философского материализма находиться в абсолютном изменении вообще, в противоречивости, в превращении как способе существования. И если рассматривать в этом (философском) плане не отдельные формы движения, а *движение вообще* как изменение вообще, если не забывать, что сущность развития – в борьбе противоположностей, то взятое так “в целом”, оно все и есть развитие в целом как способ существования материи, по всеобщим законам, диалектическим.

В действительности, это то же самое движение, не частный слу-

чай, не одна из форм движения, а то же самое движение во всем его объеме и глубине, со всеми его предельно всеобщими законами. Все элементы всеобщего принципа развития (доведенного до соединения, совпадения, совмещения со всеобщим принципом единства мира, движения материи) присущи материальному миру в целом как таковому (и в этом отношении носят атрибутивный, предельно всеобщий, необходимый характер). Отсюда вопрос о развитии в самом широком плане (не сводимом к конечным системам) для способа существования материи вообще – это вопрос о развертывании противоречий в самодвижении. В этом – универсальный показатель развития. Взяв его как метод познания, конкретные науки, если они желают постигать действительность в развитии, должны вскрывать конкретные противоречия.

\*\*\*\*\*

Таким образом, оба понятия: и “движение”, и “развитие” обладают предельной всеобщностью. Отсюда, когда в вопросе о содержании понятий “движение” и “развитие” пытаются решить проблему их соотношения непременно в плане выяснения, которое из них шире и, соответственно, поставить их в соподчинение, эта попытка с самого начала обречена на неудачу. В сфере предельной всеобщности подведение одного понятия под другое с целью определения не имеет смысла.

И то, и другое понятие – движение вообще и развитие вообще, являясь одинаково предельно широкими, говорят, в сущности, об одном и том же, только раскрывают они это “одно и то же” несколько с разных сторон. Одним из них – “движением” – мы охватываем и выражаем движение с той стороны, с которой оно способ существования, форма бытия материи, атрибут материи. На вопрос же о том, *как* осуществляется движение, *как* оно реализуется, мы говорим: как развитие (и всегда как развитие). Таким образом, понятием “развитие” мы выражаем характер движения, взаимодействия, движение как бы со стороны законов, по которым оно как движение вообще (а не та или иная *форма* движения) реализуется. И в этом плане речь идет не о широте понятий, а о *глубине* (в смысле углубления в сущность движения) того, одного и того же (движения), что выступает содержанием этих понятий. Когда мы, например, вскрывая сущность движения, говорим, что эта сущность заключается в противоречивости, в возникновении противоречий и их разрешении, то это мы уже говорим о движении как о развитии. В этом смысле можно сказать, что развитие – это ответ

на вопрос (или раскрытие движения со стороны вопроса о том) “как осуществляется движение?” И этот ответ один – “как развитие” (всегда как развитие, как развертывание противоречия по его внутренним определениям) и только так. Но это различие вовсе не затрагивает существа дела и именно того, что, говоря о движении и развитии, речь об одном и том же, но несколько с разных сторон, уровней углубленности, явления и сущности.

Мы можем рассматривать всеобщее движение как взаимодействие и при этом как бы несколько отвлекаться от того в нем, что представляет внутренний механизм движения, внутренние закономерности, движущие силы, мотивы движения. Перед нами изменение вообще, связь всего со всеми вообще, одним словом, движение вообще, о внутреннем механизме которого мы пока ничего не знаем (не интересуемся им или не обнаруживаем его). Но как только мы хотим узнать (и узнаем, вскрываем, обнаруживаем) то, как осуществляется это взаимодействие, как, по *каким всеобщим законам* осуществляет себя движение (это же самое движение во всем его объеме как всеобщее движение), и как реализует себя связь всего со всем как некоторая система связи, каковы те всеобщие принципы, которые вытекают из этой системы построения связи, и проникнем в них, вскроем их, то тогда это движение предстает перед нами, обнажается и раскрывается как развитие. Соответственно, мы прибегаем к понятию “движение” или “развитие”. То же, что является объективным содержанием того и другого понятия, в конечном счете существует в действительности как одно, *независимое от нашего сознания* действительное движение-развитие.

Отсюда, если и говорить, что содержание понятия “развитие” отличается от содержания понятия “движение”, то нужно иметь в виду не то, что это различные самостоятельные сущности, встречающиеся в природе, и не то, что движение шире, чем развитие и охватывает все системы, а развитие – только некоторые и может быть или не быть, а то, что, хотя речь идет об одном и том же, но раскрывается нам с разных своих сторон. И эти разные стороны как выражение степени глубины проникновения в объективные связи действительности (которая сама есть движение-развитие) носят можно сказать теоретико-познавательный характер.

Соответственно, проблема соотношения понятий движения и развития решается в пределах теории познания, в пределах диалектики (теория развития) как теории познания, а не в пределах так называемых

мой онтологии.

Нетрудно заметить, что в решении данного вопроса мы остаемся в сфере предельной всеобщности. Отсюда, как и все предельно широкие понятия, понятия “развитие” и “движение”, как было сказано, не соотносятся как более общее и менее общее (как вписанный малый круг в большой круг), ни одно из них не может претендовать на бульшую общность. Не могут быть подведены они и под какие-то другие, более широкие понятия, не находят они своего разрешения и в чем-то третьем, а остаются в виде некоторого открытого противоречивого соотношения в теоретико-познавательном плане.

Нет ничего удивительного в том, что данная проблема носит теоретико-познавательный характер. Теория развития, диалектика как теория развития, диалектическая концепция развития есть ведь непременно теория познания. Поэтому, когда встает вопрос о раскрытии сущности движения, самодвижения, противоречивости движения, т.е. о развитии, то этим самым ставится вопрос в теоретико-познавательной плоскости – об углублении, проникновении в сущность движения. Когда В. И. Ленин пишет, что “раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть *суть* (одна из “сущностей”, одна из основных, если не основная, особенностей или черт) “диалектики” [12, с. 316], то мы видим в этом не только то, что диалектика как теория развития, как учение о развитии вскрывает (интересуется, схватывает, берет, занимается и т.п.) сущность движения – противоречивость, но и то, что В. И. Ленин, говоря о раздвоении единого, говорит о *познании* противоречивости. И это очень важная сторона дела в рассматриваемом нами вопросе, которую мы ни в коем случае не должны упускать из виду.

Поэтому, говоря, что развитие – это то же самое движение, но именно со стороны его сущности, со стороны его внутренней противоречивости, со стороны его *самодвижения*, со стороны его “двигательной силы”, со стороны источника самодвижения в самом самодвижении, наконец, что развитие – это движение в его скачкообразности, в его непрерывности-прерывности (в перерыве постепенности), в превращении в противоположность, в единстве гибели и возникновения, мы вместе с тем должны иметь в виду, что при всем том, что под развитием мы подразумеваем то же самое движение действительности, – это такое движение, которое *доведено до вскрытия, раскрытия* сущности, до углубления в сущность, *до обнаружения и понимания* его



внутренней сущности, до схватывания и понимания его противоречивости, противоречивой природы, до отражения самодвижения. Видеть явление в развитии, значит постичь в единстве, в тождестве противоположностей, это есть раскрытие “противоречивых, взаимоисключающих, противоположных тенденций во всех явлениях и процессах природы (и духа и общества в том числе). Условие познания всех процессов мира в их “самодвижении”, в их спонтанейном развитии, в их живой жизни, есть познание их как единства противоположностей” [12, с. 317].

“Самодвижение”, “спонтанейное развитие”, “живая жизнь” – это и есть то, что называется развитием, сутью развития как содержания диалектики, как содержания теории развития. Но, как видим, В. И. Ленин не упускал аспект постижения, доведения до содержания понятий при рассмотрении развития и, как известно, подвергал критике Г. В. Плеханова за непонимание теоретико-познавательной сути диалектики. Непосредственно чувственным образом развития, противоречия никто никогда не видел и не воспринимал. Его можно только понять. А это значит постигнуть через движение понятий и через движение понятий по их внутренним определениям получить действительное положение вещей по их внутренним противоположностям, т. е. как противоречие, самодвижение развития.

Можно сказать, что лишь тот знает действительное движение, кто в состоянии довести понимание его до понимания развития, до вскрытия в нем (в движении) развития, а значит, до раскрытия борьбы противоположностей, единства противоположностей, до развертывания противоречия и доведения его до разрешения.

В таком же гнесеологическом плане вопрос о соотношении “движения” и “развития” находит свое решение также в истории познания. Причем тот факт, что это разрешение происходит в истории познания, лишней раз говорит о теоретико-познавательной природе этого вопроса.

Характерно, что в соответствии с тем, доведено ли было понимание движения до понимания развития, выработались соответствующие взгляды на движение, концепции движения. Первая – метафизическая концепция \* – не дошла до раскрытия и вскрытия сущности движения и, таким образом, развития. “При первой концепции движе-

---

\* Исторически она возникла первой и ее так и называют, обычно, первой концепцией.

ния, – говорит В. И. Ленин, – остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* – бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника* “само” движения” [12, с. 317]. (И здесь нельзя не заметить, что речь идет об устремлении внимания, об углублении познания сути движения).

Собственно, только вторая концепция движения по существу может быть названа концепцией *развития*, только она является теорией действительного развития, ибо только она вскрывает суть движения (противоречие, тождество противоположностей) и, таким образом, суть движения как развития.

Первая концепция движения не постигает сущности вещей и кроющееся в них единство противоположностей, она имеет дело, как правило, с одной стороной такого единства, с внешней, доступной созерцательно-чувственному познанию, схватывает лишь внешнюю форму движения, в основном один из типов движения, например механический, и на его специфических законах строит принцип, концепцию движения вообще, возводя, таким образом, во всеобщность частные законы, абсолютизируя их и распространяя на всякое движение вообще. Эта концепция, претендующая на объяснение движения вообще, является бедной, односторонней. Она не вскрывает внутреннего источника движения, внутренней сущности его – противоречивости и т. д., ее выводы остаются верными лишь по отношению к той частной форме движения (и притом внешней форме), или той стороне движения, с которой она снята и выведена. Подлинного развития первая концепция не знает. Развитие, понимаемое односторонне – “как уменьшение и увеличение, как повторение” [12, с. 317], конечно, еще не есть развитие.

Как видим, точно так же, как различие между движением и развитием существует в пределах теоретико-познавательного вопроса о степени углубления в сущность движения, так и исторически, в истории познания мы наблюдаем различные понимания движения как степени углубления и, соответственно с этим, возникновение и существование этих различных пониманий в виде двух концепций. При этом важно заметить, что две концепции – это именно два взгляда (два подхода) на суть движения. И если одна из них (вторая) отражает, схватывает, выражает в соответствующей форме (в виде принципа) действительную внутреннюю суть движения, то другая (первая) так и не доходит до подлинной сути.

Если иметь в виду, что подлинная суть движения заключается в

том, что в сущности движение и развитие есть одно, то понятно, что первая концепция, которая не в состоянии схватить единство противоположностей и обычно имеет дело с односторонностью, так и не доходит до понимания этого “одного”, остается на уровне односторонности и является отражением одной стороны – в данном случае только движения. Развитие от первой концепции скрыто, занавешено. Она знает только абстрактное одностороннее движение. В этом отношении первая концепция, строго говоря, не столько концепция развития, сколько – движения. В то же время вторая концепция отражает и выражает сущность движения в его внутренней противоречивости, схватывает внутренний “механизм” самодвижения, раскрывает “движущие силы”, постигает тождество противоположностей, в том числе и такое, которое выступает сущностью этого “одного”, которое можно назвать и движением, и развитием, или движением-развитием, безразлично, лишь бы в содержании такого понятия сохранялась вышеописанная суть – единство противоположностей. Вторую концепцию можно назвать концепцией сущности движения – развития.

В этой проблеме теоретико-познавательного рассмотрения движения мы явно видим развитие, восхождение от абстрактного к конкретному – от абстрактного “движения” к конкретному, к внутренней сущности его как всеобщего, как борьбы противоположностей (как тождества противоположностей) и, таким образом, – к развитию. Подобное же восхождение мы наблюдаем и в историческом плане, как движение от одной концепции (концепции движения) к другой (к концепции развития). Здесь явно обнаруживается восхождение от абстрактного (абстрактно односторонне схватываемого первой концепцией движения как только движения) к конкретному (к раскрытой в виде тождества противоположностей сущности движения как развития). Нетрудно заметить, что таким образом происходит здесь восхождение в движении постижения самого восхождения познания от понимания “движения” (абстрактного) к пониманию “развития” и их единства (конкретного). В историческом плане можно говорить о переходе от абстрактной концепции развития (метафизической) к конкретной (диалектической).

На основании упомянутого во второй главе положения Маркса о том, что в сущности единства противоположностей истинностью, действительностью обладает фактически одна сторона, которая преобладает над второй и снимает ее в себе, мы можем сказать, что обладает истинностью и действительностью одно развитие и, соответственно,

т. н. вторая – диалектическая революционная концепция развития. Лишь вторая концепция осознает сущность своего содержания (и не только своего, но и первой концепции, которая сама не осознает своей сущности), благодаря чему является универсальным методом.

Настоящий, диалектический материалист должен иметь в виду, что точно так же, как вопрос материи и материализма решается в гносеологическом аспекте философского материализма\*, так и вопрос о способе существования материи – о движении-развитии – находится в компетенции теории познания и разрешается материалистической диалектикой как теорией развития и теорией познания (без двух слов).

Такой теоретико-познавательный подход к рассматриваемой проблеме соотношения понятий “движение” и “развитие” заставляет нас (когда мы говорим о том, что движение в *сущности* есть развитие, что развитие это то же самое движение, только со стороны его сущности, это внутренняя логика движения и т.п.) постоянно учитывать, что движение, будучи всегда развитием в самой действительности, предстает перед нами как развитие лишь в качестве обнажающей и обнаруживающей себя сущности. Сущность же иначе о себе не дает знать, кроме как через явление, кроме как являясь в содержание мышления, знания, превращаясь в истину.

Принципиальной разницы между тем движением (вещью, формой движения и т.п.), сущность которого (самодвижение, противоречивость и т.п.) остается *вещью в себе*, когда оно для нас оставалось только движением (хотя оно все равно развитие), и тем, которое явилось к нам, раскрыв, обнаружив свою внутреннюю сущность, стало содержанием знаний, истиной и, таким образом, стало *развитием для нас*, – не существует. Одно из гносеологических положений диалектики как теории познания так и гласит, что между *вещью в себе* и явлением принципиальной разницы нет. Но некоторая, непринципиальная разница все же есть. Она обусловлена тем, что объективное содержание мысли, объективная истина есть некоторый результат *развития, восхождения* уже в процессе самого познания движения действительности и перехода его в факт сознания, развития как продолжения развития действительности (с включением в определение достояние практики (“то, что нужно человеку”)). Результат этот как результат

\* Известно, что ограниченность Фейербаха в определении природы заключалась в том, что он не доводил его до гносеологического отношения бытия и мышления, а оставлял на натуралистическом (онтологическом) уровне.

пути движения (развития) действительности в истину не абсолютно совпадает с исходным пунктом, с которого оно началось. Мы знаем, например, что неизбежное восхождение в мышлении от единичного через особенное во всеобщее есть развитие, и что результат этого восхождения есть нечто иное, чем исходный пункт. В этом плане, при всей правильности отражения действительности сознанием, последнее не просто зеркально отражает действительность, но и в некотором смысле “творит ее”, претворяет, правращает. То, что подвергается отражению, обязательно переделывается практически. (Хотя уже то, что мы знаем об этом, является показателем возможности учитывать эти изменения и делать поправки на “смещение”). Не изменив вещь, ставшую предметом познания, о ней нечего сказать, она не может быть верно отражена\*. Познание не оставляет ее нетронутой как саму по себе при переносе в содержание знания, мысли. Точно так же, как и развитие самих вещей есть уничтожение их, превращение, так и в познании как развитии вещь, ставшая исходным пунктом (объектом) познания, подвергается уничтожению, изменению, превращению. Вещи должны перестать быть собой, чтобы стать собой в содержании мысли, чтобы развиться в истину. Причем дело не только в том, что понятие по форме идеально и этим представляет различие и нетождественность бытия и сознания. Содержание собственно понятия несколько отличается от действительной вещи. При всем том, что в роли объективного содержания, в конечном счете, выступают сами вещи и их отношения, последние, став содержанием, не переставая в принципе быть собой, выступают в мысли как “зараженные” общностью, имеют налет истины. Понятие по своему содержанию всегда общее, и, благодаря этому, оно и глубже, и полнее, и шире, и беднее, и менее глубокое, и эже, чем действительность.

Эта общность, непременно получающаяся в содержании понятия, обеспечивается, в конце концов, нарушением общественной практикой нетронутости вещи, отрицанием, разрушением ее себе равности, уничтожением ее как таковой, *превращением* и, таким образом, отождествлением всех различий, как лишь отдельных форм единого общего

---

\*“Деятельность человека, составившего себе объективную картину мира, **изменяет** внешнюю действительность, уничтожает ее определенность (= меняет те или иные ее стороны, качества) и таким образом отнимает у нее черты кажимости, внешности и ничтожности, делает ее само-в-себе и само-для-себя сущей (= объективно истинной)” [12, с. 199].

движения материи. И делает все это человеческая практическая деятельность. Именно в ходе превращения в деятельности одного отдельного в другое отдельное обнажается то общее, на основании чего возможно такое превращение, а начальный и конечный пункты при этом выступают как лишь отдельные формы одного и того же. Деятельность обеспечивает не только такое превращение и с этим обнажение общности, но и “перенос” ее в содержание общих понятий. Таким образом, в вопросе раскрытия сути движения-развития практической общественной деятельности принадлежит особая роль. Одна из основных причин, по которой домарксовский материализм не знал развития, – непонимание сути и места революционной практической деятельности. В сфере предметной целеполагающей деятельности и общественных отношений, в конечном счете, собственно, и происходит *развитие* движения в развитие. Именно она вскрывает в действительном движении его внутреннюю сущность (развитие), “переводит” в содержание знания, в истину и делает ее достоянием понятия. Здесь, в пределах деятельности, происходит превращение развития *в себе* (движение) в развитие для нас (познанное, постигнутое, освоенное воспроизведенное развитие).

Не случайно также и то, что такое превращение происходит в сфере общественной формы движения, суть которой заключается в предметной практической деятельности. Общественная форма движения, будучи сама движением (развитием), но таким типом его, такой высокой развитости, что является не только продолжением исторического саморазвития необходимости, а и некоторым итогом, включающим в себя все предшествующие формы на пути к себе, выступает как обнажающее свою сущность движение в целом. Причем здесь через вскрытие общественной формой движения своей собственной сущности происходит обнажение внутренней сущности движения вообще как постигающего себя движения. И эта сущность движения оказывается в том, что оно есть развитие.

Такая сущность движения как самосознанное движение находит свое выражение в форме принципа развития диалектики как теории развития. Отсюда сутью диалектики, главной ее задачей, непосредственным предметом и содержанием как теории развития и теории познания является собственно то, что происходит в сфере общественной производственной деятельности, истории деятельности – вскрытие сущности движения (противоречивости, самодвижения), выраже-

ние ее в логике понятий, преобразование мира по типу развития.

Известно, что действительность предстает перед нами прежде всего непосредственно в виде тех или иных форм движения. Получить, вскрыть развитие, это значит постигнуть противоречивость, проникнуть в само движение, в тождество противоположностей и т.д. и, как уже говорилось, именно *проникнуть, открыть, обнаружить, вскрыть*. В. И. Ленин так и пишет: "...тождество противоположностей... есть признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих* противоположных тенденций" [12, с. 316-317]. Кроме прочего, это говорит о необходимости "провести" указанную противоречивость в содержание знания, в истину, в содержание категорий. Не затрагивая здесь всего "механизма" движения противоречий движения действительности в факт сознания, напомним только, что это движение по такому "проведению" является тоже развитием и своего рода дальнейшим продолжением развития рассматриваемой действительности. В результате уже этого развития мы получаем истину и с этим, можно сказать, истинное развитие во всей его полноте и всесторонности. В известном смысле здесь получается осуществление того, что заключается в гегелевском выражении "истина есть соответствие предмета его понятию", если его перевернуть на материалистический лад. В этом плане сами противоположности в действительных вещах, в движении (количество, качество, непрерывность, прерывность и т.п.), взятые как положенные, как факт, как "бытующие" в действительности, еще не выступают для нас развитием. Для этого противоречивости нужно стать истиной и получить выражение в категориальной форме, в форме необходимости, всеобщности и при этом сохранить раскрываемую таким образом свою объективность (истинную объективность = объективную истинность).

Когда мы имеем дело с единичностью, противоречивость, источник движения, самодвижение, сущность остается не схваченной, и в этом отношении движение остается движением (в той или иной форме). Понятие "развитие" к единичности неприменимо. Вернее, единичность не вызывает потребность в понятии "развитие". Общее же – это общественное. Туда и следует обращаться по интересующей проблеме.

Обращает на себя внимание еще одна сторона рассматриваемой проблемы.

Подлинное развитие как принцип, со всеми его чертами, законами,

составляющими его содержание, раскрывается в сфере категорий и их движения. Только категориальное выражение развития может выступать выражением развития вообще материи вообще.

Для понимания всего этого большое значение имеет известное замечание В. И. Ленина: “Перед человеком *сеть* явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т.е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею” [12, с. 85].

При этом важно понять, что в самой действительности в движении как изменении вообще существует своего рода сеть явлений. Не выделяемая человеком, она остается непознанным движением. Сознательный человек, выделяющий себя из природы (само это выделение уже есть познание сети явлений), не расплывается в бесконечно разнообразном материале, а выделяет с помощью сознательного действия ““содержание движущего” мотива” [12, с. 85] (но именно *действия*, а не созерцания), выделяет узловые пункты, помогающие познавать эту сеть и овладевать ею. Так вот эта, охваченная категориями существующая сеть явлений объективной действительности, на пути превращения в некоторую систему (сеть) категорий, раскрывает себя как *развитие*, как законы развития. В категориях она приобретает форму некоторой *системы* связей по узловым пунктам действительной сети явлений. Эта система узловых пунктов помогает познавать всю сеть, взаимосвязь явлений как развитие.

Через установление системы взаимосвязи категорий мы раскрываем предельно всеобщую (систематизируемую) связь – развитие вообще и “возводим” его во всеобщий принцип. Система категорий выступает как система действительности (по объективному содержанию). Задача философов состоит в том, чтобы установить эту систему согласно с систематической связью в действительности. Эта внутренняя связь в движении вообще, которая дает объективное содержание для построения категориальной системы в ее (связи) обнаженном виде, есть по сути саморазвитие (как развитие вообще в его всеобщем виде). В этом смысле и говорится, что, по существу, с подлинным развитием знакомо только диалектическое мышление. Лишь став содержанием категорий в результате восхождения в мышлении от единичного в общее, действительное движение раскрывает свои законы и черты и выступает как развитие.



Диалектика потому и называется теорией развития, что она за движением в природе самой по себе, за формами движения, за вещами видит развитие, вычленяет законы движения, порядок движения, систему его осуществления, отбрасывает несущественное, частное, вскрывает необходимое. Эта сеть уже как некоторая система законов, система узловых пунктов, выделенных противопоставившим себя всему этому человеком, выступает уже не как просто движение, а как движение-развитие (движение, которое развитие), как “связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения” [11, с. 55].

Подводя некоторый итог рассмотрению проблемы соотношения “движения” и “развития”, нужно еще раз подчеркнуть, что когда говорится о теоретико-познавательной природе и “службе” этих понятий, то это не значит, что их хотят отлучить от объективной действительности, лишить объективного содержания. И движение, и развитие, а вернее то, что выступает объективным содержанием этих понятий, несомненно существует в самой действительности. Мы хотим только сказать, что существует оно без “и”, т.е. в этой роли содержания выступает нечто одно, а не две различные сущности. Нельзя на том основании, что возникли различные понятия (“движение” и “развитие”), искать их объективное содержание непременно в виде чувственно существующих в природе различных вещей, явлений, процессов, одни из которых были бы движениями, другие – развитиями. Разве не могут возникнуть различные понятия для обозначения различий (различных оттенков, уровней глубины и т.п.) в таком явлении, как сам процесс познания, или в таком процессе, как движение постижения самой сути движения (движения-развития). Безусловно, что такой процесс имеет свои ступени и степени углубления. Исходный пункт (или начальная ступень) и конечный, безусловно, отличаются, как и отличаются, не являются тождественными сама действительность и объективное содержание знания о ней (объективная истина). Почему же нельзя сказать, что здесь, в отражении этого процесса самого отражения, углубления, рождаются соответствующие ступеням и степеням углубления этого процесса различные понятия. Имеются же такие понятия, как “сущность” и “явление”, отражающие углубление познания. На наш взгляд, и понятия, приспособленные к отражению движения познания (движения постижения) в сущность самого движения, тоже могут иметь различия, соответственно со степенью углубления в сущность.

Исторически выработавшиеся два понятия “движение” и затем “раз-

вители” отражают, схватывают объективное движение-развитие несколько в разных глубинах. Существующее в природе изменение без вскрытия его внутренних законов, источника движения, системы связей, необходимости мы называем движением; если же вскрываются внутренние мотивы движения, самодвижение, законы, система связей необходимости и т.д., мы говорим о развитии, имея в виду, что предстает перед нами как развитие то же самое движение, в котором все перечисленные элементы были всегда, но оставались не обнаруживающими, не выказывающими себя. Обнаружившее свою сущность движение вызывает потребность в более богатом определении понятия – “развитие”.

Ясно, что мы не ставим содержание этих понятии в зависимость от субъекта. Действительное объективное движение, которое мы назвали “движение-развитие”, желая этим подчеркнуть его нерасчлененность, действительно существует таким единым и получает расчленение лишь в ходе движения этого объективного (нерасчлененного) движения в содержание знания о нем.

Прежде всего (в том числе и исторически) оно предстает перед нами в односторонности, получающей закрепление в абстрактном понятии движения. Затем оно претерпевает восхождение к конкретному тождеству противоположностей (развитию). В ходе восхождения происходит раздвоение понятия движения на движение и развитие. Но здесь же происходит и доведение этих различий до тождества (в сфере категориальности) и с этим до тождества этого результата с действительным положением вещей в объективной действительности. В действительном же положении вещей, как мы знаем, – нерасчлененное одно: движение, которое всегда развитие. Вышеописанным образом мы проникаем в сущность рассматриваемого нечто и получаем раскрытие ее. В сущности же, как известно, все относительно, в том числе и различие движения и развития.

Известно, например, что когда мы вырываем из универсального взаимодействия как системы связей отдельные формы движения и исследуем их, то с установлением определенного основания мы получаем цепь причин и следствий и т.д. При этом мы видим, что причина и следствие суть представления, которые имеют значение как таковые только в применении к данному отдельному вырванному нами случаю. “Но как только мы будем рассматривать этот отдельный случай в его общей связи со всем мировым целым, эти представления схо-

дятся и переплетаются в представлении универсального взаимодействия” [7, с. 22].

Никого не смущает, что здесь объективный сам по себе процесс, не переставая быть объективным, предстает перед нами с разных сторон в зависимости от того, какую из сторон единства в многообразии обнажает, раскрывает общественная практика в процессе изменения, преобразования мира. Физики, например, уже не ставят под сомнение объективность движения в его единстве многообразия, когда раскрываются реальные различия моментов этого единства в “зависимости” от т. н. “системы отсчета”. Никто также не сомневается, что такой подход не колеблет материалистического решения гносеологического вопроса. И вместе с тем, представить нечто подобное с движением вообще в целом, которое и есть собственно взаимодействие, но которое, лишь обнаруживая свои внутренние предельно всеобщие законы, выступает как развитие, – почему-то трудно.

## IV

**Причина и сущность постоянного возникновения и формирования поступательности в процессе развития.**

**Прогресс – это не совсем то, а регресс – совсем не то, что представляется рассудочному мышлению.**

**Прогресс и регресс как диалектическое противоречие.**

**Все существующее достойно гибели, бессмертна одна смерть.**

**Проблема “начала” и “конца” в поступательности.**

**Конечное – значит движущееся к своему концу; жить – это умирать, и не потом умирать, не со-временем, а с самого начала; именно “умирание” является основанием жизни.**

**Скачкообразность в развитии. Природа без скачков, потому что она состоит сплошь из скачков.**

Прежде чем приступить к анализу феномена поступательности, следует напомнить, что поступательность нами рассматривается не в пределах конечных систем и их особенностей, а как неотъемлемая черта всеобщего принципа развития. И в этом смысле – не как то или иное поступательное движение, присущее некоторым из форм бытия, а как поступательность вообще. В плане принципа развития (категории) вопрос о наличии или отсутствии поступательности в тех или иных формах (случаях, конечных системах и т.п.) движения – вообще не стоит.

Если бы поступательность была присуща, как утверждают иные философы, только некоторым конечным системам, конечным формам, то ее нужно было бы вывести из пределов компетенции философии как науки о предельно всеобщих законах движения (развития) вообще и передать в распоряжение конкретных наук о конечных системах, конкретных формах, структурах, отдельных движениях, определенных развитиях.

На наш взгляд, поступательность выступает как необходимая тенденция, господствующая в движении вообще как в способе существования материи. В этом смысле можно сказать, что развитие в целом *обладает* поступательностью и таким образом вопрос о том, может ли существовать какое-то непоступательное наряду с поступательным, вообще не имеет смысла. В движении вообще (которое всегда – развитие) постоянно господствует поступательность как одна из черт его, как атрибут развития.

Можно сказать, что поступательность есть удел всеобщего развития; это, в известном смысле, способ существования развития; это одна из необходимых сторон, особенностей развития; это один из элементов диалектики развития. Она занимает необходимое место в принципе развития и, соответственно, в диалектике как теории развития. Она сама есть выражение собственно необходимости в развитии.

Точно так же, как другие элементы диалектики раскрывают содержание и сущность движения вообще, но с разных сторон, категория поступательности раскрывает то же самое всеобщее движение со своей стороны.

Отвлечься от такой стороны в развитии, как поступательность, или не замечать ее в движении мы можем, пока не ставятся вопросы, как формируется направление движения, какова внутренняя форма движения противоречий, как выстраивается связь в развитии, каков порядок построения связи, какова система, “механизм”, осуществления взаимосцепления в развитии, каким образом реализует себя движение как всеобщая универсальная связь всего со всем, какова форма (не внешняя) этой всеобщей связи, какова “связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения” [11, с. 55] и др.

Неумение исследовать собственно категориальную суть той или иной черты диалектики развития, а также непереносное обращение к примерам из конкретных областей природы и к анализу натуралистической стороны естественнонаучных процессов (даже при необходимости охарактеризовать категорию), приводит к тому, что многие так и не знают, что такое поступательность (как категория). Одно дело поступательный процесс в развитии организмов, другое – поступательность вообще. Умение описать картину того или иного поступательного явления (по типу: “это, например, когда...” и т. д.) еще не дает всеобщего метода познания, но зато позволяет свести всеобщий принцип к частному случаю.

И это не только в вопросе о поступательности. Некоторые знают, что такое совокупность метров и часов, но не знают, что такое пространство и время (и с легкостью сводят второе к первому); знают, что такое атом, элементарные частицы, масса, поле и т.п. и думают, что это и есть материя. Поскольку в своем окружении всюду находят (пока) именно эти вещи, явления, то всеобщность материи (которую они свели к этим формам) под сомнение не ставится. (Зато в случае исчезновения такой формы возникают разговоры об исчезновении материи.)

Не ставится под сомнение, например, всеобщность качества, хотя это происходит вовсе не потому, что рассматривают его как категорию. Его так же, как и поступательность, ищут в виде “как такового”, существующего в реальности, не подозревая, что как такового качества в природе, собственно, и нет. А есть, говоря словами Ф. Энгельса, вещи, *обладающие* качествами. Но именно потому, что качество отождествляется с вещью, думают, глядя на бесконечное множество вещей вокруг, что качество вообще как таковое нашли существующим чувственным образом в действительности; и что бесконечным множеством окружающих вещей обеспечивается и доказывается его всеобщность, в которой благодаря этому можно-де не сомневаться. И вообще всеобщее представляется как всюду быть, наличествовать, пребывать в каждом куске действительности.

Поступательность же не позволяет себя свести и отождествить с чем-то таким в самой конкретной действительности, в природе, которое бы “валялось” вокруг на каждом шагу, бытовало в непосредственно чувственном виде и демонстрировало какие-то соответствующие признаки, поэтому ее и не хотят называть всеобщей. К тому же гораздо проще и легче для мышления здравого рассудка, не утруждая себя и не осиливая сферы категориальности, просто “отменить” всеобщность поступательности и заменить перечислением и описанием процессов, где она есть (посмотрите-де сами, пожалуйста) и где ее нет. По крайней мере, объявление ее присущей конечным системам удобно предоставляет каждому желающему поупражняться в поисках ее в каждой из таких систем. Ищите и убеждайтесь сами. Найдете – хорошо, не найдете – тоже все в порядке, на то она и принадлежит к конечным системам, чтобы где-то быть, а где-то и не быть, в одних процессах иметь место, а в других – нет. По той же самой причине отказывают часто во всеобщности и закону отрицания

отрицания. Он ведь тоже не особенно позволяет себя свести к доступным созерцанию примерам, находящимся всегда под рукой. К тому же, представляя собой сложную систему определенно направленных связей (что уже само по себе затрудняет установление подлинных элементов каждой данной системы отрицания отрицания и таит опасность ошибочного подбора таких элементов), цикл отрицания отрицания часто подвергается разрушению со стороны тех или иных явлений из совокупного движения, которые вторгаются в пределы данного процесса отрицания отрицания и нарушают логику его формирования. Цикл может остаться не завершенным. Этот факт, видимо, тоже играет определенную роль в том, что позволяет зачислить закон отрицания отрицания в разряд “не часто встречающихся”, а с этим и к не всеобщим.

Характерно, что в мышлении, где этот закон проявляется в чистом виде, он обнаруживается легко.

Но связь поступательности и закона отрицания отрицания не просто в сходстве судеб, а в гораздо большем.

В начале предыдущей главы уже говорилось, что под развитием подразумевается действие всех законов и черт диалектики. И не в том дело, что эти законы как-то действуют наряду друг с другом, а имеется в виду единая внутренняя связь, делающая каждый из них вытекающим из другого, дополняющим и т.д. Эта же внутренняя связь всех законов, господствующая во всех масштабах, обуславливает единую всеобщую универсальную закономерную мировую связь всего сущего, которая выступает как некоторая система саморазвития, как необходимость саморазвития, осуществляемая по этим законам, по системе этих законов.

Движение в принципе никак не может миновать ни один из законов, ни одну из черт диалектики, оно с необходимостью реализует себя так, что всегда имеют место все эти черты, в том числе и поступательность. И не наряду друг с другом, а в единстве как одно, как единая связь, нерасчленимая на составные части. Обнаружение любого из законов диалектики является показателем того, что здесь одновременно действуют и все остальные, как одно в другом, через другое и для другого.

Сама противоречивость развертывает себя в своем движении к исчерпанию таким образом, что непременно в этом процессе происходит раскрытие всех законов и черт диалектики. Противоречие (которое есть внутреннее отрицание вещью самое себя) обязательно дохо-

дит до разрешения. Последнее выступает вторым отрицанием (отрицанием отрицания с возвратами и т.п.), а с этим – переход в новое качество, перерыв в постепенности (скачок), нарушение одной меры и создание (созидание) новой и т.д.

Как видим, здесь развертываются черты диалектического развития. И как-то оторвать одну из них от другой немислимо. Причем ни один из законов как бы не выходит за пределы движения противоречий, которое раскрывает свои различные стороны. Но нас сейчас меньше интересуют другие черты, а больше противоречие и отрицание отрицания, ибо через них наиболее четко раскрывается суть поступательности.

Необходимость отрицания отрицания вытекает из самой природы противоречивости. Отрицание отрицания – это, собственно, и есть движение противоречий к своему завершению, включая и разрешение, это – такая живая жизнь противоречий в пути к исчерпанию себя, к завершению, это внутренняя форма самодвижения противоречий к своему разрешению. Здесь единство противоположностей – исходный пункт, раздвоение единого, борьба противоположностей – первое отрицание (отрицание исходного пункта). Завершается этот путь разрешением противоречий и созданием нового единства противоположностей. Этот результат, итог, синтез будет результатом второго отрицания (отрицания отрицания). Причем завершение разрешения противоречий есть одновременно завершение цикла отрицания отрицания. Нетрудно заметить, что противоречия и отрицание отрицания неотделимы, а также непоколебимы в их всеобщности и универсальности.

Важно обратить внимание, что не только отрицание отрицания невозможно, немислимо без противоречия, но и противоречие – без отрицания отрицания, а развитие – без того и другого. “...Развитие путем противоречия или отрицания отрицания” [8, с. 343] Ф. Энгельс считал законом. Здесь развитие путем противоречия и отрицания отрицания выступает в сущности как одно и то же. Получается, что они реализуются друг через друга.

Вся эта вышеприведенная форма самодвижения противоречий вместе с тем выступает содержанием формирования поступательности. В противоречиях, таким образом, как бы “закодирован” “план” (“схема”) развертывания поступательности. Последняя со всеми ее атрибутами (вроде “начала”, круговоротов и т.п.) заключена уже в самой противоречивости, как в клеточке и непременно, с необходимостью



развертывает себя всюду (в любом масштабе), где есть противоречия. Все это говорит также и о том, что развитие в принципе не может не быть поступательным. При всей насыщенности колебаниями, зигзагами, откатами, отступлениями в ходе развития, она неодолима.

Каждое нечто в ходе своей реализации (утверждения себя) вместе с тем “разлагает” себя и имеет своим результатом свое собственное отрицание. Но этим самым оно не переходит в нуль, в абсолютное ничто, а – в отрицание своего собственного содержания и, таким образом, – в некоторую *высшую форму*, ибо при сбрасывании *определенной* конечной формы, отрицании *определенной* вещи (и через него), – происходит *утверждение* более глубинного, сущностного, противоположного этим конечным формам – движения вообще, материи вообще. Этот результат является более высоким, более богатым, он обогащен своей противоположностью и содержит в себе и то, что было до отрицания и – после отрицания, т.е. некоторый синтез противоположностей. Сама же система такого движения в новый синтез и получения более высокого и есть то, что в принципе называется *поступательностью*. “Механизм” у нее один (мы о нем говорили во второй главе) – это отрицание отрицания. Кстати, только получение нового синтеза в результате завершения каждого такого цикла является тем, что можно называть более высокоразвитым, более сложным, новым (имея в виду по отношению к исходному пункту). В философском понимании другое значение вряд ли имеет смысл. По крайней мере структурные сложности тут ни при чем. Можно сказать, что поступательность – это необходимая тенденция противоречивости (как отрицания) “перерастать” (“переливаться”) в отрицание отрицания и, таким образом, в направленное движение, это необходимая связь, рождающаяся и реализующаяся в процессе движения и разрешения противоречий как направленность движения, как движение по закону отрицания отрицания со всеми его особенностями. Закон отрицания отрицания выступает здесь как сама живая жизнь поступательности.

Так в противоречивости, в конечном счете, заключено то, что можно назвать направленностью движения. Получаемые циклы сами развертываются в новые циклы, разрешающие противоречия разных масштабов и формирующие, а вернее, реализующие таким образом единую закономерную связь всего со всем, которая выступает как бы направленной. Понятно, что речь идет не об определенном направлении в бесконечном космическом мире, а именно о направленности как некоторой

тенденции, реализации движения по системе разворачивания законов диалектики, тенденции, которую “указывает”, “диктует”, в конечном счете, природа противоречивости. Кстати, если в каком то гигантском масштабе и не менее грандиозном цикле наш участок Вселенной находится (в каком-то отношении) только на пути к завершению этого цикла и, таким образом, “направленно” движется в этом своем направлении, то ничего удивительного и в этом нет.

Известно, что в принципе все формы движения переходят во все другие, но известно также, что любая форма движения не может непосредственно превратиться в любую другую и тем более во все сразу, а осуществляется это лишь в каком-то определенном “порядке”. Видимо, физическая форма движения никак не может непосредственно породить общественную форму движения и т.д. Такое противоречие между возможностью каждой формы движения стать всем другим и невозможностью это сделать непосредственно и сразу, собственно, и порождает неизбежность принципиальной направленности.

Рождается эта направленность в момент качественного превращения. Здесь, в самом ходе превращения, нечто преходящее выступает и уже не тем, что было, но еще и не тем, что будет (единство бытия и небытия). “Неопределенность” такого состояния является по сути показателем всеобщей связи данной превращающейся формы со всем другим. В такой момент как бы демонстрируется на какой-то миг возможность данной формы стать всем другим, превратиться во все другое (“не это”, “ни что” и значит “все”). Через него как бы просвечивает в это время заключенное в нем все другое, которое, пока не сделан шаг в определенном направлении, выступает в некоторой неопределенной форме. Но возможность стать всем другим, превратиться во все другое может реализоваться лишь в результате шага в определенном направлении, по пути к этому всему другому. А это значит, что опять возникает все то же упомянутое противоречие.

Снова и снова каждая вновь появившаяся форма движения готова стать всем другим, но делает шаги только в определенном направлении и т. д., и таким образом утверждается всеобщее через отрицание.

С этим мы подошли вплотную к проблеме, имеющей большое значение для раскрытия развития вообще и поступательности в частности. Лишь познакомившись с некоторыми сторонами ее, можно будет продолжать рассмотрение поступательности. Речь идет о диалектике взаимоотношения прогресса и регресса в развитии.

\*\*\*\*\*

Сложность в раскрытии проблемы взаимоотношения прогресса и регресса вызывается тем, что эти понятия в своем значении несут на себе печать ходячего понимания развития, понимания, которое ставит эти понятия, как и всякие противоположности, в абсолютное противопоставление и взаимоисключение, или, в лучшем случае, в положение координации. Можно встретить разные варианты толкования этих понятий. Например, прогресс отождествляют с восходящей линией развития, а регресс – с нисходящей; некоторые прогресс только и считают развитием вообще, а регресс, по их мнению, вообще не есть развитие; другие прогресс отождествляют с поступательностью, подразумевая, что поступательность связана непременно с линией восхождения, регресс же представляют как попятное движение и т.д. Но при всех различиях остается неизменным в таких представлениях одно: внутренней связи регресса с прогрессом, т.е. такого типа связи, которая имеет место в единстве противоположностей между этими понятиями, не усматривают. В лучшем случае допускают наряду с прогрессом существование чего-то противоположного восхождению вверх, но оно рассматривается как нечто само по себе существующее и встречающееся в действительности, как что-то самостоятельное, независимое от прогресса, как другая разновидность движения, которая является антиподом развития. Регресс всегда остается в таком представлении чем-то абсолютно противоположным прогрессу, обратным ему, каким-то злом, проклятьем, которое, видите ли, к сожалению, существует наряду с таким “хорошим” явлением, как прогресс, и от которого желательно было бы избавиться. Не в лучшем положении оказывается понятие “прогресс”, рассматриваемое в отдельности от регресса.

Одной из бед многих авторов в вопросе о прогрессе является то, что они отказывают этой категории во всеобщности и, по сути, в значении диалектической категории. Прогресс для них не обладает необходимостью, а является делом случая. Так, например, С. Т. Мелюхин (с ним соглашаются и другие наши философы) считает, что для неорганической природы понятие прогресса “большой частью оказывается неуместным” [23, с. 8]. Нетрудно заметить, что для автора этих слов прогресс – дело случая, на всеобщность претендовать не может и в неорганической природе либо бывает, либо – нет. Встречается, конечно, иногда, но редко. Но может ли “прогресс” претендовать на роль

диалектической категории, если он не занимает определенного места во всеобщем принципе саморазвития и не обладает необходимостью?

Примерно таким же является взгляд на это понятие М. Н. Руткевича. По его мнению, прогресс – “важнейший вариант развития” [29, с. 3]. “Вариант”, не больше, один из возможных вариантов развития, одна из разновидностей развития, существующая наряду с возможными другими разновидностями, вариантами, не являющимися прогрессом. Подразумевая под прогрессом процесс усложнения “от низших форм организации и движения материи к высшим” [29, с. 7], автор возражает только против признания “прогресса единственным направлением развития наблюдаемой ныне части Вселенной” [29, с. 5].

Не останавливаясь сейчас на неправомерности рассмотрения данной диалектической категории в связи с “частями Вселенной”, а также на сведении сути дела к рассмотрению процессов тех или иных участков природы, космоса и т. п., о чем уже говорилось, не обосновывая пока возражения против сведения прогресса к усложнению в организации, хочется заметить, что такая постановка вопроса не предусматривает диалектического единства прогресса с его противоположностью – регрессом. В лучшем случае – допускает последний наряду с прогрессом.

Почти в любом издании прогресс и регресс рассматриваются в раздельности, как нечто сосуществующее. Вот это прогрессивное движение, а вон то, наряду с ним, – регрессивное, направленное в обратную сторону; одно – вверх, а другое – вниз. Отсюда исходят дальнейшие заблуждения.

Но, хотя в принципе такое представление (противопоставленное) о прогрессе и регрессе для диалектического понимания развития является неверным, живуче оно не без основания. Ибо для конечных ограниченных систем, процессов, изолированных от всеобщих связей и несколько абсолютизированных в их относительности и односторонности, такое понимание прогресса и регресса вполне применимо и справедливо, является истинным и соответствующим данному основанию.

Если мы вспомним, что диалектическому способу мышления и оперирования понятиями исторически предшествовало (и не без основания господствовало) элементарное мышление с его знаменитым “или – или”, которое и сейчас имеет свою область приложения, то станет понятным не только происхождение содержания представлений о взаимоисключении и противопоставлении прогресса и регресса, не только

то, как они переносятся в сферу теоретического мышления, пытающегося дать диалектический анализ взаимоотношения этих понятий, не только то, что сами эти понятия формировались в пределах рассмотрения конечных систем, но и то, что несомненно обнаруживалось соответствующее объективное содержание каждого из этих понятий (поставленных в противопоставление и даже взаимоисключение) в самой действительности. Поскольку дальше анализа конечной системы и ее внешних связей и отношений дело не шло, то, видимо, в этих пределах то, что, например, считалось прогрессом, действительно противостояло регрессу, обладало несовместимостью с регрессом (и наоборот), по крайней мере, в том основании, в каком они так (в противопоставление и столкновение) были поставлены. Производственная практика еще не давала образцов доведения до тождества этих противоположностей, откуда же взяться взаимопроникновению в понятиях.

Соответственно и сейчас мы можем в пределах рассмотрения той или иной конечной системы или со стороны конечности в данной системе, в ее изолированности, ограниченности, без установления всеобщих связей, с полным правом в сфере внешних отношений между этими противоположностями ставить “или – или”, то есть можем выделить и рассматривать одну *или* другую сторону в определенном основании. Мы, например, можем говорить о том, что такое-то явление есть прогрессивное, а такое-то, наоборот, регрессивное. Или прогрессивное в данном отношении. Но оно же есть регрессивное в другом отношении или в другое время\*. Для этого достаточно установить определенное основание и постоянно подразумевать его в ходе рассмотрения определенного явления. Мы это делаем в быту на каждом шагу. И не только в быту, но и в сфере наук, которые довольствуются познанием внешних форм и отношений. Нередки, например, попытки выяснить – прогрессивны или регрессивны те или иные мероприятия и т. п. Но необходимо не остаться, не остановиться на таком уровне рассмотрения в исследовании данного явления, а продолжить проникновение дальше вглубь, в сущность. Стоит нам эти самые явления, которые только что представлялись как только одно *или* только другое, рассмотреть во всеобщих универсальных связях, как они моментально переходят

---

\* Это еще не диалектика. Последняя требует рассматривать противоположности в одно и то же время и в одном и том же отношении, где другая сторона выступает как свое другое первой, как самоотрицающая себя первая.

друг в друга, взаимовыражаются друг через друга. И здесь на смену формальному основанию приходит основание диалектическое.

Бытующее представление о прогрессе и регрессе взято из области конечных систем, где они и в самом деле так проявляются и закреплены в рассудочных понятиях как суждения наличного бытия. Поскольку сторонники подобного понимания прогресса и регресса заведомо заявляют, что они хотят иметь дело с конечными системами из различных областей действительности, то их вроде бы и нельзя упрекнуть в непоследовательности. Все было бы верно, если бы не считали это философией, не называли диалектикой. Если же хочешь иметь дело с подлинной диалектикой вообще и диалектикой взаимоотношения прогресса и регресса в частности, то сводить дело к конечным системам нельзя, невозможно. Для этого необходимо обратиться к предельно всеобщей теоретико-познавательной сфере, сфере диалектических категорий. А здесь приведенное выше представление прогресса и регресса и такое их соотношение – фактически лишь внешняя форма. Именно эту внешнюю форму схватывает рассудок, закрепляет в противопологании, в односторонности, обрывая всеобщие мировые связи и останавливается на этом, не пытаясь (и не умея) проникнуть в сущность и восстановить упомянутые оборванные связи. И это неудивительно, т.к. практика, которая должна войти в полное определение предмета, еще не знает доведения этих противоположностей до тождества.

Нас же прежде всего интересуют эти категории в плане всеобщих связей, место и роль их в принципе развития в диалектике вообще. Именно в диалектике вообще они “живут” и несут свою диалектико-логико-теоретико-познавательную службу. Но “жизнь” их несколько отлична от того, что рисует элементарное мышление представления. Здесь, в диалектике, они не существуют как прогресс и регресс, они не рядом, не наряду друг с другом, не в противопоставлении. Их взаимоотношение – это диалектическое *единство* противоположностей, где они не просто противоположные самостоятельные сущности, а нечто одно, противопологающее себе самое себя. Как это ни парадоксально звучит, но это в действительности так и есть: прогресс сам по себе и в себе есть в то же время и регресс.

Вопрос стоит так: если “прогресс” и “регресс” – это диалектические категории, то они должны рассматриваться, как и все другие диалектические предельно всеобщие категории.

Что не бывает категории качества без количества, формы без со-

держания и т.д., это понимают все. Что нет отдельно и даже просто наряду случайности и необходимости, а что случайность в себе необходима, является формой выражения необходимости, как и необходимость выражается только через случайность и т. д. – сегодня ясно всем. Категории прогресса и регресса никак не получают такие же права. Никто не скажет о делении явлений в диалектике на случайные и необходимые, а деление на прогрессивные и регрессивные – обычное дело.

Сложность в понимании всего этого в том и заключается, что оно непредставимо. Оно только может быть выражено в форме движения понятий теоретического мышления диалектического типа. А наше мышление здравого смысла по привычке стремится все это облечь в оболочку представления, свести, низвести до уровня (до возможности) представления.

Единство, тождество прогресса и регресса при рассмотрении их как самостоятельных сущностей, каждая из которых получает свое определение, действительно звучит кощунственно, ибо связь их после этого и в самом деле выступает (поневоле) как внешняя, как *между* различными сущностями. В пределах этих формальных определений прогресс и регресс действительно находятся во взаимоисключении, в абстрактной отрицательности.

Но наша задача в том и состоит, чтобы выйти за пределы абстрактных противоположностей. А в сущности противоположности относительны.

Еще долгое время может иметь место путаница, т. к. понятие “прогресс” и “регресс” в их содержании как рассудочных понятий (да еще и возникших исторически первыми) действительно и с полным правом выражают различные направления в развитии (одно по линии относительного совершенствования, усложнения, другое – относительного упрощения, и т.п.). Содержание этих же понятий как понятий разума, взятых на вооружение теоретическим диалектическим мышлением в виде диалектических категорий, совсем иное. Здесь не различные направления в развитии, а лишь моменты одной и той же сущности, одного и того же направления развития, которое как направление в одну из противоположных сторон не имеет смысла. Стороны снимаются. К такого рода различиям и тонкостям нужно еще будет привыкать.

Если же преодолеть разрыв и попытаться выразить в диалектическом единстве прогресс и регресс, которые по многочисленным заявлениям классиков марксизма являются сутью развития, и именно в

единстве, а не только один прогресс, как иногда считают, то получится совсем иная, хотя и несколько непривычная картина.

Непонимание подлинной сути развития чаще всего происходит не столько от непонимания сути прогресса, сколько от непонимания места регресса в развитии и его связи с прогрессом, их взаимопроникновения.

Выше уж говорилось, что в ходе развития в каждый данный момент абсолютного, бесконечного движения при возможности развиваться во все стороны неизбежен шаг (относительный, конкретный, конечный) *в определенном направлении*. Теперь же нужно обратить внимание, что этим самым неизбежным шагом лишь в определенном направлении *исключается* возможность развития во все стороны, *исключается* превращение во все другое, отпадает реализация превращения во всех других возможных направлениях. Абсолютное бесконечное движение может реализоваться только через противоположное – отдельные конечные формы движения. Такое ограничение самим движением себя и есть то, что называется регрессом в развитии, а само такое противоречивое движение выступает как *единство* противоположностей прогресса и регресса, а значит, как прогрессивно-регрессивное. Эта вынужденность абсолютного, бесконечного, всеобщего движения реализоваться через конкретные, определенные, конечные, относительные формы движения как моменты “регресса” в движении является консервативным моментом диалектики. Без него о движении вообще нечего сказать.

В этом плане очевидна недопустимость сведения развития к прогрессу без включения в него регресса. И речь идет о включении именно в *него*, а не о допущении существования наряду с ним.

Развитие выглядит непрерывным созданием и разрешением противоречий между возможностью стать всем другим, превратиться во все другое и невозможностью все это сделать иначе, как через отрицание этой революционной возможности, – реализацией движения в определенном направлении, через определенные конкретные формы (отрицающие такую возможность).

В ходе каждого такого отдельного шага в *определенном* направлении, диктуемом конкретными условиями, обстоятельствами, движение осуществляет себя в ту или иную сторону. Но само такое приведение себя некоторым нечто в соответствие с конкретными обстоятельствами, хотя и является шагом вперед и в этом смысле прогрессом (ибо это нечто таким образом изменяет себя, переделявает, развива-



ет и т.д.), но вместе с тем то, что оно именно приспособляется к обстоятельствам, – является регрессом. Тот же самый шаг является не только прогрессивным по отношению к движению в целом, но и регрессивным. Необходимое неодолимое движение, превращение, которое всегда в конечном счете есть, в известном смысле, движение “вперед”, осуществляется всегда как прогресс, но непременно через регресс. И это, по словам Энгельса, основной закон.

Главное тут то, что каждый прогресс в развитии, как говорит Ф. Энгельс, “является вместе с тем и регрессом, ибо он закрепляет *одностороннее* развитие и исключает возможность развития во многих других направлениях” [8, с. 621]. И хотя эту мысль Ф. Энгельс высказывает в связи с органическим развитием, но это касается всякого развития вообще. Он говорит, что “это *основной закон*” [8, с. 621].

Точно так же, в соответствии с принципом развития вообще, происходит движение познания как развитие познания. Оно выступает как процесс создания и разрешения противоречий между возможностью все познать и невозможностью сделать это сразу целиком. Движение познания, таким образом, идет как единство противоречий, как относительная абсолютная истина. В этом выражено продолжение развития в той же прогрессивно-регрессивной форме в сфере знания и одновременно отражение в сознании в его всеобщности всеобщего “механизма” развития вообще с его противоречивым прогрессивно-регрессивным содержанием.

Говоря о развитии, мы не можем отдать предпочтение ни одной из сторон противоположностей, а должны рассматривать движение только в *единстве* противоположностей, в единстве борющихся и разрешающихся противоположностей и должны не упускать из виду, что в вышеприведенной противоречивости заключается основной закон развития. Ни к прогрессу, ни к регрессу развитие сводить нельзя.

Отсюда, кроме прочего, вытекает и то, что прогресс и развитие вовсе не синонимы, как думают некоторые и, в частности, А. Шафф [30], развитие имеет дело только с единством прогресса и регресса.

Нужно понять также, что консервативный момент диалектики развития – регресс – выступает как необходимость, без которой невозможно саморазвитие вообще. Это не какая-то помеха в развитии, а наоборот, необходимейшее условие существования самого развития.

Больше того, можно даже сказать, что регресс – это внутреннее условие содержания прогресса.

Чтобы это уяснить, нужно иметь в виду существование подлинной диалектической неразрывности прогресса и регресса, суть которой, однако, не в том, будто прогрессивное движение со временем сменяется или становится регрессивным, устаревает и т. п., или при определенных условиях прогрессивное движение может перейти в регрессивное. Не в том также дело, что прогресс может заключать в себе некоторые элементы регресса; не подразумеваются временные отступления и зигзаги (то само собой); неверно было бы думать, что имеется в виду, будто нечто, являющееся прогрессивным в одном отношении, выступает регрессивным в другом отношении и т. п. Все дело в том, что сам факт движения *вперед*, каждый его шаг как некоторый момент прогресса, тем же самым, что это именно шаг вперед, выступает и как регресс, т. е. один и тот же шаг тем, что он *шаг* в определенном *направлении*, является прогрессом; и этим же самым, тем, что он шаг в том же самом *определенном* направлении (отрицающем все другие), является регрессом.

Без того, чтобы не быть шагом вперед в определенном направлении, движения вообще не может быть. Без шага вперед не может быть речи о прогрессе. Но как только такой шаг сделан, и с этим можно говорить о прогрессе, то сразу же нужно говорить и о регрессе, ибо как раз этим самым шагом утверждается *лишь одно* из бесконечного множества возможных направлений и *исключаются* остальные. Как видим, сам же прогресс выступает регрессом. Получается, что он просто не может быть прогрессом, без того чтобы не быть регрессом, и что прогресс – это в сущности и регресс (в себе). Он только и может реализоваться через регресс, и в этой реализации снимаются их различия, они оба как бы исчезают в ней и разрешаются в некотором одном, о котором только и можно сказать, что это противоречие (движение, развитие, становление).

В *сущности* противоположности – относительны. А прогресс и регресс – это не две самостоятельные сущности, а стороны одной и той же сущности. Можно даже сказать, что это не две категории, а одна, но внутренне противоречивая.

Таким образом, речь идет о пересмотре взгляда не только на регресс и его роль, но и на сам прогресс, о требовании диалектики мыслить прогресс как противоречие, как единство противоречий и, конечно, о недопустимости противопоставления и тем более взаимоисключения и разнонаправленности прогресса и регресса.

Нетрудно заметить, что в плане рассмотренного в главе о противоречиях “неравноправия” сторон в сущности тождества противоположностей, истинностью и действительностью из данного единства противоположностей обладает основанием, необходимостью (разумностью) по сути один прогресс, а регресс выступает как его другое, как момент самого прогресса. Побеждающей (отрицающей) стороной в конечном счете является прогресс, но для того, чтобы сняться в высшем снятии обеих сторон.

Чтобы понять суть диалектического единства того же прогресса и регресса в развитии, нужно иметь в виду, что абсолютизированные противопоставления сторон единства противоположностей (типа “или восхождение или нисхождение” и т.п.) делаем мы рассудком. Задача диалектика состоит в том, чтобы не остановиться на этом этапе познания, пойти дальше, проникнуть в сущность, с помощью теоретического мышления “преодолеть” односторонность рассудка, в мысли довести до тождества противоположности и удерживать их в единстве. Здесь прогресс мыслится как диалектическое (а не зряшное) отрицание регресса, а регресс как момент прогресса.

Вместо этого чаще всего облюбовывается некоторый процесс как прогрессивный и абсолютизируется в односторонности. Другому процессу, который представляется как осуществляющийся в противоположном направлении, предстоит называться регрессом.

При этом обращаются обычно к примерам. Такие противоположности, как правило, ставятся в противопоставление, в сосуществование в виде самостоятельных сущностей; допускается даже связь их как неперемное предположение одного другим (где одно, там *и* другое), одно *наряду* с другим – но только не взаимопроникновение как одно в другом и через другое; единство их как противоположностей дальше установления парности не идет, не допускается их тождество. Без этого же никакого диалектического противоречия, разрешения противоречий тут еще нет. Они так и остаются обреченными на вечное сосуществование (внешнее). За каждой из таких самостоятельных и, таким образом, внешне сопоставленных сторон закрепляют определенные свойства, которые затем как бы опускают в действительность, прикладывают к действительности в виде мерок и начинают искать в природе и в обществе по этим признакам явления, из которых одни были бы прогрессивными, другие регрессивными. Вот это – прогресс, а вот то – регресс, одно “отбирай” налево, другое “откладывай” направо.

Исходя из этого, многие авторы видят свою задачу в добросовестных поисках, обнаружении в окружающей действительности и демонстрировании такого рода примеров того и иного сорта, взятых из различных областей природы и общества, в предостережении от смешения между собой этих двух (таких “разных”) явлений. И самым “убедительным” критерием здесь считается наглядность, очевидность, соответствие здравому смыслу. Смотри вокруг и убеждайся. Вон смерть, гибель... Разве не очевидно, что такой ужас есть регресс, а жизнь – это другое дело – прогресс. Получили новую породу сверхжирной свиньи (которая, кстати, и дня не прожила бы в естественных условиях) – прогресс; рождение новых звезд – это прогресс, затухание звезд – это регресс; разложение сложных химических соединений, распад ядер тяжелых элементов и тому подобные упрощения структур – это, безусловно, регресс, и т.д. и т.п.

\*\*\*\*\*

Разделение регресса и прогресса и даже исключение регресса из развития и противопоставление его развитию очень распространено. Так, например, польский философ А. Шафф, являясь сторонником этой точки зрения, для большей убедительности отождествляет регресс с гибелью, со смертью, будучи уверен, что гибель наверняка есть нечто абсолютно противоположное развитию и несовместимое с ним. Представленная как что-то ужасное, как какое-то антиразвитие, гибель должна внушать соответствующее мнение и о регрессе.

Но, на наш взгляд, даже такое сравнение регресса с гибелью не в состоянии бросить на него тень. Во-первых, мы не можем согласиться с отождествлением гибели непременно с регрессом. На каждом шагу можно видеть факты, не соответствующие этому. И мы знаем, что, например, “в истории прогресс выступает в виде отрицания существующих порядков” [8, с. 526]. В биологии прогрессивное приспособление видов, по мнению Энгельса, лучше рассматривать как отрицательную деятельность. Во-вторых, не можем мы также согласиться и с упрощенным, недиалектическим представлением о гибели.

Не затрагивая пока вопроса об отождествлении регресса с гибелью, с отрицанием, со смертью, сам факт гибели и отношение его к развитию стоит рассмотреть. Тем более, что суть развития, по Ленину, как раз и заключается в единстве возникновения и гибели, исчезновения. В этом плане вернее было бы ставить вопрос не об отношении

гибели к развитию, а о месте и роли гибели в развитии. Для диалектики это не то, что привыкли представлять.

Ошибки в этом вопросе допускаются, по-видимому, потому что как гибель, так и регресс считают чем-то абсолютно отрицательным. Мышлению здравого смысла трудно понять, что гибель не случайность, а необходимость в процессе развития – неотъемлемый элемент развития, без которого последнее немислимо.

Правда, А. Шафф говорит о смерти в результате несчастного случая, т.е. гибель берется как случайность. Однако так взятая сама по себе как случайность не только гибель, но и что угодно другое не является развитием. Случайность, взятая сама по себе отдельно, абстрактно, вообще не характеризует развитие, не представляет собой развитие. Она включается в развитие, является моментом развития лишь как форма выражения необходимости, т. е. в единстве с необходимостью, выступая как необходимость, а не как чистая случайность. И опять-таки, не во внешней связи, внешней *противоположности* случайности и необходимости, а во внутреннем противоречии, доводимом до тождества. Случайное имеет основание потому, что оно случайно и не имеет основания – потому что оно... *случайно*. Вот в этой *внутренней* противоречивости все дело.

Видимо, автор для большей убедительности подобрал явную, абсолютную случайность, некоторое “зряшное” отрицание, случайную нелепую гибель, да еще от несчастного случая, не являющуюся формой проявления необходимости, без чего это не может претендовать ни на статус развития, ни на регресса. Но диалектику меньше всего интересует эта случайная “зряшная” сторона дела сама по себе и в отдельности, когда речь идет о развитии вообще, о всеобщем движении как изменении вообще.

Гибель (сам факт гибели) носит “зряшный”, уничтожительный, случайный (поскольку А. Шафф предлагает рассматривать именно несчастный *случай*) характер лишь как некоторая частность и лишь по отношению к той или иной конкретной форме. Во всеобщем же плане всеобщих необходимых связей гибель выступает как необходимость, как необходимейший момент в развитии \*. Не нужно упрощать сути этого понятия.

---

\* Подробнее об этом см. кн. В.А.Босенко “К вопросу о диалектике взаимоотношения “скачка” и “взрыва” в процессе движения” К., 1961.

Отсюда, если гибель вообще понимать не по-обывательски, а в масштабе всеобщих связей (а нас в раскрытии сути диалектических категорий интересует именно уровень предельной всеобщности – способность существования материи), то она не вне развития, не за пределами его, а в нем, является необходимейшим моментом развития, без которого последнее вообще невозможно. Материя, как известно, не исчезает. Наоборот, исчезание всех конечных (движущихся к своему концу) форм и есть способ ее существования. *Формы* движения приходят и уходят, мелькают, бессмертна одна смерть. С диалектической точки зрения это естественное явление; такое же, как и возникновение, рождение. Без того и другого немислимо развитие. И самого возникновения нет без уничтожения. Не исчезай, например, отдельные организмы, никакое развитие жизни не было бы возможным. Точно так же биологический вид утверждает себя через гибель отдельных представителей вида. Это было уже известно Гегелю, который говорил, что “род сохраняется только через гибель особей, которые в процессе оплодотворения выполняют свое назначение и, поскольку у них нет другого, высшего, идут затем навстречу смерти” [15, с. 513].

Созидающая, утверждающая роль уничтожения обнаруживается и в общественной сфере. “Общественное рабочее время существует в ...товарах, так сказать, в скрытом виде и обнаруживается только в процессе их обмена. Исходным пунктом является не труд индивидуумов как общественный труд, а, наоборот, особенный труд частных индивидуумов, труд, который только в процессе обмена, через уничтожение его первоначального характера, обнаруживает себя как всеобщий общественный труд. Следовательно, всеобщий общественный труд есть не готовая предпосылка, а становящийся результат” [2, с. 32]. Как видим, общее рабочее время обнаруживает себя через движение, превращение в процессе обмена, через *уничтожение* его первоначального характера.

И хотя проявляется, скажем, созидательная роль уничтожения порой в сложнейшей и скрытой форме, но в ее такой сущности сомневаться не приходится, какую бы область действительности мы ни взяли. Характерно, например, что для утверждения такой общности, какой являются понятия, тоже необходимо “разрушение”, “уничтожение”, отрицание действительных вещей, идущих в содержание мысли, в истину. Они должны перестать быть собой в действительности, чтобы стать собой в мысли. Недаром Гегель говорит, что самое разумное, что мо-

жет сделать ребенок, так это сломать игрушку. Но об этом всем будет подробно сказано в следующей главе.

Необходимое саморазвитие вообще немислимо без актов гибели на его пути. Исчерпывающее себя устаревающее уступает дорогу новому. Старое как бы на своей гибели возвращает новое.

Вырвав некоторый момент из поступательности, из единого строя необходимости, мы можем увидеть момент гибели в данном рассматриваемом основании. Такое рассматриваемое нами нечто действительно может гибнуть в привычном смысле слова, деградировать, разрушаться.

Но нужно еще установить, какое место занимает данное разрушающееся нечто по отношению к необходимому саморазвитию. Одно дело, если это результат внешнего вторжения в ход внутренне саморазвертывающей себя (свои внутренние противоречия) системы и разрушение ее внутренней логики поступательного необходимого саморазвития, и другое дело, если это разрушение устаревшей, изжившей, исчерпавшей себя формы, ставшей помехой на пути развития необходимости и сбрасыванием последней. Первое, по меткому выражению В. И. Ленина, есть “зряшное” отрицание. Второе – необходимый момент в развитии.

Гибель достойного гибели разумна и необходима на пути поступательного развития.

Самое разумное и прогрессивное, например, что мог бы сделать капитализм на современной стадии его развития, на стадии своего исчерпания, одряхления, так это погибнуть. Для него и, таким образом, для всеобщего общественного развития именно этот шаг является шагом вперед. Его гибель – это необходимость, это его дальнейшее развитие. Этот его удел есть продолжение развития необходимости. Все свои возможности он исчерпал и, исчерпав себя, должен уступить дорогу новому. И нет никакой трагедии в гибели изжившего себя строя. Эта разумная гибель должна вселять оптимизм и надежды. Даже апологеты такого гибнущего строя уже не в состоянии закрывать глаза на эту неизбежность, тем более предотвратить ее. Они могут только оплакивать старые порядки, но желая, чтобы это делали все, преподносят гибель устаревшего класса в виде гибели всего человечества, всего мира. Они еще сопротивляются, делают отчаянные попытки спасти существующий уклад, но уже живут в мире иллюзий. Неумолимая необходимость делает свое дело, и путь ее лежит через

гибель исчерпавших себя общественных отношений. Такое общество уже и само не верит в свою жизненность. Оно как бы стыдится самого себя, прячет свою сущность, ищет спасения, придумывая себе названия, не присущие его сущности (вроде “народный капитализм” и даже “социализм с человеческим лицом”). Разумеется, что все это представляет собой жалкое и вместе с тем комичное зрелище. Ужимки дряхлой, но отчаянно молодящейся старухи уже никем не принимаются всерьез. Даже те, кто кормится на ее подачках и искренне желают ей протянуть подольше, рядят ее в самые модные одежды, не могут не видеть всю противоестественность и комизм такого положения. Самое естественное, что соответствует положению безнадежно устаревшего (капиталистического) строя, – исчезнуть, уступить дорогу новому.

Положение современного всемирного капитализма можно было бы выразить словами К. Маркса, сказанными им в адрес немецкого так называемого “старого порядка” в работе “К критике гегелевской философии права. Введение”. “Трагической была история старого порядка, пока он был существующей испокон веку властью мира, свобода же, напротив, была идеей, осенявшей отдельных лиц, – другими словами, пока старый порядок сам верил, и должен был верить, в свою правомерность. Покуда *ancien regime* (старый порядок. – Ред.), как существующий миропорядок боролся с миром, еще только нарождающимся, на стороне этого *ancien regime* стояло не личное, а всемирно-историческое заблуждение. Потому его гибель и была трагической.

Напротив, современный немецкий режим, – этот анахронизм, это вопиющее противоречие общепризнанным аксиомам, это выставленное на показ всему миру ничтожество *ancien regime*, – только лишь воображает, что верит в себя, и требует от мира, чтобы и тот воображал это. Если бы он действительно верил в свою собственную *сущность*, разве он стал бы прятать ее под *видимость* чужой сущности и искать своего спасения в лицемерии и софизмах? Современный *ancien regime* – скорее лишь *комедиант* такого миропорядка, *действительные герои* которого уже умерли. История действует основательно и проходит через множество фазисов, когда уносит в могилу устаревшую форму жизни. Последний фазис всемирно-исторической формы есть ее *комедия*... Почему таков ход истории? Это нужно для того, чтобы человечество *весело* расставалось со своим прошлым. Такой *веселой* исторической развязки мы и добиваемся для политических властей Германии” [За, с. 418].



“Место отмирающей действительности занимает новая, жизнеспособная действительность, занимает мирно, если старое достаточно рассудительно, чтобы умереть без сопротивления, – насильственно, если оно противится этой необходимости” [6, с. 275].

Необходимость уничтожения как необходимый элемент развития, как сторона единства противоположностей, заключающаяся в противоречивой сущности развития, неизбежна в любом случае. Положение “все существующее достойно гибели” обладает всеобщим значением. Какой бы совершенной ни была бы та или иная реальность, она не может обойтись без момента гибели в себе. Исключить гибель из той или иной сферы, не исключив развития, нельзя.

Даже, например, такое высокоразвитое общество, как коммунизм, не сможет обойтись без указанной функции уничтожения. Лишь примитивное понимание уничтожения как “зряшного”, типа “нет” и т.п., вызывает у некоторых опасение и возражение против распространения этого положения на коммунистическое общество. Но ведь это общество, как никакое иное, будет развивающимся обществом, непрерывно развивающимся и, значит, непрерывно содержащим в себе момент уничтожения, непрерывно устраняющим все устаревающее, непрерывно обновляющимся и благодаря этому – исключительно жизненным. Не терпящее ни малейшего застоя, постоянно превращающееся, оно сбрасывает устаревающие элементы в ходе своего развития. Осознав необходимые законы своего развития как единства возникновения и уничтожения, оно будет сознательно, планомерно, со знанием дела, свободно, вовремя устранять, сбрасывать устаревшие формы, элементы, помогать исчезнуть исчерпавшим себя формам. И эта задача значительно упростится, когда социальные, общественные интересы и политические, идеологические проблемы отпадут, потеряв свое объективное основание (формы собственности и т.д.). В общественном развитии, по словам Маркса исчезнут политические революции, отомрет государство и вообще управление людьми, а останется управление вещами и процессами (уже само все это показывает, какую роль в развитии играет отмирание), и останутся хозяйственные, технические, т.е. конкретно экономические (а не политэкономические) проблемы. Устранение же отживших, исчерпавших себя форм хозяйствования, организации производства, устаревающих физически или морально технических комплексов и т.п. будет производиться непрерывно, планомерно, соответственно с познанными законами развития.

Развитие социалистического общества требует на каждом шагу своевременного устранения устаревших форм хозяйствования, образования, управления и т. п. (разумеется, речь идет об обоснованном устранении и обновлении, требуемом логикой развития данного явления, а не о таком, когда та или иная форма еще не исчерпала себя и не созрела до необходимости в устранении, т. е. не о зряшном).

“Совершенное общество, совершенное “государство”, – по мнению Ф. Энгельса, – это – вещи, которые могут существовать только в фантазии” [6, с. 275]. Коммунизм тем и является наиболее совершенным обществом, что он не претендует на абсолютное, окончательное совершенство, а является постоянно совершенствующимся обществом. “...Диалектическая философия разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества... Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения...” [6, с. 276].

Непрерывное, постепенное *отмирание* (смерть) клеток организма обуславливает жизнь последнего. А отсутствие своевременной гибели клеток является угрозой жизни организма в целом и онкологи ищут способа восстановления этого жизненно важного смертельного процесса.

Гибель, смерть – это только с позиции рассудочного мышления абсолютное уничтожение, зряшное отрицание. Для диалектика, стоящего на точке зрения всеобщего диалектического принципа развития, вообще не должно существовать какого-то зряшного отрицания для материи, которая не появляется и не исчезает. Поэтому в плане такой всеобщности исчезновение может рассматриваться только по отношению к определенным конечным формам, через отрицание которых материя осуществляет свой способ существования, т.е. через исчезновение отдельных форм бытия обеспечивается продолжение развития *рода*, предельно общего, всеобщего, вечного и бесконечного, абсолютного.

Для всеобщего принципа развития такого рода отрицание выступает как лишь момент, включенный в развитие, относительный момент, снимаемый в единстве возникновения и гибели, момент сбрасывания устаревшей формы в процессе развития.

Таким образом, зряшное отрицание по отношению к движущейся материи вообще (для которой отрицание определенных форм есть спо-

соб ее существования) в принципе невозможно\*.

Известно, что В. И. Ленин зряшное отрицание называл субъективизмом. Это можно понять, если учитывать, что для материи в целом и, соответственно, для диалектики действительно зряшного (типа абсолютного “нет”) не существует. Во всеобщих связях оно снимается в диалектике развития как единство уничтожения и возникновения. Диалектическое отрицание всегда содержит в себе связь, созидание. Отрицание – это форма связи, а не разрыва связи. Исходя из такого диалектического представления о принципиальной невозможности для диалектики развития абсолютного зряшного отрицания, всякая попытка опираться в практике, в политике на акции зряшно-отрицательного порядка есть типичный субъективизм и анархизм (типа пролеткульта и т.п.).

Зряшность как некоторая абсолютность отрицания полностью исчерпывает себя в пределах и в отношении к конечности формы, подвергаемой такому отрицанию и затем сбрасыванию. Но эта зряшность своей гибельной работой не затрагивает сущности содержания материи, которая, как известно, к формам существования, бытия материи не сводится.

Материя, утверждая свою абсолютность через отрицание абсолютности конкретных форм своего проявления, через абсолютизацию их относительности, преходящести, утверждает себя как абсолютную подвижность. Это и есть то единственно абсолютное, с признанием чего связана материалистическая диалектика, т. е. абсолютное движение, исчезновение. Единственное вечное в мире – это вечность изменения, превращения, т. е. отрицание вечности отдельных форм бытия и таким образом утверждение ее. Вполне понятно, что если превращение, исчезновение (= движение) есть способ существования материи вообще, вопрос об абсолютной гибели, абсолютизированном регрессе и т. п. не имеет смысла.

Для диалектика-материалиста понятия “небытие”, “гибель”, “ничто” означают вовсе не то, что для обывателя. Зная, что в мире, где материя не исчезает (как и не появляется), абсолютное ничто, небытие не существует в действительности, и вместе с тем зная, что эта абсолютная неуничтожимость материи вообще “держится” на посто-

---

\* Все формы бытия в мире – конечны, временны, преходящи. Конечное – значит движущееся к своему концу. Конкретные *формы* движения приходят и уходят, смертны, “бессмертна одна смерть” (Маркс). Диалектика в известном смысле и есть учение о бессмертной смерти. Все существующее достойно гибели.

янным уничтожении отдельных конечных форм, на их относительности, диалектик не сводит “ничто” к нулю\*, к зряшному отрицанию типа “нет”, к бессодержательности, а видит в нем глубоко объективное содержание сущностного порядка. Для него небытие вещей есть их натура (небытие есть их бытие) [12, с. 98]. Благодаря этому и в этом смысле вещь, собственно, и выступает как движение, как форма движения, как процесс. Ничто в движении (которое только переходит из одной формы в другую, а не исчезает), выступая как конкретное определенное ничто, как ничто определенной конкретной формы движения и по отношению к ней, является, таким образом, всегда *определенным* “ничто”, и этим самым является сразу же и некоторым другим “ничто”\*\* , выступает необходимейшим моментом движения. Перебивая быть собой, та или иная форма уже этим самым делает шаг в *определенном* направлении, т. е. сразу же становится другим. “Ничто” в этом становлении, превращении, переходе успеваеет как бы “промелькнуть” как некоторое “не-это” по отношению к превращающимся друг в друга различным “ничто” (конкретным формам бытия). Понятно, что оно при этом не является абсолютным ничто, а выступает в единстве, неразрывности с бытием, в виде некоторого единства бытия и “ничто” (= становление), в виде некоторой формы *обнаруживающей* себя сущности, общности, закономерности, необходимости, в виде некоторой связи, устанавливающей единство, общность переходящих друг в друга различных ничто. Понятие “ничто” как раз и схватывает эту успевающую “мелькнуть”, в ходе превращения одной конкретной формы бытия в другую, тенденцию стать всем другим, схватывает внутреннюю связь со всеобщностью. Поскольку вопрос об абсолютном ничто для материалиста отпадает, то все внимание следует уделить вопросу диалектики *взаимоотношения* бытия и ничто, бытия и небытия, их взаимопроникновения, неизбежного взаимовыражения. Одно должно рассматриваться не отдельно от другого и не рядом, а предполагать в себе другое, содержаться в другом, “жить” в другом. Свое разрешение это противоречие находит в категории *становления*.

Что касается того, чтобы в небытии предполагать бытие, то это в

\* Кстати, нуль – исключительно богатое содержанием число.

\*\* Это и есть то, что называется “скачком”, единством бытия и небытия. Например вода при нуле градусов – превращается в лед, а лед при нуле же – в воду. Промежуточного, “серединного” состояния не существует.

свете неисчезновения движения и материи представляется более-менее ясным. И мы видели, что наличие бытия в категории “ничто” предполагается уже в том, что всякое ничто есть определенное ничто, и уже этим самым некоторое нечто, бытие.

Несколько сложнее обстоит дело с предположением небытия в бытии. (Здесь представление почти бессильно.) Вместе с тем и любое бытие содержит в себе ничто (в его диалектическом понимании). Любая форма бытия включает в себе ничто. И дело не только в том, что *со временем* данной форме предстоит перестать быть тем, чем она является, и даже не только в том, что она есть то качество, которое она есть, и одновременно что-то определенное другое (в другом отношении), а и в том, что она и “есть”, и “не есть” одновременно в одном и том же отношении, и с этим является и собой, и в то же время всем другим, не сведенным ни к одному определенному другому, ни к их сумме. Именно в этом смысле она выступает как единство бытия и ничто, где понятие “ничто” обнимает, охватывает собой все остальное, с чем данная вещь обязательно имеет связи. Это составляет некоторую внутреннюю противоречивость вещи в одном и том же отношении в ее всеобщих связях, позволяющей ей быть одновременно и определенной формой движения, данной вещью, и отрицанием этой формы – материей вообще (несводимой к конкретным формам)\*. Именно благодаря тому, что любая вещь как некоторое бытие есть всегда ничто, она есть *все* и, значит, – материя вообще, не сводимая ни к одной из конкретных форм. “Ничто”, взятое в материалистическом смысле (а это значит не пустое, не абстрактное, не абсолютное ничто, а всегда содержащее в себе “нечто”, бытие), является понятием, имеющим глубокое содержание сущностного порядка. Оно по существу выступает как отрицательная форма выражения “все”. Даже богаче, чем “все”, ибо не оконечивает, не ограничивает собой мир, как это делает понятие “все”. Последнее как бы собирает, охватывает собой мир “в целом”, в том самом смысле, в котором мир выступает как охваченная мыслью вся Вселенная, Космос, как некоторое бесконечное приплюсовывание миров, взятых в бесконечном пространстве и времени. Понятие “ничто” не претендует на такого рода

---

\* Именно поэтому если естествоиспытатель хочет постигнуть сущность, исследуемой его наукой конкретной формы движения, он должен доводить эту отдельную форму бытия до уровня всеобщей материи и таким образом, доведя до разрешения противоречия отдельное и общее (всеобщее), получить истину.

роль, а в материалистическом его смысле может заключать в своем содержании все (“мир в целом”) в той всеобщей связи, которая охватывает (через отрицания) собой все возможные формы бытия и снимает в единстве, не сводимом ни к одной из них. Этот способ не быть ни одной из них, но быть всем, не сводиться к определенным формам бытия и быть миром в целом, охватывающим всех их, отрицать конечность каждой из них и этим утверждать бесконечность, является способом существования материи, находящейся в постоянном исчезновении таких форм, превращении, движении.

Поэтому, рассматривая любое явление в диалектико-материалистическом плане, а значит, все вещи не столько как некоторые различные формы бытия, сколько как материю (имея в виду всеобщие связи), мы должны рассматривать их как единство бытия и ничто. Именно эта категория “ничто”, с ее диалектическим проникновением в бытие и единством с ним, наиболее соответствует тому в действительности, что содержится в сущности развития как в единстве гибели и возникновения.

Не случайно и то, что эта сущность связи и взаимопроникновения рассматриваемых категорий раскрывается в процессе *превращения* вещей. Само превращение, переход есть единство бытия и небытия. И не в смысле то и другое, а в смысле, что исчезновение и возникновение есть единство бытия и небытия каждое и вместе. В период перехода, бытие переходящих (т. е. того, что переходит и во что переходит) противоположностей осуществляется в форме небытия. Это и есть то ничто, которое выступает сразу же как некоторое нечто (скачок).

Известно, что противоположности – бытие и небытие – свое единство и разрешение находят в становлении. Именно в становлении реализует себя и обнаруживает непрерывность движения. Когда говорится, что некоторое “это” как такое утверждает себя, свое бытие через небытие, то мы имеем в виду отрицание в виде “ни то, ни другое, ни третье” и т. д. Этим еще не утверждается какое-то определенное другое, которое выступало бы “не-этим” по отношению к предшествующей (исчезающей) форме. Поэтому оно и выступает в этом плане как некоторое неопределенное “ничто”. И если своим бытием некоторое “это” утверждает небытие того, что оно не есть, то этим самым утверждается оно как то, что оно есть, но уже на более высоком уровне – через отрицание. Именно это имеется в виду, когда мы говорим о непрерывности-прерывности движения. В процессе же качественного

*превращения* происходит обнажение сущности этого момента. Здесь мы имеем одновременно не только некоторое *это* и *не это* (где через последнее выражается определенное другое, в которое происходит переход), а и *это*, и одновременное *не-это* (но теперь уже без указания на конкретную определенность, скрывающуюся за *не-это*). Или, если речь идет о механическом движении, то в таком единстве оказывается не *и тут (теперь)*, и *там (тогда)*, а одновременно *и тут*, и *не тут* (без указания, где именно). Таким образом, в одном и том же отношении одновременно выступает как и оно, и не оно, не только некоторое *это*, но и *не-это*, которое с “*это*” (как его отрицание себя) находится в единстве противоположностей (= противоречие).

В этой противоречивости заключается весь смысл содержания внутренней связи каждой отдельной формы движения с движением как изменением вообще, всеобщая связь данной формы со всем миром, связь дискретного существования вещей с их непрерывностью.

В самом становлении, каковым является переход, заключается не просто и не только утверждение чего-то, но и отрицание, а точнее, утверждение через отрицание. Превращение, становление, это значит преодоление себя как данной формы, исчезновение как такового, отрицание себя и только таким образом становление другим. Отсюда: жить – это умирать, суть устойчивости – в неустойчивости, покоя – в движении, единства – в борьбе, единичного – в общем, личного – в общественном, суть Ивана в том, что он человек и т. д. и т. п. (т. е. суть всего, в конечном счете, – в движении, превращении – в способе существования всеобщей материи).

Заметим, что при вышеупомянутом становлении определенным другим происходит и “установление” “обнаружение” общей связи со *все*м другим, а не только с тем, в которое осуществляется переход; и схватывается эта сторона категорий “ничто” во всей ее неопределенной определенности.

(Вспомним, что эта добавка имеет существенное значение для понимания сути поступательности в плане включения данного момента в новый синтез, претендующий на большую высокоразвитость. Напомним также, что осуществляется все это в период качественного превращения.)

Сохранение вещью себя есть постоянное изменение ею себя, движение, обновление. Для того, чтобы некоторое нечто сохранило себя как род, как некоторую общность (а общность есть выражение сущ-

ности), оно должно отрицать себя же как некоторое отдельное это, через которое указанная общность реализует себя. Чтобы утвердить себя как собаку (как род), как общее, определенная данная собака должна себя отрицать как данную и таким образом как бы “освободить место” для утверждения собаки вообще, для утверждения рода. Одна собака еще не собака (не собака вообще). Одно животное – не животное. Это была бы кошка, обезьяна, рыба, но еще не животное. Лишь в смене особей в поколениях, предусматривающей не только появление, но и исчезновение последних, исчезновение определенных их разновидностей, утверждается животное вообще.

Общеизвестно, что артист может утвердить себя как артиста лишь через отрицание себя как данной личности. Чем он менее похож на себя, чем больше он обладает умением перевоплощаться, быть не собой, тем больше он утверждает себя как артиста, а с этим и как личность.

Еще раз напомним, что Ленин понимал развитие “как возникновение и уничтожение всего...” [12, с. 229]\* и, как видим, уничтожение, гибель не исключал из развития и не противопоставлял развитию, как это часто делают. То же самое мы читаем и у Ф. Энгельса, который считает, что представление о развитии “может быть получено только диалектическим путем, при постоянном внимании к общему взаимодействию между возникновением и исчезновением” [7, с. 22] (вплоть до доведения этих взаимоисключающих противоположностей до тождества. Это закон). Может быть, с тех пор появились какие-то новые научные факты, которые не подтверждают это? Но таковых нет.

Конечно, если видеть только внешнюю противоречивость и результаты столкновения таких вступающих в абстрактное отрицание самостоятельных сущностей, то от картины зряшного отрицания не избавиться. Если же исходить из понимания сути внутренней противоречивости, составляющей сущность любой вещи, любого процесса и заключающейся в том, что вещь есть единство бытия и небытия, то получается, что такое “...противоречащее себе разрешается не в нуль, не в абстрактное ничто, а в *отрицание своего определенного содержания*” [8, с. 536], и, соответственно, *вопрос* о зряшном отрицании отпадает или отходит на второй план, подобно тому, как само зряшное отрица-

---

\* “По словам Маркса, материалистическая диалектика, объясняя существующее, объясняет также и его *неизбежное уничтожение*. И в этом он видит ее достоинство, ее прогрессивное значение” (Плеханов Г.В. Избранные философские произведения, т. 3, с. 188).



ние отходит в сферу конкретных форм, в сферу случайности, подвергается отрицанию и снятию в диалектическом отрицании.

\*\*\*\*\*

Поскольку речь зашла о месте “гибели” в *развитии*, то следует подчеркнуть, что здесь дело вовсе не в том, что нечто рано или поздно со временем погибнет. Суть диалектического единства возникновения и исчезновения как единства бытия и небытия в том, что *нечто в каждый данный момент исчезает*. Например, сущность органической жизни – в умирании, в “гибели” (в диалектическом понимании последней). Это ее такой способ существования, утверждения через отрицание.

Отрицание конечных форм, превращение их (мелькание) есть утверждение движения вообще (и утверждение данной формы движения как движения вообще). В этом смысле можно сказать, что способом существования каждой отдельной формы движения является постоянное превращение ее (“стремление” превратиться) во всеобщее движение вообще. Лишь исчезая, вещь как бы приспосабливает себя, содержит себя в соответствии с совокупным движением, с которым она взаимодействует и которым обусловлена как такая в своем возникновении и существовании. Лишь превращаясь во что-то, вещь осуществляет с ним связь, единство. Чтобы уцелеть, остаться собой в мировом *круговороте*, данная вещь, форма сама должна “круговращаться”, превращать себя, т. е. чтобы не исчезнуть, она должна постоянно исчезать. Организм, как известно, так и делает. Он, умирая, живет. И как только перестанет умирать, он не живет больше как некоторая целостность. Как вид он должен постоянно изменяться, приспосабливаться, переставать быть собой, иначе он приходит в несоответствие со средой и вымирает. Характерно, что чем более сложна система (включающая в себя другие формы движения), тем интенсивнее должен быть этот процесс обновления, движения, неустойчивости для сохранения устойчивости. И это естественно, что более сложные формы движения для сохранения своей устойчивости должны быть более подвижными. Более сложные формы движения, включая в себя предшествующие – более простые (например, химическая форма движения включает физическую и механическую, органическая включает в себя химическую, физическую и механическую и т. д.) и этим самым являясь такими отдельными формами движения, которые в своем содержании

закljučают совокупное движение, выступают как внутренне более противоречивые. Вполне естественно, что в более сложной форме более непрерывно должны разрешаться противоречия, и что эта совокупность разрешающихся противоречий создает более непрерывный поток превращений в целом. Соответственно получается, что устойчивость более сложных систем как бы требует от них большей подвижности для сохранения себя .

Именно эта закономерность подмечена Энгельсом, когда он говорит, что в более сложных формах развитие идет быстрее\*.

Можно было бы развернуть целую цепь явлений от менее сложных к более сложным, демонстрируя на них так называемое ускорение развития. Так обычно и делают, показывая в сравнении, как последующие события развиваются быстрее, чем предыдущие. (Например, из трех миллиардов лет, приходящихся на период существования жизни на Земле, за одну десятую часть этого времени пройден весь путь от амфибий до человека; из миллиона лет с момента появления человека 97% времени ушло на формирование вида *homo sapiens*. Каждая последующая общественная формация имела значительно большие темпы своего формирования, становления и т. д. и т. п.) Но мы не будем повторять все это. И не только потому, что об этом много сказано. Дело в том, что в изображении и особенно в истолковании этого явления “ускорения” обращают внимание больше на описание картины последовательного расположения различных форм по степени сложности и сравнение длительности их формирования. Нас же интересует сущность движения вообще, в том числе и сущность такого “ускорения”. А сущность, как мы видели, в противоречивости и разрешении противоречий.

Более сложные формы движения менее долговечны. И это понятно, если учитывать то, что совокупное движение, содержащееся и снятое в такой форме, более интенсивно нарушает единство более сложной формы. Такая более частая смена форм и, соответственно, разрешение противоречий и представляется нам как все большее ускорение развития. С этим чаще исчерпывают себя циклы в поступательности.

---

\* В плане сказанного об усилении интенсивности движения по мере усложнения форм и положений, об убыстрении развития можно заметить в свете современных данных о зависимости и соотношении времени и движения, что дело, по-видимому, не только в быстроте развития, в ускорении развития для более сложных форм, но, возможно, и в неодинаковости, в неравномерности, относительности протекания времени для различных форм движения.

Те же общественно-экономические формации не только и не просто более быстро формируются в последовательности, но и более быстро исчезают. Они менее долговечны.

Более сложные формы движения более интенсивно разрешают совокупность внутренних противоречий. Они как бы “должны” более интенсивно это делать, чтобы обеспечить устойчивость данной формы, сохранить себя, остаться собой. Те, которые не обеспечивают такого разрешения, просто не существуют, т. к. такое разрешение есть способ их существования, внутреннее условие существования, суть их существования. Они как бы вынуждены более интенсивно переставать быть собой, превращаться, чтобы быть вообще. Но с этим они в более короткие сроки исчерпывают себя в целом (в цикле отрицания), обеспечивают переход в новую форму.

Если, не упуская из виду суть диалектического понимания развития (закрывающуюся в противоречивости, в единстве появления и исчезновения, прогресса и регресса), рассмотреть саморазвитие необходимости как развитие самого развития, то можно сказать, что его интенсивность (как превращаемость, осуществляемая за единицу времени) увеличивается по мере приближения необходимости к свободе. При этом непрерывность и прерывность как бы “стремятся” к тождеству. Способ существования материи в развитии как уничтожение, исчезновение, обновление, становление, превращение становится все более обнаженным. И с превращением необходимости в свободу и продолжением развития в такой форме это единство достигает высшего выражения – состояния непрерывно разрешающегося противоречия.

Характерно в этом отношении замечание Ф. Энгельса о том, что в более сложных формах, например, “в пределах сферы жизни скачки становятся затем все более редкими и незаметными” [7, с. 66]. И это тоже говорит в пользу того, что по мере приближения к свободе необходимость получает форму все более интенсивного саморазрешения своей внутренней противоречивости. Чем сложнее форма (как это ни странно покажется мышлению здравого смысла), тем она ближе к состоянию материи вообще, тем она ближе к форме обнаженного единства (тождества) бытия и небытия. И это единство выступает как такое состояние, когда материя как таковая является в своем способе существования как не сводимая ни к какой определенной форме своего существования. Такое ее состояние выступает как противоречие (как непрерывно разрешающееся противоречие), как создание проти-

воречия и моментальное его разрешение, как непрерывное разрешение противоречия и в этом смысле, можно сказать – как непрерывный перерыв, превращение (перерыв) *в непрерывной форме* (изменение вообще). В этом плане по отношению к материи можно сказать, что она без скачков потому, что состоит сплошь из скачков (Энгельс), что она есть сплошное превращение, сплошной скачок, сплошное становление (как бы не успевающее стать чем-либо определенным и моментально превращающееся в другое). Разумеется, что под “тождеством” непрерывности и прерывности вовсе не подразумевается какое-то уравнивание того и другого и т. п. Речь идет об ином. Возрастающая интенсивность превращения форм, осуществляемая через прерыв, скачок, начинает ясно демонстрировать, что движение в любой *данный момент* есть превращение, своего рода сплошной непрерывный прерыв, т. е. как бы прерыв в непрерывной форме.

Наглядно это предстает перед нами в целом ряде таких явлений, где интенсивность движения настолько велика, что не успевает образоваться некоторая форма, равновесие, как оно моментально нарушается и т. д. (что-то подобное имеет место на Солнце, в плазменном состоянии вещества и т. п. В этом смысле мы можем, вслед за Энгельсом, сказать, что на Солнце состояние близкое к материи как таковой). Здесь непрерывность перерыва отчетливо демонстрирует тождество непрерывности и прерывности как бы в чистом виде.

Но то, что в интенсивном движении некоторых конкретных форм только ярко себя обнаруживает, оказывается, присуще движению вообще в целом, и в этом заключается суть последнего. Тождество непрерывности и прерывности и есть природа его как способа существования материи. В масштабе предельной всеобщности движение есть сплошное превращение, сплошной перерыв (скачок). В этом смысле “в природе нет скачков *именно потому*, что она слагается сплошь из скачков” [8, с. 217]. Такое тождество непрерывности и прерывности характерно для выражения способа существования материи как таковой.

Чем сложнее та или иная форма, тип движения материи, чем большую совокупность форм движения менее общего порядка она включает, включает и снимает в себе, чем ближе необходимость в своем саморазвитии к свободе, тем интенсивнее и непрерывнее происходит разрешение противоречий, тем ближе эта революционная непрерывность к состоянию материи как таковой. И мы видим, как в органической форме движения, где разрешение противоречий имеет более

непрерывный характер, превращение, обновление является более интенсивным и находится как бы ближе к своему обнажению и, соответственно, к форме выражения материи вообще. Нетрудно увидеть в обнаженном тождестве противоположностей способ существования органической формы движения, выраженный в формуле Энгельса “жить это умирать”, и вместе с тем также выражение способа существования материи как противоречия, как движения.

В этом отношении так называемое ускорение развития, будучи по существу более интенсивным разрешением противоречий, превращений, в более сложных формах движения выступает как более эффективная форма обнаружения сущности (противоречивости) не только собственно способа существования данной формы движения (в ее особенности), но и движения вообще.

Еще ближе к сущности материи вообще раскрывает себя общественная форма движения материи. Противоречия здесь разрешаются более непрерывно не только по сравнению с тем, как это осуществлялось в предыдущих, до-общественных формах. В ходе саморазвития самой собственно этой общественной формы движения разрешение противоречий становится все более непрерывно-прерывным.

Можно было бы показать бесчисленное множество примеров, подтверждающих это. Но мы хотим обратить внимание на одну особенность. Дело в том, что в процессе перехода саморазвития объективной необходимости в свободу (а мы как раз и живем в самый канун такого периода революционного перехода человечества из царства необходимости в царство свободы) в период освоения необходимости (самопознания материей своей сущности) происходит постижение сущности материи вообще и ее внутренних (диалектических) законов. И вот с углублением в сущность (а оно идет через практическое изменение, познание сложных форм и их взаимосвязи) ускоряется не только саморазвитие, но, соответственно, и постижение его. А через познание сущности действительного развития осуществляется обратное влияние познания и познающего субъекта на внутреннюю сущность развития. Через свободную деятельность осознавшего необходимость человека происходит ускорение самого развития, которое продолжает себя как необходимость в форме осознанной необходимости, в форме свободы, в форме свободной человеческой деятельности. Понятно, что при таком положении развитие как разрешение противоречий (теперь уже непременно осознанное разрешение, со знанием дела) происходит более

непрерывно, интенсивно, своевременно и т. д.

Разумеется, что развитие в таких условиях будет более ускоренным, чем тогда, когда слепой необходимости приходилось *пробивать себе дорогу* через хаос случайностей [6]. Ни один цикл поступательного развития так и не достиг своего завершения, будучи нарушенным совокупностью сталкивающихся сил и тенденций. Таков удел необходимости, осуществляющей свое развитие в форме случайности. Совсем другая поступь развития необходимости в форме свободы. Осуществляя свое продолжение через деятельность освоивших законы развития людей, развитие необходимости реализуется беспрепятственно и интенсивно. Но для этого люди должны быть ансамблем бесклассовых общественных отношений, непосредственно общественного характера труда.

Коммунистическое общество будет непрерывно разрешающимся обществом, непрерывно революционным (в диалектическом смысле этого слова). Политические революции отойдут в прошлое (вместе с политикой вообще), революционные социальные перевороты в виде периодических смен формаций в определенных интервалах тоже исчезнут. Свободное общество и через него необходимость в форме свободы будет развиваться в виде непрерывного революционного преобразования, обновления, в форме, если так можно выразиться, непрерывного *творчества*, творения (тем более, что речь идет о самосознанном саморазвитии). Это будет непрерывно совершенствующееся, преобразующееся, обновляющееся общество, которое реализуется как бы в виде сплошного прерыва, где последний приобретает форму непрерывности и, следовательно, непрерывность и прерывность находят свое диалектическое тождество противоположностей. Такое положение будет близким к способу существования материи вообще. И, как мы увидим далее, отношение бытия и сознания, составляющее основу в определении материи вообще, отношение, обнажающееся в определении материи, здесь, в осознавшем необходимость свободном обществе, получает выражение диалектического тождества противоположностей в чистом виде, как и в самом определении материи. Да и сама свобода как осознание необходимости есть по сути выражение отношения сознания (свобода) к бытию (необходимость), а продолжение развития необходимости в форме свободы (в форме осознания необходимости) есть продолжение развития в форме тождества противоположностей – мышления и бытия.

То, что существование есть исчезновение, в принципе относится к

любой форме. И это понять не трудно, если не забывать, что в мире нет абсолютного покоя, и что любая вещь, форма есть движение, форма *движения*, лишь отдельная форма движения в мировом движении как изменении вообще. И чтобы ей быть, оставаться собой (данном движением) как отдельному движению, нужно каждый данный момент соответствовать изменению вообще, а это значит, исчезать как отдельной данной форме, отрицать себя как данную форму, отрицать свою конечность, относительность, отдельность и этим как бы утверждать абсолютность, бесконечность, всеобщность, бесконечное, абсолютное содержание изменения вообще.

В свете сказанного перед нами встают два вопроса. Один о том, какое место в поступательности как направленном движении занимает единство прогресса и регресса в его диалектическом понимании; и второй – проблема о месте “начала” и “конца” в поступательности.

\*\*\*\*\*

Рассмотрим, какое место в поступательности занимает прогресс и регресс.

Любая вещь, будучи в каждый данный момент внутренне противоречивой как единство того, что она есть, и того, что она не есть, имеет возможность стать всем другим (и этим реализовать заключенное в ней то, что она не есть). Но только возможность, разрешить которую ей только предстоит. А пока – эта возможность заключается в вещи в виде некоторой неопределенности, в форме неопределенного “не-это”, существующего как неразрывная сторона, противоположность некоторого “это” (того, что вещь есть), содержащего свое отрицание как свое другое.

Неопределенностью (возможностью стать всем другим) ей предстоит быть до тех пор, пока не будет разрешено это внутреннее противоречие вещи, и она не превратится во “*что-то*”. Но такое превращение и при этом разрешение данных противоречий, принадлежащих рассматриваемой форме, может быть превращением только в определенное что-то, как в некоторое другое “это”, а не во все другое сразу. В своем движении, превращении вещь, форма может сделать шаг только в определенном направлении, что *исключает* все другие возможные направления. Этим как бы “подавляется” бесконечное многообразие и всесторонность, заключающиеся в возможности и неопределенности стороны, рассматриваемой вещи и отставляется

возможность стать всем другим. Такой результат шага вперед в определенном направлении представляет собой, как мы знаем, момент регресса в развитии. Именно этот шаг (прогресс) в определенном направлении, поскольку он есть шаг в *определенном* направлении, а не во всех направлениях, и есть регресс. Но вместе с тем, момент общего как момент общей связи отрицается как то, что само есть продукт отрицания отдельности (что мы видели в предыдущих разделах), и выступает, таким образом, как отрицание отрицания. А это значит, что он не просто отбрасывается, а включается как момент общей связи в новый синтез, что в свою очередь позволяет новообразованию считаться более высокоразвитым, обогащенным. После этого упомянутый шаг-регресс представляется, в то же время, и не без прогресса.

Такой прогрессивно-регрессивный шаг в определенном направлении и есть то, что определяет формирование, реализацию, развертывание, направление поступательного движения.

Единство прогресса и регресса выступает при этом как *выражение* внутренней противоречивости, как *форма выражения* последней в поступательном *направленном* движении. Поступательное движение, еще только предполагаемое во внутренней противоречивости, в противоречивой природе вещи, теперь развертывает себя и реализует в форме единства прогресса и регресса. Все дальнейшее развитие в поступательности непременно содержит в себе эту противоречивость, постоянно сопровождающую его, а вернее, заключенную в ней как в направленном движении. Другими словами, если внутренняя противоречивость любой вещи как определенной формы движения выступает как единство того, что она есть, и того, что она не есть (“и то, и не то”), то в направленном движении, предполагающем выход за пределы данной внутренне противоречивой формы в результате отрицания отрицания, и, следовательно, в поступательном движении эта внутренняя противоречивость как выражение все того же вышеупомянутого единства противоположностей, но распространенная на форму поступательности, осуществляется уже в виде единства прогресса и регресса (в одном и том же отношении). Важно заметить, что в сущности и то, и другое (обе формы противоречивости) есть одно и то же. Недаром и Ф. Энгельс, и В. И. Ленин, говоря о противоречивом содержании развития и указывая на единство и борьбу противоположностей, на единство возникновения и уничтожения, добавляют: и “единство прогресса и регресса”.

Мы знаем, что внутренняя противоречивость всех вещей есть



всеобщий закон, но характерно, что Энгельс, как мы видели в “Диалектике природы”, единство прогресса и регресса тоже называет всеобщим законом. И это не другой закон, а тот же самый, только выраженный в форме взаимоотношения прогресса и регресса.

Поступательность, будучи заключена во внутренней противоречивости как в единстве противоположностей и рождаясь из нее, затем реализует себя и в себе внутреннюю противоречивость уже в форме единства прогресса и регресса, выступающих как противоречивость *направленного* движения.

И именно в единстве прогресса и регресса как бы развертываются, “расшифровываются” “закодированные” во внутренней противоречивости все элементы поступательности, начиная от единства “вперед-назад”, “вверх-вниз” и кончая “возвратами” и круговоротом.

Во внутренней противоречивости заключается только начало поступательности, начало ее становления, а не поступательность в полной форме. Здесь все признаки поступательности, все ее черты (повторяемость, восхождение, начало и т. п.) заключены как бы в зародышевой (недоразвитой) форме, как в клеточке. Сам этот зародыш в соответствии с природой поступательности является как бы “началом” поступательности, с которого она затем развертывается по своему собственному “плану”, по своему собственному определению.

Из внутренней противоречивости всякого развития, заключающегося, говоря словами В. И. Ленина, в единстве возникновения и исчезновения, вытекает и такая проблема, занимающая важное место в поступательности, как начало и конец.

Рассудочному мышлению, которое не понимает природы категорий и их места в *принципе* развития, кажется, что под признанием какого бы то ни было “начала”, да еще в поступательности, подразумевается какое-то начало мира.

Признание “начала” пугает прежде всего тех, кто суть поступательности в ее всеобщности склонен свести к представлению в виде охвата какой-то одной линией поступательности – всей Вселенной, всего Космоса целиком. Приписав марксизму подобное понимание начала, буржуазные философы (например Г. Веттер и др.) обрушиваются на него с критикой.

Для диалектика, рассматривающего развитие и, в частности, поступательность как принцип, проблема “начала” не вызывает затруднений. Точно так же, как признание всеобщности категории “конеч-

ности” не дает основания подозревать под этим утверждение конца мира, так и под признанием категории “начала” – начало мира, начало Вселенной и т. п. Это по сути проблема начала цикла поступательности как принципа. Поскольку всякое движение является всегда непрерывно-прерывным, скачкообразным, противоречивым, количественно-качественным, и всякие конечные формы действительности – временными, преходящими, невечными, через которые реализуется бесконечность, абсолютность, вечность и т. п., то от проблемы “начала” и “конца” в диалектическом принципе развития отделаться невозможно. Это, в конечном счете, диктуется самой природой бесконечно-конечного способа существования движения. И все дело, как уже говорилось, в той же противоречивости движения. Где есть противоречия, там есть их разрешение, исчерпание и создание новых противоречий, а это значит, что есть начало, возникновение и конец, завершение. Все это мы видели в самой природе поступательности. Проблема “начала” в поступательности тесно связана с природой цикличности и законом отрицания отрицания. Без “начала” и “конца” в поступательности нет смысла, как и нет смысла без них в отрицании отрицания и т. п., без которых вообще нет развития.

“Когда о вещах говорят, что они конечны, то этим признают, что их небытие есть их натура (“небытие есть их бытие”). “Они” (вещи) “*суть*, но истина этого бытия есть их *конец*” [12, с. 98]. Можно сказать не только, что небытие есть бытие вещи, не только, что превращение в небытие есть способ ее существования как данной, но и то, что способ существования вещи есть превращение ее в конец, стремление к концу, что конец есть с самого начала *суть* бытия вещи.

Но когда мы говорим, что в самом начале любой формы бытия заключено ее небытие, то имеется в виду не то, что оно “*заключено*” в ней и как-то таится до поры до времени, чтобы потом прикончить, доконать, добить его, а то, что само процветание данной формы бытия и утверждение ее именно тем, что оно есть, осуществляется с самого начала благодаря тому, что она исчезает как таковая, в каждый данный момент перестает быть собой. Самое начало есть конец, есть начало конца, есть утверждение через отрицание. При этом нужно не упускать из виду, что под началом подразумевается не просто начинание, “*старт*” и т. п., а начало как *основа* развертывания движения вещи по ее собственным определениям.

Отношение начала и конца, рассматриваемое по принципу коор-

динации, в разрыве, преодолевается нелегко. Связь между началом и концом в бытовом мышлении сохраняется фактически только как связь внешнего порядка. Сперва начало, потом конец; тут, теперь начало, там, тогда конец. В лучшем случае конец одной системы есть начало другой (т. е. все то же единство начала и конца в разных отношениях). Представить, что начало данной системы есть ее же и конец, почти невозможно. Да и не на представление возлагает надежды диалектика, когда утверждает принцип такого единства.

Связь начала и конца как взаимопроникающих и взаимовыражающихся противоположностей, составляющих собою внутреннюю противоречивость развития в его поступательности, выражается в сложнейшем виде. В любом процессе, каким бы он растянутым ни казался, эти противоположности находятся в единстве, во взаимопроникновении. Они предусматривают, предполагают друг друга всегда в своей конкретности: каждое свое начало – свой конец. При всей растянутости во времени промежутка (во внешней форме проявления) между началом и концом, каждый из них в себе содержит другое. Конец фактически начинается в самом начале процесса и в самом начале.

Такое единство начала и конца (каким бы большим нам ни казался промежуток между ними в том или ином процессе) реализуется *одновременно*. Независимо от растянутости явления, процесса начало и конец в их взаимопроникновении снимаются в одновременности возникновения и исчезновения.

И дело тут, видимо, не только в том, чтобы мыслью охватить эти противоположности в одновременности с целью довести их до тождества противоположностей, до разрешения противоречий, что мы обычно делаем в диалектике мышления. Данные естествознания наших дней и, в частности, теория относительности, позволяют думать, что это возможно и в самой действительности. Известно ведь, что два события, являющиеся разновременными, вместе с тем могут быть и одновременными в различных системах отсчета. Эти одни и те же события как бы выступают одновременно-разновременно. Имеющихся данных в теории относительности вполне достаточно, чтобы предположить, что в плане такого единства одновременности и разновременности, в свою очередь, начало какого-либо процесса, события и конец не только разновременны (что в состоянии заметить даже элементарное мышление), но и одновременны (для постижения чего нужно теоретическое диалектическое мышление).

Разновременность легче обнаруживается потому, что дискретность пространства и вместе с этим дискретность во взаимоотношении начала и конца является легко доступной для представления. Если же исходить из единства непрерывности пространства и времени и прерывности пространства и времени, то все становится на свои места, особенно, если установить единство непрерывности-прерывности самого времени и непрерывности-прерывности пространства и не абсолютизировать в односторонности каждую из сторон такого единства. Такая непрерывно-прерывная связь начала события и конца делает его таким, что начало и конец выступают как некоторое одно (т. е. как взаимопроникающие и снимающиеся в “одном” противоположности, и вместе с этим как одновременно-разновременные).

Если некоторое “тут” и “не тут” (или “то” и “не то”) в движении рассматривается как одновременное, при том, что никто не может указать на определенность разрыва во времени или на пределы растянутости в пространстве между этими “тут” и “там”\*, то нет основания не рассматривать начало события и его конец также одновременными. “Очевидность” разновременности здесь ничуть не опровергает это положение, как и не доказывает, что “тут” и “там” неодновременны (или одновременны). Кстати, она не может доказать (или опровергнуть) и то, что начало и конец не одновременны. Сущность этого процес-

---

\* Такую определенность промежутка, действительно, не нужно искать (ни в пространственном смысле, ни временном), ибо здесь нет и не может быть никакой определенной конкретной пространственной (а также временной) мерки, которая служила бы критерием. Этот “промежуток” между “тут” и “там” неизмеряем. О нем можно сказать, что он бесконечно мал и бесконечно велик, и время здесь относительно.

В сфере мышления все это понятно. Но вот оказывается, как свидетельствует современное естествознание, и в действительности существует такая противоречивость, аналогом которой выступает противоречивость в мышлении. И дело, при этом, вовсе не в каком-то абсолютном мгновении, в неподвижности времени, в минимальном времени, в каком-то абсолютном дискретном кванте времени, в остановке времени и т. п. Протяженность времени, непрерывность-прерывность имеет место и здесь, каким бы кратким оно ни было бы. Точно такое же положение и в наглядно очевидной растянутости явлений (событий) во времени. В сущности количественная сторона дела (больше или меньше) не играет решающей роли. И разница только в том, что в одном случае выпячивается и делается наглядной дискретная сторона единства непрерывно-прерывности времени, а в другой – сторона непрерывности. Но во втором случае уже “здравый смысл” возражает против разновременности. И все потому, что для него является непостижимым единство (тождество) одновременности и разновременности.

Когда мы говорим об одновременности, никакого абсолютного мгновения нет,

са находится в компетенции теоретического диалектического мышления.

Если нечто может находиться одновременно и “тут” и “не тут”, то почему точно так же часть единого процесса (движения), которая находится “не тут” (конец процесса), не может находиться вместе с тем и “тут” (в его начале) и, соответственно, в одновременности с этим некоторым “тут” (с началом). Другими словами, само начало и конец одного явления (события, процесса) могут, в силу пространственно-временной непрерывности-прерывности природы движения, рассматриваться вместе с тем как различные события, которые в таком плане выступают разновременно-одновременными.

События могут отстоять друг от друга на значительном пространственном удалении, иметь внутреннюю генетическую связь, сохранять одновременность в определенном отношении и являться вместе с тем разновременными. Имеющая место между ними некоторая “дистанция” во времени, в силу неоднородности и абсолютно-относительной природы времени, не исключает и того, что они вместе с тем и одновременны. Существующая между началом и концом в идущем к своему концу событию (вещи, явлении) генетическая связь, уже само начало существования этой вещи делает обусловленным его одновременным концом. С самого начала на отрицании себя вещь только и живет как данная. Как уже было сказано, “жить – это умирать” означает

---

это всегда какое-то определенное время, которое берется для соизмерения явлений, событий, взаимодействия противоположностей. И безразлично, какой это, собственно, сам по себе отрезок времени по своей длительности, который выступает как некоторая мера для такого соизмерения. Он в принципе может быть большим или меньшим, и это в данном случае не играет роли. Мы уже отвлекаемся от этого, когда оперируем понятием одновременности. (Важно, очевидно, то, чтобы это время, будучи взятое в одном и том же основании, было одинаковым, одним и тем же и, таким образом, могло служить одинаковой меркой при соизмерении явлений, процессов, т. е. отрезок времени должен быть одним и тем же при установлении соотношения различных явлений, иначе он потеряет роль общей мерки).

Поэтому-то нас не должно смущать то, что явно отстоящие друг от друга события можно назвать одновременными, как и наглядно одновременно происходящие – разновременными. А вернее было бы и те и другие считать одновременно-разновременными или непрерывно-прерывными.

Все это несколько непривычно звучит. Но иначе невозможно схватить противоречивую непрерывно-прерывную (в пространстве и времени) природу движения.

Что касается начала и конца явлений, то их единство, независимо от растянутости самого процесса, снимается в одновременности возникновения и исчезновения (и, таким образом, реализуется их одновременность).

не потом умирать, а именно в “жить” и для “жить” умирать.

Эта одновременность начала и конца “сопровождает” весь период такого противоречивого существования вещи, независимо от того, как долго это происходит по нашим часам. Растянут этот процесс или сконцентрирован, он остается единым процессом с внутренней связью начала и конца, которые реализуются разновременнo-одновременнo.

Такие непривычные положения не должны смущать диалектика, знающего, что движение, в конечном счете, есть противоречие. И поскольку формой бытия материального движения является пространство и время, то естественно, что противоречия относятся ко всей сущности движения, а это значит – в полной мере и к пространственно-временной сущности. В.И. Ленин, говоря о противоречивости движения, прямо указывает на непрерывность-прерывность времени, как и непрерывность-прерывность пространства. “Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий” [12, с. 231].

\*\*\*\*\*

Мы уже видели, что в развитии исчезновение, гибель – это необходимейший элемент утверждения развития как необходимости. Именно исчезновение является неизбежным условием для сохранения качества движения в виде некоторых типов (форм) движения, которые выступают атрибутами движения, обязательно с необходимостью вновь и вновь возникающими в мировом круговороте. Существование каждого такого типа движения обусловлено “гибелью”, исчезновением форм, составляющих его содержание. Сама их “гибель” и есть способ существования такого типа.

И точно так же, как для обеспечения своей устойчивости в данной форме движение должно быть неустойчивым и, чтобы сохранить себя как данный тип (вид), должно изменять, уничтожать себя, превращаться и таким образом оставаться в соответствии с существующими непрерывно меняющимися, превращающимися условиями, так и в предельно широком масштабе поступательности развития такие типы движения, как химизм, органическая форма движения и т. п. должны исчезать, чтобы появляться снова и снова и этим утверждать закон сохранения качества движения в целом (так же как должны, например, исчезать в онтогенезе отдельные организмы для утверждения

органической формы движения в целом).

В этом единстве возникновения и исчезновения в таком всеобщем масштабе заключается суть движения как способа существования материи. Ни одна из таких форм движения не может исчезнуть бесследно, потому что они как раз в бесконечном исчезновении сохраняют и бесконечно утверждают себя как способ существования материи.

Даже такая форма движения, как жизнь вообще, не исчезает абсолютно, хотя и делает это непременно через исчезновение конкретных форм. Движущаяся материя как материальное движение не теряет ни одного из своих атрибутов.

Напомним уже высказанное выше предостережение, что на “уничтожение”, “гибель” вообще нельзя смотреть с бытовой точки зрения. Последняя неизбежно примешивает нравственный оттенок этому понятию, содержит в себе налет нравственной оценки, приобретает форму человечности, придает гуманистическую окраску и т. п. К самой природе все эти оценки никакого отношения не имеют. Это просто способ ее существования. Есть движение как бесконечное обновление. Назвать его бесконечным исчезновением существующих форм, или возникновением новых, или единством возникновения и исчезновения – в сущности одно и то же. В отличие от бытового мышления, которое видит в уничтожении одну сторону, ибо абсолютизирует в односторонности, диалектическое мышление в это понятие сразу же вкладывает его другое – противоположное. Диалектику уже нет надобности расшифровывать, что вот-де не нужно абсолютизировать односторонность, а нужно предусматривать в рассматриваемом противоположное и т. д., для него все это подразумевается сразу же. Поэтому, говоря об уничтожении, он имеет в виду и его созидательный момент, а не рассматривает как какую-то проклятую сплошь отрицательную гибель. С учетом же диалектики одновременности-разновременности промежуток между моментом гибели и созидания в масштабе всеобщих мировых связей в принципе не имеет существенного значения, при любом кажущемся (с бытовой точки зрения человеческих представлений о длительности и быстроте) разрыве между гибелью и созиданием во времени. Они как противоположности, находящиеся в единстве, во взаимопроникновении-взаимовыражении, в тождестве, пребывают в одновременности.

Если возможно *одновременное* нахождение в данном месте пространства и в другом, т. е. “разнопространственность”, то почему не

предположить одновременную разновременность. Наблюдаемое нами с Земли сегодня рождение далекой звезды, оказывается, произошло тогда, когда на Земле обитали динозавры. Это ли не пример тождества настоящего и прошлого?

В свете вышеприведенного взгляда на одновременность и диалектическое тождество исчезновения и возникновения понятным становится и вопрос о том, что такие формы бытия материи, как жизнь и т. п. не исчезают абсолютно в бесконечном материальном мире, а возникают снова и снова с необходимостью. Причем точно так же, как суть каждой отдельной жизни, каждого организма, вида заключается все в том же “жить это умирать”, так это же касается и жизни вообще. Она как жизнь вообще, как свойство материи существует через исчезновения, умирания конкретных форм жизни. В такой своей предельной всеобщности в мире в целом она только так и может существовать через исчезновения в отдельных мирах (и необходимое возникновение в других), подобно тому как вид может существовать через гибель индивидов.

Уже в самом необходимом исчезновении жизни в одном мире можно видеть необходимое возникновение в другом\*. Сделать такой вывод позволяет сама суть логики развития вообще и универсальность, всеобщность логики движения.

Преодолев существующий в представлении разрыв между возникновением и исчезновением (и особенно наоборот), а также упрощенное понимание природы одновременности и разновременности, можно сказать, что *одновременно* в бесконечном материальном мире вообще существует множество жизней (миров, где есть органическая форма движения), как и *разновременно* – в принципе одна. И это неважно, что в каждом из различных конкретных условий различных миров она будет в своей особенной (и с земной точки зрения невероятнейшей) форме. В сущности же она как некоторый атрибут материи, как одна из форм ее существования (движения), остается одним и тем же, занимающем определенное место в системе основных форм движения (между химической и общественной формами).

Таким образом, в плане единства возникновения и исчезновения, а

---

\* Сказанное не имеет ничего общего с разговорами о перенесении жизни из одних миров в другие и в этом смысле о “неистребимости” ее. Наоборот, только через постоянное исчезновение утверждается неистребимость жизни вообще в материальном мире вообще.



также относительности времени и одновременности-разновременности событий получается, что не только возникновение некоторого нечто предусматривает с необходимостью его исчезновение, ибо оно внутренне противоречиво, исчерпывает себя и т. п., а и исчезновение той или иной формы движения во всеобщих связях с необходимостью предусматривает (обуславливает) ее возникновение. Именно это вытекает из диалектики противоречивости движения, единства возникновения и исчезновения и т. д. Тем более, что зряшного отрицания фактически нет.

Зная, что это единство остается в любом случае, независимо от того, происходит ли в данной конкретной форме ее уничтожение как данной формы или возникновение, и не рассматривая то и другое как отдельные сущности, а видя в одном другое и т. д., можно понять, что не только возникновение ведет с необходимостью к его уничтожению, но и уничтожение – к необходимому возникновению.

Отсюда любая из пяти форм движения, в том числе и органическая и общественная, с необходимостью гибнут, с необходимостью же и возникают. Таков их способ существования. Таков способ существования материи вообще, существующей через их возникновение и уничтожение и таким образом (через противоречие), в развитии. Ф. Энгельс часто говорил, что с такой же необходимостью, с какой живое исчезнет на Земле, оно возникает в другом месте. Материя ни один из своих атрибутов не утрачивает, как не утрачивает она того атрибута, который характеризует сам способ существования материи – движение, суть которого в единстве возникновения и исчезновения, в противоречии, в тождестве противоположностей.

В плане единства, тождества одновременности и разновременности, в том числе одновременности-разновременности начала и конца, а также того, что начало содержит в себе свой конец, и в то же время конец содержит в себе начало (причем начало того же самого, концом чего оно является), становится понятно, каким образом обеспечивается момент “возврата”, “зараженность” “крэгом” в поступательном развитии и мировом круговороте и, следовательно, жизнь или разум с такой же необходимостью, с какой они гибнут, возникают снова и снова.

\*\*\*\*\*

Тот факт, что не только конец содержится в начале, но и наоборот, начало в конце, и что начало как бы переносит себя в конец и “несет” себя на протяжении всего периода существования явления, позволяет

вскрыть некоторые другие черты поступательного развития.

Эта особенность диалектики взаимоотношения, взаимопроникновения начала и конца позволяет нам, независимо от того, на какой дистанции во времени мы находимся от начала рассматриваемого события, имея в своем распоряжении лишь наличие конца его, форму завершения некоторого процесса, восстановить начальную его форму, вскрыть картину его зарождения. Например, изучая капитализм, можно вскрыть закономерности и картину необходимости социально-экономического развития всего предшествующего эксплуататорского общества, венцом, концом, исчерпанием которого и является капиталистическая формация. Как говорит Маркс в “К критике политической экономии”, строение организма обезьяны раскрывается через познание строения организма человека. Кстати, это можно иметь в виду не только в переносном смысле, но и в прямом. Через изучение сложных организмов мы действительно можем знать строение давно вымерших простых организмов.

Вместе с тем, поскольку начало содержит в себе свой конец, познание закономерности этой связи позволило бы нам, имея только начальную стадию развития некоторого явления, события, видеть в перспективе форму его завершения в будущем, каким бы далеким оно нам не казалось бы. Имея, например, перед собой только начало становления пролетариата как самостоятельного класса, К. Маркс и Ф. Энгельс могли знать уже необходимый конечный результат этого начала, его завершение (в том числе и конец пролетариата как класса). Знание законов поступательного развития и конкретный анализ классового общества позволили им точно сказать, что классовая борьба неизбежно ведет к диктатуре пролетариата, а диктатура пролетариата – к ликвидации всякой диктатуры и классов вообще. Вскрыв необходимость возникновения эксплуататорских отношений, К. Маркс и Ф. Энгельс увидели и их конец.

В самом простом зародыше поступательного развития некоторого явления, как в клеточке, заключаются все предпосылки всего многообразия и сложности того, что будет результатом и завершением развития этой первичной, начальной, исходной формы данного цикла развития. И все это возможно потому, что начало как бы заключает в себе в виде неразвернутой еще противоречивости всю перспективу своего будущего развития как развития противоречий по их собственным определениям, и строит дальнейший ход развития в соответствии с этой “закодированной” перспективой данного цикла развития от и до. Она

– тот начальный шаг, который будет развертывать свое развитие в определенном направлении к своему определенному концу, содержащемуся в этом начале. Начало как бы посылает проекцию связи начала и конца в будущее и формирует поступательное развитие в соответствии с этим своим “планом”.

Разумеется, что речь идет не о какой-то мистической цели и т. п. Все объясняется природой противоречий и “механизма” их развертывания по закону отрицания отрицания. Возможность перспективирования в начале поступательности заключена в необходимом зарождении направленности движения. Зная закономерность самодвижения противоречий и его внутренней связи, можно на основании наличия некоторых лишь конкретных данных элементов цикла развития раскрыть остальные, независимо от того, начало это будет или конец цикла.

Ф. Энгельс не случайно считал, что уже в первом комочке белка в виде возможности “заключались” все формы будущих сложнейших организмов. Известно, что в простейших формах товарных отношений, как в клеточке, в зародыше заключается вся перспектива развития капиталистических отношений. Мы можем сказать, что появление человеческих общественных отношений с необходимостью предполагает развитие их в неизбежное появление подлинных человеческих свободных общественных отношений. Больше того, даже в наличии простейших форм движения предполагается неизбежность появления сложных форм и даже необходимое появление сознания.

Чтобы выразить рассматриваемое явление такого перспективирования, так и напрашивается понятие “потенция” в смысле возможности перехода на высшую ступень. Удерживает нас от употребления этого понятия гегелевское идеалистическое толкование его как возможности воплощения идеи. Правда, сам термин можно, пожалуй, отобрать у идеалистов и, наполнив его материалистическим содержанием, поставить на службу материалистической диалектике. Маркс в “Капитале” и в других работах употребляет это понятие в диалектико-материалистическом значении – *dinamis*, т. е. как реальную возможность, обусловленную развитием действительности (*actus* – производство).

Этот момент потенции как реальной возможности, обусловленной данным развитием, содержится в моменте начала поступательности как своего рода “перспективный план” развертывания необходимости в ее поступательном саморазвитии. Дальнейшее развитие данной поступательности происходит уже как бы в соответствии с этой “про-

граммой”, диктуемой “началом”. Последнее диктует и направление движения. Причем дается такое направление, такая перспектива той самой связи между началом и концом, которая выступает на протяжении всего цикла развития единством начала и конца. В этом плане то, что называется поступательностью в движении (или поступательным движением в развитии), выступает как требование реализации поступательности формы движения (предмета) в ней же самой по ее собственной необходимости.

Связь начала и конца настолько прочна, и общая диалектическая основа их такова, что исчерпывающая себя вещь, приходя к своему концу, завершает себя в форме начала. Она в конце как бы “возвращается” в начало, по крайней мере, по внешней форме. Трудно сказать, чего тут больше – возврата конца в начало или “выноса” начала в конец. Так называемые “якобы возвраты” в начало на более высоком уровне есть, вместе с тем, перенесение начала в конец в виде некоторой формы. При этом мы имеем превращение в результате разрешения противоречий и отрицания отрицания некоторой внутренней формы во внешнюю, а содержания в форму (внутреннюю). Здесь же имеет место то, что называется “сохранением положительного из предыдущего в последующем”. Причем под “положительным” подразумевается не нечто “ценное”, “важное”, “нужное”, чуть ли ни “хорошее”, как иногда думают, а тот же момент консерватизма, который в виде самого первого шага в определенном данном направлении к данному своему концу как бы сопровождает движение (как момент регресса) в виде его внутренней формы, стремящейся сохранить движение в данной форме и развертывать его только в “отягощенном” этим моментом направлении.

По мере реализации поступательности развития, начало не исчезает бесследно. Оно включается в последующие развивающиеся формы, снимается в них и сохраняет себя как нечто простое в более сложном. Начало постоянно переносит себя в будущее, в конец, оно непрерывно несет себя в конец. Любая данная форма движения, собственно, и является движением, поскольку оно является превращением начала в конец, разрешением противоречий между началом и концом, стремлением начала стать концом и постоянным становлением им. Сама вещь как нечто данное конечное есть процесс, движущийся к концу.

И именно диалектика взаимопроникновения (и взаимовыражения начала и конца как одного через другое и для другого), составляющая диалектическое единство в одном и том же отношении, позволяет ви-

деть в “конце” как бы сохраненное, включенное и снятое в себе “начало”. “Поступательное движение от того, что составляет начало, должно быть рассматриваемо как дальнейшее его определение, так что начало продолжает лежать в основании всего последующего и не исчезает из него” [16, с. 55]. И это присуще в принципе процессу поступательного развития вообще, который в своем завершении содержит в концентрированном и снятом виде весь путь к себе. При этом начало как бы переносит себя в поступательности таким образом, что весь филогенез начала на его пути к концу включается в онтогенез некоторого итога этого пути в конце. Филогенез как бы тянет себя вместе со своим развитием в конец своего завершения и снимается в нем, реализуясь по этим же самым (“закодированным”) принципам в онтогенетических актах возникновения и исчезновения.

Если мы проанализируем любую поступательность, то увидим, что ее начало продолжает оставаться на всех дальнейших этапах развития и не просто наличествует, а сохраняется как некоторое возникновение снова, как некоторая имманентность. Оно как бы тянется за ходом саморазвития в поступательности вместе со своей функцией начала. В каждый данный момент такого движения в ходе поступательности происходят возникновения, и через возникновения – продолжения. Наглядно это видно в процессе, который мы называем проявление филогенеза в онтогенезе, но, по сути, это имеет место во всяком поступательном развитии. Подобно тому как эмбрион повторяет в уплотненном виде поэтапно историю развития на пути к себе, всякое развитие в итоговой ступени в онтогенезе воспроизводит в уплотненном виде филогенез. Раз возникнув нечто (например живое) будет воспроизводить постоянно (по закону отрицания отрицания) свое происхождение и сделает это способом своего существования.

То же химическое движение, будучи в известном смысле началом по отношению к органической форме движения, не пропадает, не исчезает с появлением более сложной формы движения, оно обязательно переносит себя в более сложную форму, включается в нее, снимается в ней. Но этого мало, оно не только продолжает быть в основе органического движения, но и продолжает оставаться в роли, в “функции” начала уже в данной последующей форме. И хотя этот химизм в организме как начало существует в снятом и преобразованном виде, но если он прекратит свою функцию, органическая форма движения пе-

рестанет существовать. Не нужно особого анализа жизни организмов, чтобы видеть, что последние, проводя необходимый для своего существования обмен веществ, в каждый данный момент усваивают химические вещества и превращают их в органические (и наоборот), как бы повторяя (хотя и в совершенно преобразованном виде) процесс соотношения начала и конца, который был осуществлен в историческом начале появления организма вообще, включился в его развитие и остался в нем как его жизненная основа.

То же самое мы можем видеть, если рассмотрим поступательность другого масштаба. Механическое движение, например, будучи в известном смысле началом некоторой поступательности, с появлением последующих форм – физической и химической не исчезает, не пропадает. В любой другой возникшей форме механическая форма движения остается, хотя и в снятом виде, в отставленном как бы на второй план и т. п., но остается и продолжает находиться в основании всех последующих форм. “Выбить” ее, как-то вычленив из этих более сложных форм так, чтобы ее совершенно не было в этих формах – невозможно. Эти формы просто не существуют без нее. Все более сложные формы, в которые она включается, могут исчезнуть во взаимопревращениях, а механическая – остается. В этом смысле можно сказать, что она выступает как оснующая форма движения.

Точно так же и остальные формы движения, поскольку они возникли, – не исчезают с появлением других форм в поступательном развитии. Все предшествующие включаются в последующие и продолжают в них себя.

При этом, как видим, поступательность как “движение вперед состоит не в том, что выводится лишь некое другое или совершается переход в некое истинно другое, а, поскольку такой переход имеет место, он вместе с тем снова снимает себя” [16, с. 55].

Благодаря такому поступательному движению начало, в ходе того как оно “тащится” в продолжении движения, теряет то, что в нем есть одностороннее, и что в момент истинного начала выражалось в виде простоты и абстрактности.

Следует отметить еще одну особенность, которая присуща начальному пункту поступательности. Это простота. Зародыш, из которого развивается поступательность движения, должен обладать простотой, ибо в нем как в непосредственном нет еще перехода от одного к другому.

“...Прежде всего это поступательное движение характеризуется

тем, что оно начинается с простых определенностей...” – выписывает В.И. Ленин из “Науки логики” Гегеля [12, с. 212].

Наиболее четко это действительно раскрывается, как и следовало ожидать, в поступательности процесса познания от незнания к знанию, от меньшего знания к большему знанию. Началом поступательного развития движения знания является прежде всего наиболее простое, массовидное, нерасчлененное, скрывающее в себе внутреннюю противоречивость и потенцию всего дальнейшего направления развития знания от одностороннего, абстрактного, единичного к общему, конкретному. Но затронутая проблема простоты начала не является привилегией поступательного движения познания или какой-то из форм движения в природе. Это, по-видимому, черта поступательности развития вообще. Простота, неразвитость, нерасчлененность, недифференцированность – удел всякого начала, всякой поступательности. Это и первый недифференцированный комочек белка, из которого потом разовьются сложнейшие органические формы, это и туманность, где недифференцированность вещества находится в абстрактной форме, близкой к состоянию материи как таковой и т. п. Это и абстрактность начала поступательности процесса познания, который, как известно, идет в виде восхождения от абстрактного к конкретному.

Так, на роль некоторого начала вполне может претендовать механическое движение в поступательности системы форм движения, обеспечивающих мировой круговорот. В нем можно видеть все те признаки, которые присущи всякому началу всякой поступательности.

В системе данной поступательности механическая форма движения есть самое простое, массовидное и непосредственное. Энгельс ее прямо называет первой и простейшей формой. Но она не только начало, но вместе с тем начало-основа системы поступательности и ее внутренней субординации. Именно она продолжает себя и в последующих формах движения, более сложных, чем механическая. Она переносит себя в них и “пронизывает” собой все последующие формы в их поступательном субординационном взаимоотношении, связи. Если, как говорит Гегель, первым выступает некоторое простое, и “в простом нет ничего более, кроме чистого начала; только непосредственное просто, ибо лишь в непосредственном нет еще перехода от одного к другому” [16, с. 63], то все это присуще и механическому движению. В нем самом таки нет перехода в другое. Напомним, что оно бесплодно, ничего из себя породить не может, ибо лишено своей соб-

ственной внутренней противоречивости, лишено опосредствования и, как говорит Энгельс, существуй эта форма движения одна в одном из участков Вселенной, она никогда не породила бы из себя более сложные формы движения. Переход в себе, как известно, возможен там, где есть внутренняя противоречивость и опосредствование. В механической форме движения нет своей внутренней противоречивости. Вместе с тем механическая форма движения отвечает и такому требованию, предъявляемому ко всякому началу – быть некоторым “ничто”. И действительно, ведь собственно механической формы движения, существующей как таковой в чистом виде, – нет. Это перемещение, которое может быть лишь перемещением чего-то, а не само по себе, в нем нет своего другого, или, как говорилось выше, нет опосредствования. А это значит, что оно в этом отношении выступает как “ничто”. Само по себе, безотносительно к другим формам движения, оно ничего не предполагает. В то же время во взаимоотношении с другими формами движения, которые выступают по отношению к нему уже как реализация поступательности и во взаимодействии с ними (в системе взаимодействия), оно обязательно предполагает себя во всем другом, во всех других формах, составляющих систему связи поступательности. Но не просто пребывает как таковая в этих более сложных формах, а выступает “зараженным” этим более сложным, в котором механическая снимается.

Наконец, предъявляемому обычно требованию к началу быть всецело формой без всякого содержания, быть совершенно абстрактным\*, совершенно всеобщим, механическая форма движения тоже вполне соответствует. Она, если рассматривать ее самое по себе, абстрактна и, будучи лишь чисто (и сплошь) количественным в себе движением (она знает только количества) [8, с. 567], в этом смысле является как бы односторонней формой, лишенной своего собственного содержания. В этом отношении механическая форма движения выступает как сплошная форма.

Не случайно Ф. Энгельс считает, что познание механического движения, которое, как и всякая начальная форма, заключается в любом более сложном движении, “является первой задачей науки, однако

---

\* Нужно не упускать из виду, что абстрактность в диалектическом понимании выступает как объективная характеристика, т. е. – предметно как реальная абстракция, – односторонность.



лишь первой ее задачей” [8, с. 567]\*.

Все это понятно, если не упускать из виду, что “то, что есть первое в науке, должно было оказаться и исторически первым” [12, с. 95].

Для Энгельса “само собою разумеется, что изучение природы движения должно было исходить от низших, простейших форм его и должно было научиться понимать их прежде, чем могло дать что-нибудь для объяснения высших и более сложных форм его. И действительно, мы видим, – говорит Энгельс, – что в историческом развитии естествознания раньше всего разрабатывается теория простого перемещения...” [8, с.391].

Характерно, что построение научной системы научного знания, осуществляясь как некоторая поступательность, как и всякая поступательность, находится в соответствующем отношении к своему началу. При формировании такой системы, как системы наук конкретного знания, последняя выступает в своей поступательности как аналог поступательности системы саморазвития форм материального движения и вместе с этим как продолжение саморазвития все тех же форм движения и их поступательности. И точно так же, как первым, простейшим, начальным движением в действительности является полностью соответствующее всем требованиям начала механическое движение, первой и началом в истории познания, в его поступательности в плане филогенетического развития конкретных наук и построения системы наук выступает наука механика. Последующее построение и классификация всей системы наук осуществляется поступательно, в соответствии с поступательностью соотношения известных форм движения. Первое в науке должно было быть первым в истории действительности, второе, третье и т. д. в науке (физика, химия и т. п.) – аналогом поступательности развития форм движения в их субординации (физической формы движения, химической и т. д.). Такое обусловлено тем, что наука как идеальная форма общественного сознания не имея собственного развития, выступает отражением развития материального производства, которое на первых порах основывается на действии простейших орудий и *механического* их применения. От-

---

\*И потому нельзя сводить к ней все остальные формы движения; на механическом движении не исчерпывается движение вообще, соответственно, нельзя сводить к механике все другие науки.

сюда и обнажение законов механики прежде всего. Для вскрытия физических, химических законов потребовался более развитый уровень производства.

\*\*\*\*\*

Интересно, что поступательность развития мышления как филогенез способов мышления, выступая в конечном счете как отражение действительного развития, как путь через все формы отношения сознания к объекту тоже начинается с простейших форм мышления, к которым приложимы все требования, предъявляемые ко всякой поступательности и, в частности, к началу. Строится такое начальное мышление, такой способ мышления и его закономерности, его формы все на том же объективном материале, доставляемом все той же простейшей в действительности формой движения – механической, господствующей в основе способа производства\*. Способ мышления, строящий движение своих абстрактных форм по законам, нашедшим свое выражение в традиционной формальной логике, построен в конце концов на внешних отношениях внешнего (абстрактного) движения и его закономерностях, господствующих в основном в пределах механической формы движения. Не удивительно, что во времена господства механики такой механистический способ мышления вполне соответствовал вскрываемым явлениям и мог выполнять даже роль метода. Таким образом, точно так же, как и начало всякой поступательности, начало поступательности развития смены способов мышления от одного способа мышления к другому в историческом плане начинается с элементарного способа мышления, с элементарной логики, полностью соответствующей требованиям начала (и, вместе с тем, полностью соответствующей как способ мышления познанию элементарных внешних закономерностей, обнаруживаемых простейшими формами практической деятельности в простейшей форме движения). Всеми этими признаками и обладает традиционная формаль-

---

\* Начальные формы практической деятельности, труда, формирующие человека и его способ мышления (в период превращения животного в человека) основывались на опосредствующей функции законов механической формы движения, лежащей в основании способа производства. Простейшие орудия труда (молоток, топор, мотыга и т. п. орудия производства) действуют на основании законов механики (рычаг и т. п.) и обнажают прежде всего логику дела (и, соответственно, логику мышления) на этом же основании.

ная логика. Она и абстрактна, и выступает как чистая форма. В ней нет внутреннего перехода и опосредствования, нет внутренней необходимой связи, она лишена имманентных различий в себе и т. п. По крайней мере она сама не в состоянии выразить поступательность в действительности, ибо сама в себе не обладает ею. “В старой логике перехода нет, развития (понятий и мышления), нет “внутренней, необходимой связи” всех частей и “*Ubergang’a*” (“перехода”) одних в другие” [12, с. 88].

Вполне понятно, что этот способ мышления не может претендовать на завершенность в развитии мышления. Он может быть только началом, первой ступенью в поступательности развития мышления и затем, как и во всякой поступательности, с возникновением нового, более высокоразвитого способа мышления – диалектического – быть включенным в него и снятым в нем. Этот элементарный способ мышления, как и всякое “начало”, в поступательности “тащит” себя в свое продолжение, в более сложную форму мышления, где он хотя и уходит на второй план, но не исчезает, а включив себя как момент, продолжает свое существование и выполнение своих функций “начала” познания уже в онтогенетическом плане. В каждом акте познания в онтогенезе снова и снова с этой ее функции начинается, обычно, поступательность процесса познания как углубления в сущность. Примерно то же самое мы наблюдаем в историческом развитии самого воззрения на развитие как движение от одной концепции к другой. Вторая “поглощает” первую, снимает ее в себе и т. д.

Нетрудно заметить, что принципы диалектики развития (и, в частности, принцип поступательности) распространены и на саму концепцию развития. Кстати, такое распространение необходимо, ибо только те принципы имеют смысл, которые “работают”, будучи распространенными на содержание самого принципа.

Исходя из этого, становление подлинного принципа развития, верной концепции развития должно осуществляться не иначе, как поступательность со всеми ее атрибутами, включая и проблему начала, завершения.

Наконец, поступательное построение системы категорий, которая как некоторый принцип развития, система развития, должна быть аналогом (как бы в застывшем виде) системы саморазвития вообще, в том числе и поступательности вообще, предъявляет все те же всеобщие требования к своему началу, к началу своего построения.

Не затрагивая пока вопроса о построении системы категорий в соответствии с требованиями поступательности, а также вопроса о том, как именно разворачивается и идет сама поступательность развития этого процесса, каков ее ход и т. п., не отклоняясь от рассматриваемой проблемы начала поступательности вообще, остановимся на проблеме начала системы категорий в плане тех требований, которые предъявляются к началу в поступательном развитии.

В. И. Ленин не случайно отдает предпочтение для выведения системы категорий в филогенетическом плане категориям, которые соответствуют вышеприведенным требованиям “начала”. Именно такими категориями В.И. Ленин считал предложенные Гегелем: “бытие, ничто, становление (не беря иных)”. В онтогенетическом плане они незаменимы в процессе начала познания. Разумеется, что при этом нужно отбросить все идеалистические наслоения в гегелевской трактовке этих понятий. Но собственно диалектика их взаимоотношения в процессе начала познания в его материалистическом рассмотрении должна сослужить хорошую службу материалистической диалектике.

Говоря о “”развитии” мышления в его необходимости” [12, с. 86] В. И. Ленин указывает: “категории надо *вывести*... исходя из простейших основных (бытие, ничто, становление (das Werden)) (не беря иных) – здесь, в них “все развитие в этом зародыше” [12, с. 86].

По-видимому, последующее развитие поступательности всей системы категорий развертывает себя из этого начального зародыша в виде простейших категорий, которые выступают как основные (и оснунные) исходные – начало. Видимо, это и есть та простейшая клеточка, из которой развивается вся поступательность. В. И. Ленин не зря подчеркивает, что нужно именно *выводить* всю систему, всю цепь категорий из этой основы. Нужно выводить, развертывать, “вытягивать” всю цепь их из этих начальных, соответственно с логикой развития, диктуемой ими, их взаимоотношением. Выведя категории (формы человеческой деятельности) и установив некоторую систему взаимосвязи (ступени выделения человека из природы), мы получим и мышление в его необходимости, в поступательном развитии, в поступательной развернутости.

Как и во всех других случаях развития поступательности из противоречивого зародыша, и в этом рассматриваемом сейчас зародыше мы видим то же самое. Первое понятие – бытие, второе – небытие. Второе, отрицая первое, обеспечивает раздвоение, обострение проти-

воречивости, но вместе с тем и связь и, таким образом, самодвижение первого, утверждение в первом его другого, стремление к разрешению.

Разрешением этих противоречий и установлением тождества противоположностей обеспечивается самодвижение и начало поступательности.

Все остальные категории разворачиваются в определенном порядке и последовательности уже из этих начальных. И происходит это, видимо, соответственно тому, как обнаруживают себя в действительности различные стороны того, что эти категории отражают, и в основании чего лежит отражаемое вышеупомянутыми начальными категориями. Гегель не даром говорит, что первое для мышления должно быть первым в ходе движения мышления [16, с. 50]. Точнее, первое для мышления должно быть предварительно первым в ходе движения практики.

Эти начальные категории в дальнейшем развитии всей системы категорий будут незримо присутствовать в каждой из последующих категорий в снятом виде. Качество – количество, мера, безмерное, явление – сущность и т. п. категории раскрывают себя и свое взаимодействие по определенной системе (в определенном порядке), выражающей собой развитие как восходящую систему, исходя из этих основных, начальных. Вместе с тем последующие категории так или иначе будут содержать и снимать в себе те категории, которые послужили началом всей системы категорий. Больше того, они продолжают выполнять свою функцию, даже пребывая как исчезнувший момент в последующих категориях.

Несомненно, что во всех категориях (а не только “количество-качество”) это единство бытия и ничто (становление) лежит в основании, в качестве первой истины, от которой берет начало развитие остальных категорий.

В этих категориях как в основных и оснующих заключается суть и начало не только развития системы собственно категорий, но прежде всего отражение непосредственно развития ступеней практического выхождения человека из природы. Речь идет не только о том, что через эти три категории можно *выразить* развитие категорий в виде системы или *отразить* развитие действительности в сознании, а и о том, что содержание этих трех категорий лежит в основе саморазвития действительности, опосредствованных формами прак-

тической преобразовательной деятельности и таким образом в основе действительного развития вообще, включающего и развитие практики, производства, сознания и познания. В них, наверное, следует искать “механизм” источника самодвижения, противоречивости движения, в том числе и движения движения в знание. Они – выражение той простейшей клеточки, в которой заключена основа и сущность самодвижения как движения вообще, которое выступает содержанием диалектики вообще – “без трех слов”. Здесь, по-видимому, заключается в зародыше весь принцип развития вообще. И это понятно, если вспомнить, что цель диалектики как теории познания и логики – познание противоречивости движения и выражение этой противоречивости в логике понятий. Противоречивость же движения в том и заключается, что любая взятая форма бытия как форма движения есть одновременно и она и не она, единство бытия и небытия, становление.

Указанные категории своей “простотой” наилучшим образом осуществляют связь (переход) саморазвития объективной действительности и развития познания, перелив первого во второе. Они сами являются как бы единством бытия и небытия во взаимоотношении бытия и сознания. Они как бы опосредствуют связь, переход уже этих противоположностей. Они выступают как такие *простейшие* категории, которые могут претендовать на роль категории как таковой, существующей почти слитно с объективным, не вычлененно, не дифференцированно, почти полностью “погруженной” в объективное, осуществляющей тождество (различий) бытия и сознания, обеспечивающей объективность содержания последнего.

Когда В. И. Ленин подчеркивает, что нужно именно выводить категории, всю систему, всю цепь категорий из этой основы, то уже этим он указывает на существование объективного основания для построения системы категорий, не допускающего произвола в выборе последовательности категорий при изложении системы развития. Нужно выводить, развертывать, “вытягивать” всю цепь категорий, составляющих систему в целом (всю поступательность), из этих простейших категорий, соответственно с логикой развития, диктуемой ими, их взаимоотношением, представляющем начало поступательности. Эти категории дают вполне определенное направление дальнейшему развертыванию поступательной системы категорий, получая для такого поступательного развития по восходящей объективное основание от

предметно-практической деятельности человеческой\*.

Для выражения противоречивости движения с той или иной ее

\* И это понятно, если не упускать из внимания, что категории это формы человеческой деятельности и таким образом ступени выхождения человека из природного, естественного в человеческое, общественное. Наконец, – это идеальные вычленения общественных отношений.

Именно такое восхождение по категориальным ступеням, которое осуществлялось человечеством в филогенезе, воспроизводится и в онтогенезе, каждым ребенком, в его становлении человеком (как бы в уплотненной форме). В самом начале перед новорожденным предстает абсолютно все, как абсолютное ничто. Лишь со временем, по мере включения его в практическое дело и отношения взрослых, он в состоянии вырывать из сплошного ничто некоторое нечто и фиксировать на нем внимание (закрепляя в миллионном повторении). Если это сугубо природные, естественные вещи из окружающей природы, то он не получает ничего человеческого и остается в продолжении биологического развития. (От природы человек не получает ничего человеческого, а должен все это *сделать* сам.) Соответственно, лишь когда ребенок в своей простейшей практической деятельности включает в последнюю вещи, на которых имеет место печать общественного их производства и общественных отношений, и, оперируя с которыми ребенок начинает распремечивать эти отношения и присваивать, делать своими, то тогда он и получает возможность продолжать свое развитие по человеческому типу.

Сконцентрировав внимание на таком, вырванном из всеобщей связи единства мира, некотором нечто, которое он включает в систему деятельности схватывает как то, что оно есть, он получает “качество”. Качество это то, что делает вещь тем, что она есть. И неважно, что это будет: игрушка, погремушка, чашка. Продолжая хватать, греметь, кусать, стучать, включая такие вещи в ход своей “деятельности” и распремечивать то, что в них заключено от деятельности взрослых дитя вдруг ломает игрушку, разбивает чашку, которая после этого перестает быть тем, что она есть. Это теперь уже не чашка, а множество осколков, обломков бесформенных. Вот это уже количество, суть которого в том, это – отрицающее себя качество. Именно так и определяется категория количества: “количество это отрицающее себя качество”. Причем количество совершенно безразлично к качеству осколков, обломков, составляющих количество. Отсюда – абстрактность всякого количества, односторонность. (Как, соответственно, и наука, предметом которой является количество.)

Причем, попытка вернуть прежнее качество невозможно. Процесс необратим. Нарушена мера, обуславливавшая данную вещь – *мера*, это единство качества и количества. А оно то и нарушено. После *категории меры* напрашивается “*безмерное*”. Затем “*сущность – явление*” и т.д. Мы прервем продолжение восходящего выстраивания системы категорий, но одно ясно, что такой строй – категориальный, не произвольный процесс, и не искусственно создаваемый, а восходящий, формирующийся на объективном основании по ступеням человеческой общественно-производственной деятельности человечества и каждого отдельного, новорожденного человечка, воспроизводящего отношения и логику дела обобществившегося человечества по ходу его становления человеком. Восхождение от простого к сложному, восхождение как обобщение, от абстрактного, одностороннего к конкретному – единству в многообразии.

стороны можно брать те или иные понятия, находящиеся в единстве противоположностей (например, случайность – необходимость, непрерывность – прерывность, количество – качество и т. д. и т. п.). Таковыми же категориями, которые могут выразить суть, начало и ядро саморазвития, самую ее простейшую исходную “схему”, являются названные Лениным бытие – небытие – становление. Все остальные – в некотором роде усложненная форма противоречивого “механизма”, заключенного в этих простейших и первейших.

И то, что такое единство бытия и небытия находит свое разрешение в становлении, указывает на активность такого начала, на то, что внутренняя противоречивость его порождает дальнейшее движение, превращение в каком-то направлении и, таким образом, предполагает движение в нечто третье, что, как мы уже видели, характеризует поступательность, указывает на зарождение последней.

В плане рассмотренной проблемы “начала”, его места и роли в поступательности можно было бы рассмотреть самые различные области действительности, в том числе, например, проследить ход развертывания поступательного развития в сфере деятельности, которая выступает как “клеточка”, как “предельно абстрактная конкретность всех социальных процессов, всей общественной формы движения” (Ленин). Из этой “клеточки” предстоит развернуться всей совокупности общественных отношений, всей материальной и духовной культуре как социальному явлению, как содержанию общественной формы движения (формы существования) материи. Но это не входит в задачу предлагаемого исследования.

\*\*\*\*\*

Одной из черт принципа развития является скачкообразность развития. К ней уже пришлось несколько раз обращаться по ходу раскрытия сути развития. Не затрагивая всех проблем, связанных со скачками, остановимся на некоторых сторонах этого вопроса и прежде всего на тех, вокруг которых концентрируются споры.

Большой помехой для правильного понимания того, что называется в философии скачком, является то, что само понятие “скачок”, будучи взято в диалектику из арсенала понятий рассудка, продолжает тащить за собой обыденный смысл и внешние признаки, присущие его бытовому содержанию. Многим скачок представляется чем-то похожим на “прыжок” со всеми его отличительными особенностями, вро-



де резкости, быстроты, кратковременности и т. п.

Подходя с такими критериями к рассмотрению процессов действительности, но не встречая часто наглядного проявления резкости или кратковременности в качественных переходах тех или иных явлений (например, в биологическом развитии), исследователи приходят к выводу, что в этой области нет места скачкам.

Другие, зная положение материалистической диалектики о том, что любой переход от одного качественного состояния к другому обязательно скачкообразен, но представляя скачки упрощенно и не умея объяснить отсутствие удовлетворяющих представление наглядных примеров таких резких превращений, пытаются спасти положение, выдвигая утверждение о так называемых “постепенных скачках”, якобы существующих в природе наряду с “разовыми”, а то даже и об эволюционном переходе от одного качества к другому.

Ошибка многих в том и состоит, что, изучив диалектику процесса качественного превращения на сумме конкретных примеров (типа превращения воды в пар), они стремятся увидеть нечто аналогичное, соответствующее этой модели, и в других областях. Усвоение нескольких из бесконечного многообразия конкретных форм проявления скачков со стороны их частности, специфичности часто превращается в те деревья, за которыми леса не видно, ибо в таком случае за специфичностью проявления скачка упускается из виду общий “механизм” прерывности и абсолютизируется возводимый таким образом во всеобщность тот или иной частный случай его.

Для того чтобы разобраться в скачкообразности тех или иных определенных процессов, нужно прежде всего правильно понять, что такое скачок и скачкообразность развития вообще, во всеобщей форме. И только применив выраженную в предельно всеобщей форме диалектику скачкообразности к любому конкретному случаю, можно будет получить верный конкретно научный результат.

В предельной же всеобщности суть скачка не заключается ни в кратковременности этого момента, ни в резкости и т. п., как иногда думают. Скачки в смысле резкости или быстроты протекания процесса могут признавать и метафизики. Все эти качества, конечно, могут иметь место в процессе скачка, но это относится больше к внешним формам его протекания, которых бесчисленное множество и которые таким образом проявляют как лишь различные формы одного и того же – скачка (во всеобщем значении).

Увлечение рассмотрением форм скачков порождает деление скачков на так называемые разовые, или взрывы, и постепенные скачки. Одним из показателей первого вида скачка считают быстроту его реализации.

Не касаясь сейчас проблемы, связанной с понятием “взрыв”, о чем нами высказаны соображения в книге “К вопросу о диалектике взаимоотношения “скачка” и “взрыва” в процессе движения”, заметим, что независимо от того, как называют тот или иной вид скачка, если его характеристика строится на показателе длительности, быстроты и т.п., ошибки не избежать. Обусловлено это, в конечном счете, относительной природой того, что называется быстрым, длительным.

Никто не может указать на тот объективный критерий, при помощи которого можно было бы разделить процессы на быстрые и медленные и, соответственно, разовые скачки и постепенные. Где та граница длительности, перейдя которую скачок не может считаться быстрым, и с этим разовым, и наоборот?

В качестве примера такого типа (быстрого, разового) скачка всегда приводят Октябрьскую революцию. Мы не будем сейчас разбираться в том, что авторы, обращающиеся к этому примеру, нередко допускают неточности в характеристике Октябрьской революции, сводят ее осуществление к нескольким дням и т.п., а ограничимся только одним вопросом: если Октябрьский переворот считают разовым скачком, который, как пишут в некоторых работах, проходил десять дней, и это, считается, настолько быстро, сколько нужно, чтобы отнести этот скачок к типу “разового”, “взрыва”, то оставался бы этот скачок скачком такого типа, если бы процесс продлился двадцать дней, месяц, или год, или десять лет и т.д.? И где та граница длительности, после которой так называемый разовый скачок перестает быть разовым и становится постепенным? К тому же, что меняется в самой сущности скачка, революции от того, что он протекает несколько быстрее или медленнее?

Ничего. Главное ведь то, что это – разрешение противоречий, завершение их постепенного развертывания, прерывание движения в одном качестве и превращение в другое, противоположное. А в этом плане такое деление по длительности вообще ничего не дает. Да оно, как видим, и невозможно.

Роль процесса качественного превращения, со стороны которого он выступает как скачок (перерыв), совершенно нейтральна, безразлична к форме его протекания, а есть перерыв, – и только. И независимо от того, как проходит этот процесс – медленно или быстрее, сразу,

целиком или по частям, сконцентрирован он или несколько растянут, – от этого его роль перерыва определенной постепенности не перестает быть той же, и качественный результат таких переходов будет принципиально один и тот же.

Пожалуй, ни одна другая черта развития не пользуется таким массовым вниманием, как “скачок”. И в этом, видимо, ее беда. В результате частого употребления по всякому поводу “скачок” получил несколько абсолютизированное выражение. Привычка к эмпирическому рассмотрению и неумение довести понимание “скачка” до категориального уровня вырабатывает представление, будто существуют какие-то процессы, бытующие в действительности, которые являются сами по себе скачками как таковыми.

В самом же деле существуют качественные превращения, разрешения противоречий, одна из характеристик, особенностей которых заключается в том, что такой момент качественного превращения прерывает постепенность. В том отношении, в каком осуществляется этот перерыв, т. е. по отношению к определенной постепенности, он и выступает как прерыв, “скачок”. В связи с этим можно сказать, что качественное превращение можно рассматривать с разных сторон. Качественное превращение как разрешение противоречий, как единство бытия и небытия, как перерыв определенной постепенности (скачок).

Поскольку движение осуществляется не как бесконечное постепенное увеличение или уменьшение, а противоречиво, с развертыванием противоречий, разрешением их и созданием нового единства противоположностей и, благодаря этому, пульсирующе, циклично, с перерывами постепенности в ходе саморазвития (когда движение, исчерпывая себя в одной форме, прекращается в этой форме и продолжается в другой и затем снова прерывается и продолжается и т. д.), то мы говорим, что движение имеет скачкообразный характер и представляет собой узловую линию мер. И действительно, если реализуется движение в той или иной форме как единство количества и качества (мера), то смена форм движения представляет собой бесконечное разрушение и создание мер (единств количества и качества).

Таким образом, скачок – это характеристика качественного превращения, с одной из сторон и именно с той, что это перерыв постепенности. Смысл же этого не в длительности, не в резкости и тому подобных эффектах внешнего порядка, а в том, что нечто, количественно изменяясь в результате прибавления или убавления количества опре-

деленных качеств, составляющих своим единством меру данного качества, вдруг прерывает это изменение и превращается в нечто совершенно иное, не похожее ни на то, что накоплялось, ни на то, в чем накоплялось. Независимо от того, какова длительность этого процесса, суть его в одном – разрушение одного единства количества и качества (меры) и создание другого единства количества и качества. Ничего другого в диалектическом понимании “скачок” не означает. Как уже упоминалось, даже накопление или убавление однородных качеств ведет к нарушению единства количества таких качеств и скачком порождает совершенно новое качество. (Вспомним известный пример Ф. Энгельса о солдатах Наполеона и мамлюках. Различные количественные объединения одних и тех же солдат приводили к проявлению различных качеств.) В этом плане понятием “скачок” характеризуется именно та сторона качественного превращения, которая выступает показателем того момента, что в результате еще одного шага в определенном (том же самом) направлении происходит переход в противоположность.

Чтобы понять эту суть скачка и не сводить его ни к каким так называемым формам и т. п., нужно четко уяснить суть меры как единства количества и качества и прежде всего то, что каждое нечто обусловлено своей мерой, своим единством *определенного* качества и количества. При этом нужно иметь в виду, что качества, которые включаются в единство с определенным количеством, и качество, мерой которого является данное единство – не одно и то же. Например, определенное количество таких качеств, как натрий и хлор, составляет собой меру такого совершенно иного качества, как поваренная соль. Последняя не просто сумма натрия и хлора. Нетрудно также убедиться, что такое качество, как вода, отличается от качеств водорода и кислорода, которые в определенном количестве включаются в меру качества “вода”. И хотя кроме водорода и кислорода в составе воды ничего иного нет, но последняя не сводится к сумме водорода и кислорода (ни утолять жажду, ни поливать растения водородом и кислородом невозможно), между этими качествами перерыв (скачок)\*.

Отсюда и получается так, что накапливается одно – в другом, ко-

---

\* “Локк и эмпирики стоят на точке зрения анализа... “Но немедленно становится ясно, что это есть извращение вещей и что познание, желающее брать вещи так, как они *есть*, впадает при этом в противоречие с самим собой”. Например, химик “martert” (“пытает”) кусок мяса и открывает азот, углерод etc. “Но эти абстрактные вещества уже не являются более мясом” [12, с. 216].

торое до поры до времени не перестает быть собой, а потом появляется нечто третье, не похожее ни на то, что накоплялось, ни на то, в чем накоплялось (новый синтез). Например, происходит количественный рост производительности труда, а в результате получается качественное изменение (скачком) социальных, производственных отношений людей. В этом весь смысл того, что называется скачком, а не в быстроте и т. п.

Такое понимание скачка не оставляет места примитивному плоско-эволюционному представлению о развитии, как о появлении в старом “крупинки”, “элементы” нового, которые якобы со временем начинают преобладать над старым и вытесняют его. Характерно, что при таком метафизическом подходе остается неясным вопрос, откуда берутся эти “крупинки”. Получается, – в свою очередь, из еще более мелких крупинки, те тоже из еще более мелких и т. д. по линии аналитического уменьшения. Это старая давно известная эволюционистская метафизическая картина развития, раскритикованная К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным, Г. В. Плехановым еще в прошлом веке. Известно, что такой взгляд есть следствие того, что рассудочное мышление не справляется с диалектикой единства бытия и небытия. Диалектический переход, который, по словам В. И. Ленина, характеризуется скачком, противоречивостью, перерывом постепенности, единством (тождеством) бытия и небытия [12, с. 256] остается ему неизвестным.

Само то, что называется скачком, характеризует качественное превращение, разрешение противоречий, переход в противоположность как обнаженное единство бытия и небытия. Суть такого состояния в том, что это и уже не то, что было, но еще и не то, что будет. Такого рода моменты В. И. Ленин называл периодами интенсивной решающей борьбы между умирающим старым и рождающимся новым, между побежденным, но не уничтоженным старым и родившимся, но совсем еще слабым новым. Этот момент осуществляет через такой перерыв и качественное превращение (перестройку), перенос движения (которое не может продолжаться в том же самом, исчерпавшем себя качестве) в новую форму и обеспечивает продолжение его (через перерыв) в другой форме, в другом качестве. Выступая как некоторое определенное ничто, он уже этим сразу же является некоторым определенным другим нечто. В чем и заключается суть этого момента как скачка. Прерывая конкретную форму движения, скачок обеспечивает продолжение *движения вообще*. Не случайно последнее с наибольшей яркостью

обнажается именно в такие периоды качественных превращений. В эти же моменты наилучшим образом осуществляется познание существенных закономерностей всеобщего движения.

Нетрудно заметить, что такой взгляд на скачок и скачкообразность развития несовместим с представлением о скачке как о существующем в действительности специальном процессе-скачке как таковом.

Не прерывая движения *вообще*, скачок выступает как относительный. Это и в том смысле, что он не абсолютно прерывает движение, а осуществляет непрерывный переход, перенос движения через перерыв, и в том смысле, что он имеет значение прерыва лишь по отношению к той форме движения (исчерпавшей себя), которую он прерывает.

Он прерывает определенную конкретную, в каждом конкретном случае свою *постепенность* (эволюцию), подготовившую и породившую его из себя для прерывания себя. По отношению к ней он только и является перерывом, только и имеет смысл скачка, а не сам по себе. Сам же по себе он никакой не скачок. Он не может быть перерывом иначе как перерывом чего-то. По отношению и в связи с этим прерываемым мы только и можем его рассматривать. Сам по себе это не специальный процесс, а самый обычный, который, кроме прочего, и лишь в определенном отношении, а точнее, по отношению к тому процессу, постепенность которого он прерывает, выступает скачком, перерывом. В этом смысле, подобно тому, как в мире “существуют не качества, а только вещи, *обладающие* качествами” [8, с. 547], так нет и скачков самих по себе, скачков как таковых, раз и навсегда существующих в действительности, и на которые можно указать пальцем, а есть процессы, *обладающие* скачками, как бы выступающие в роли скачка. Эта роль скачка присуща моменту *разрешения* противоречий и выступает таковым лишь относительно к тем противоречиям, которые получают здесь разрешение.

В других отношениях этот же самый процесс может выступать в роли постепенности, которая со временем, в ходе своего развертывания, потребует своего перерыва, завершающего уже эту постепенность. Еще в другом, он же может выступать как часть постепенности, или составная часть еще какого-то прерыва в другом масштабе, или, наконец, сам состоять весь из целого ряда постепенностей, завершаемых своими прорывами.

Взятый во всеобщих универсальных связях, любой такой момент, как любой процесс действительности, есть всегда единство перерыва

(скачка) и постепенности. Все объективные процессы, в том числе и те, которые в определенном отношении выступают прерывами, скачками, представляют собой не просто разделенные на только постепенные или только прерывы, а есть единства того и другого.

Но таким единством того и другого некоторый процесс, несущий на себе характеристику скачка, выступает только во всеобщих связях. Как только мы будем рассматривать его в его собственной системе развертывания и разрешения противоречий в имманентном саморазвитии определенного явления, то такой конкретный скачок (а точнее то, что выступает собственно скачком), по отношению к тому, что его порождает, и что он прерывает, и имеет смысл как определенный скачок, он выступает как только прерыв, при всей постепенности, ибо не продолжает постепенность и, соответственно, противоречия, подготовившие и породившие его, а только прерывает, прекращает их. "...При всей постепенности, переход от одной формы движения к другой всегда остается скачком, решающим поворотом" [7, с. 66]. (То же самое относится и к постепенности, которая имеет смысл таковой только по отношению к своему прерыву).

Здесь, несмотря на единство постепенности и скачка, эти противоположности как бы взаимно исключают друг друга. В том отношении, в каком этот (непрерывно-прерывный) процесс выступает в роли перерыва, то есть по отношению к тому процессу, постепенность которого он прерывает, – это только перерыв (при всей своей постепенности), в том же отношении, в котором он выступает как постепенность, – он только постепенность, какую бы прерывную роль он ни играл в последнем.

Когда говорится о конкретном отношении, то в данном случае имеется в виду не то, что обычно противопоставляется рассмотрению противоположностей в одном и том же отношении. Последнее здесь срабатывает с такой же необходимостью, как и в любом другом случае единства противоположностей. И любой рассматриваемый процесс выступает как именно такое единство постепенности и прерыва в одном и том же отношении. Вместе с тем природа развертывания противоречий такова, что последние свое движение и разрешение осуществляют по этапам, каждый из которых как таковой имеет смысл только по отношению к другому. Поэтому, при всем единстве постепенности и прерывности в одном и том же отношении, любой из таких моментов в системе саморазвития имеет смысл по отношению лишь к другому – своему противоположному. И постепенность, заключающаяся

в процессе, выступающем в роли скачка, нельзя путать с постепенностью, предшествовавшей, подготовившей и породившей данный перерыв себя. При всей постепенности в этом, одном и том же, отношении она же не является постепенностью к той постепенности, которую данный процесс прерывает. Она не продолжение той постепенности, а только перерыв, прекращение ее. А эта своя, скажем, внутренняя постепенность (в скачке) уходит на второй план.

Если же мы оторвем одну из сторон – постепенность или перерыв – от другой, то это значит, что мы разрушаем какой-то конкретный процесс, разрываем его этапы развития. Этим нарушается данное единство, и такой оторванный процесс (одна сторона) без конкретной противоположности теряет смысл как то или другое, как непрерывность или перерыв. Он становится сразу и тем, и другим – единством своих противоположностей, перестает быть стороной и вместе с этим утрачивает ту роль, в которой он выступал, будучи стороной, – роль прерыва или непрерывности.

В категориальном плане скачок и постепенность находятся во взаимопроникновении. Стоит нам рассмотреть любой момент действительности во всеобщих универсальных связях, и он в самом деле будет одновременно и постепенным, и прерывом. Вместе с тем, поскольку в мире нет каких-то таких явлений, которые были бы только прерывами, скачками самими по себе, а другие – только постепенностями, а в этой роли выступает обычный прерывно-постепенный процесс, то нечто, выступающее перерывом какой-то постепенности, по отношению к этой постепенности является *только перерывом*, но не постепенностью. Как и наоборот, постепенность по отношению к тому своему скачку, который ее прерывает, может быть *только постепенностью* при всем том, что этот постепенный процесс может содержать в себе прерывности или быть постепенным сложением ряда каких-то перерывов. Т.е. точно так же, как любой качественный переход при всей постепенности всегда есть скачок, так и постепенность при всей прерывности всегда есть постепенность. Та прерывность, которая в ней содержится, является прерывностью вовсе не в том отношении, в каком она выступает постепенностью, и она не прерывает данной постепенности, как и заключающаяся в скачке постепенность вовсе не есть продолжение той постепенности, которая его породила для прерывания себя. Другими словами, так как каждый конкретный скачок прерывает всегда определенную, породившую его постепенность, по от-



ношению к которой он, собственно, и имеет смысл прерыва чего-то, то он никак не может быть в этом же отношении еще и постепенностью, т. е. какой-то постепенностью постепенности. Отношение прерыва и непрерывности аналогично отношению отца и сына. Один и тот же человек не может быть в одном и том же отношении и отцом и сыном. По отношению к своему сыну он является только отцом и не может быть еще и сыном. И, наоборот, в том отношении, в каком он является сыном, т. е. по отношению к своему отцу, не может быть одновременно отцом. Противоположности, как мы видим, нашли свое единство в одном и том же человеке, который выступает в противоположных ролях, будучи одновременно и тем и другим (и отцом и сыном), но тем в одном конкретном отношении, другим – в другом.

Если не учитывать такое взаимоисключение, так же, как и не принимать в расчет вышеупомянутую относительность скачка, то это приведет к путанице. Сперва определенные процессы называют скачком – раз и навсегда, безотносительно, а потом, обнаружив, что этот процесс также и постепенный, называют его “постепенным скачком”, наивно пытаясь в таком понятии выразить неразрывность прерывности и постепенности. При этом, как правило, забывают, что в том отношении, в каком он – скачок, перерыв постепенности, он не постепенность, а в том, в каком он постепенность – не скачок. Выражение “постепенный скачок” бессмысленно. Когда соединяют “скачок” и “постепенность” в одно выражение “постепенный скачок”, или “эволюционный переход”, то получается формальное внешнее эклектическое соединение, отождествление самостоятельных и взаимоисключающих сущностей. Совсем другое дело, когда говорится, что “при всей постепенности переход есть всегда скачок” (Энгельс). Здесь не смешивается та постепенность, которая подготавливает свое прерывание, отрицание – скачок и тяготеет к нему, с той, которая заключается в скачке, но снимается и уходит на второй план.

Оттого, например, что в период революционного скачка 1917-1936 гг. в нашей стране имел место целый ряд своих постепенностей и их прерывов, революция не перестает быть революцией, скачком, так как не продолжает постепенное развитие капиталистического способа производства в целом, а прерывает его, прекращает. При всей постепенности процессов, имеющих место в период революционного скачка и представляющих собой мероприятия революционного периода, будь то постепенная индустриализация, постепенное кооперирование крестьян или по-

степенное обучение населения грамоте и т. д., – все это, конечно, не есть продолжение (количественное) той постепенности, которая предшествовала революции и, подготовив ее, породила этот революционный период, а – революционные мероприятия, содержанием которых является *прерывание*, искоренение, преодоление предшествовавшего строя (качества) и его остатков; и в такой связи все эти мероприятия, вместе взятые, составляют только прерыв. Хотя то, что они составляют революционное содержание прерыва в общественных отношениях, вовсе не отрицает их своей постепенности. Известно, например, что каждая из упомянутых постепенностей завершается прерывом своего масштаба в виде промышленной революции, аграрной революции, культурной революции и т. д. Больше того, из целого ряда таких постепенностей вместе с их завершениями, в свою очередь, складывается постепенность, охватывающая весь революционный переходный период, итогом которого также является новое качество: полная победа социализма. Но поскольку все это входит в содержание революционного периода перехода от капитализма к социализму, весь этот период целиком есть только *перерыв, скачок, но не постепенность*, не эволюция\*. Всякие разговоры о том, будто качественные переходы бывают двух видов – революционный или эволюционный – верх без-

\* Правильное понимание диалектики взаимоотношения эволюционной постепенности и революционного скачка необходимо при решении самых различных проблем в самых различных областях действительности. Но, видимо, особую важность оно представляет для политики. Нигде, пожалуй, этот вопрос не получает такую остроту, как в этой области. Малейшее нарушение правильного (диктуемого логикой саморазвития) соотношения этих сторон и особенно абсолютизация одной из них, ведет к тяжелым последствиям. Подлинное единство и взаимосвязь эволюции и революции как диалектического единства противоположностей достигается в сфере категорий. С их помощью, с помощью теоретического мышления мы раскрываем и узнаем, как в самой действительности, в любом отрезке жизни осуществляется это единство противоположностей скачков и постепенностей.

В.И. Ленин в работе “Разногласия в европейском рабочем движении” пишет, что “действительная жизнь... *включает* в себя эти различные тенденции, подобно тому, как жизнь и развитие в природе включают в себя и медленную эволюцию и быстрые скачки, перерывы постепенности” [13, с. 66].

В этой же статье В.И. Ленин подчеркивает, что нельзя живую жизнь, представляющую собой единство взаимосвязанных тенденций (постепенностей и прерывов) сводить к одной из этих сторон, из которых каждая в отдельности является специфической особенностью лишь определенного конкретного периода.

Так в разгар социалистической революции, в октябре 1921 г., В.И. Ленин указывает на необходимость мер эволюционного характера и рекомендует прибегнуть к

грамотности. Если это действительно *качественный* переход, то только революционный скачок, если же процесс эволюционный – то это никакой не переход, а продолжение количественного роста того что было на прежнем основании, который ничего нового не несет.

\*\*\*\*\*

Именно непонимание диалектики взаимоотношения прерывности и постепенности привело некоторых философов к получившей распространение формуле: “скачки, осуществляемые путем постепенного накопления элементов нового качества и постепенного отмирания старого качества”. Эта формулировка получила довольно широкое распространение, хотя она не вносит никакой ясности в действительное положение вещей. Не удивительно, что о том, чем отличается так

---

“реформистскому” методу действий в коренных вопросах экономического строительства. Он настаивает на том, что такой “эволюционизм”, “реформизм” необходим для решения *революционных задач* социальной революции (в частности, введение нэпа с весны 1921 г.). Это вынужденная мера для доделки задач буржуазно-демократического этапа революции, т.е. отступление, “шаг назад, чтобы разогнаться и прыгнуть” (Ленин).

Такую деятельность в период революции некоторые “революционеры” мелкобуржуазного пошиба считали “прозаической” и “скучной”. Но именно в том и состоит, по словам В.И.Ленина, настоящий интерес эпохи больших скачков, что она складывается из моментов бурной ломки и моментов медленной расчистки от обломков или постепенного ухаживания за ростками нового, складывается из моментов, протекающих бурно-революционно и постепенно-эволюционно, в сложнейшем переплетении того и другого. Но все это вместе взятое – в составе *революционного процесса* в целом. При всей постепенности качественный переход всегда есть скачок (говоря словами Энгельса). Все это меры по *прекращению*, прерыванию истории товарного производства.

В.И.Ленин предупреждает об опасности, которую несет революционеру “преувеличение революционности, забвение граней и условий уместного и успешного применения революционных приемов” [13а, с.223]. Этим В.И.Ленин предостерегает от абсолютизации революционной стороны. “Настоящие, революционеры на этом больше всего ломали себе шею...” и могут погубить дело “...если... вздумают, будто “великая, победоносная, мировая” революция обязательно все и всякие задачи при всех обстоятельствах, во всех областях действия может и должна решать по-революционному... Неверность этого ясна сама собой на основании чисто теоретических положений, если не сходить с почвы марксизма” (там же).

Не меньшая опасность, если революционеры вырождаются в эволюционеров и отказываются от мировой революции, не понимают, что все допускаемые эволюционные меры направлены на эффективное *прерывание*, приканчивание эволюции истории частнособственнических отношений. Например, временное введение госкапитализма, который эффективнее ликвидирует мелкого собственника и расчистит почву для социалистических преобразований.

называемая качественная постепенность путем накопления элементов и т. д. от обычной эволюционной количественной постепенности, никто ничего вразумительного сказать не может. Бытующая в учебной литературе предостерегающая фраза о том, что переход от старого качественного состояния к новому путем постепенного накопления элементов нового качества и отмирания старого качества нельзя смешивать с эволюционной формой движения, вовсе не показывает этого отличия.

Если же проанализировать многочисленные факты, то нетрудно заметить, что, хотя процесс качественного превращения (скачка) и осуществляется часто через некоторый ряд перерывов, в результате которых появляются отдельные качества, этот ряд таких накоплений по отношению к переходящему через него качеству (и соответственно тем противоречиям, которые через него разрешаются) не является постепенным накоплением качества (“элементов”) нового, того нового, в которое при этом совершается переход. И то, что будет после окончания этого непрерывного ряда перерывов, опосредствующего переход, то есть действительно новое по отношению к предыдущему, не будет похоже ни на один из членов этого ряда, ни на всю их сумму вместе. Оно будет совершенно новым и по отношению к тому, из чего оно появилось, и по отношению к тому, посредством чего осуществлялся переход к этому новому качеству. То же, что в этом ряду постепенно, как постепенность проявляется в другом отношении, в котором вовсе не является скачком, а выступает лишь количественным накоплением, которое приведет уже к своему новому качеству, потребовав для этого своего перерыва уже этой постепенности. Следовательно, если речь идет о накоплении элементов, да еще и постепенном, то это не может быть накоплением нового, которое как новое возможно только *после перерыва* и наступит, в данном случае, лишь после того, как это постепенное накопление достигнет определенной своей узловой точки и будет прервано своим перерывом. Конечно, даже в ходе количественного накопления накапливается не какое-то абстрактное количество, а непременно количество каких-то качеств, каждое из которых возникает в свою очередь, в своем масштабе в результате скачка. Но при всем том, что появляются в своем отношении новые качества, — они не новое в том отношении, в каком накапливаются. Т.е. они не то, что будет новым в результате накопления и завершения скачком.

И так в любом случае, новое всегда до своего появления имеет перерыв и является непосредственным результатом, продуктом такого

момента перерыва. А это делает несовместимыми понятия “постепенное накопление элементов” и “новое”, ибо в том отношении, в каком это новое, оно не постепенное накопление, а в том, в каком это постепенное накопление, – оно еще не новое (до перерыва). Между тем и другим всегда перерыв, который разделяет собой постепенное накопление и новое качество, а также опосредствует переход первого во второе. Не меняется положение, если накапливаются в подобных случаях даже однородные качества, каждое из которых появляется, в свою очередь, прерывно, скачкообразно. Дело в том, что любое количественное постепенное накопление или убавление является убавлением или накоплением всегда определенного (в каждом конкретном случае своего) количества определенных (в каждом конкретном случае своих) качеств. Появившись каждое в отдельности посредством своего скачка в результате разрешения своих противоречий в своем масштабе и отношении, в другом отношении, в котором они являются частью чего-то, – остаются лишь количественным накоплением. Вполне понятно, что ни одно из качеств, составляющих такое накопление, еще не есть то, что будет после перехода этого накопления за границы меры и перерыва уже этой постепенности. Точно так же это будет и не то, чем является простая сумма их, ибо на определенном этапе этого количественного накопления, завершающегося перерывом, происходит перестройка взаимодействия даже однородных накапливаемых качеств, и – появление совершенно нового качества. В свою очередь, и это новое качество при всем том, что оно появилось прерывно в данном своем масштабе и основании, остается лишь количественной единицей в другом масштабе и основании. И в этом плане определенное постепенное накопление этих качеств приведет к нарушению своей конкретной меры, своего единства определенного количества таких качеств и к переходу через этот перерыв еще в другое качество. И так до бесконечности в мировом круговороте.

При этом у каждого из бесконечного множества качеств своя мера (как свое единство качества и количества), которая обуславливает существование определенного качества как данного. В то же время каждое из этих качеств является *составной частью* какого-то количества таких определенных качеств, составляющих меру другого качества. Части в этом случае остаются до поры до времени количеством по отношению к вещи в целом. И хотя качества составных частей входят в меру качества данной вещи в целом, в ней они выступа-

ют с количественной стороны, как бы снимая при этом свое качественное состояние. Между таким качеством части и качеством целого существует всегда перерыв, через который они переходят друг в друга, как количество (старого качества) в качество (новое).

Отсюда и получается, что прибавление определенного количества каких-то определенных качеств всегда ведет к своему другому качеству, которое совсем не то, что накоплялось.

Рассматривая то или иное явление объективной действительности, мы видим, что, например, организм состоит из клеток, то есть из определенного количества определенного качества, но он не просто сумма клеток, а совершенно иное, чем их сумма и, тем более, чем каждая из них. Клетки, в свою очередь, состоят из определенного количества определенных качеств (различных химических элементов). Но ни одно из этих качеств, которые составляют данное количество, ни их сумма не являются тем качеством, которое характеризует клетку как данное качество. Точно так же нельзя сказать, что атомы, составляющие молекулу, похожи на то, что они составляют, и т. д. Между всеми этими качествами всегда перерыв, который и обуславливает качественные определенности существования вещей, их различия между собой и опосредствует их переходы друг в друга.

Чтобы не запутаться в таком сложнейшем переплетении взаимопроникающих и непрерывно переходящих друг в друга количеств и качеств, нужно из многих противоречий, которые обуславливают переплетающиеся и взаимопроникающие качества, уметь вычленить именно те, которые обуславливают каждое данное качество. Так, разрешение противоречий масштаба клетки дает через скачок новое качественное состояние именно в отношении клетки. Но это же изменение остается лишь количественным по отношению к противоречиям организма в целом, который от такого изменения не перестал быть тем же организмом. Для качественного же изменения организма необходимо разрешение своих противоречий и т. д.

Таким образом, то, что является новым качеством по отношению к клетке, – совсем не новое (ибо снимает себя в количестве) по отношению к тому, в меру чего эти качества включаются, то есть по отношению к такому качеству, как организм в целом. Важно при этом точно знать, в каком конкретном отношении данный процесс выступает количественным, а в каком – качественным. И в этом отношении, в каком он прерывает определенную свою постепенность, в том масш-

табе, в каком это есть разрешение определенных противоречий, он выступает как качественное изменение, как новое. В том же отношении, в каком это изменение выступает как еще один элемент в ряду количественных накоплений, – это изменение не новое, а остается в рамках старого, как количественное изменение самого старого.

Если не учитывается конкретный масштаб, как и конкретное отношение, в котором осуществляется качественный перерыв или постепенность, то это нередко приводит к подмене одного другим. Примером подобной подмены как раз и является утверждение некоторых авторов, особенно среди биологов, будто в старом качестве зарождаются крупинки нового качества, которое, постепенно накапливаясь, как бы вытесняет старое качество и утверждает себя.

В действительности же то, что зарождается в старом (еще не родилось), – еще не то, что будет после рождения, после разрешения противоречий, после скачка. (А между старым и новым всегда перерыв). Новое же не появляется в старом как новое, а существует в нем лишь как тенденция нового, стремление к новому, как одна из противоположных сторон внутренних противоречий старого, противоречий, обуславливающих существование самого старого и движущих это самое старое вплоть до перерыва. Между новым и старым всегда перерыв, который опосредствует переход.

Следовательно, все упомянутые крупинки, или элементы, о зарождении которых идет речь, находясь по ту сторону перерыва (до перерыва), не могут претендовать на новое, а создаются старым для самого старого и остаются в его сфере вплоть до скачка.

Например, “капитализм, – пишет В. И. Ленин, – сам создает своего могильщика, сам творит элементы нового строя, и в то же время, без “скачка”, эти отдельные элементы ничего не изменяют в общем положении вещей, не затрагивают господства капитала” [13, с. 65-66].

Пролетариат, являясь могильщиком капитализма, порожден самим капитализмом как нужный ему класс, без которого капитализм не может существовать.

Для существования такого качества, каким является капитализм, нужно, по словам Маркса\*, чтобы встретились два человека, один из которых имел бы капитал, а второй не имел бы ничего, никакой собственности, кроме рабочих рук, которые он вынужден продавать пер-

---

\* См. 24-ю главу “Капитала”

вому. И именно он, как переменный капитал (группа V) создает прибавочную стоимость и богатство капиталисту.

Таким образом, пролетариат появляется вместе с появлением капитализма как его “неотъемлемая часть”, как противоположность буржуазии, как его свое внутреннее отрицание. Единство этих противоположностей и составляет внутренние противоречия, обуславливающие качество – капитализм. Но единство этих противоположностей относительно. Это значит, что с самого начала появления качества капитализм оно раздвоено, и по мере его развития усиливается и раздвоение единого. Чем больше капитализм стремится к утверждению себя, к процветанию, тем ближе он к своей гибели, так как для получения прибыли буржуазия должна увеличивать армию пролетариата и этим усиливать противоположную буржуазии сторону, отрицающую данный строй, ведущую к перерыву капиталистического развития.

Именно в подобной противоречивости, а она присуща любому качеству, и заключается источник движения как движения скачкообразного, непрерывно-прерывного. В борьбе противоположностей такое раздвоение единого, наконец, доходит до высшей точки – социалистической революции (скачок), которая прерывает постепенное развитие капитализма, приводит к победе отрицающей стороны, к победе пролетариата, который, в свою очередь, в ходе социалистической революции ликвидирует себя как пролетариат и переходит в свою противоположность, как и все старое общество в целом.

На основании такого революционного переформирования по основанию мы и говорим, что новое не похоже на то, что накопилось в старом, и наоборот, то, что появляется и накапливается в старом, не похоже на новое, а между первым и вторым происходит прерыв, скачок, революция и переход в противоположность. Это “ревизионисты считают фразами все рассуждения о “скачках”... они принимают реформы за частичное осуществление социализма” [13, с. 66].

Реформизм считает, например, возможным превращение муниципалитетов в островки, части социализма в недрах капитализма и т. п.

Конечно, ни о каких элементах, крупинках нового социалистического качества в недрах старого – капитализма – не может быть и речи. Как и надежды социал-демократов заполучить результат путем совершенствования составных частей капитализма – безнадежное дело. Это будет усовершенствование диктатуры буржуазии.

Лишь социалистическая революция, которая *прерывает* постепен-



ность развития капиталистического способа производства, всю историю товарного производства, все непрерывное развитие форм отношений господства и подчинения, устанавливает качественно новую форму отношений, противоположную всем предшествовавшим. Этим заканчивается предыстория человечества и начинается настоящая его история.

Возможность такого внутренне противоречивого существования изменения, когда оно выступает одновременно и качественным и количественным, объясняется самой такой относительной природой количества и качества. Между тем и другим нет какого-то такого различия, которое ставило бы их в положение самостоятельных сущностей.

Ф. Энгельс предостерегал от противопоставления количества и качества и называл безоговорочно метафизическим взгляд, по которому "...качество и количество являются абсолютно различными категориями" [8, с. 548]. По его мнению, такое представление навеяно господствующей механистической точкой зрения. Поскольку в основе механического движения лежит количество, то взгляд на все явления действительности с таких позиций сводится к убеждению, что качественные различия поддаются объяснению лишь постольку, поскольку они могут быть сведены к количественным различиям, к измеряемым величинам и т. п. Между прочим, такое мнение получило широкое распространение и в наше время. Правда, сегодня подогревают это убеждение уже не успехи механики, а математики.

Но, как уже упоминалось, даже числа не остаются только количественными, а представляют собой и качественно различные сущности. Рассматривать сегодня категорию количества и качества раздельно и вне взаимопроникновения, не как тождество различий было бы большой ошибкой. Количество это отрицающее себя качество.

И мы видели, что само качество, включающееся в меру определенного нечего, снимается в количестве и остается лишь количественным по отношению к качеству, в меру которого оно входит. (Поэтому качество целого никогда не сводится к качествам, составляющим его как некоторые части. Например, качество атома не сводится к качествам или сумме качеств электронов, протонов, нейтронов.)

Благодаря такому внутреннему проникновению количества и качества, малейшее изменение того или иного нечего в какой-нибудь связи непременно является качественным изменением.

Если при этом вспомнить, что в роли скачка выступает не какой-то специальный процесс, а обычный "рядовой" непрерывно-прерыв-

ный, то получается, что любой процесс в бесконечных мировых связях, в каком-нибудь отношении, да выступает как скачок, как перерыв какой-нибудь постепенности. И в этом отношении понятно выражение Ф. Энгельса: “в природе нет скачков *именно потому*, что она слагается сплошь из скачков” [8, с. 586].

Часто это положение комментируют как выражение того, что большие скачки состоят из более мелких скачков, те в свою очередь из еще более мелких и т. д. до бесконечности. С нашей точки зрения, это – путь объяснения с позиций метафизического анализма, который стремится составить скачки в чисто количественном плане. Иногда стараются представить дело так, будто имеется в виду распад качественного перехода на огромное количество качественных изменений меньшего масштаба (что-то наподобие матрешки) и протекание его в виде так называемого постепенного перехода. Наше отношение к такого рода псевдоскачкам уже было высказано.

Совсем по-другому раскрывается мир “сплошь из скачков”, если каждое явление рассматривать как движение, превращение (кроме которого ведь в мире ничего иного нет) и, значит, как постоянное становление. С точки зрения диалектики всякое нечто есть единство бытия и небытия. А ведь именно так характеризует В.И. Ленин диалектический переход, когда говорит, что диалектический переход от недиалектического отличается: “Скачком. Противоречивостью. Перерывом постепенности. Единством (тождеством) бытия и небытия” [12, с. 256].

Рассмотренная во всеобщих связях любая форма движения включает в себе именно такое содержание. Противоречивую, непрерывно-прерывную в своей сущности, в своем способе существования природе иначе и нельзя мыслить. И в этом отношении она состоит сплошь из скачков.

Подлинной истинностью в таких мировых связях обладает *превращение, революция*. Именно это есть то единственно абсолютное, с признанием чего связана материалистическая диалектика, диалектическое понимание развития. Постепенность, эволюция – это лишь некоторый момент (относительный) развития.

Лишь поняв суть относительности количества и качества, можно правильно уяснить формулу Ф. Энгельса о “переходе количества в качество и обратно”. Многие думают, что в такой формулировке закона имеются в виду переходы количества в качество и, отдельно, наряду с этим, переходы качества в количество. На основании такого взгляда

начинают искать в природе примеры переходов того и другого типа, будто мир состоит из этих двух вариантов переходов, и нужно только находить те или другие из них – переходы количества в качество и переходы качества в количество.

На наш взгляд, такое разделение ошибочно. Есть не переходы количества в качество и, отдельно, качества в количество, а один переход, который есть *переход количества в качество и обратно*. Т. е. это одновременно обоюдосторонний переход. Иначе и не может быть, ибо переход осуществляется фактически от одной меры (единство определенного количества определенного качества) к другой мере (к другому единству количества и качества). Сам момент перехода есть разрушение одного единства количества и качества и созидание, формирование нового единства количества и качества на новом основании. Поэтому сказать, что происходит переход только количества в качество, а в другом случае только качества в количество, нельзя. Выход видят иногда в том, что заменяют энгельсову (и гегелевскую) формулировку закона “перехода количества в качество и обратно” выражением: “переход от одного качественного состояния к другому качественному состоянию путем количественных изменений”. Но этим убивается, на наш взгляд, сама суть закона. И дело здесь не только в том, что при такой формулировке создается впечатление, будто сам переход осуществляется путем количественных изменений, но прежде всего в том, что устраняется указание на то, что переходит в момент разрешения противоречий именно количество в качество и обратно – качество в количество. А суть диалектического перехода именно в этом.

Конечно, легче обнаруживается то, что, до поры до времени, изменения идут постепенно, в виде некоторого накопления, а потом после скачка образуется новая форма движения и продолжается движение уже в этой новой форме. Эта сторона дела и нашла свое отражение в выражении: “переход одного качественного состояния в другое качественное состояние”. Но главное в законе как раз то, что именно само количество переходит в качество и обратно. Понимание сути относительности и взаимопроникновения качества и количества как раз и позволяет правильно решать этот вопрос. И если в таком взаимопроникающем единстве этих противоположностей последние выступают как в сущности одно, где количество есть отрицательность качества, его свое другое, и в этом смысле в каждый данный момент имеется диалектический “переход”, то тем более понятен этот переход в пери-

од скачка. Здесь нужно только проследить, как осуществляется перестройка одного единства (взаимопроникновения и взаимопревращения) количества и качества (меры) в другое единство, которое есть такой же в себе переход. Ведь в период разрешения противоречий (скачок) происходит ломка, разрушение одного такого единства и создание другого, нового единства, другой меры. Образование новой меры – это и есть новое количество качеств и новое качество количеств, что дает совершенно новое качество. Сам этот процесс перестройки, превращения происходит так, что количество первого единства количества и качества переходит в качество, а качество – в количество, т.е. происходит как бы перелив.

Известно, что о законе вне отношения количества и качества не может быть и речи, а отношение этих противоположностей – в их взаимопереливах, превращениях. Такое свое единство качество и количество находит в мере. Здесь количество постоянно отрицает качества, включаемые в меру, и снимает их. (На этом отрицании, собственно, и живет качество, о мере которого идет речь). Выше уже говорилось, что качество, включенное в меру качества, которому предстоит переход, представляет собой то, что накапливается и остается в этом отношении (в мере) в снятом в количестве виде, оставившем свою собственную качественность на второй план. Т. е. при всем том, что накапливаются определенные качества, в отношении к тому, в меру чего входят эти качества, такое накопление остается лишь количественным. С достижением узловой точки и затем в процессе скачка, в ходе осуществления перехода количества в качество, подвергается отрицанию упомянутое количество меры. Но таким образом получается отрицание отрицания, ибо этим подвергается отрицанию то, что в свою очередь выступило отрицанием (количество отрицало качество, включаемое в меру). В результате такого второго отрицания происходит как бы повторение в виде некоторого перехода качества в количество, наподобие того, которое имело место в ходе отрицания количеством, входящего в меру качества. Но теперь происходит это на высшем уровне.

*Переходы* количества в качество и обратно как и “...количество и качество соответствуют здесь друг другу взаимно и обоюдосторонне” [8, с. 385]. Характерно, что попытки продемонстрировать отдельно переход качества в количество, который существовал бы в природе наряду и независимо от перехода количества в качество, вызывает значительное затруднение у авторов учебных пособий. Это обычно

несколько дежурных примеров, которые кочуют из одного учебника в другой. И это понятно. Трудно показать то, чего по существу нет. Речь может идти о более ярком обнаружении той или иной стороны такого единства противоположностей. Сторона перехода количества в качество, действительно, более наглядно и доступно представлению обнажает себя в данном моменте перехода. Но нельзя на этом основании разрывать эти стороны единого процесса, рассматривать их отдельно или ставить в чередование.

Причина такого взгляда кроется, в конечном счете, в абсолютизации, разрыве качества и количества. В результате их взаимодействие сводится к внешнему взаимоотношению. Отсюда – поиски различных вариантов переходов, встречающихся в природе. Выход из этого положения – в обращении к категориальному диалектическому рассмотрению количества и качества. Только с помощью диалектических категорий можно уяснить, что в ходе любого превращения скачком происходит переход количества в качество и обратно. Это по сути один переход.

Вся путаница в понимании вопроса о диалектике качественного превращения, скачка возникает оттого, что обращаются прежде всего к формам скачков. Завязнув в формах, уже невозможно подняться до уровня понимания всеобщей категории скачка. Единственная форма скачка, о которой может идти речь в философии, это предельно всеобщая форма, не сведенная ни к одной из определенных форм проявления. Только так может быть схвачен и выражен всеобщий диалектический “механизм” перехода. В таком же всеобщем виде он не зависит от того, что переходит и во что переходит. Собственно диалектика перехода “безразлична” ко всем определенным веществам, их качествам и количествам. Она отдает все это в распоряжение конкретных наук о конкретных областях действительности. Сколько, какое количество и каких конкретных химических качеств нужно взять, чтобы получилось такое-то химическое соединение как новое качество – этим должна заниматься химия; качествами и количествами других форм движения занимаются другие конкретные науки. Каждая из них имеет дело с определенными единствами определенных количеств определенных качеств и их переходами, измеряет и выражает их своими конкретными средствами измерения и понятиями, принадлежащими этой науке; не подменяет конкретные количественные и качественные данные философскими общими понятиями, которые в таком

случае будут просто пустотой. Но зато оперировать естествоиспытатель должен своим конкретным содержанием соответственно с требованиями всеобщего диалектического закона перехода количества в качество и обратно. Этот, выраженный в предельно всеобщей формуле закон, находится в компетенции философии.

Диалектика как философская наука как раз имеет дело с предельно всеобщим универсальным, выраженным в виде диалектических категорий принципом взаимоотношения количества и качества, который “срабатывает” неизменно в любом случае, где соотносятся какие бы то ни было количества и качества. Без такой всеобщности он не мог бы претендовать на роль метода. И в природе, и в обществе, и в мышлении логика перехода одна независимо от форм протекания процессов.

## **V**

**Развитие как восхождение.**

**О природе “общего”; восхождение как обобщение.**

**Особая роль человеческой деятельности в процессе восхождения. Восхождение в познании как углубление в сущность.**

**Место и роль отрицания отрицания в восхождении.**

**Некоторые особенности зависимости пространства и времени от форм движения в восходящем развитии.**

**О “границе” восхождения.**

**Диалектика взаимоотношения конечности и бесконечности в развитии.**

**Атрибутивность сознания.**

Приступая к анализу проблемы восхождения, не нужно очередной раз предупреждать, что это не частный вопрос, касающийся каких-либо отдельных систем или форм бытия т. н. “всеобщей теории бытия” позитивистского толка, а вопрос принципа развития вообще материи вообще.

А здесь как раз очень легко соскользнуть на путь расположения различных форм окружающей действительности в некоторый ряд по степени усложнения, мысленно бесконечно продолжить такой ряд по обе стороны и получить в одну сторону линию бесконечного усложнения форм, структур, т. е. некоторую цепь до бесконечности усложняющихся вещей, назвав это “восхождением”, а в другую, противоположную сторону, – неисчерпаемый ряд бесконечно упрощающихся форм, представляемый как “нисхождение”. При этом ясно, что бесконечность такого “восходящего” и, соответственно, “нисходящего” ряда, рожденная элементарным представлением, является типичной дурной бесконечностью.

Проблему “*бесконечного восхождения*” невозможно решить, не преодолев бытового представления о *восхождении* и житейского понимания *бесконечного*. И, прежде чем говорить о бесконечном восхождении, следует выяснить, в чем суть диалектического понимания того и другого в отдельности.

Нужно сказать, что восхождение – не что-то такое, что существует наряду с поступательностью. Оно не вне поступательности, а в ней самой и через нее. Это одна из сторон поступательности, ее элемент, особенность. Ни в коем случае не следует рассматривать восхождение как некоторую самостоятельную и независимую от поступательности сущность. Они неотделимы. Речь может идти о некоторой всеобщей, неизбежной закономерной тенденции, существующей в поступательном развитии, присущей поступательному развитию, тенденции, заключенной в любом проявлении движения как способе существования материи, о типе связи, неизбежно господствующем в развитии. То, что называется восхождением (как и поступательность) не зависит от того, количественное прибавление происходит, или убавление. Это детища непосредственно момента качественного превращения, разрешения противоречия, скачка.

Мы знаем, что любая форма движения внутренне противоречива. Независимо от того, как она изменяется количественно – как прибавление или как убавление, рано или поздно неизбежно наступает переход (скачок) в другое, новое качество.

Уже в этом переходе в совершенно новое, в неодолимости такого необходимого неизбежного перехода мы можем видеть основу и предпосылку тенденции бесконечного восхождения как необходимости. Необходимость этой тенденции заключается в самой природе противоречивости, в неизбежности развертывания противоречий в виде отрицания отрицания и разрешения, в результате чего происходит новообразование как некоторый новый синтез. Само собой разумеется, что здесь реализуется все та же поступательность. При этом неважно в вопросе о бесконечном восхождении, что какая-то вещь, в какой-то данной, конкретной рассматриваемой системе, форме движения (химической или органической) будет в структурном отношении несколько относительно более сложной (или более простой), чем предыдущая, главное (и это касается способа существования материи вообще), что в результате разрешения противоречий в принципе рождаются (скачкообразно) все новые и новые качества, снимающие в себе пре-



дыдущие качества и включающие их в новый синтез. И так бесконечно.

Следует обратить внимание, что нас сейчас интересует не сам факт переходов количества в качество или их скачкообразность, а одна особенность, присущая таким переходам и реализуемая через них. Имеется в виду упомянутое синтезирование, происходящее в момент качественного превращения и охватывающее своей “работой” все более широкий круг различий в ходе продолжения движения.

Выше уже говорилось о том, что в ходе качественного превращения происходит обнажение общих связей переходящих противоположностей и включение их в новый синтез новообразования, делающий последнее более высоко развитым. Неизбежность, бесконечность и неисчерпаемость этого момента в развертывании противоречий и их разрешении, видимо, и лежит в основе тенденции к неизбежному бесконечному восхождению.

Любая форма существования материи (и именно как форма бытия материи, а не просто то или иное взятое вещество определенной структуры), на какой бы стадии развития эта форма в своей определенной конечной системе не находилась, она все равно так или иначе “стремится” стать другим, стать всем другим, превратиться во все другое. И она реализует такую возможность превратиться во все другое, “обобщить”, отождествить себя, интегрировать со всем другим в ходе бесконечного ряда превращений. Эта тенденция к обобщению и есть, собственно, признак восхождения. И господствует эта тенденция, как необходимость. Как данная тенденция она выступает как необходимое движение вперед и вперед, дальше и дальше, независимо от того, в какую сторону идет конкретно рассматриваемое движение. Оно, в этом плане, все равно является движением вперед, как реализация движения во все стороны через движение в определенном направлении. Не зависит это также и от того, происходит ли при этом количественное прибавление или убавление (и затем скачок).

Даже те, кто связывает восхождение с усложнением структур, а так называемое нисхождение – с упрощением, должны знать, что не обязательно количественные прибавления, приращения ведут к более высокой ступени, или к усложнению, а убавление, расщепление – к упрощению. К тому же какого-то бесконечного непрерывного убавления, как и бесконечного непрерывного нисхождения, вообще не бывает. Оно обязательно прерывается скачком. В свою очередь, в результате прерыва постепенности убавления (скачка) вовсе не обязательно возник-

новение более простого качества, чем предыдущее, как и не обязательно в результате прибавления возникновение более сложного. Невозможно также и такое положение, чтобы смена форм осуществлялась более-менее длительно в виде все большего упрощения. Здесь, в свою очередь, количество переходит в качество. Такой некоторый ряд упрощений форм может вдруг прерваться (скачком) в этой своей убывающей постепенности и смениться появлением более сложной формы, а ряд после этого скачка пойти по линии возрастания (количественно прибавления) усложнения, пока его снова не постигнет перерыв.

Более сложную форму или более простую делает не количественное изменение в ту или иную сторону, а момент прерыва количественной постепенности. Ничего удивительного в том не будет, если мы, например, узнаем, что, идя по линии понижения температур и приближаясь к абсолютному нулю, можно получить такое же состояние вещества или те или иные его свойства, как и при максимально высоких температурах, и, таким образом, рассматриваемые противоположности найдут свое разрешение в тождестве. Еще шаг в том же направлении и переход... в противоположность. Таков закон.

Чтобы остаться на верных позициях в рассмотрении восхождения, нужно не подменять вопрос о материи вопросом о конкретных формах ее существования, о строении этих форм, о структурах и т. п. Но именно такая ошибка чаще всего допускается. Произведя такую подмену, уже невозможно отделаться от ошибочного представления о восхождении как о выстроенных в некоторый ряд явлениях природы в виде возрастающего ряда усложняющихся вещей. Противоположное направление этого ряда должно демонстрировать то, что называется нисхождением, и что представляется как “восхождение” наоборот. Если восхождение рассматривают как структурное усложнение, то нисхождение – как структурное упрощение. Некоторых смущает слово “бесконечно”, приставленное к “восхождению” и “нисхождению”, и они склонны признать чередование того и другого. Другие предлагают смело смотреть в бесконечность и убеждены, что нет границ восхождению и нисхождению в смысле усложнения и упрощения структур. Широкую дорогу такому неверному направлению в данном вопросе обеспечивает ошибочное сведение сути материи к определенным физическим структурам, подмена ее гносеологической сущности определенными естественнонаучными формами. Большой бедой является, в частности, не изжитый еще и в наше время аналитизм в рассмотре-

нии материи. Этот старый детский способ (в том числе, и детства человечества) искать единство мира в виде наличия общей сходной “перво-структуры для всей природы, из которой все состоит”, сохранился до наших дней. Такую “структуру”, от которой идет восхождение к самым сложнейшим образованиям, рекомендуют искать в микромире. Для того чтобы в этом убедиться, предлагается мысленно пройти в обратном линии усложнения направлении и там найти единообразную исходную форму, “кирпичики” мироздания, которые называют праматерией. Долгое время таким “кирпичиком” считали атом. А факт его распада восприняли как “исчезновение материи”. При этом, мало того, что материю сводят к микроструктурам, но и положение о ее бесконечной неисчерпаемости сводят к проблеме бесконечной структурной неисчерпаемости.

Как только речь заходит о неисчерпаемости того или иного явления, немедленно обращаются к бесконечному дроблению структурных форм по линии аналитизма и дурной бесконечности по убывающей. С этих позиций считают, например, что неисчерпаемость атома заключается в том, что он состоит из более мелких частей, те части, в свою очередь, состоят из более мелких частиц и т. д. Неисчерпаемость электрона также видят (собственно еще не видят, а предполагают) на основании того же аналитизма в том, что он должен состоять из более мелких структурных частиц. При этом вовсе не желают знать, что все эти более мелкие части никак не будут тем, чем является электрон, о неисчерпаемости которого говорят.

При этом грубейшим образом абсолютизируется количественность, и совершенно игнорируется обязательный переход количества в качество. Подобное структурное нисхождение и, соответственно, восхождение выступает в виде типичного сплошного количественного эволюционного ряда, не обладающего прерывностью.

В предыдущей главе этой стороне дела было уделено много внимания, и мы не будем возвращаться к этим вопросам. Заметим только, что, как ни странно, но именно подобный путь аналитического углубления в строение вещей часто считают путем раскрытия сути материи. Разумеется, что с этим нельзя согласиться, как и нельзя думать, что такой аналитический подход имеет какое-то отношение к проблеме неисчерпаемости.

Некоторые наивно думают, будто достаточно считать, что дроблению вещей вглубь нет конца, и этим обеспечивается бесконечность

неисчерпаемости, и, соответственно, наоборот, стоит не признать бесконечное аналитическое дробление структур, и этим будет подорвана бесконечность неисчерпаемости. Так, наглухо связав вместе совершенно различные проблемы, этим фактически только закрывают путь к решению и той, и другой. К тому же это дезориентирует естествоиспытателей, которые сегодня, активно вторгнувшись в область микромира, нуждаются как никогда в ясных методологических перспективах. Их исследования как бы заранее направляются по неверному руслу, им как бы предписывается идти непременно по линии бесконечного дробления в поисках нескончаемого упрощения структур. И хуже всего при этом то, что это представляется как требование материализма и выставляется как показатель принадлежности к лагерю материализма.

В действительности вопрос о структурах вообще не дело философии, а исключительно конкретных наук. (Какая структура у электрона и имеет ли он вообще какие-либо составные части – это решают конкретные положительные науки.) В свою очередь, вопрос о материи и материализме есть не естественнонаучный, а философский, гносеологический вопрос.

Точно так же вопрос о неисчерпаемости в философском плане, в том плане, в каком В. И. Ленин говорит в “Материализме и эмпириокритицизме”, это вовсе не вопрос о структурах. Любая форма выступает как единство бесконечного многообразия, как бесконечность, заключенная в самой этой форме в ее своих пределах. Неисчерпаемость того же электрона, например, не выходит за пределы структуры собственно электрона и никакого отношения к вопросу о его делимости не имеет\*. Больше того, вопрос о неисчерпаемости вообще, к собственно строению, к структуре отношения не имеет. К тому же неисчерпаемость вовсе не связана с определенным направлением в одну какую-то сторону по линии упрощения или усложнения. Неисчерпаемость имеет смысл как неисчерпаемость во все стороны, где даже сторона не имеет привычного значения. Это вопрос о превращении во все другое (всего во все), о пребывании во всем другом, о включении в себя всего другого, это вопрос о бесконечности в конечном, о бесконечности и всеобщности связей, о единстве многообразия. Толь-

---

\* Об этом мною сказано более подробно на республиканском совещании по философским вопросам физики элементарных частиц в Киеве, в 1962 г. – См.: В. Босенко. “К вопросу о неисчерпаемости электрона”. – В сб.: “Философские вопросы современной физики”, 1964, стр. 254.

ко в таком плане можно говорить о связи неисчерпаемости с бесконечным восхождением.

Общая основа для того и другого заключается, видимо, в самой природе общего. Постигание неисчерпаемости есть в какой-то степени процесс “извлечения” “накопившегося” в вещах в ходе бесконечного восхождения обобщения, связи со всем миром.

Главным в рассматриваемом нами вопросе о восхождении является то, что при бесконечном взаимопревращении всего во все (в круговороте) у материи (в любой форме материи, но как материи вообще) сохраняется, а вернее пробивает себе дорогу тенденция так или иначе реализовать все свои бесконечные возможности. И в какой бы степени сложности ни находилась та или иная из конкретных форм, она может рано или поздно осуществить все эти возможности, стать всем другим, превратиться во все другое, “обобщить” себя со всем другим. И поскольку эта тенденция к такой реализации бесконечна, постольку мы говорим о бесконечности восхождения.

При этом следует помнить, что когда говорится об упомянутой тенденции, речь идет не о натуралистическом рассмотрении просто форм, себе равных вещей. Рассматриваются хотя и определенные вещи, но как формы бытия материи. В этом же плане они выступают внутренне противоречивыми, едино-многообразными, тождественно-различными, совокупно-отдельными, необходимо-случайными, непрерывно-прерывными и т. п. А это значит, что каждая вещь, форма, независимо от того, какая это конкретная форма (химическая, органическая или даже общественная), как форма существования материи в каждый данный момент является и всем другим, т. е. единством многообразия, конечностью, заключающей в себе бесконечность и, таким образом, отдельной формой материи вообще. Это “стремление” любой конечной вещи как формы существования материи реализовать всю заключенную в ней возможную бесконечность и есть то, что по отношению к материи, к ее способу существования можно рассматривать как бесконечное восхождение. И никакое отсутствие наглядной картины восхождения, приемлемой для представления, в той или иной области (например, в физическом движении) не колеблет необходимого господства его (как господства необходимости).

Взяв любую конкретную форму существования материи, независимо от степени сложности, мы можем с уверенностью сказать, что ей как лишь отдельной форме существования материи вообще (через от-

рицание отдельности, особенности, формы своего существования) рано или поздно предстоит превратиться во все другое и реализовать не только все свои возможности, которые она как бы содержит в себе, но и общность со всем другим, т. е. как бы обобщить себя со всем другим, объединить, “отождествить” в некоторой общности. В этом смысле мы и говорим, что ей обязательно предстоит восхождение. И если не упускать из виду, что формой выражения бесконечности является всеобщность, то упомянутое *обобщение* выступает как одна из характерных черт бесконечного восхождения и показатель его.

Прежде чем продолжать анализ бесконечного восхождения, остановимся более подробно на вопросе о природе общего и восхождении как обобщении.

\*\*\*\*\*

При рассмотрении восхождения в движении (развитии) познания, мышления, где проявляется его “механизм” как бы в чистом виде, предполагается нечто подобное и в самой действительности, что существовало бы вне и до появления движения познания и служило объективным основанием и содержанием такого явления как восхождение в мышлении. Разумеется, что речь идет не о какой-то точной копии. Сознание с его особенностью и в филогенетическом, и в онтогенетическом плане само есть результат (продолжение), итог, продукт некоторого восхождения в саморазвитии действительности, а не просто копия. В онтогенетическом плане оно выступает как выражение филогенеза восхождения на пути к себе. Достигнув такого уровня развитости, каким является движение (развитие) мышления, это восхождение в саморазвитии действительности находит в сфере мышления свое концентрированное, обобщенное выражение. В каждом данном случае познания оно проявляется как заключенный в онтогенезе филогенез. Здесь как бы в снятом виде работает “механизм” восхождения, имевший место в предыстории познания и представляющий собой восхождение по пути к нему. Отсюда восхождение в познании является некоторым результатом и продолжением развития и восхождения, в том числе и восхождения от восхождения в действительности в восхождение в познании, в мышлении. Но это не два разных восхождения, а одно в своем развитии как тождестве различий, как *лишь* различные выражения одной сущности. (В движении мышления оно очищено от случайностей и частных.) Свое продолжение и идеальную форму

выражения она получает непосредственно из восхождения в форме общественной практики по воспроизведению восхождения в общественной форме движения.

Само наше проникновение, углубление в суть восхождения есть восхождение в развитии в сфере и в форме практики и познания, мышления. Раскрытие “механизма” восхождения не может осуществляться, как-то минуя восхождение в движении нашего мышления. Отсюда познание пути восхождения, логика мышления в движении познания в этом направлении должна строиться как восхождение.

Вопрос о природе общего рассматривается нами в разделе о развитии и, в частности, о восхождении, не случайно. Дело в том, что в такой же мере, в какой без раскрытия сути развития (в том числе и восхождения как обобщения) нельзя понять природу общего, нельзя получить полного выражения и самого развития в целом, раскрыть суть восхождения и его место в развитии без выяснения природы общего как продукта, результата обобщения в процессе восхождения в развитии.

Какова же природа общего?

Проще всего пойти по пути поисков общего, бытующего непосредственно чувственным образом в самой объективной действительности. Но такой путь, хотя и создает иллюзию безоговорочно материалистического подхода, на самом деле не является безоговорочно верным. Уже сама постановка вопроса, требующая ответа – есть ли общее в действительности *или* нет, предполагает ответ, который обрекает эту проблему на ошибочное решение. Тут это “*или*” неприменимо. Ни один материалист, не сходя с почвы материализма, не может категорически утверждать, что общее как таковое существует в действительности каким-либо чувственным образом, как-то наряду с отдельным или вместе с ним или даже в отдельных вещах и т. п. Никакого дома вообще как такового нет в действительности. Не существует и времени вообще, и даже движения вообще, и материи вообще как таковых в самой природе. Как считал Л. Фейербах, признание общего в объективном мире есть типичный объективный идеализм. Вместе с тем, ни одному настоящему материалисту не придет в голову утверждать, что общее возникает в голове в виде какой-то априорной формы человеческого разума, не имеющей объективного основания в самой действительности вне человека. Мыслительная форма общего непременно должна получать свое содержание из сферы материального бытия (в котором, как мы знаем, этого общего как такового нет). Как видим,

ситуация складывается сложная, и без диалектики этого вопроса не разрешить. По крайней мере, обыденному мышлению здравого смысла тут делать нечего. Привычное “или – или” здесь только помеха.

Как бы пренебрежительно ни относились к категориям “бытие” и “ничто”, как бы ни обзывали их гегельянщиной, но в решении данной проблемы без диалектики единства бытия и небытия не обойтись. Именно в такое положение единства бытия и небытия упирается природа общего.

Тщетно было бы искать общее, существующее в каком-либо чувственном виде, но, вместе с тем, мы не можем отказать ему в объективности.

А ведь именно к этому и стремятся те, кто ставит вопрос о *познании* общего органами чувств [25]. При такой постановке вопроса существование общего в объективности несомненно, как и несомненно чувственное восприятие его. Вопрос для них лишь в том, каков “механизм” собственно отражения, передачи этого общего в сознание. На наш же взгляд, как раз исходные позиции такого рода постановки вопроса являются неверными. В самой основе такая постановка вопроса таит ошибку, предполагает ошибочное решение. Такая постановка вопроса о непосредственно чувственном познании общего, предполагающая и предусматривающая непременно объективное существование общего самого по себе (которое остается только отражать, познавать), и поиски решения на этом пути являются типичной созерцательной точкой зрения и с самого начала выдают наивно-созерцательно-материалистические исходные позиции авторов. Те, кто ищут общее в виде чего-то существующего как такового в объективном мире, думают, что они последовательно стоят на позициях материализма. Ф. Энгельс предостерегал от такого понимания материализма. Он не раз подчеркивал, что искать, например, пространство и время как таковые в чувственном виде – безнадежное дело. Но как раз понятиям пространства и времени больше всего приходится терпеть извращения. Как говорит Ф. Энгельс: “Сперва создают абстракции, отвлекая их от чувственных вещей, а затем желают... видеть время и обонять пространство” [8, с. 550]. В действительности есть вещи, тела, осуществляющие себя, свое движение, превращение в пространстве и времени. Познавая вещи, мы *имеем дело* (чувственно) с определенной совокупностью метров и часов (сантиметров и секунд и т. п.). Именно на этом материале строятся наши представления, знания, понятия пространства и времени. Но последнее, имея объективное содержание в самой дей-



ствительности в виде вышеупомянутой совокупности, выступает, вместе с тем, как нечто иное, нежели эта совокупность метров и часов. Без них понятия времени и пространства – ничто, не существуют, но и не сводятся к ним. Но главное здесь то, что *имеем дело*, а не созерцаем. И именно в ходе практического *дела* по изменению и воспроизведению вещей с их пространственными и временными характеристиками формируются общие понятия пространства и времени. Общие – значит – в *общественном* преобразовании.

Такая внутренняя противоречивость выступает основой рассматриваемой проблемы. От нее не следует стремиться избавиться. Здесь дело обстоит так же, как и со всякой природой категорий. Никто не может сомневаться в объективности содержания категорий. Вместе с тем, считать их объективно существующими как таковыми в природе – значит делать непоправимую ошибку.

Конечно, легче всего объявить все сущее объективно существующим и материальным. Это, обычно, и делается теми, кто довольствуется позицией наивного материализма. Но через такой абстрактный материализм легко прийти к идеализму. Фейербах, например, видел эту опасность и предостерегал от нее. Время, отвлеченное, отделенное от временных вещей, выступает, по словам Фейербаха, как абстрактное время. Объявление его объективно существующим материалист Фейербах считал типичным идеализмом и подчеркивал, что такое время вне временных вещей – бог. То же самое получается, по его мнению, если мыслить мир, совокупность всех действительных вещей, содержание мира возникшим *в* пространстве и *во* времени [31, с. 613-628]. Это опасение Фейербаха вполне понятно. Если мы признаем существование общего объективно существующим как таковым в действительности, то назовем мы это абсолютной объективной идеей или нет, – уже не будет иметь значения, суть остается той же самой, мы выносим в объективное, независимое от человеческой головы существование – абстракцию, и придаем ей значение самостоятельной сущности.

Но Фейербах, как и все созерцательные материалисты, не может преодолеть в этом вопросе представления, по которому общее есть просто предикат от отдельных вещей, лишь общий признак, свойственный ряду вещей, который закрепляется в абстрактном мышлении индивидуума (абстрактного человека) [31, с. 626]. И эту односторонность невозможно преодолеть без диалектики как теории познания и логики, без понимания сути практики, человеческой практической де-

тельности, без уяснения, что эта проблема касается не просто восприятия и понятий человека (абстрактного), а деятельного человечества.

Заметим, что нас интересует не сама проблема пространства и времени, а лишь вопрос, относящийся к природе общего. Разумеется, что объективность пространства и времени, объективность истинности понятий пространства и времени несомненна. “Учение о пространстве и времени неразрывно связано с решением основного вопроса гносеологии” [9, с. 185], и решается этот вопрос материалистически. Вместе с тем нельзя упускать из виду “различие между относительностью наших понятий о времени и пространстве – и *абсолютным* в пределах гносеологии противоположением материалистической и идеалистической линии в данном вопросе” [9, с. 193]. Путать или подменять одно другим нельзя. Ленин подчеркивает, что “одно дело вопрос о том, как именно при помощи различных органов чувств человек воспринимает пространство и как... вырабатываются из этих восприятий абстрактные понятия пространства, – совсем другое дело вопрос о том, соответствует ли этим восприятиям и этим понятиям человечества объективная реальность, независимая от человечества” [9, с. 194]. Характерно, что В. И. Ленин в “Материализме и эмпириокритицизме”, борясь с махизмом в вопросе об объективности пространства и времени, ссылается на авторитетное мнение Фейербаха. Тогда как Л. Фейербах, как мы знаем, возражал против признания объективно существующими пространства и времени *вообще*, как таковых.

В плане же понимания проблемы общего как проблемы движения (развития, превращения, отрицания), движения в действительности в движение понятий, проблема познания чувственным познанием общего, вместе с ее трудностями, отпадает. Здесь вопрос о познании общего, предполагавший существование общего в каком-то чувственном виде, просто снимается. Он лишний. Вернее, вопрос о способности органов чувств постигать общее в смысле компетенции, суверенности чувственного момента в аппарате познания здесь приобретает совсем иной аспект. Исчезает при этом и трудность, возникающая в виде неразрешимого противоречия при показе того, как общее попадает из действительности в понятие, если чувственное познание не в состоянии схватить его, тогда как другого способа познания кроме органов чувств вообще не существует, и миновать чувственную ступень в познании невозможно.

Независимо от того, что вышеприведенная постановка вопроса о

познании общего отпадает, сама проблема должна все-таки решаться. В том числе нужно решать и вопрос о месте и роли чувственного познания в данной проблеме общего. Рассмотрим все по порядку.

На наш взгляд, если подходить к этому с позиций диалектического принципа развития, то общее, конечно, не “живет” в действительности как нечто чувственно существующее как таковое (как-то наряду с единичным), которое-де нужно найти и подвергнуть чувственному познанию наподобие того, как мы находим те или иные вещи и познаем их, делаем содержанием наших знаний. Не в том также дело, чтобы отыскивать в вещах сходное, обнаруживать и отвлекать сознанием общие признаки или свойства и обозначать их общими понятиями.

В самой природе действительно есть только вещи, формы движения и их превращения. Кроме вещей, форм движения в мире ничего нет и познавать больше нечего. Но познаются вещи лишь в движении, в превращении, развитии. И в этом превращении, развитии собственно и заключается суть и, в конечном счете, тайна рассматриваемого вопроса. Ибо как раз на превращении вещей, на их отрицании и существует (“живет”) возможность, предпосылка образования общего в содержании мышления, в содержании понятий. Эта возможность превращается с необходимостью в действительность, если появляется такой тип превращения, каким является общественная *человеческая деятельность*, практика, которая обеспечивает *развитие* превращения в действительности в превращение мыслительных форм (в факт сознания, которое, заметим, собственного развития не имеет) и, таким образом, опосредствует переход предпосылки в обнаженную чистую форму общности.

Каждая вещь, будучи внутренне противоречивой как единство того, что она есть и того, что она не есть, отрицает себя как данную. В ходе такого отрицания себя, своей данности, отдельности, особености, каждая такая вещь, форма, уничтожая себя (но вместе с тем не уничтожаясь вообще), как бы приближается к противоположному своей отдельности – к общему\*. Последнее только так и существует на отрицании, как некоторый непрерывный результат, “продукт” отрица-

---

\* В этом смысле об общем можно сказать, что в самой действительности оно существует как некоторое ничто (в форме ничто), как единство бытия и небытия. И мы действительно о нем не можем сказать как только “есть” или как только “нет”. “Или-или” здесь меньше всего подходит. Только “и есть и нет”, а точнее – “есть через нет”, “есть в форме нет”.

ния, превращения, оно как бы живет в исчезновении конечных форм, в бесконечном исчезании бесконечного множества конкретных форм, в превращении. Другими словами, в ходе *превращения* вещей друг в друга, когда при этом исчезает их особенность, отдельность, происходит обнажение того, что делает их *лишь различными формами* одного и того же. Это и выступает, в конечном счете, своего рода материальным “сырьем”, объективным основанием для образования общих понятий соответствующей степени общности, основанием, говорящим о материальном объективном, а не априорном происхождении содержания мыслительных форм, понятий (которые всегда общие). Но если в этом суть тайны природы общего, то раскрытие этой тайны находится в “руках” деятельности (или деятельности рук). Без человеческой общественной чувственно-практической *деятельности*, без субъективной практики (в смысле субъекта исторического действия), в сфере которой все это происходит, никакое общее не обнаруживает себя. В том и заключается вся трудность в раскрытии природы общего, что упускается из виду роль общественной революционной практики с ее *отрицающей* возможностью. А это главное в данной проблеме. Сводя суть дела к чисто мысленной работе в поисках общих признаков, обрекают решение этой проблемы на неудачу. Вне общественной преобразовательной деятельности по изменению, превращению, отрицанию в общественной форме движения ни о каком общем еще речи быть не может. Здесь происходит превращение предпосылки (“сырья”) в истинно общее, деятельность буквально участвует в *рождении* общего как такового, а не просто переносит его из объективной действительности целиком, где оно якобы существует в готовом виде, в содержание сознания. В самой ее сфере – материальной, человеческой, общественной, целенаправленной деятельности по изменению вещей, отрицанию их отдельности, особенности, как бы формируется общность в ходе миллионного повторения *превращения* и таким образом обобщения вещей. Вместе с этим происходит закрепление этой общности в понятии. (В самом этом процессе следует видеть развитие). Собственно деятельность осуществляет и превращения вещей, и обнаружение (через последнее) предпосылок, и формирование общего. А это наилучшим образом осуществляется при превращении высшей формы общественных отношений. Практика общинного землевладения сделала больше для формирования самого понятия “общего”, чем миллионы абстрагирующих голов индивидуумов. В известном смысле

можно сказать, что и мышление, способность к нему происходит в сфере деятельности. Логика мышления есть по существу лишь ином форма логики дела и собственного развития не имеет. Сознание фиксирует в соответствующей степени общности понятий лишь получаемую в результате преобразующей функции деятельности общность. Деятельность доставляет в понятия материал для формирования понятия, обеспечивает общие понятия объективным содержанием.

Продолжая мысль о природе общего как некоторого единства бытия и небытия, можно сказать, что становление общности и разрешение противоречия между бытием и небытием происходит именно в человеческой деятельности, которая опосредствует переход действительности в содержание идеальных понятий, в истину, в факт сознания.

Существующая до “вмешательства” деятельности предпосылка общего в виде взаимопревращения, отрицания и т. д. сама еще не есть общее, но обязательно предполагает свое дозревание. Она лишь начало, простота, клеточка, зародыш, необходимо предусматривающая свое продолжение, поступательность и доразвитие, доформирование. Происходит это с такой же необходимостью, с какой возникает в ходе саморазвития действительности и такая его форма, как материальная практическая человеческая деятельность, в сфере которой происходит доформирование.

При этом очень важно помнить, что деятельность, в пределах которой все это происходит, выступает как материальный процесс, как форма движения материи, как один из типов материального движения, когда материя начинает отделять себя от самое себя и противопоставлять себе в форме идеального (другого себя материального). (Кроме прочего, это предохранит от угрозы априоризма и субъективизма.) Объективность общего ничуть не страдает, не снижается от признания того, что оно “рождается”, “оживает” в сфере превращательной деятельности (материальной, общественной), а не до и вне ее – в природе самой по себе. Наоборот, только такое понимание является устойчиво материалистическим, в отличие даже от утверждения, будто общее существует объективно само по себе (и, таким образом, угрожает объективным идеализмом или даже спиритуализмом). Нетрудно заметить, что суть объективности общего в таком плане выглядит не совсем обычно. По крайней мере, с позиций созерцательного материализма и без диалектики это необъяснимо и непонятно.

Домарксовский материализм, который рассматривал чувственность

сведенной только к объекту, а не как чувственную деятельность, не как субъективную практику, с таких созерцательных позиций, безусловно, не мог решить проблемы общего. Не могут ее решить и в наши дни те, кто не освободился от созерцательного понимания познания как простого элементарного отражения, отпечатка, “оттиска” и т. п., кто не понимает, что познавать мир можно только *делая* его, переделывая. Такому простому созерцанию именно поэтому недоступна природа общности. Другое дело, *живое* созерцание. Но ведь суть *живого* созерцания как раз и заключается в том, что в его основе лежит, как его содержание, деятельность, субъективная практика (в отличие от простого созерцания, рассматривающего чувственность вне деятельности и желающего подсмотреть общее бытующим в окружающей природе). Простое созерцание не в состоянии постичь общего по той как раз причине, что оно, не зная активной роли преобразовательной деятельности общественного человека, не получает того основания, которое ложится в содержание общего в идеальной и затем мысленной форме, и которое способно вызвать к жизни понятие “общее” как продолжение себя, как развитие себя.

Этим низводится познание до уровня почти животного отражения действительности. Животные ведь вроде бы тоже видят вокруг все то же, что и люди (но без преобразовательного дела им присуща действительно чистая созерцательность, без малейшего налета разумности, и в этом смысле они, по словам Гегеля, являются “чистыми физиками”), но им незнакомы закономерности вещей, соответственно, им недоступно общее, которое есть форма выражения закономерности, необходимости. И все потому, что они не обладают практической общественно-целеполагающей преобразовательной деятельностью, трудом. Без материальной человеческой деятельности, без *превращения* и создания вещей (в совместно-разделенной деятельности с позиций общественных отношений) не вскрывается то, что является объективным основанием общего в мышлении, в общих понятиях. Поэтому мы и говорим, что общее находит свою действительность не просто в природе, а в практике, в деятельности по преобразованию, изменению, отрицанию ее.

Слова, понятия (которые, кстати, всегда общие), язык в целом, обязаны своим происхождением как раз труду. В ходе превращения вещей в практике, когда одно отдельное превращается в другое отдельное, обнажается то общее, что делает все эти вещи лишь отдель-

ными формами одного и того же и что позволяло осуществиться формированию общих понятий.

В результате практической деятельности возникали совершенно новые, невиданные ранее в природе предметы, вещи, которых до человека не было и не могло быть. В этих новых, сделанных вещах получает воплощение в виде некоторой вещности и то самое “общее”, что выступило основанием для превращения и “промелькнуло”, “сверкнуло” в ходе превращения в субъективной практике. Эти новые, невиданные до человека вещи, заключающие в себе, кроме прочего, частицу опредмеченного человеческого духа, фантазии, и вызвали к жизни в ходе распредмечивания потребность выразить, зафиксировать в языковой, понятийной форме соответствующей степени общности ту предпосылку общего, которая в них получила выражение и воплощение. Последняя как бы находит свое второе рождение и вторую материализацию в языке (наряду с воплощением в сделанных вещах).

Важное место в рассматриваемой проблеме общего занимает правильное понимание общественной человеческой деятельности как *субъективной* практики. Этого как раз никак и не могли понять домарксовские материалисты. Отсюда и беспомощность созерцательного материализма в решении рассматриваемого вопроса. “Деятельность” животных, о “созерцательности” которых только что шла речь, не субъективна. Они не субъекты, не противопоставляют себя действительности. Им не присущ отлет от действительности, без которого невозможно противопоставление и невозможно никакое “я”, никакой субъект. Характерно, что ребенок примерно до трехлетнего возраста тоже еще не говорит “я”. Он не выделяет себя из окружающей природы, не противопоставляет ее себе и себя ей. Он как бы рассматривает и себя частью природы, называя себя в третьем лице: “Витя хочет бегать”, вместо “я хочу бегать”, “Витя идет”, вместо “я иду”, и даже, “пусть Витя возьмет игрушку”, вместо “я хочу взять игрушку” и т. п. (В какой-то мере в этом даже можно усмотреть стихийный материалистический подход к действительности).

Все это говорит о том, что человек на первых порах еще не выделял себя как субъект, он еще не был развитым субъектом, не имел своего “я”, не противопоставлял себя окружающей природе, не отрывал себя от нее, не совершал отлет от действительности. Это было обусловлено низким уровнем деятельности, производства и соответственно незрелостью, неразвитостью отношений. Субъективное есть

выражение отношений. На роль субъекта может претендовать не просто индивид (абстракт, присущий отдельному индивиду), а лишь *общественный* человек, выступающий как совокупность конкретно-исторических общественных отношений, и представляющий собой эти отношения. Животные не относятся. Они даже не сознают своего инстинкта, не выделяют себя из природы. Они не знают, кто они (собака не знает, что она собака). В конечном счете это объясняется тем, что они не имеют общественных производственных отношений. Последние же есть там, где есть материальная деятельность, производство. В субъективном, в отношении, в противопоставлении его как некоторого “я” к “не я”, к окружающей действительности и, таким образом, в гносеологической постановке вопроса, в гносеологическом отношении содержатся по сути общественные человеческие производственные отношения, рожденные процессом труда, производственной деятельностью.

Именно здесь начинается “отлет” от действительности. Здесь же рождается и общее. И этот отлет человек начинает делать в сфере самого материального производства вещей (которых до него не существовало, и в которых скрыто содержится момент общественных отношений). До делания таких совершенно новых, невиданных ранее вещей нет причин для отлета от действительности. В этих же сделанных вещах, в том, чего не было раньше, заключается уже нечто такое, что является отлетом от действительности, и что включается в синтез новообразования. Был камень и была палка, но не было камня, привязанного к палке и, таким образом, орудия, у которого совершенно иные общественные и даже физические качества, чем те, что были у камня и палки, к которым не прикасалась рука человека. Это и не простое количественное суммирование имевших место ранее свойств, а совершенно новые качества и новые закономерности, которых до этого не было, и которые возникли благодаря человеческой деятельности. Сама сделанная новая вещь, как и мысленные формы, содержанием которых становятся вызванные деятельностью к жизни (кстати, материальной жизненной потребностью) закономерности, отношения, свойства – есть отлет от действительности.

То, что все это вызвано именно жизненной материальной потребностью общественного человека, является показателем объективной необходимости таких возникновений. Кроме того, сам способ производства как бы включается в содержание и в суть сделанных вещей и



даже является в некотором смысле определяющим, как выражение объективной необходимости в ее развитии. Сделанные вещи и их закономерности, в свою очередь, органически “включаются” в развитие необходимости и позволяют последней продолжать ее развитие через себя.

Отсюда, мы можем, например, по найденным орудиям прошлого определять и уровень производительных сил, и интеллекта, и общественного сознания, и даже развитости общественных отношений, имевших место в те далекие времена. Как говорят Маркс и Энгельс, ветряная мельница дает нам общество во главе с феодалом, паровая – во главе с капиталистом. Точно так же можно было бы по орудиям труда более развитого уровня производительных сил, чем наш, определить общественные отношения, которые имели бы место при них. Когда писатели-фантасты изощряются в изображении космических войн в разумных обществах различных звездных миров, обладающих колоссальными производственными достижениями, то они явно допускают нелогичность. Описываемый ими грандиозный уровень производительных сил с необходимостью вызвал бы к жизни соответствующие такому уровню производства производственные отношения – сотрудничества и взаимопомощи, т. е. коммунистические отношения, не знающие эксплуатации, а следовательно, войн и т.п. Те общества, которые такой переход не осуществили бы, просто погибли бы, исчезли. Подобная проблема (дилемма) уже встает перед земным человечеством. По уровню развитости орудий производства мы можем судить не только об уровне социальной развитости обществ разных времен, но и об уровне развития человеческого сознания, которое нашло свое овеществление, материализацию (посредством соответствующего уровня деятельности) в сделанных орудиях труда, т. е. можем судить об уровне культуры в целом. Вышеописанное извлечение возможно благодаря тому, что в каждом акте деятельности на протяжении всей истории происходило такое опредмечивание, воплощение (втілення – укр.), превращение духа в тело, а затем распредмечивание следующим поколением. И это получило некоторое закрепление и выражение в филогенезе развития общества как развития истории производственной деятельности, производителей материальных благ, способа производства, техники, культуры. То же самое происходит в каждом акте деятельности и в онтогенезе в наши дни. В этом смысле мы имеем “повторение” в сжатом виде того же, что исторически возникло в начале данной поступательности и получило развитие в истории обще-

ства. Мы не будем подробно останавливаться на том, что при этом в каждом таком процессе деятельности происходит не только некоторое вскрытие нового и его воплощение, но одновременно и вскрытие воплощенного ранее, синтез его с новым и затем опять-таки воплощение, а рассмотрим лишь некоторые стороны, касающиеся природы становления общего, что, в свою очередь, необходимо нам для понимания сути восхождения.

В отличие от созерцательного материализма, диалектический материализм считает, что человек (общественный человек как совокупность общественных производственных отношений, а не просто абстрактный индивид) не может познавать действительность, не изменяя ее. Делая нечто предметом своего познания, человек должен сделать его предметом своей деятельности с позиций и по потребностям общественного целеполагания. Не будучи предметом деятельности *общественного* человека, вещь не выступает как объект, как предмет. Простое созерцание окружающей действительности, не сделанной предметом субъективной общественной практики, не дает еще подлинного познания действительного положения вещей. Созерцательность не знает настоящей природы вещей, кроме прочего, потому, что не нарушает их, не подвергает отрицанию, превращению.

Но почему нужно “разрушать” сами вещи, чтобы получить верное их отражение?

Дело в том, что в процессе познания мы получаем истину. Принципиальной разницы между вещью в себе как самой по себе и явлением, т. е. тем, что *является* (являет себя) в содержание знания, в истину, как известно, – нет, но некоторая, непринципиальная разница все же есть. Само движение действительности в факт сознания есть *развитие*, продолжение развития самой действительности. Итог уже этого развития (отраженное) не совсем то же самое, что было в исходном пункте (отражаемое). И в ходе процесса развития, называемого отражением (в диалектическом смысле слова), происходит как бы “переработка” самой действительности, и прежде всего практическая, под воздействием которой вещь перестает быть собой, без чего не может стать собой в содержании мысли и в итоге чего в содержании знания получается результат, имеющий налет истины.

Идет процесс превращения вещи в себе в вещь для нас, для нашего общественного употребления по общественному целеполагаемому и идеальному плану. Это и есть движение, превращение объективной

реальности в объективную истину, в объективное содержание знания.

Содержание мысленных форм выступает уже не просто как вещи сами по себе, а как подвергнутые отрицанию, обнаженные, исчезающие вещи. Каждая из них становится очеловеченной, обобществленной, самоотрицающей вещью. Происходит отделение ее от самое себя и противопоставление в форме идеального. Лишь такие подвергнутые отрицанию и к тому же отрицающие себя вещи в состоянии “перейти” в форму мысли в виде ее содержания как некоторого общего. При этом свою отрицательную суть они не теряют, пребывая в мысленной форме. Такое содержание продолжает сохранять себя в форме общего в каждый данный момент лишь постольку, поскольку оно есть отрицание. Оно существует как отрицание исчезающего отдельного, больше того, – как двойное исчезание исчезания. Обеспечение этого содержания в мыслях, которая есть иноформа идеального, общественным моментом практики, осуществляется деятельностью. Она опосредствует собой переход, движение действительности в истину и на этом пути формирует общее. Для этого вещи, идущие в содержание мысли, в истину в принципе должны перестать быть собой в действительности, чтобы стать *собой* в мысли.

Мы уже знаем, что в самой действительности вещи как формы движения выступают как отрицания себя. В таком отрицающем себя виде им нужно и войти в содержание знания, даже оставаться там в таком виде, иначе верного отражения не будет. Но сам факт движения в истину ведь тоже есть развитие и, в свою очередь, отрицание – отрицание уже самой отрицающей себя вещи. Вот это отрицание в самой действительности и затем отрицание этой самодвижущейся, самоотрицающей себя вещи и осуществляется деятельностью. Деятельность буквально “*продельывает*” все это, и притом в очень короткие сроки, несравнимые с естественным превращением самих вещей. Многократные превращения вещи в процессе труда, производства, быстро продельывают превращения, переходы от одной единичности к другой и обнажают общность различных форм, вскрывают всеобщие связи, единство многообразия, отождествляют различия и т. д. Отрицание самой вещи дает предпосылку общего, а отрицание уже этого отрицания дает нам действительное положение вещей в самой действительности, но уже в содержании знаний, в форме истины, в форме общего. Переставая быть собой под действием деятельности, вещь, отрицая себя как данное отдельное, этим обнаруживает свою общность, “живущую”,

как мы знаем, на отрицании, исчезании вещей. Поскольку вместе с этим происходит не только отрицание самой вещи, а и подвергается отрицанию уже это отрицание, то одновременно начинается и движение (направленное) в содержание соответствующей общности понятия, в истину.

В этом отношении очень интересным является замечание Гегеля о том, что самое разумное, что может сделать ребенок, так это сломать игрушку. И действительно, для удовлетворения потребности в формировании разума ребенку как раз и не хватает объективного содержания для образования общих понятий. Соответствующую общность он находит, сломав игрушку, переделав ее. Обломок игрушки (например, парохода), потеряв свою жесткую определенность, может в руках ребенка стать и автомобилем, и самолетом, и человеком и т. д. до бесконечности, т.е. всем, но через ничто, что нельзя было сделать с целым корабликом, очень похожим на настоящий, который сковывал своей однозначностью разумную деятельность, не давал простора мысленному творчеству, не обнажал тождество различий. Так ребенок через уничтожение, превращение вскрывает действительное единство многообразия вещей, бесконечное в конечном, устанавливает связи, отождествляет различия и таким образом приближается к сущности вещей. Своим упорным стремлением (к удивлению взрослых) играть с какими-то неопределенными обломками, железками и т. п. ребенок как бы спасает свое духовное развитие. Для нас все это представляет интерес еще и потому, что ребенок повторяет примерно то же самое, что и первобытный человек, который в ходе своей деятельности добывал “сырье” для образования общих понятий, для развития разума. Необходимейшим условием для этого, а также для образования языковых форм (которые всегда общие), для создания новых вещей, творчества является нарушение себе равенства вещей, окружающих человека.

Но деятельность, как мы видим, не просто разрушает существующие в природе вещи, превращает их (как одно отдельное в другое отдельное) и этим ускоренно обнажает общность (не “зряшное” отрицание, конечно, имеется в виду). Она же устанавливает общность, “тождество” бытия и мышления, обеспечивает движение общности действительной (хотя не существующей в чувственной форме как таковой, но зарождающейся в ходе исчезновения, превращения вещей и затем поступательно развивающейся) в содержание знания, в истину,

в общность мыслительную, понятийную. Когда в ходе деятельности создаются совершенно новые вещи, которых не было в самой действительности до человека, но которые, вместе с тем, гармонично “вписываются” в систему связей, взаимодействий и закономерностей вещей в природе, которая вне нас, то эти сработанные человеком вещи, будучи сами продуктом некоторого синтеза сознания (нашедшего свою материализацию в данной вещи) и природы (нашедшей одухотворение в этой вещи), своим этим естественным, нормальным включением во всю универсальную мировую взаимосвязь раскрывают и выражают тем тождеством (общностью), которое заключено в них, а также тождеством их самих, с одной стороны, и природы, с другой, – “тождество”, общность, диалектическое единство бытия и сознания. Предельная общность, господствующая в действительности в виде тождества всех вещей, реализуемого через их взаимопревращение, исчезание, и т. д., раскрывается через установление (посредством деятельности) связи, тождества между самой общностью и предельно всеобщим понятием о ней. Другими словами, в деятельности происходит и отождествление различий самой действительности, и отождествление этого, полученного тождества с мышлением о нем. Разумеется, что как и всякое диалектическое тождество, это тождество остается тождеством различий, т. е. остается противоречием, выступающим этой своей противоречивостью способом существования данной сущности. Истинность же устанавливается опять же практической возможностью воспроизведения вещи по идеальному плану.

В свете рассмотренной роли деятельности в формировании общего уже несколько по-иному выступает и упомянутый ранее вопрос о месте чувственного познания. Становится ясно, что можно говорить о месте чувственного в познании вообще, о связи чувственного и деятельности, но отнюдь не “о чувственном познании общего”. Действительно, то, с чем имеют дело и только и могут иметь дело органы чувств – это вещи, тела, формы движения и их превращения. Но происходит освоение всего этого в пределах деятельности как субъективной общественной практики. Это делает такое освоение не просто созерцанием, а *живым* созерцанием. И как мы знаем, превращая вещи, тела друг в друга, деятельность, в конечном счете, обеспечивает превращение их в содержание мысли, в истину, в содержание знания. Обеспечивая образование понятий (= формы человеческой деятельности), деятельность этим самым обеспечивает движение действительности

(превращающихся вещей) в движение мыслительных форм. Но это движение представляет собой сложный процесс. Оно – развитие, и именно *движением мыслительных форм* становится не сразу. Тому, что добыто, вырвано из природы, органами чувств, еще только предстоит стать движением форм мысли. При этом мы прежде всего получаем единичное, и уже потом и вместе с этим происходит восхождение в общее. Причем не следует думать, что в выражении “мы получаем” кроется мысль о том, будто единичное существует само по себе как таковое в природе, в отличие от общего, которое-де “существует в сознании”. Такое понимание было бы не меньшим извращением. Никакого такого разделения, конечно, нет.

Самого по себе, существующего в действительности и чувственно познаваемого нет не только общего, но и единичного. Вещи, тела, *охватываются нами*, выхватываются практикой общественно-хозяйственной прежде всего как единичные. А это вовсе не одно и то же, что и существование единичности как таковой в природе. В самой действительности есть вещи, формы движения, которые сами по себе до того как стали объектом познания (предметом преобразовательной деятельности и затем содержанием понятия, истиной) – никакие ни единичные, и ни общие, и ни сумма того и другого. Лишь вырывая познанием, деятельностью вещь из единой всеобщей связи, *мы получаем* ее уже как некоторое единичное. Не без этого нашего вмешательства и раздвоения вещь предстает в такой односторонности, ограниченности как единичное, хотя теперь как раз именно она сама в ее объективном существовании является единичным. Важно понять, что не мы своим познанием делаем, создаем единичность, а обнаруживаем ее в самой действительности. Но непременно *обнаруживаем*. Здесь дело обстоит так же, как и в вопросе об истине. Объективная истина есть не знание, а *содержание* знания человека (человечества), независимое от сознания. Этим содержанием знаний, в конечном счете, является объективная действительность, которая сама по себе без субъекта познания, преобразования практического и таким образом отнятия внешности, кажимости, еще не истина, а просто объективная реальность. Всякая попытка избавиться от такой противоречивости, отдать предпочтение одной из сторон – объявить, что объективная истина – это объективная реальность или: истина это знание, отражение (как предлагал Богданов), – будет непоправимой ошибкой.

В действительности есть взаимодействие вещей, связь, превраще-

ние, движение, развитие, противоречие. В ходе познания такой действительности это познание как движение, развитие идет таким образом, что мы получаем сперва некоторую односторонность, абстрактное и только потом уже “выравниваем” ее, и с помощью логического, теоретического, понятийного мышления, с помощью категорий “единичное” и “общее” приходим к разрешению возникших таким образом противоречий и к постижению через отрицание второй стороны единства противоположностей и, наконец, к постижению *единства*, тождества противоположностей в целом, соответствующего действительному положению вещей. Следовательно, сама вещь при всей своей внутренней противоречивости (единство того, что она есть и того, что она не есть) предстает перед нами, прежде всего, только как то, что она есть. Уже этим мы получаем неизбежно односторонность, ибо от нас скрытым остается то, что она “не-есть”, а с этим и всеобщая связь. Другими словами, это можно было бы назвать вырыванием вещи из всеобщих связей. При этом мы получаем вещь в некоторой односторонности – со стороны ее конечности, себе равности, отдельности и т. д., т. е. *некоторую единичность*. Сторона бесконечности, общности остается пока неизвестной. Стремясь получить полное знание о вещи и восстанавливая ее связи (в том числе всеобщую связь), мы вместе с тем как бы восполняем и “утраченное”, в результате нашего же раздвоения, в результате вырывания вещи из всеобщих связей в односторонности. И это недостающее до полного отражения есть как раз то, что дает содержание категории общего.

Нетрудно заметить, что, пытаясь раскрыть особенности сути той же единичности, мы неизбежно прибегаем к помощи категориального аппарата. Это вполне естественно, ибо природа, место и роль диалектических категорий, которыми являются рассматриваемые нами “единичное” и “общее”, более чем что бы то ни было другое должны раскрываться через сами диалектические категории. Ведь мы затронули фактически сферу познания самого “механизма” процесса познания, а следовательно, и восхождения, включая и образование всеобщих категорий “единичное” – “общее”. Отношение этих категорий и движение одной в другую, переливы и т. д. будет аналогом и, вместе с тем, итогом, выражением собственно “механизма” *восхождения* от единичности в общее в процессе познания вообще. Поэтому мы без них не можем обойтись при анализе сущности восхождения. Как только мы заговорили о единичном, то сразу же оказались в сфере

этих категорий, и притом обязательно обеих – “единичного” и “общего” Каждая из них имеет смысл только по отношению к другой, а не сама по себе. Диалектическая природа их связи такова, что они только и существуют во взаимопроникновении и взаимовыражении. Встав на путь раскрытия сути единичности, мы моментально оказываемся втянутыми в суть общего, в процесс раскрытия сущности отношения и превращения единичного в общее и разрешение их противоречий.

Этим же путем происходит фактически восхождение, развертывающееся движение в общее, а также раскрывающее суть природы общего. Мы получаем единичное в результате вышеописанного раздвоения противоречивости вещи и фиксирования такой односторонности в понятии. Но на этом процесс восхождения не прекращается. Единичное – не самоцель, это только полпути к раскрытию внутренней сущности. Оно не имеет самостоятельного значения и с необходимостью продолжает свое развитие и осуществление превращения в свою противоположность – в общее. Такое продолжение движения на пути к разрешению противоречий и установления диалектического тождества противоположностей обеспечивается раздвоением путем отрицания теперь уже зафиксированной в понятии единичности, установлением с помощью этого отрицания внутренней связи между единичным и общим. Таким образом приходим к раскрытию не только сути общего, как ее (единичности) своего другого, противоположного, но к установлению соответствия содержания нашего знания с действительной сущностью природы единства единичного и общего. И путь к этому лежит только через восхождение в сфере мысли, через раздвоение уже полученного первого понятия.

Повторяем, что само восхождение, происходящее в процессе стихийного познания вещей, обнаружения общих связей и фиксирования в общих понятиях происходит независимо от того, знают ли люди “механизм” этого процесса восхождения, или нет. Любой другой случай познания, а не только специальное познание собственно данного единства противоположностей “отдельное” – “общее”, выступает как восхождение и установление единства отдельного и общего. Но нас ведь интересует познание самой природы общего, т. е. сущностная сторона дела и осознание ее, а это значит постижение самого “механизма” восхождения в общее. Процесс, “механизм” такого осознания, собственно, в свою очередь, есть само восхождение в общее. В ходе этого процесса происходит обнажение и обнаружение его внутренней сущности



с одновременным фиксированием его в форме движения осознания. Получается, что, когда такую же операцию мы проделываем с восхождением в ходе познания, раскрытия самой природы общего и природы превращения развития из единства противоположностей в действительности в тождество противоположностей единичного и общего в сфере сознания, то этим самым мы раскрываем сущность собственно данного аппарата восхождения с помощью самого этого аппарата, распространенного на самое себя. Проследивая ход восхождения в процессе углубления познания в сущность самого процесса углубления как раскрытия общего через отдельное и т. д., можно видеть, что этим самым осуществляется углубление в ход самой сущности восхождения как такового.

Независимо от того, какие категории мы избрали для раскрытия движущейся материи с той или иной стороны, сам процесс проникновения в сущность данной стороны все равно будет движением восхождения от единичного в общее. То же самое происходит и тогда, когда задачей постижения является сама природа единичного и общего. Восхождение осуществляется все по тому же диалектическому принципу. Понятие, в котором зафиксирована вещь в односторонности, подвергается мысленному раздвоению. Если мы имели в результате вырывания и закрепления в понятии некоторое отдельное (соответственно конечное, частное, покой, форму, явление, дискретное и т. п.), некоторую конкретную форму существования материи, то, в соответствии с его внутренней противоречивостью (односторонность которой нами схвачена в рассматриваемом понятии), для вскрытия ему противоположного вводится противоположное первому понятие. Разумеется, что вводится, как мы уже знаем, не просто другое понятие и не рядом с первым, а такое, которое по отношению к первому было бы *его* другим, другим первого, проникающим в него, находящимся в нем, отрицающим его, противоречащим ему и таким образом утверждающим его. Оно должно отрицать первое и таким образом утверждать его, снимать его, но этим самым устанавливать связь с ним, утверждать тождество противоположностей. Точно так же, как без отрицания нет движения в действительности, так без отрицания этого отрицающего себя действительного движения нет движения в истину, ибо без этого не будет продолжения движения действительности в движении мысли, не будет мысленного соответствия действительному положению объективных вещей. Так через процесс отрицания вещи устанавливается последней соответствие самой себе в форме объективной, абсолютной, относительной истины.

Таким противоположным понятием по отношению к рассматриваемому нами некоторому отдельному является общее. Это вторая, противоположная сторона первого, но находящаяся не рядом с ней, а в ней самой, во взаимопроникновении и взаимовыражении с нею. Задача заключается в том, чтобы в мысли довести до тождества эти противоположности и получить такое знание, которое не абсолютизировало бы ни одну из сторон и заключало в самом себе диалектическое единство. Вместе с этим отождествлением происходит отождествление, приведение в соответствие полученного результата с действительным, противоречивым в своей сущности положением вещей. Так мы приходим к познанию действительной диалектической (противоречивой) сущности рассматриваемого явления. Поэтому, если нас, например, интересовал вопрос, что собой представляет материя в плане взаимоотношения отдельного и общего, то после такого теоретического диалектического логического анализа истина будет в том, что *“...отдельное есть общее”*... (“мы не можем ведь принять, что есть некий дом (вообще) наряду с отдельными домами”). Значит противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого **рода** отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т. д.” [12, с. 318].

Именно таким образом мы получаем выраженное в мысленной форме отражение действительности во всей ее сложности, во всем богатстве – в противоречивости без какой бы то ни было односторонности, без малейшего сведения к одной из сторон, без какой бы то ни было абсолютизации \*.

---

\* Раскрытие противоречивой природы общего (которое и существует как общее и вместе с тем не существует чувственным образом) дает возможность понять сущность материи, которая как всеобщая материя существует объективно, и вместе с тем в объективной действительности нет ничего такого, что было бы материей вообще как таковой, существующей каким-либо непосредственно чувственным образом. Материя, существуя как определенная всеобщность, реализуется только через отдельные самоотрицающие себя формы существования, формы движения материи, хотя и не сводится ни к одной из них, ни ко всем им, вместе взятым в сумме.

Таким же должен быть метод диалектического (“диалектика и *есть* теория познания...” [12, с. 321]) рассмотрения любой стороны действительности вообще. Если движущаяся материя интересует нас со стороны, например, непрерывности и прерывности, то мы получим примерно ту же диалектическую картину. Прерывное есть непрерывное (мы не можем ведь принять, что есть некая непрерывность наряду с дискретными вещами). Значит, противоположности (дискретное противоположно непрерывному) тождественны: дискретное не существует иначе как в той связи, которая ведет к непрерывному. Непрерывное существует лишь в дискретном, через дискретное, как отрицающее себя дискретное. Всякое дискретное есть (так или иначе) непрерывное... и т. д. и т. п.\*. Как видим, этот результат есть противоречивость в диалектическом смысле слова. Но именно так надо мыслить, таким должно быть содержание знания, истины. Истина не может не быть внутренне противоречивой. На то она и процесс. Задача заключается в том, чтобы уметь мыслить именно внутреннюю диалектическую противоречивость, а не ставить во взаимоисключение или рядоположение противоположности, сводя их к различиям, несоответствиям и т. п. отношениям внешнего порядка, зафиксированным в различных, не обладающих тождеством определениях понятий. Мы в мысли должны удерживать эту противоречивость доведенных до тождества противоположностей в ее такой, как любил говорить В. И. Ленин, “живой жизни”, в ее пульсации, в возникновении и одновременном исчезании, во взаимопроникновении противоположностей, взаимовыражении, в разрешении. Вообще, получив то или иное понятие, диалектик не может иначе его воспринимать, как внутренне противоречивое. Он мо-

---

\* Таким должен быть подход к рассмотрению любой стороны движения (развития) как единства многообразия с применением любых диалектических категорий. Это обусловлено самой противоречивой природой движения (развития). Все это касается и такого движения (развития), каким является процесс познания. Больше того, для вскрытия и получения полного диалектического всестороннего выражения всех переходов, переливов, взаимной связи противоположностей нужно применить все категории, всю систему категорий к процессу и развитию познания. “Диалектика как живое, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка) – вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с “метафизическим” материализмом, основная беда коего есть неумение применить диалектики к *Bildertheorie* (теории отражения. – Ред.), к процессу и развитию познания” [12, с. 321-322].

ментально мыслью “рассекает” его на взаимоисключающие противоположности, которые в своем взаимоисключении доводятся до тождества, подвергает его внутреннему отрицанию, но так, что оно обнажает себя, “истребляет” себя, но вместе с тем утверждает, сохраняет как некоторое положительное (через отрицание) и выступает как более обогащенное. У него понятие живет, движется, играет, превращается, разрешается, “страдает”, “обновляется”. В этом удерживании в мысли противоречивости, тождества, единства и борьбы противоположностей, видимо, и заключается суть того, что можно назвать диалектическим мышлением.

Разумеется, что элементарному бытовому мышлению, привыкшему к однозначному решению, тщательно профильтрованному через “или-или”, все это непривычно. Оно предпочитает остановить то, что в действительности является процессом (а то и совокупностью процессов), раз навсегда зафиксировать его в определении в таком остановленном виде. Диалектика же это не устраивает. Он тоже знает, что мысленное отражение неизбежно несколько приостанавливает процесс, омертвляет, ограничивает его, схватывает в односторонности. Но он знает также, что это огрубление преодолимо. С помощью теоретического мышления он производит диалектическую “обработку” полученного понятия. Через раздвоение уже этого понятия на противоположности и доведение последних до тождества происходит проникновение в противоречивую природу понятий. Их как бы “возбуждают”, заставляют быть подвижными, релятивными и этой подвижностью отражать подвижность, релятивность действительных процессов. Этим самым не только производится как бы расковывание, деабсолютизация того, что получило ограниченное выражение в содержании понятий, но и восстановление в отражении подвижности того, что существует в действительности и что является, по сути, процессом, но схваченным в ходе познания в неподвижности, а вернее, со стороны себе равности. Таким образом, диалектик не “опускает руки” перед неизбежным ограничением, накладываемым природой познания, не страшится его и находит способ выразить движение в логике мысли. Для этого он не боится отказаться от однозначного определения и заменить его системой рассуждений, противоречивых, релятивных, гибких, обломанных, не цепляется за каноны элементарного способа мышления с его традиционной формально-логической “ясностью”, преодолевает его ограниченность, не боится признать, что такой спо-

соб мышления имеет ограниченную (не в количественном смысле, а в диалектическом) сферу применения.

Кстати, все необходимое для преодоления вышеупомянутой ограниченности существует в самой природе движения мысли, а точнее, в природе движения вообще, включая и движение мысли, и даже, как увидим ниже, в той самой природе ограничения, которое, оказывается, работает не столько как просто ограничитель и некоторая “помеха” познанию внутренней сущности движения, как это кажется на первый взгляд, сколько как необходимый элемент самораскрытия движением своей сущности, “предусмотренный” самой природой движения вообще и его такой формой, в которой оно идет в форму истины, в форму знания.

Нужно не забывать, что движение – это противоречие, и что в этом суть движения. Противоречие – это все. В нем заключается и тайна ограничения, обеднения в такой его форме, каким является познание как движение (продолжение) действительного движения в движение мыслительных форм, и тайна преодоления и снятия этого ограничения. Последнее само есть противоречие и собственно ограничением, огрублением в привычном смысле слова как что-то нежелательное и “нехорошее” только кажется, как кажутся мышлению здравого смысла обычно помехой и чем-то абсолютно отрицательным всякие противоречия вообще. Другими словами, если не сводить рассматриваемую противоречивость к внешней противоречивости, к какому-то несоответствию и т. п., то в природе того, что выступает на поверхности как ограничение, можно видеть глубокий смысл внутреннего развертывания движения действительности в движение мысли.

\*\*\*\*\*

Здесь уместно вернуться к вопросу о роли чувственного момента в познании в связи с раскрытием природы общего. Напомним, что его обычно ставят в категорической форме: познается ли общее чувственным образом, или нет. Одни считают, что да, иначе как же оно из действительности попадает в мышление, которое всегда есть только отражение и всегда – только действительности. Самой такой постановкой вопроса предусматривается безоговорочное признание существования общего в природе в чувственном виде как самостоятельной сущности, которую остается только находить и подвергать познанию непосредственно чувственно, ибо познание чего бы то ни было возможно только начиная с чувственной его (познания) ступени. Когда выража-

ется уверенность, что чувственная сущность познания в состоянии непосредственно постичь общее, то этим, на наш взгляд, переоцениваются ее возможности.

Другие считают, что общее не познается чувственным образом. В подобной категорической форме, пожалуй, такое утверждение тоже неверно, неточно. Если же при этом подразумевается невозможность непосредственно чувственным образом постичь общее, в том смысле, что сама начальная чувственная ступень познания без продолжения и довершения в виде теоретического абстрактного мышления не может дойти до выражающейся в форме общности сущности, необходимости вещи, а не в смысле принципиальной непостижимости общего, то с этим можно согласиться.

Познание всегда осуществляется посредством органов чувств. И как-то миновав их, познавать невозможно. Вместе с тем, если непосредственно чувственным образом что-то не усваивается (например общее), не обеспечивается его постижение иначе как теоретическим мышлением, то как оно попадает в сферу теоретического абстрактного мышления, которое самостоятельно, как-то минуя органы чувств, контакта с действительностью не имеет?

Выше говорилось о переоценке роли чувственного познания, но не меньшая угроза возникает и от его недооценки. Чрезмерные нападки на односторонность получаемого в начальном акте познания и ограниченность возможностей чувственного аппарата могут создать впечатление, что авторы таких утверждений собираются сущностную сторону вещей познавать с помощью теоретического мышления, как-то минуя чувственную ограниченную некомпетентную ступень, которой недоступна эта сущность. Но если все существующее познается не иначе как посредством органов чувств, и чувственную ступень миновать невозможно, то получается, что часто раздающиеся порицания в адрес этой начальной ступени познания выглядят как согласие с тем, что из-за ее ограниченности мы можем так и не познать сущности вещей. И действительно, если, минуя ее, мы познавать не можем, а она дает неполноценное отражение действительности, то скептические выводы напрашиваются сами собой.

Здесь как раз и необходимо знание места и роли регресса в развитии, чтобы не абсолютизировать ограниченность чувственного момента познания, но и видеть необходимость этой ограниченности для полного глубокого познания сущности вещей. Естественность

и необходимость этой ограниченности нетрудно понять, если познание считать не чем-то самостоятельным и параллельно с действительностью существующим, которое прикладывается к бытию, и не чудесной случайностью, появившейся рядом с развитием природы или над ней, не результатом случайной игры природы и сочетания исключительных обстоятельств, а исходить из того, что оно рождено самой природой, в ее саморазвитии, как ее продолжение, как ее другое и для нее самой, как продукт самого развития природы, итог ее и, вместе с тем, продолжение, наконец, как такое движение (такой его тип), через которое продолжает себя дальше, реализует движение вообще как необходимость. В этом плане познание как продолжение движения находится во внутренней противоречивости с действительным движением (продолжением которого оно является) и выступает с ним как тождество противоположностей, во взаимопроникновении, взаимовыражении.

Нужно сказать, что эта теоретико-познавательная, гносеологическая противоречивость, доходящая до тождества, как бы переносится в само познание, в его “способ существования” и остается в нем, в его “механизме”. Каждый акт познания есть в известном смысле превращение материального в факт сознания (и решение гносеологического вопроса отношения бытия и сознания). И исторически, и в каждом данном процессе познания теоретическое мышление обязано своим “рождением” чувственной ступени. Оно возникает только из него, строится на нем и опирается на него. Причем обязано оно своим возникновением в не меньшей степени ограниченности чувственного познания, чем совершенству его. Эта ограниченность продолжает свою необходимую функцию и в онтогенезе познания. Без этой ограниченности, которая вполне соответствует противоречивой природе вещей, природе прогрессивно-регрессивного развития и порождена, в конечном счете, этой природой, невозможно было бы рассчитывать на вскрытие самой такой природы вещей. Как это ни покажется странным, но именно без этой ограниченности в виде недоступности органам чувств сущностной стороны вещей невозможно проникнуть в безграничную, неисчерпаемую сущность вещей. Эту ограниченность нужно рассматривать не как неизбежность, достойную сожаления, не как недостаток, препятствие на пути познания сущности, а как необходимость и преимущество. Для того, кто знает суть и место консервативной стороны диалектики, в этом нет ничего удивительного.

Если же ограниченность начальной ступени познания не считать чем-то зловредным или печальной неизбежностью, от которой желательно было бы избавиться, а рассматривать ее как необходимость в познании, которую вместе с ее результатом миновать невозможно, то выход нужно искать в этом результате. Подвергая анализу получаемую чувственным познанием односторонность (конечность, отдельность и т. д.), мы должны проникнуть в недоступную ему общность, бесконечность и т. п. И, оказывается, действительно можно получить сущность вещей на том ограниченном материале, который дает это чувственное познание. И, как мы знаем, для этого нужно подвергнуть теоретическому анализу уже само понятие, в котором фиксируется полученная в действительности посредством органов чувств сторона отдельности, частности, конечности и т. д. Односторонность такого первого понятия для того и нужна, чтобы, подвергнув его отрицанию, высечь из него искру сущности действительной вещи (ее внутреннюю противоречивость, доведенную до разрешения и, значит, до подвижности). Дальше идет знакомая картина. Заключающуюся в первом понятии и зафиксированную определением в нем односторонность мы подвергаем раздвоению и приходим к вскрытию другой стороны, неизвестной чувственному познанию. Но это еще не все. Нужно довести уже эти, полученные от раздвоения противоположности до разрешения и, таким образом, до тождества, и в результате получим мысль о вещи, соответствующую действительному положению вещей во всей его противоречивости, подвижности. Этим установлением тождества, раздвоенного в понятиях, мы приходим к тождеству тождества противоположностей в мысли к тождеству противоположностей в действительной вещи, ранее раздвоенной деятельностью и зафиксированной чувственным образом в односторонности в понятии.

Это возможно благодаря тому, что указанные противоположности, составляющие единство вещи и схватываемые категориями “конечное – бесконечное”, “отдельное – общее”, “относительное – абсолютное”, “дискретное – непрерывное”, “покой – движение” и т. п. являются противоположностями, составляющими собой внутреннюю противоречивость, т. е. не различными сущностями, а сторонами одной и той же сущности, сторонами единства, тождества противоположностей, находящимися во взаимопроникновении, взаимовыражении. Поэтому, когда мы говорим, что “ограниченное” чувственное познание вырывает из неделимого единства противоположностей одну сторону, которая фикс-



сируется в соответствующем понятии, и получаем эту сторону в виде некоторой односторонности (например, конечность, отдельность, случайность и т. п.), то это вовсе не значит, будто произошел какой-то абсолютный разрыв этих сторон, одна из которых пошла в содержание знания, а другая осталась в предмете отдельно, не охваченной познанием.

Чувственное познание просто не знает другой стороны, не видит ее, не в состоянии видеть, и, прежде всего потому, что ее там нет в таком, привычном для чувственного познания “видимом” виде, оно не знает взаимопроникновения, тождества противоположностей и довольствуется раскрытием одной стороны, знакомством с одной стороной. Фактически же в этой известной ей стороне, получившей фиксированное выражение в понятии, заключена обязательно ее другая сторона. Она скрыта, недоступна чувственному, но она уже есть (в неразвитом виде, в виде зародыша, возможности, предпосылки) в той самой стороне, которая пришла, благодаря чувственному познанию, в представление (мы выше рассматривали, как это осуществляется в ходе деятельности) и нашла одностороннее закрепление в понятии. Чувственное познание само не вскрывает сущности, но обеспечивает все, что необходимо для постижения ее теоретическим мышлением. Оно способно обеспечить для теоретического логического мышления связи, выступающие для последнего своего рода “полуфабрикатом”. Теоретическое мышление, имея дело с тем, что ему “поставляет” чувственное познание, подвергая уже это первое понятие отрицанию и раздвоению, “извлекает” эту вторую сторону из первой. Затем, установив тождество этих раздвоенных противоположностей (что осуществляется тем же самым отрицанием, которое в диалектическом смысле есть связь, единство), оно приходит к отождествлению уже этого полученного внутренне противоречивого знания, истины с действительным положением вещей в самой действительности, с его внутренним тождеством противоположностей.

Нужно иметь в виду, что каждая из сторон имеет значение стороны лишь постольку, поскольку есть другая ее сторона, без другой она теряет смысл стороны и становится сама единством противоположностей. Стоит ее только вырвать из вышеупомянутого единства, и мы получим ее свое единство противоположностей. Именно такое единство противоположностей, уже как конкретное тождество, мы и получаем, подвергая отрицанию (раздвоению и доведению до тождества)

односторонность первого понятия.

Но такое отрицание его и результат “расщепления” будет уже *вторым отрицанием*, отрицанием первого отрицания, осуществленного в результате раздвоения самого предмета действительности и абсолютизации одной из сторон в понятии.

В первом раздвоении, роль раздвоителя единого сыграло чувственное познание своей ограниченностью, односторонностью. Этим оно подготовило продолжение познания (развитие познания, продолжение развития) в сущность вещи (углубление, восхождение и т. д.). Этим же был осуществлен “перенос” в понятие отрицания самой движущейся (отрицающей себя) вещи, отрицания, в котором или на котором как на исчезании вещи “живет” момент всеобщей связи, предпосылка общего.

Второе отрицание выступает уже как отрицание понятия (его внутреннее, а не внешнее отрицание), в котором таится возможность общего. Раздвоение понятия и затем доведение (в мысли) до тождества и этим до тождества с действительностью осуществляется с помощью теоретического мышления и находится в сфере понятийного логического постижения сущности.

Это тождество противоречий – знания с действительностью (= отражение) – выступает как своего рода “возврат” в действительность, но уже с раскрытием сущности последней как единства противоположностей. Обеспечивается оно отрицанием отрицания, где второе отрицание, как мы видели, заключается в раздвоении первого понятия и разрешении в тождестве (непосредственно обеспечившее этот возврат), а первое отрицание – то, которое получено было благодаря ограниченной природе чувственного познания, схватывающего предмет в односторонности (со стороны внешности, формы) и раздваивающего его.

Не будь этой раздваивающей работы с самого начала познания, обеспечиваемой чувственным познанием и его односторонностью, ограниченностью, – теоретическому мышлению нечего было бы делать, ибо не было бы той предпосылки общего (сырого материала), которую подготавливает для теоретического логического мышления чувственная ступень своим первым отрицанием, не было бы отрицания отрицания, не было бы развития познания. Да и само теоретическое мышление не возникло бы, сущность вещей оставалась бы непознанной. Познаваемость (принципиальная) природы действительности заключена в самой природе познания и, в конечном счете, в самой природе, отражением которой является не только все, что отражает познание,

но и сама природа познания, которая собой и самим своим существованием отражает также и эту способность принципиальной возможности адекватного отражения.

Следовательно, когда говорят об отрицательной особенности рассудка, которая выступает как неспособность постичь предмет во всей его диалектической сложности, с этим можно согласиться, но с оговоркой, что отрицательность понимается в диалектическом смысле, т. е. не как скептическое, не как зряшное отрицание, а как заключающее в себе положительный момент. С этих же позиций предусматривается преодоление ограниченности рассудка.

Просто ругать рассудочное мышление за его ограниченность не стоит. Не имеет смысла порицать что-либо за то, чем оно является по своей природе, и в чем, собственно, заключается его роль и назначение. Плохо не то, что рассудок ограничен, а то, что на его ограниченном уровне останавливают познание, желая, между тем, проникнуть в сущность вещей.

Вопрос не столько в признании или непризнании ограниченности, сколько в том, признается ли преодолимость ее, указывается ли способ ее преодоления. В зависимости от решения вопроса, преодолима ограниченность в принципе или непреодолима, решается вопрос о принадлежности к тому или иному из двух возможных философских направлений. Настоящий диалектик-материалист видит эту преодолимость и притом видит ее в самой природе ограниченности. Познание может постичь действительность такой, какая она есть. Другое дело, что диалектический материализм вовсе не подразумевает под этим какую-то копию действительности в форме представления. Последнее как раз меньше всего в состоянии быть адекватным действительному положению вещей в его сущности.

Сущностное отражение действительности, получаемое в теоретическом мышлении, не претендует на сходство (внешнее, привычное для представления) с отражаемым, но постигает подлинную действительность в ее внутренней закономерности, необходимости. Мы не можем себе представить какую-то картину пребывания абсолютности в относительности, бесконечности в конечном; не представимо единство отдельного и общего и т. п. Когда говорится, что полученное в мысли тождество раздвоенных противоположностей (то, что В. И. Ленин называет “доведением до тождества”) соответствует имеющему место в действительности единству противоположностей, то это не значит,

что мы начинаем видеть какую-то картину единства противоположностей в действительности. В самой по себе действительности нет противоположностей как некоторого того и другого, между которыми осуществляется взаимодействие, называемое единством противоположностей. (Это рассудок начинает рассматривать связанные в действительности моменты предмета в их разделении друг от друга.) Там существует такое нерасчлененное единство противоположностей, о котором можно сказать, что это нечто одно, себя отрицающее и утверждающее через это отрицание. Естественно, что в теоретическом мышлении такое положение вещей получает сложное, противоречивое, подвижное выражение, отнюдь не претендующее на фотографическую картину, но, вместе с тем, верно схватывающее сущность действительного положения вещей.

Например, с той стороны, с какой некоторое единство противоположностей могут схватить и отразить категории “отдельное” и “общее” в их единстве, не является в объективности ни общим как таковым, ни отдельным, ни суммой, объединением того и другого. Оно должно мыслиться противоречиво, схватываться теоретическим мышлением, как единство, тождество противоположностей. И это будет отражением действительного положения вещей.

Каков путь от действительного единства противоположностей (через раздвоение единого и т. д.) к получению его в мышлении, в знании и этим установления тождества между тем и другим, уже говорилось.

Получается, что одно единство противоположностей – в действительности – находит выражение в единстве противоположностей в мысли через установление и разрешение единства противоположностей между тем и другим.

При этом, касаясь природы общего, следует обратить внимание еще на одну сторону дела. Когда мы говорим о вскрытии теоретическим мышлением внутренней противоречивости в действительности путем раздвоения единого, получения второго отрицания, доведения до тождества противоположностей и отождествления не только противоположностей, заключенных в понятии, но этим и отождествления (разрешения) противоречий между противоречиями от вырывания и противоречиями от упомянутого раздвоения (благодаря чему это разрешение выступает уже как соответствие нашего знания действительному положению вещей), то нужно иметь в виду, что такое отождествление происходит в теоретико-познавательной сфере, и непосредственным

результатом такого соответствия (и с этим тождества этих противоположностей) есть истина. “Воспроизведенное в сознании всегда содержит в себе налет всеобщности и истины” [12, с. 236].

Обнаруживая, раскрывая себя только в сфере логики понятий, но не существуя как нечто чувственное в вещах или наряду с ними, общее, о котором без понятий нечего сказать (но которое вместе с тем и не сводится к понятию), демонстрирует, что оно имеет такую противоречивую природу существования и обнаруживает себя как таковое только в форме истины. В этом смысле можно сказать, что оно существует как таковое в истинном виде и обладает истинной объективностью, соответствующей объективной истине.

Здесь (в истине) мы отчетливо видим, как то же самое объективное, не переставая быть объективным, вместе с тем не существует без того, чтобы не быть содержанием знания и, соответственно, содержанием мысленной формы. И это понятно, если объективную истину понимать не как просто знание, содержание которого не зависит от человека и человечества, а как содержание знания, не зависимое от человека и человечества [9, с. 123], и помнить, что истина не столько результат деятельности мышления, сколько результат мышления деятельности (с которой начинается движение восхождения в истину). Именно истина и есть форма разрешения противоречий (вернее, бесконечно разрешающихся противоречий) между человеком (общественным, деятельным человеком, человечеством) как субъектом действия и объективной действительностью. Истина потому и выступает как процесс, что она бесконечно разрешающееся противоречие. Это последнее нашло свое выражение в том, что истина в каждый данный момент есть относительно-абсолютная истина, а не абсолютно абсолютная\*. Но вместе с тем (и это для нас сейчас наиболее важно) то, что постоянное разрешение происходит между субъектом и объектом, находит свое выражение в том, что истина выступает как объективная истина. Этим же объясняется и абсолютность истины. (Не случайно непризнание абсолютной истины ведет к непризнанию объективной.)

В этом плане рассмотренная выше “отрицательность образует собой поворотный пункт в движении понятия. Она есть... внутренний

---

\* Можно больше сказать, то, что истина есть *бесконечно* разрешающееся противоречие, находит выражение в том, что истина *относительно-абсолютная*, а то, что она есть бесконечно *разрешающееся* – в том, что она обязательно *относительно-абсолютная*.

источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения...” [12, с. 209-210]. Лишь здесь происходит “...снятие противоположности между понятием и реальностью и то единство, которое есть истина. – Второе отрицательное, отрицательное отрицательного... есть *сокровеннейший, объективнейший* момент жизни и духа...” [12, с. 210].

В. И. Ленин из этого делает вывод: “Здесь важно: 1) характеристика диалектики: самодвижение, источник деятельности, движение жизни и духа; совпадение понятий субъекта (человека) с реальностью; 2) объективизм в высшей степени (“das objektivste Moment”) (“объективнейший момент”. – Ред.) [12, с. 210]. Характерно, что против этого написанного места из Гегеля В. И. Ленин замечает: “Соль диалектики”.

Мы не случайно еще раз обращаемся к приведенному месту из “Философских тетрадей” В. И. Ленина. Здесь, на наш взгляд, содержится исключительно важная мысль об особой роли отрицания, в котором заключается и внутренний источник самодвижения, и разрешение противоречий, и снятие противоположности между понятием и реальностью, и поворотный пункт в движении понятий. И мы видим, какое место все это занимает в раскрытии природы общего.

Видимо, можно сказать, что природой общего в объективной действительности, предпосылкой и началом, в конечном счете, является отрицание предметом самого себя (по крайней мере оно – продукт этого отрицания), отлет его от самого себя, уход, превращение, исчезание, утверждение в себе того, что он не есть (из единства того, что он есть, и того, что он не есть), разрешение этих противоречий (но не безоговорочное признание существования “общего в предметном виде”). В проблеме общего как нигде напрашивается форма выражения в виде категории единства бытия и небытия (в материалистическом их толковании), снимающего в себе разрешение противоречия в самой вещи между тем, что она есть, и тем, что она не есть. Если вспомнить, что во внутренней противоречивости любой вещи сторона единства противоположностей “то, что она не есть” является выражением всеобщей связи, то вполне понятно, что здесь категория “небытие”, “ничто” со всей ее неопределенностью наилучшим образом отражает действительное положение, ибо наилучшим образом отражает всеобщие связи.

До того как стать содержанием мысли, оно, общее, так и существует (как вещь в себе) в виде превращения, отрицания (на отрицании) конечности вещей, в их исчезании, в виде связи всего со всем, которой только еще предстоит как бы доразвиться и выразиться в форме,

известной нам как “общее”, и которая обнаруживается, “извлекается”, “формируется”, “дооформляется”, “становится” в результате “приложения” к ней (лучше сказать “доведения до”) соответствующей категории и выступает как одна из форм универсальной связи всего со всем. Другими словами, в действительности есть общие необходимые закономерные связи, которые в нашей голове не укладываются, не охватываются иначе как в форме, известной нам как общее (в виде общего). С помощью категории общего мы находим способ выражения всеобщности связи. (С других сторон эти же всеобщие связи охватываются и находят выражение в других категориях.)

Когда мы говорим, что общее – это категория, то этим все сказано. Она как собственно категория не существует объективно как таковая и, вместе с тем, существует не без объективного содержания. И в этом отношении о ней можно сказать, что она – противоречие, на которое распространяется все то, что относится к познанию противоречия. Никакое однозначное определение общего по принципу “или – или” не в состоянии отразить такое противоречивое по своей природе положение вещей, действительную его природу в его связи с объективным и субъективным. Это можно сделать, лишь подвергнув эти противоположности такому же диалектическому анализу, какому подвергалось соотношение отдельного и общего, цитированное из Ленина [12, с. 236]. Кстати, уже там можно было заметить всю диалектичность взаимной связи, переходов, переливов, гибкость, релятивность и т. д. и этих противоположностей – объективного и субъективного. Никакое формальное логическое выражение не может с этим справиться. Это можно выразить только противоречиво. “Человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике” [12, с. 190]. Кого это не устраивает, тому нечем помочь.

Всего этого как раз не мог понять Гегель, и это помогало ему, при всей диалектичности его мышления, оставаться объективным идеалистом и всю диалектику сделать идеалистической, приписав диалектику развития мистической объективной абсолютной идее. Поэтому мы и говорим, что он лишь угадал в диалектике понятий диалектику действительности. То, что Гегель рассматривает как диалектику идеи (но что фактически является у него объективизированной диалектикой понятий), на самом деле является, по словам Ф. Энгельса, “общей природой вещи” (т. е. это то, что, говоря привычным языком, можно было

бы назвать также “необходимость”). До этой “общей природы вещи” мы доходим благодаря теоретическому диалектическому мышлению, но доходим до нее (не существующей в непосредственно чувственном виде и, соответственно, непосредственно чувственно не воспринимаемой) через те чувственные данные, которые мы получаем своим чувственным познанием. Последнее хотя и не в состоянии само вскрыть общей природы вещи (и тем более природы общего) и, таким образом, дает нам одностороннее ограниченное знание, но вместе с тем позволяет проникнуть в сферу необходимости. Эта явная противоречивость есть способ существования познания.

Характерно, что рассматриваемое выше восхождение есть углубление в сущность, есть движение в сущность. И в том, что восхождение и углубление выступает как одно и то же, заключается глубокий смысл. Хотя мы специально не раскрывали ту сторону процесса восхождения, которая характеризуется как восхождение познания от абстрактного к конкретному, не желая повторять то, что фундаментально проделано в работах Э. В. Ильенкова [17] и М. М. Розенталя [27], но нетрудно заметить, что перед нами в ходе движения познания в общее обнаруживалось именно такое восхождение. Сперва мы имеем дело обязательно с абстрактным, с односторонностью, с нерасчлененным, недифференцированным и т. д., а затем через всю сложность пути восхождения по закону отрицания отрицания завершаем цикл восхождения доведением до тождества противоположностей в мышлении и этим самым получаем соответствие содержания такого внутренне противоречивого, гибкого, подвижного мышления с подлинным действительным единством противоположностей, которое выступает теперь уже как истинное и конкретное. Этим самым не только преодолевается абстрактная односторонность, но и раскрывается сущность действительного предмета как единства противоположностей. Мы получаем конкретное знание, которое хотя и общее, но конкретнее, как говорит Энгельс, любой отдельно рассматриваемой формы движения. В этом смысле также понятно, почему мы можем сказать, что истина конкретна, и почему она остается непостижимой для формальных приемов элементарного мышления, которое, не признавая, не зная, не постигая внутренней противоречивости, не может преодолеть односторонности абстрактного тождества (и себе равности вещей), постигнуть сущность вещи, противоречивую по самой своей природе, и в содержании которой заключено как раз тождество противоположностей.



Вырванная в односторонности сторона действительного единства противоположностей вещи, рассматриваемая в себе равности, выступает как абстрактное тождество и может претендовать только на “начало” в процессе восхождения познания и углубления в сущность. Элементарная логика останавливается на этом абстрактном тождестве; диалектическая логика идет дальше и имеет дело с тождеством борющихся противоположностей. И это “дальше” есть восхождение, развитие. То, что мы видели, рассматривая восхождение как обобщение, есть картина развития в познании со всеми его атрибутами, особенностями, чертами, сторонами. Здесь и противоречивость, и с необходимостью развертывающаяся из нее поступательность с ее прогрессивно-регрессивной формой реализации, с началом и завершением, здесь и отрицание отрицания, с “возвратами”, циклами и т. д.

\*\*\*\*\*

В раскрытии сути такого восхождения решающую роль играет циклическая связь самих циклов, через которые происходит типизация. Но так как связь циклов все равно, в свою очередь, циклическая и строится по тому же самому закону отрицания отрицания, то так или иначе предстоит иметь дело с одним и тем же “механизмом” цикличности вообще. Рассматривая его, мы этим самым фактически рассматриваем поступательность и восхождение любого масштаба в предельной всеобщности. На некоторых особенностях цикличности нам и придется остановиться, чтобы прояснилось упомянутое восхождение как возрастающее обобщение, как типизация. Как уже говорилось, никакого спора, на наш взгляд, о том, есть ли циклы или нет, быть не может. Где есть вещи, там есть противоречия, где противоречия – там их развитие, развертывание, через раздвоение и затем исчерпание и формирование новых, а где исчерпание противоречий и формирование новых, там конец одного цикла отрицания отрицания, начало нового и т. д.

Но многих пугает троичность в содержании цикла. Ее превращают в пугало, когда речь заходит о цикличности. Не особенно стремясь вникнуть в самую суть процесса, для которого именно такое развертывание является законом его жизни, многие и слышать не хотят о троичности. Вместе с тем без такого развертывания закон отрицания отрицания совершенно лишается всякого смысла. Происходит недоразумение часто из-за того, что закон отрицания отрицания понимают фор-

мально. А в таком случае, конечно, он выглядит как формальная троичность, как абстрактная схема.

Долгое время у нас к этому закону в целом было непочтительное отношение, как к гегелевской выдумке. Сейчас этот предрассудок преодолен. Но в некоторых моментах к нему еще остается предубеждение и недоверие.

Примечательно, что Гегель сам предостерегает от формализма в вопросах троичности схемы закона отрицания отрицания. У нас же стало модным ругать и обзывать гегелевщиной как раз за тот самый формализм, против которого выступал и сам Гегель, говоря, что троичность есть лишь совершенно поверхностная внешняя сторона. “Формализм, – пишет он, – правда, также усвоил себе троичность и держался ее пустой *схемы*; но поверхностность, скандальность и пустота современного, философского так называемого *конструирования*, состоящего единственно в том, чтобы повсюду подсовывать эту формальную схему, без понятия и имманентного определения, и употреблять ее для установления внешнего порядка, сделали эту форму скучной и приобрели ей дурную славу. Однако из-за пошлости этого употребления она не может еще потерять своей внутренней ценности...” [12, с. 211]. Одно дело суметь вскрыть подлинную троичность, вытекающую из саморазвития необходимости, из самой логики развития, и совсем другое дело – взять произвольно явления действительности и упаковать их вместе по этой схеме. Такие различные подходы В. И. Ленин вслед за Гегелем называл, соответственно, внутренней и внешней диалектикой. Внутренняя – вытекающая из имманентного саморазвития и самораскрытия предмета, явления, и внешняя – конструируемая по внешним определениям.

Подобная искусственная операция с количеством и качеством проходит незаметно, не вопиюще, не бросаясь в глаза, ибо все является, так или иначе, количеством и качеством, и потому тот факт, что соединяют в единство взятые из действительности разнородные количества и качества, а не те, которые составляют собой подлинное данное единство, меру (а это в каждом конкретном случае единство своего определенного количества и своего определенного качества), не бросается резко в глаза, “не кричит” о себе, не демонстрирует ярко своей нелепости, своего несоответствия и часто сходит за выдаваемое. В отрицании отрицания подобная ошибка легко обнаруживает себя. Взаимопроникновение противоположностей количества и качества зат-

рудняет выделение каждой из сторон, и за этим часто скрывается, маскируется нарушение закона в его конкретном действии.

Искусственное же соединение не вытекающих из внутреннего саморазвития элементов в схему (в упаковку) отрицания отрицания ярко обнаруживает нарушение внутренней логики саморазвития и, в частности, саморазвития, развертывания самого закона. Оно отчетливо показывает свою внешность, поверхностность и пустоту, которая в глазах неискушенного выступает как дискредитация самого закона отрицания отрицания.

Опасность, корень извращений таится все в том же распространенном подходе к анализу диалектики развития, сведенному к выискиванию *примеров* диалектики вообще и отрицания отрицания в частности. Этот метод освоения диалектики, сведенный к *обнаружению* извне в различных областях действительности диалектических картинок, является в своей основе внешним. Поверхностное схватывание внешнего выступает его исходным принципом, позицией в его подходе к действительности, поэтому неудивительно, что и собранные, смонтированные таким образом явления действительности по схеме отрицания отрицания остаются во внешних отношениях, не связанными единой генетической линией внутренней логики развития. Попытки же установить такую логику после этого и на такой фактически внешней основе приводят лишь к искусственной схеме, “насильно” укомпоновывающей по внешней форме диалектического закона разрозненные факты с их внешними признаками. Часто это вырванные из различных процессов, различных масштабов, различных циклов и сведенные искусственно воедино элементы, из которых складывают данную систему, данный цикл отрицания отрицания. Вполне понятно, что здесь получается лишь видимость отрицания отрицания. Нужно не забывать, что при отрицании отрицания отрицание должно быть своим другим первого, а не просто другим, взятым извне и пристегнутым как формальное отрицание. В свою очередь, первое должно предполагать в себе второе отрицание и развертывать себя в него соответственно с внутренней логикой саморазвития. В противном случае у нас будет имитация закона, бутафория, безжизненный манекен, схема, но не закон. Распространенная манера хвататься за непосредственно эмпирические данные и спешить их лепить (с помощью указаний рассудка, “прослышавшего” о некоторых признаках закона отрицания отрицания) по схеме, соответствующей рассудочному представлению, только на

руку противникам всеобщности закона отрицания отрицания вообще и цикличности в частности. Вам могут назвать определенные произвольно взятые вещи (например, низшие животные, обезьяны, человеческое общество) и предложить показать на них этапы развертывания системы отрицания отрицания, продемонстрировать особенности, характеризующие этот закон. Неумение показать троичность, повторяемость и другие элементы отрицания отрицания в первом попавшемся или предложенном вам отдельно взятом случае считается “убийственным” аргументом против всеобщности закона отрицания отрицания.

Но всеобщность закона вовсе не означает присутствие его в любом случае действительности, вырванном из всеобщих связей. Вообще требование показать закон диалектики или содержание категории диалектики в любом явлении действительности, на которое указано пальцем, нельзя назвать философски верным.

Вместо того, чтобы вскрыть несостоятельность самой постановки вопроса, в которой заведомо заключается невозможность ответить на него, некоторые философы попадают в такую ловушку и тщетно стремятся ответить именно в таком плане. Неумение взявшегося дать ответ расценивается как очередное опровержение защищаемого им положения.

Будем ли мы называть этапы движения развертывания противоречий “тезис – антитезис – синтез” или не будем, но развитие осуществляется именно таким образом. Движение реализуется не в виде бесконечно непрерывного ряда превращений. Это не сплошная линия безразличных отрицаний, следующих чередой друг за другом, а такой непрерывно-прерывный процесс, где уже само появление некоторого нечто есть начало его конца, и, таким образом, неизбежно первое отрицание; а приход к концу есть второе отрицание и исчерпание данной внутренней противоречивости с переходом на более высокую ступень. Меньше чем три этапа здесь быть не может, т. к. разрешение противоречий и появление нового синтеза иначе не реализуется, кроме как в результате второго отрицания. Больше – тоже в принципе не имеет смысла, т. к. на этом же завершается процесс развертывания и завершается цикл. В этом отношении сама постановка вопроса: “сколько?” и тем более ажиотаж вокруг него теряют всякое значение. Главное – содержание закона развертывания (способа существования, жизни) противоречий. Все становится на свои места, если не подменять необходимые этапы “механизма” развертывания противоречий вещами, расположением и сравнением готовых конечных вещей, установлении-

ем (подгонкой) между ними связи по присущим отрицанию отрицания признакам. И это не важно, какой признак мы возьмем (допустим, не троичность, а повторяемость и т. п.) и будем соответственно с этим строить, конструировать из определенных явлений некоторую конечную систему проявления отрицания отрицания, – результат будет неверным. Вся беда в этом конструировании, а не в том, какая характерная для отрицания отрицания черта берется, как принцип такого конструирования. В вопросе об отношении классиков марксизма к злополучной триаде главным является как раз эта сторона дела. И В. И. Ленин, и Ф. Энгельс возражают против искусственных конструкций действительности по принципам, а не против доверия к закону отрицания отрицания и всемерно подчеркивают, что ничего не поделаешь, если в действительности происходит развитие именно так, а не иначе и “не только овес растет по Гегелю” (Ленин). Энгельс приводит целый ряд фактов, показывающих развертывание отрицания отрицания. Но у него это не конструкции по типу: раз обнаруживается сходство, значит здесь повторяемость и т. д., а внутреннее имманентное саморазвертывание самих явлений по закону отрицания отрицания. Вот и “коммунизм, – по словам Маркса, – есть положительное утверждение как отрицание отрицания, и потому он является *действительным...*” [8а, с.127].

Но вернемся к вопросу о восхождении и типизации. Обратит внимание на троичность пришлось для того, чтобы понять одну особенность в поступательности, которая выступает показателем восхождения.

Мы знаем, что с появлением нового синтеза завершается один цикл, и начинается новый, которому предстоит свое развертывание и завершение. Но тут подстерегает опасность представить развитие сведенным к цепочке сменяющих друг друга качественных состояний и не заметить непрерывно-прерывного возрастания обобщения. А оно характеризуется циклическим формированием циклов, каждый из которых проходит непременно все те же этапы, через которые развертывает себя противоречивость любого масштаба. При этом происходит не просто последовательное построение ряда циклов и не просто включение и снятие каждым последующим предыдущего, а построение таким образом, что каждый новый синтез, независимо от того, признаем ли мы троичность, или нет, является третьим, завершающим, обобщающим и снимающим два предшествующих.

Если попытаться как-то представить то, на что мы хотим обратить

внимание, то получается такая картина. Нечто внутренне противоречивое как отрицающее себя выступает исходным пунктом развертывания отрицания отрицания (назовем его “А”). Оно все больше раздваивает себя и как бы противопоставляет себя самому себе (в виде некоторого единства “А” и “не-А”). Дойдя до взаимоисключения, эти противоположности приходят к разрешению и дают скачком новый синтез, который выступает непосредственным результатом отрицания уже этого отрицания. (Назовем этот итог и, вместе с тем, новый результат цикла некоторым “Б”). Что последний выступает как внутренне противоречивое, которое моментально начинает свое раздвоение и т. д., вплоть до исчерпания уже этого цикла, это ясно и очевидно. Труднее увидеть другое, а именно, что из этих циклов развертывания “А” и “Б” формируется свой цикл, для которого “А” и “Б” являются лишь моментами его развертывания, а результатом будет синтез того и другого в некотором совершенно новом образовании. (Здесь также будут проявляться все особенности отрицания отрицания, включая повторяемость и т. д.) Этот цикл, в свою очередь, выступает исходным для формирования нового цикла, новой степени общности. Но заметим, что, во-первых, – именно цикл в целом, а не просто конечный его результат, а во-вторых, что вяжутся в каждый очередной цикл три элемента (каждый из которых в свою очередь есть цикл), составляющих собой некоторую систему развертывания противоречий и представляющих определенный уровень типизации и, соответственно, общности. На этом исчерпывается данный тип, некоторое типическое единство. Само оно начинает выступать лишь начальным пунктом в формировании (развертывании) цикла и завершении его. Но оно опять-таки развертывается в новую троицу, являющуюся содержанием нового цикла, новой степени общности. Получается своего рода поступательность поступательностей. Они как бы становятся все большего масштаба, все большей степени общности. Возрастание обобщения и типизации выступает как восхождение. И, как видим, троичность здесь играет определенную роль и является как обобщителем, реализатором типизации и восхождения, так и показателем того, что процесс возрастания обобщения, восхождения осуществляется не в виде сплошной непрерывной линии, а представляет собой прерывно-непрерывный (пульсирующий), самопрерывающийся и, можно сказать, “лавинообразный” процесс возрастания типизации. Бесконечное восхождение, благодаря тому, что циклы вступают в такого же циклического типа

связи, осуществляется в виде своего рода “цепной реакции” связей, где господствует тенденция некоторого постоянного обобщения, типизации. Последнее реализуется как единство дифференциации и интеграции, осуществляясь через отрицание отрицающих себя циклов.

В приведенной картине движения следует обратить внимание на то, что началом каждого нового цикла выступает уже не просто последний член предыдущего цикла как нечто отдельное, а весь предыдущий цикл, что делает каждый последующий цикл не очередным энным пунктом на линии бесконечного ряда отрицаний, а некоторым обобщающим и завершающим моментом, включающим в себя, интегрирующим и снимающим в себе предыдущие элементы данного цикла.

При таком подходе развитие в этом плане уже не представляет собой простой ряд равноправных качеств, появляющихся поочередно на непрерывной линии движения, это не цепочка сменяющих и отрицающих друг друга чередующихся форм. Оно выступает как обобщение, типизация, восхождение, но восхождение прерывное, цикличное, непрерывное, со все большей обобщенностью каждого последующего цикла. Происходит как бы возрастание масштаба и степени обобщения, продолжение самой типизации по тому же закону цикличности. Поскольку новые циклы отрицания отрицания не просто расположены последовательно в бесконечном ряду, а между собой снова сформированы в циклы, то они, охватывая собой, своей объединяющей, отождествляющей работой типические единства все большей степени общности, реализуют этим универсальную связь всего со всем. Перед нами раскрывается связь (тип связи), дающая единый закономерный мировой процесс движения. Из сказанного видно, что бесконечное восхождение с обобщающей работой каждого из циклов нужно понимать не в смысле непрерывного сплошного восхождения. Наоборот, оно прерывно. Точнее оно прерывно-непрерывно, где эта прерывность обеспечивает и само восхождение, и его бесконечность. При этом отчетливо видно взаимопроникновение непрерывности и прерывности, которое реализуется в виде утверждения непрерывности восхождения, осуществляющейся через прерывность. Именно тем, что первым для каждого нового цикла отрицания выступает весь каждый предыдущий цикл, а не просто последний его член, и, таким образом, идет обобщение, а не просто рядоположенное расположение циклов, осуществляется непрерывность восхождения. Здесь мы видим органическое взаимопроникновение циклов, каждый из которых выступа-

ет, не переставая быть в определенной связи циклом в целом и в то же время, одним из элементов какого-то другого цикла другого масштаба и т. д. Но этим же самым осуществляется и утверждение прерывности, ибо, как видим, непрерывное восхождение обеспечивается только прерывностью, цикличностью, завершенностью циклов и формированием циклов и циклов в циклы, а не в виде сплошного непрерывного возрастания.

Порожденная самим непрерывным движением прерывность включается как необходимость, как необходимый элемент в непрерывность восхождения. Цикличность движения (с возвратами и т. п.) выступает как самопрерывающее себя движение, как прерывающее свою непрерывность. Это прерывание, а не сама непрерывность, как это кажется на первый взгляд, обуславливает бесконечное восхождение. Непрерывность имеет смысл и реализуется не сама по себе, а лишь как отрицание прерывности. В цикле происходит типизация. После каждого такого завершенного цикла новый начинает себя с нового уровня обобщенности, типизации. Не будь цикличности, а следовательно, прерывности, то и восхождения как обобщения не могло бы быть.

Понимание роли цикличности в восхождении и сути отрицания отрицания, по которому осуществляется восхождение, позволяет преодолеть вызываемую рассудком картину сплошного непрерывного восхождения и не сводить его к линии последовательного чередования все более усложненных форм. Само восхождение самим своим способом существования (циклическим, прерывно-непрерывным) постоянно разрушает непрерывность линии усложнения. Оно само по своей природе таково, что не дает сформироваться дурной бесконечности усложнения и этим обеспечивает себе подлинную бесконечность. Последняя находит свое существование в отрицании конечности, а не в нагромождении (не в приплюсовывании) все большей сложности (структурной и т. п.), конца которой не видно.

Без всего этого представление восхождения было бы плоско эволюционным и не соответствовало бы действительности. Но к нему приходят на каждом шагу из-за непонимания сути цикличности. В результате имеем или отказ от бесконечности восхождения, или сведение сути дела к бесконечной линии сменяющихся, чередующихся отрицаний без всяких циклов, где одно отрицается другим, другое – третьим, третье – четвертым, четвертое – пятым и т. д. Таким сведением развития к сплошному ряду отрицаний подрывается всякий



смысл отрицания отрицания как закона, теряется логика закона как именно отрицания отрицания. (Зато приобретается гарантия, что не получится триада). Тот, кто становится на такую точку зрения, фактически сходит с позиций признания и скачкообразности, и восхождения в развитии, т. к. без цикличности восхождение, во-первых, лишается “аппарата обобщения”, без которого оно не может быть, а во-вторых, подменяется дурной бесконечностью чередующихся качеств, чуждой диалектике развития сплошностью, не содержащей в себе прерывности. Не удивительно, что при всем стремлении построить бесконечность ряда отрицаний фактически приходят к нудной повторяемости в замкнутом круге. Абсолютизация одной стороны, как правило, приводит к абсолютизации другой, противоположной. С таких позиций невозможно справиться также и с проблемой подлинной повторяемости.

Дело доходит до нелепейших положений. Например, если на смену форме сотрудничества и взаимопомощи в развитии общества, как известно, приходит его отрицание – форма господства и подчинения, а на смену этой – отрицающая ее снова форма сотрудничества и взаимопомощи, то у сторонников бесконечного ряда отрицаний, не признающих цикличности и исчерпаемости циклов, в следующем, очередном отрицании на линии чередующихся отрицаний обязательно на смену форме сотрудничества и взаимопомощи придет снова господство и подчинение и т.д. (замкнутые круги). Разговоры о том, что каждая последующая форма является более высокоразвитой, чем предыдущие, не меняют сути дела и не выводят из создавшегося тупика. Они остаются просто фразой.

Чтобы не впасть в подобные заблуждения, не встать на позиции вышеприведенной сплошности в понимании отрицания отрицания, нужно не упускать из виду природу необходимого возникновения отрицания отрицания из самой внутренней противоречивости вещей, а также необходимое исчерпание и завершение цикла (о чем уже говорилось). Кроме того нужно верно понимать суть прерывности, которая завершает один цикл и обеспечивает начало нового цикла.

Перерыв непрерывности, который выступает здесь как то, что называется скачком, как раз и есть тот перерыв, который обеспечивается вторым отрицанием. Первое отрицание оставляет качество (в котором оно происходит) самим собой, не выводит данное нечто за его пределы, за пределы данной меры, данного единства борьбы противоположностей. Первое отрицание заключается во внутренней проти-

воречивости отрицающей себя вещи, в пределах одной и той же сущности, выступает как лишь сторона данного единства противоположностей, *утверждающая* (через отрицание) единство данного цикла, но не разрыв с ним, не переход в другое, в высшее, не исчерпание цикла. Оно приводит к тем изменениям, которые, если рассматривать в плане категорий “количество” – “качество”, являются лишь количественными (а в плане категорий “постепенность” – “перерыв” являются постепенностью). Какими бы “элементами” нового ни казались эти изменения, они есть по сути само старое, в нем и для него. И в этом смысле всякие разговоры о так называемых крупинках нового, “элементах” и т. п. в старом – несостоятельны. Между старым и новым – всегда перерыв.

Лишь второе отрицание обеспечивает выход за пределы данной меры, за пределы данной сущности, оно разрешает существующее единство противоположностей и создает скачком новое единство количества и качества (новую меру), прерывает постепенность, формирует новое единство, тождество противоположностей, которое после этого как новая самостоятельная сущность вступает во внешнюю межсущностную противоречивость, во внешние отношения с предшествующей сущностью. Оно как бы “обрывает пуповину” со старым и обеспечивает новообразованию, родившемуся из него, самостоятельное существование на новом, высшем основании.

Но говоря о том, что переход в новое качество является всегда результатом, продуктом отрицания отрицания, не следует путать это с утверждением некоторых наших философов, которые считают, что любое отрицание есть всегда отрицание отрицания на том основании, что ему де обязательно так или иначе предшествует какое-нибудь отрицание (и даже бесконечный ряд отрицаний).

Мы возражаем против такого мнения, ибо при таком утверждении имеющееся в виду предшествующее второму отрицанию отрицание не является его своим первым отрицанием, не является отрицанием, принадлежащим данному циклу, предполагающим и порождающим из себя свое второе отрицание, а является отрицанием из другого цикла, не связанным с данным единством данного цикла и находящимся с ним во внешних отношениях. Между этими отрицаниями – перерыв. При таком рассуждении развитие представляется в виде бесконечности ряда внешних отрицаний, следующих одно за другим (о чем уже говорилось выше).

С позиций исчерпаемости цикла просто решается и вышеупомянутый вопрос с формациями.

В общеизвестном факте о том, что началом развития человеческого общества была форма отношений сотрудничества и взаимопомощи, затем отрицающая его форма отношений господства и подчинения, и потом, в результате отрицания отрицания, снова – сотрудничества и взаимопомощи на более высоком уровне, нужно видеть, что на этом завершается некоторый цикл развития целиком.

Те противоречия, которые вызвали к жизни именно такое развитие по таким формам, т. е. породили их развитие, исчерпывают себя при достижении обществом высшей формы – сотрудничества и взаимопомощи. С этим и завершается вообще такой тип общественного развития – по формациям. Этот тип развития был обусловлен, в конечном счете, низким уровнем производительности труда, который целый исторический период определял развитие по формациям. С разрешением же этого противоречия завершается соответствующий цикл и принцип общественного развития по формациям. Дальнейшее развитие общества будет идти тоже по закону отрицания отрицания, произойдет развертывание своих циклов и т. д., но уже не в форме социальных формаций. Форма общественного развития по формациям, после приведения в соответствие к общественному характеру производства общественно-присвоения, на этом исчерпывает себя и теряет смысл.

При этом теряют смысл и развитие по социальным *формациям*, и развитие по *социальным* формациям, т. е. дальнейшие изменения общества будут теми изменениями, которые перестанут быть социальными в современном смысле этого слова. От управления людьми общество переходит к управлению вещами и процессами. Общественные отношения, которые являлись социальными, стабилизируются, достигнув отношений свободы, основывающейся на общественной общенародной собственности. Дальнейшее развитие общества уже не будет затрагивать социальную сторону дела (проблемы форм собственности, распределения) и будет идти по линии изменения природы, совершенствования хозяйства и т. п. Вопросы, касающиеся места, занимаемого членами общества по отношению к формам собственности, вопросы социального положения и т. п. просто исчезнут.

Вопрос о появлении все новых и новых формаций вообще отпадает, ибо с установлением бесклассового общества экономика, позволявшая это сделать, дает совершенно иное объективное основание,

чем то, что порождает тип формаций. Новые условия порождают, вызывают к жизни принципиально иную, соответственно, совершенно новую форму общественного развития. Развитие по формациям прекращается. Оно исчерпывается в связи с исчерпанием и исчезновением в общественном развитии того, что выступало основанием и причиной возникновения и существования такой сущности, какой является формация. Когда К. Маркс говорит, что коммунизм – есть последняя формация, то это вовсе не противоречит принципам развития. Почему общество должно вечно развиваться в виде бесконечной смены формаций? Дальнейшее развитие пойдет без них. Развитие по формациям типично лишь для предистории человечества, где низкий уровень производства и, прежде всего, производительности труда (что вполне естественно для человечества, выходящего, по словам Энгельса, из животного состояния и идущего к настоящему человеческому, достойному его человеческой сущности состоянию) обуславливает развитие по формациям, сменяющим друг друга в форме социальных и политических потрясений. С победой коммунизма эта предистория человечества кончается. Дальше пойдет развитие человечества, освободившегося от социальных и политических проблем. Это будет развитие материальной и духовной культуры, науки, хозяйства, экономики, где под экономическим развитием подразумевается не то, что ныне является предметом политэкономии, а то, что выступает как предмет конкретной научно организуемой экономики, хозяйствования. Соответственно наука политэкономия потеряет смысл и отомрет, останется конкретная экономика как наука о хозяйствовании, об управлении производственными процессами. (Но не людьми.)

Когда задают вопрос (а это делают часто и без умысла поставить в тупик): “Если с такой же необходимостью, с какой на смену феодализму приходит капитализм, на смену капиталистической формации приходит коммунистическая формация, то какая формация придет на смену коммунизму?”, то можно без колебаний отвечать: “Никакая”.

Да уже сам коммунизм не есть формация в строгом смысле слова. Это есть отрицание формации как таковой. Это свобода.

С этим исчерпывает себя и завершается цикл развития, для которого типичным было развертывание по социально-экономическим формациям, в виде смены укладов.

После капиталистической формации, которая поднимает уровень производства, производительности труда настолько, что исчерпывают

себя не только капиталистический тип отношений, но и всякие эксплуататорские отношения вообще, наступает перерыв и переход к принципиально иному противоположному строю, который является не просто очередным, приходящим на смену капитализму и противоположным капитализму укладом, но противоположным всей форме господства и подчинения и даже всему типу такого развития по формациям.

Соответственно и социалистическая социальная революция есть переход не только и не столько от капитализма к коммунизму, сколько от всей формы господства-подчинения в целом в форму сотрудничества и взаимопомощи, больше того, от всей предыстории человечества – к настоящей его истории, соответствующей его человеческой сущности.

Поэтому в социалистической революции, как мы знаем, происходила борьба и разрешение противоречий не только между умирающим капиталистическим укладом и рождающимся социалистическим, а между новым социалистическим, с одной стороны, и четырьмя укладами, с другой, которые есть выражение (остатки) всех четырех предшествовавших формаций, существовавших в период предыстории человечества.

После уяснения сущности механизма неизбежного обобщения и типизации в общественной форме движения высшего развития несколько по иному раскрывается поставленный ранее вопрос, что собой представляет в самой действительности то, что является предпосылкой восхождения в познании.

Как уже не раз говорилось, вся тайна, в конечном счете, – в отрицании, во внутренне противоречивой непрерывно-прерывной природе движения.

В существующем до человека и независимо от него отрицании, превращении, отождествлении вещей, обнажаемая при этом “общность”, вернее, предпосылка общего, которая получает свое наиболее полное и доразвитое выражение в сфере мышления, в понятиях, в том случае, когда она остается необнаруженной, неотраженной, в смысле не зафиксированной в каком-то сознании, не ставшей содержанием знания субъекта, истиной, – вместе с тем, не остается *неотраженной вообще*. Без вмешательства человеческой деятельности и познания, которое могло бы “свернуть” продолжение развития вещи (через миллионное повторение в практике) по линии восхождения в знание и затем обеспечить материализацию во вновь сделанных вещах, эта предпосылка общего находит свое “отражение” (и тоже через бесконечное множество повторений в превращении) в виде некоторой

“типизации”, интегрирования, синтезирования в движении самой действительности в форме некоторых типических единств. Реализуясь через отрицание отрицания в поступательности и снова формируясь в поступательности, в которых продолжается типизация, последняя обеспечивает, в конечном счете, движение как восхождение (как самообобщение). Эта типизация закрепляется в виде определенных *форм движения* как некоторых типических единств в самом движении действительности, в самом ходе движения, в ходе его продолжения.

Любая форма движения в своей тенденции стать всем другим бесконечно реализует эту возможность, бесконечно приближаясь к общему. В бесконечном “ряду” превращений различий на пути этого приближения и происходит объединение в некоторые типические единства.

Посредством этой типизации, которая, в свою очередь, формирует-ся в некоторую поступательность, состоящую из типических единств, упомянутая предпосылка как бы продолжает свой бесконечно большой путь по линии обобщения к дооформлению. На этом пути восхождения по возрастающей типизации рано или поздно предстоит сформироваться такому типическому единству, как общественная форма движения и с этим – сознание, в сфере которого общее приобретает высшее свое выражение\*. Обнажаемое в ходе взаимопревращений вещей то, что, в конечном счете, выступает объективным основанием общего в понятиях, в самом действительном движении находит через типизацию по формам движения не только воплощение в виде типических единств, но и продолжение возрастания обобщения и типизации в направлении к мышлению, к свободе. Отсюда типизация, обобщение в движении действительности складывается как такое восхождение, которое выступает необходимой предпосылкой возникновения такого типа общности, каким является сознание и восхождение уже в нем.

Можно сказать, что в этой реализуемой через взаимопревращение всего во все “общности”, по-видимому, заключается то, что называется всеобщим свойством отражения, присущим материи вообще и заключающимся в ее способе существования. Диапазон этого всеобщего свойства охватывает все конкретные формы, через движение (само-

---

\* Вообще-то общее приобретает высшее свое содержание и выражение фактически в общественной форме движения и в ее высшем достижении – коммунистической форме отношений людей. В этом смысле можно сказать, высшее общее = коммунистическое. Вся суть общего, заключающаяся в общественном содержании, раскрывается в свободной человеческой творческой деятельности.

отрицание) которых осуществляется материя вообще. Это всеобщее свойство как бы пронизывает все формы бытия и обеспечивает единую закономерную связь всего со всем. И мы видели, как благодаря тому, что циклы органически вплетены друг в друга, получается не простое чередование бесконечно сменяющихся друг друга форм, явлений, а реализация некоторой внутренней закономерной единой связи.

Ясно, что при таком подходе нет места попыткам искать общее путем выискивания общих признаков, свойств структур и т. п. у предметов, с тем, чтобы, выделив какое-нибудь повторяющееся свойство, возвести его в абстрактную всеобщность. От такого метода часто не могут избавиться в решении проблемы материи. Как ни странно в наше время, но всеобщность последней иногда стараются утвердить поисками присущей всем вещам структуры или свойств. Для чего, конечно, обращаются к элементарным частицам, полю, массе и т. п., которые своим присутствием во всех вещах должны демонстрировать всеобщность, играть роль первокирпичиков материи, праматерии и т. п. Фактически результат такого аналитического подхода дает вовсе не общность, а просто абстрактно тождественное определение. Известно, что подобный метод утверждения общего Энгельс называл детским. “Форма всеобщности в природе – это закон” [8, с. 549].

В бесконечной связи всего со всем, где связь между поступательностями тоже поступательна, и поступательности как бы вяжутся в новые поступательности, господствует, пробивает себе дорогу бесконечное восхождение как типизация, вплоть до такого уровня общности, каким является поступательная субординационная связь указанных Ф. Энгельсом пяти форм движения.

Они, в свою очередь, составляют собой ступени по восходящей, вплоть до общественной формы движения и рассматриваемого нами выше восхождения в мышлении, в котором обобщение продолжается в понятиях до появления предельно всеобщего выражения движения вообще, материи вообще.

Каждое из последующих типических единств возникает с необходимостью из предыдущих типических единств и продолжает составлять в таком взаимодействии циклы по линии дальнейшей типизации, дальнейшего восхождения. Химизм, например, как некоторое типическое единство рано или поздно порождает из себя организм, из органической формы движения в свою очередь непременно рождается такой тип движения, каким является человеческая деятельность, обществен-

ная форма движения и с этим сознание. Конечно, нужно учитывать, что на этом пути не одна из поступательностей будет подвергнута разрушению и не достигнет своего доразвития, не в одном участке Вселенной совокупное движение может нарушить на полпути формирование типических единств того или иного уровня восхождения, прежде чем возникнет такое типическое единство как общественная форма движения и сознание. Но разрушения эти обладают такой же необходимостью, как и тенденция к восхождению. Необходимое восхождение реализует себя через такое единство возникновения и разрушения. Поэтому, сколько бы ни разрушилось поступательностей так и не дооформившихся в химическое типическое единство, или органическое, или общественную форму движения, все равно, рано или поздно в том или другом месте бесконечного мира в то или иное время (а для мира в целом значит и одновременно) все эти формы движения возникают снова и снова с необходимостью. Восхождение делает свое дело.

Какой бы низкой по степени развитости ни была бы та или иная форма движения, она моментально реализует тенденцию к восхождению. Это “стремление” к обобщению и типизации заключается в самом способе существования формы движения, в самой сущности движения. И мы знаем, как происходит развертывание противоречий и образование нового синтеза, воплощающего в новообразование “общее”, “мелькнувшее” в процессе превращения противоположностей и т. д. Каждая форма движения как некоторый тип, как некоторая общность существует на том основании, что она в каждый данный момент подвергает отрицанию то, что находится в ее содержании как нечто менее общее. Химизм – на исчезании, превращении элементов, органическая форма движения – на отмирании видов, виды, как некоторые типические единства – на исчезании того, что составляет их содержание – индивидов и т. д.

Границы каждого такого типического единства определяются некоторым взаимопревращением различий друг в друга, интегрирующихся в тип. И как мы видели, показателем границы каждого такого типического единства является второе отрицание и выход в ходе этого взаимопревращения за пределы составляющих его различий. Вместе с этим происходит исчерпание данной формы, данной ступени, данного цикла. Например, для той же химической формы движения как химического типа движения таким выходом за его пределы будет такое сочетание и такая связь самих химических форм, что они уже перестают в этой совокупно-



сти подчиняться собственно химическим законам. В составных частях этой новой связи ничего, кроме химизма, нет, но вместе с тем это уже и не химизм, а новая форма движения, новое типическое единство, новый тип движения. Как результат развертывания поступательности и скачкообразного перехода на более высокую ступень типизации, включающей в себя предыдущий тип и снимающей его в себе, он может претендовать на положение более высшего типического единства.

Новое общее понятие, созданное для обозначения этого нового типического единства – “организм”, “органическая форма движения”, в котором объединяются все различия этого типа, является уже отражением того, что существует в действительности и выступает как объективное основание содержания общего понятия, “живущего” в самом движении, в его таком способе существования.

Нетрудно заметить, что каждый шаг в новую ступень типизации строится на отрицании предыдущей формы. При этом происходит не только исчерпание предыдущей формы как предыдущего, завершившего себя цикла, но и перенос предшествующей в последующую, поскольку одна из таких форм выступает элементом на пути развертывания поступательности, а другая – завершением и новообразованием. Каждая последующая форма, отрицая предыдущую, включает в себя и снимает предыдущие, содержит их в себе, в несамостоятельном виде, в подавленном, в “угнетенном”, в отодвинутом на второй план состоянии.

Мы уже говорили, что в органической форме движения нет ничего, кроме химической формы движения. Но вместе с тем химизм в ней “связан” организмом и его собственно органическими качественно своеобразными особенными закономерностями. То же самое претерпевают физическое и механическое движение в содержании органического. И физические, и химические процессы в организме выступают не в чистом виде. Они как бы “заражены” организмом, связаны и преломлены типическим единством, связями той формы движения, в которую они включены. Движение крови в сосудах вроде бы то же самое движение жидкости, но законы движения крови вовсе не сводятся к законам механики о движении жидкости. Рано или поздно мы узнаем, говорит Энгельс, какие молекулярные процессы происходят в головном мозгу, но разве работа мозга сводится к движению молекул. И это касается не только организма и его взаимоотношений с более простыми формами движения. Любые простые формы движения в ходе поступательного движения получают “связанное” состояние в более

сложных. Химизм, например, содержит в себе в связанном виде физическую и механическую формы движения.

Включаясь в более сложные формы движения и отходя в них на второй план, более простые, безусловно, проявляют себя и в более сложной форме движения, но не безусловно.

Даже пространственно-временные отношения, которые так ярко и ясно выражаются в простых формах движения (физической, механической), в более сложных формах получают снятие, отходят на второй план, тускнеют, принимают несколько иную форму, оставаясь лишь в сущности теми же. Это, вероятно, происходит и с относительностью времени. Господствующая в механическом и физическом движении относительность получает дальнейшее своеобразное выражение и в более сложных формах движения. Зависимость времени от движения тем более выражается в виде зависимости *формы* времени от *формы* движения. В более сложных формах движения она реализуется несколько своеобразно.

На некоторых вопросах, связанных с этой проблемой, мы остановимся, прежде чем продолжать рассмотрение типизации.

\*\*\*\*\*

Общеизвестно, что время (вместе с пространством) есть объективная форма бытия материи. Но оно не представляет собой какое-то однородное вместилище для вещей. Реализуясь через конкретные отдельные относительные движения, формы движения, оно соответственно выступает в каждом конкретном случае как относительное время. Возможно, различные формы движения обуславливают и порождает различные формы времени.

В исследовании вопроса времени дальше механической и физической формы движения пока не идут. Все сведения о природе времени черпаются на основании анализа этих простых форм движения. И это понятно. Собственно в этих формах движения время и пространство наиболее ярко обнаруживают себя (но не свою сущность). В механической форме движение как скорость, количество движения и есть в абстрактном, чистом виде выраженное отношение пространства к определенному протекающему времени.

Не удивительно также и то, что именно в механическом же движении наглядно раскрывается явление времени, ибо время как количественное бытие движения наиболее обнаженно реализуется в меха-

ническом движении, которое по своей природе чисто количественное.

Естественно, что больше всего говорят о природе времени (и пространства) представители соответствующих наук. Ими же зафиксирована одна из важнейших особенностей времени – относительность. Ее обнаружили прежде всего в механической и физической формах движения.

Как разворачивается время и пространство в более сложных формах движения, какое место они занимают в них, какое преобразование они претерпевают в результате снятия упомянутых более простых форм в более сложных, как проявляется относительность пространства и времени, и вообще, как конкретно взаимодействуют время, пространство, движение в этих сложных формах, должно быть исследовано соответствующими этим формам движения конкретными науками.

Так, например, если в механической форме движения определяющая роль движения по отношению ко времени и его относительности выступает в виде скорости, то для более сложных форм (качественных) скорость, которая является характеристикой собственно механического перемещения, теряет значение, на первый план выступают другие формы выражения интенсивности движения, которые и определяет относительность протекания времени.

Неучитывание этого ведет к некоторым заблуждениям. Так, механическое перенесение законов течения времени (и, в частности, относительности времени) из движения в механических и физических формах на органическую форму движения приводит к распространенному заблуждению, выражающемуся в том, что будто в зависимости от увеличения скорости летящей ракеты замедляется время для пассажира в ней.

На наш взгляд, нужно различать относительное время для летящей ракеты и отдельно – для организма, летящего в ней. Это различные формы движения, каждая из которых реализует свое время в соответствии со своей формой движения и его интенсивностью. Даже два различных организма, летящих в одной и той же механически движущейся системе (ракете), при всем том, что скорость перемещения у них одинаковая, реализуют свое время по-разному. Ибо они как собственно органические формы движения обладают каждый движениями своей интенсивности и своего качества, которые и определяют для них время.

Если взять организм как простое перемещающееся тело, рассматриваемый как придаток ракеты, как единое с ним, как одна движущая-

яся система, с отвлечением от того, что это живой организм, или труп, или просто часть ракеты, т. е. с отвлечением от его собственно органической сущности, то в таком плане и для него время будет такое же, как и для ракеты, зависимое от скорости движения ракеты. Для организма же как для собственно органического движения время будет вместе с тем уже совсем иное.

Поэтому все, что разработано физиками и представляет ценнейшие данные насчет относительности времени в отношении ракеты, летящей со скоростью, близкой к световой, вовсе не затрагивает летящий в ней организм и его время.

Непонимание этого момента относительности времени, противоречивости его, как и непонимание необходимости распространения относительности на саму относительность, не позволяет многим понять, что разговоры о том, будто полетавший на ракете в Космосе с околосветовой скоростью человек при всем том, что для ракеты время в определенном отношении действительно шло медленнее (например, пару лет, тогда как на Земле прошло несколько тысяч лет), не станет моложе своих сверстников, оставшихся на Земле. Его собственное, скажем, “биологическое время” определялось собственно органической природой его движения, для сохранения которой в ракете были созданы такие же жизненные условия, как и на Земле у его оставшихся земляков-сверстников.

Не имеют основания и рассуждения о том, будто с увеличением скорости движения физиологические функции организма замедляются, и протекание всех биологических процессов в такой летящей ракете медленнее, чем на Земле.

К тому же интенсивность движения органической формы движения, осуществляясь как обмен веществ (посредством ассимиляции и диссимиляции), имеет свои границы своей меры, в рамках которой каждый данный организм остается организмом, реализует себя в определенных своих временных характеристиках. Очевидно, в принципе некоторое продление существования организма может быть осуществлено, но лишь при воздействии на то в нем, что составляет сущность собственно органической формы движения, чем и занимаются биология, медицина, т. е. науки об органической форме движения. Такого влияния на организм, находящийся в летящей ракете, скорость последней, видимо, непосредственно оказать не может, как и не может передать ему как качественно совершенно иной – органической форме –

свои закономерности механическая форма движения с тем, чтобы они полностью в такой же форме функционировали и в организме\*.

Всякое влияние скорости как выражения сути механического перемещения будет всегда только внешним по отношению к собственно органической форме движения и потому непосредственно не будет играть внутренней решающей роли в его функционировании, не явится определяющим для интенсивности и вообще характеристики внутренней сущности органической формы движения. Между ними перерыв. Последняя лишь в себе заключает решающие и определяющие причины для изменения своих временных характеристик как данного движения.

К тому же не следует упускать из виду, что речь идет о собственно механическом движении и его закономерностях и пространственно-временных особенностях как именно перемещения, а не о собственно данном теле, которое при этом перемещается, не о его качестве и не о закономерностях последнего как именно такого. В этом случае все равно, что перемещается – организм, камень или просто точка.

И это понятно. Мы уже знаем, как органическая форма движения снимает в себе все более простые формы движения, включающиеся в нее и, не сводясь к ним, делает их как бы побочными, отодвинувшись на задний план. И особенно это касается наиболее простой формы – механической.

Такой принцип отношения органического и механического реализуется и в обратном порядке. То есть, когда организм осуществляет движение в пространстве в соответствии с законами механики (например, как свободно падающее тело), то его органическая природа от этого перемещения как бы отвлекается, и в этом отношении данная вещь реализует себя просто как *тело*, ничуть не отличное в своем перемещении от любого другого тела, рассматриваемого механикой. Исследование со стороны механических закономерностей движения (ско-

---

\* Наоборот, будущие создатели такого космического корабля постараются учесть и сделать все, чтобы изолировать организм от всяких внешних влияний, в том числе и от физических, связанных с большой скоростью, создадут условия, аналогичные земным, т. е. таким, какие обеспечивают нормальное функционирование организма. И не обеспечь они такие условия – организм погибает, т. е. прекращается органическая форма движения с ее “своими”, присущими лишь этой форме пространственно-временными характеристиками. Кстати, после этого для него, как для трупа, потерявшего все органические закономерности, будут присущи как для летящего тела закономерности механического движения. И в таком виде он, конечно, останется “моложе” своих сверстников на Земле. Как говорят, “мертвые остаются молодыми”.

рость, ускорение, координаты и т. п.) позволяет отвлечься от того, что движется – камень, золотой слиток или организм, млекопитающее или земноводное и даже – живой это организм или труп. Другими словами, мы отвлекаемся от качественной характеристики вещи, рассматриваемой со стороны механического движения, выражая это отвлечение в понятии *тело*. И это возможно потому, что между собственно механической формой движения (к тому же по существу количественной) и собственно органической формой движения (качественной) – перерыв и *внешние отношения*. В генетическом развитии между ними существует еще ряд форм, в которых механическая форма на своем пути к органической получает трехкратное снятие.

Связь этих столь отдаленных форм так и остается внешней и опосредствованной. Механическое движение, которое заключается в организме, полностью связано, поглощено и находится в “беспросветном” подчинении и зависимости у органической формы, “работает на нее” и “получает команды” от нее, “подделывается” под нее и “угрожает” ей. Разумеется, что в соответствии с тем, что связь органической формы с механическими формами движения, окружающими организм, является внешней и опосредствующей (не говоря уже о том, что ни одно из них непосредственно не превращается в организм), вполне понятно, что определяющим во временном отношении для органического движения не является скорость, характеризующая количественное движение механической формы. Для него следует искать определяющее в сущности самой органической формы движения. Возможно, что оно заключается в сущности (и опять-таки не в смысле скорости протекания) обмена веществ, который играет в органическом движении столь же решающую роль, что и скорость в сущности механического движения, и от этого зависит время жизни организма.

Но это задача конкретных наук, которые рано или поздно решат ее.

Одно ясно, что отмахиваться от проблем реализации времени в различных формах движения и, в частности, от проблемы относительности времени в органической форме движения не стоит.

Кроме того, суть “длительности” (вернее, качественной формы движения) жизни организма вовсе не в замедленности или ускоренности физических и биохимических процессов. Совсем не обязательно медленнее течет время для тех животных, у которых физиологические процессы протекают интенсивнее, и наоборот. Да и вообще суть жизни организма от появления его и до исчерпания себя вовсе не в длитель-

ности, не в “долгости” и т.п., а в самой реализации своих собственно органических сущностных жизненных функций. И за какой срок “по нашим часам” (“механическим”) проходит созревание организма, воспроизведение потомства (утверждение рода) и исчерпание – не важно. Главное – сама реализация этого жизненного цикла. В этом как раз и заключаются их свои “биологические часы”, реализующие в каждом конкретном случае свое конкретное относительное время. И оно может совершенно не совпадать с нашими привычными мерами времени. Поэтому наши “долго” или “быстро”, распространяемые на протекание жизненных циклов различных организмов, видов и т. д., не играют существенного значения для вскрытия сущности временных характеристик организмов как собственно органического движения. Тот факт, что и те животные, которые по календарю живут 300 лет, и те, которые живут по нашим часам 20 минут\*, успевают выполнить весь комплекс своих функций, продолжить род в потомстве и исчерпать себя как данную конкретную форму белковых тел (как бы успевают нажиться), по-видимому, может заключать в себе относительность реализации времени в сфере органической формы движения.

По-другому проявляется время в более сложной – общественной форме движения.

Пространственно-временные характеристики механического движения здесь уходят на задний план, но вместе с тем, с точки зрения общепризнанной всеобщности пространства и времени, характерной для всякой сферы материального бытия, от них (как и от относительности времени) не отказаться и в отношении к общественной форме движения. Видимо, смысл – в той форме, которую они получают в этом – общественном характере движении. Думать, что в этом движении дело обстоит так же, как и в механическом, – в перемене места с определенной скоростью и т. п., – было бы наивно.

При сохранении общего принципа взаимоотношения пространства, времени и движения форма реализации, проявления и взаимоотношения их здесь, видимо, несколько своеобразна.

Вполне логично искать эту форму. И это задача конкретных наук об обществе и прежде всего, на наш взгляд, науки, занимающейся сферой материального производства, человеческой деятельностью в предельно всеобщем возможном плане (хотя принцип вышеупомяну-

---

\* Есть такие насекомые, которые, появившись на свет, взлетают над водоемом, в течение нескольких минут сбрасывают в него яйца и погибают.

того взаимоотношения остается одним всеобщим, который эта конкретная наука получает от философии \*).

Говоря об особенности проявления времени в общественной форме, следует иметь в виду, что, если время – это мера движения, то в общественной форме движения время – это мера такого движения, как труд, деятельность. Результат труда – это, по сути, застывшее время, а сам труд, деятельность – это реализация времени. Все это становится понятным, если не упускать из виду, что собственно сущность общественной формы движения, в конечном счете, и заключается в производстве, в деятельности. В ней, в общественной деятельности и “живет”, и реализуется время. Общественная форма движения не просто существует во времени, как в каком-то вместилище, где время идет себе, “течет” и “несет” вместе с собой наряду с другими явлениями, событиями и общественные. Она реализует через себя время. “Как количественное бытие движения есть время, точно так же количественное бытие труда есть *рабочее время*” [2, с. 16]. Соответственно, рабочее время есть количественное бытие труда. Труд в данном случае – это и есть форма движения, общественная форма движения. В нем и через него реализуется время.

Диапазон своей относительности (своего течения более или менее быстрого) время реализует в зависимости от интенсивности труда, вернее, от производительности труда.

Производительность труда как эффективность производственной деятельности, выражаемая соотношением затрат труда к количеству произведенных материальных благ в единицу времени, выступая как отношение времени и движения в общественной форме, является реализатором относительности времени. Соответственно и время здесь в соответствии с принципами относительности находится в зависимости от увеличения или уменьшения производительности труда.

---

\* Не исключена возможность, что категории пространства и времени, которые в своей всеобщей форме выражения прижились в философии, по мере их конкретного применения к различным конкретным формам бытия материи со временем уйдут в конкретные науки, в распоряжение конкретных наук о конкретных формах движения материи. Например, закономерности функционирования пространственно-временных отношений в сфере механической и физической формы движения познают в настоящее время физики и вполне успешно. Всеобщий же принцип о том, что пространство и время есть форма бытия материи, становится само собою разумеющимся. Он получил предельно всеобщее и завершенное объективное содержание в конечном счете от высшей формы движения – общественной. По форме же выражение – в материалистической философии.



При этом нужно не упускать из виду связь деятельности каждого отдельного человека и общественной формы движения, осуществляемой через деятельность отдельных людей. (Это нам кроме прочего поможет понять суть “неодинаковости” “длительности жизни” во времени отдельных людей в плане относительной природы времени.)

Известно, что рабочее индивидуальное время овеществляется в произведенных вещах, но как общественное оно становится лишь тогда, когда эти вещи выступают не как потребительные, а как меновые стоимости. Обмен ими (как застывшим рабочим временем в вещах) делает эти вещи совокупностями общественных отношений, а рабочее время, вложенное в эти вещи и овеществленное в товарах – общественным рабочим временем. “Общественное рабочее время существует в этих товарах, так сказать, в скрытом виде и обнаруживается только в процессе их обмена. Исходным пунктом является не труд индивидуумов как общественный труд, а, наоборот, особенный труд частных индивидуумов, труд, который только в процессе обмена, через уничтожение его первоначального характера, обнаруживает себя как всеобщий общественный труд” [2, с. 32].

Но это в обществе периода предыстории человечества, в форме господства и подчинения. Что же будет таким “интегратором” и “обобществителем” индивидуального рабочего времени в вещах в коммунистическом обществе, где не будет товарообмена, и стоимость потеряет роль некоторой субстанции?

По-видимому, эту роль “обобществителя” будет играть непосредственный (нетоварный) способ обмена деятельностью, когда общественное будет всегда уже с самого начала заложено в виде общественной формы собственности в самой основе человеческой деятельности. Здесь раскроется в полной мере общественный характер труда. Он с самого начала будет непосредственно общественным (особенно после исчезновения общественного разделения труда и различий между умственным и физическим трудом, промышленным и сельскохозяйственным). В этих условиях единственной субстанцией, показателем (и регулятором) будет время, затраченное на общественно полезный труд, который станет *свободным*, и с этим перестанет быть собственно трудом. При этом с таким же успехом можно будет считать показателем и свободное время, которое показывает, в конечном счете, уровень производительности труда (и, таким образом, уровень развитости общества). Производительность труда как затраченный труд за единицу времени, как овеществленное определенное время и выступает, в ко-

нечном счете, самым главным фактором в утверждении свободного коммунистического общества.

Общество свободы тем и характерно, что в нем получает выражение чистое время, свободно превращаемое в вещи. В свободном обществе время и то, что выступает выражением пространства, достигнут своего тождества.

“...В зависимости от развития производительной силы труда прибавочный труд\* может быть велик при общей небольшой продолжительности рабочего дня и относительно мал при общей большой продолжительности рабочего дня. Если необходимое рабочее время = 3 часам и прибавочный труд = 3 часам, то весь рабочий день = 6 часам и норма прибавочного труда = 100%. Если необходимый труд = 9 часам и прибавочный труд = 3 часам, то весь рабочий день = 12 часам, а норма прибавочного труда = только  $33\frac{1}{3}$  %. Таким образом, от производительности труда зависит, сколько потребительной стоимости производится в течение определенного времени, а следовательно, также и в течение определенного прибавочного рабочего времени. Следовательно, действительное богатство общества и возможность постоянного расширения процесса его воспроизводства зависит не от продолжительности прибавочного труда, а от его производительности и от большей или меньшей обеспеченности тех условий производства, при которых он совершается” [1, с. 386].

В этом плане понятна суть подлинной свободы. Там, где существует работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью – еще нет свободы. В этом смысле свобода, царство свободы по самой природе вещей лежит по ту сторону собственно материального производства. Пока человек (в любой общественной формации) независимо от того, дикарь это или цивилизованный, должен бороться с природой, чтобы удовлетворить свои потребности и воспроизводить свою жизнь (а это и есть показатель низкого уровня производительности труда), не может быть и речи о свободе. С развитием человека расширяется царство естественной необходимости, ибо расширяются его потребности. Но вместе с этим расширяются и производительные силы, служащие для удовлетворения этих растущих потребностей. О свободе в таких

---

\*“Прибавочный труд, – писал К. Маркс, – как труд сверх меры данных потребностей, всегда должен существовать. Но при капиталистической, как и при рабской системе и т. д., он имеет только антагонистическую форму и дополняется полной праздностью известной части общества” [1, с. 386].

условиях может идти речь еще в том смысле, что “коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости” [1, с. 387].

Истинное же царство свободы, развитие человеческой силы, которое является самоцелью, начинается по ту сторону необходимости, хотя оно может расцвести лишь на этом царстве необходимости как своем базисе. “Сокращение рабочего дня – основное условие”. А это может обеспечить лишь огромная производительность труда. Поэтому суть свободы – не просто в осознании необходимости, а в осознанной деятельности, направленной на постижение, освоение и реализацию необходимости.

В общественной форме движения, суть которой – в человеческой деятельности, субъективной материальной практике (в ходе которой производятся новые вещи, осуществляется одухотворение вещей и материализация человеческого духа) время для социального человека (а не биологического существа) как для совокупности всех общественных отношений, зависит от интенсивности (а не экстенсивности, как это имеет место в простом количественном механическом движении, где оно выражалось в форме скорости) общественной формы движения. Эта интенсивность в отношении к каждому отдельному человеку заключается в интенсивности его общественно полезной, общественно необходимой деятельности, в которой, собственно, и состоит сущность общественной формы движения и человека как совокупности общественных производственных отношений.

Отсюда, грубо говоря, тот, кто больше сделал, больше познавал действительность и материализовал идеи, знания, проявлял творчество, кто больше овеществлял, опредмечивал время, проявлял общественную сущность человека, действовал со знанием дела в соответствии с требованиями объективной необходимости, тот больше распредмечивал и, соответственно, больше прожил человеческой жизнью (а не биологической) в человеческом качестве. В этом смысле можно сказать, что люди живут неодинаково, даже если проходит для них одинаковое число оборотов Земли вокруг Солнца. Чем результативнее человек выражает свою общественную сущность, чем более интенсивно разрешает противоречия, тем он полнее (и как бы больше, интенсивнее) живет в собственно челове-

ческой сущности. Хотя понятие “больше” как чисто количественное, что господствует в механическом движении, уже теряет смысл.

Свободный человек, познавший необходимость и действующий в соответствии с ее требованиями, живет полнее (больше). Время для него “течет” по-иному – полнее, результативнее, чем для бездеятельного, пассивно, созерцательно существующего. Жизнь для социальной сущности человека есть свободный труд, движение, борьба, разрешение противоречий. В борьбе, в деятельности по человеческому типу (общественному) делается ему подвластным время.

В этом отношении люди коммунистического общества, осознавшие и раскрывшие свою общественную сущность в полной мере и действующие со знанием дела, будут жить “больше”, полнее, человечнее, чем люди предшествующих формаций\*.

Это объясняется еще и тем, что коммунизм – это общество невиданной производительности труда, а с повышением производительности труда и снижением общественно необходимого времени на производство единицы общественно необходимой продукции доля живого труда уменьшается, а доля прошлого (овеществленного) труда относительно увеличивается. Соответственно, человек будущего будет не только больше опредмечивать время, но будет невиданно увеличиваться доля распредмеченного времени, извлеченного им из вещей, в которых время опредмечено предшествующими поколениями.

Соответственно с тем, как отличается сущность общественного человека от биологической сущности животного (которая заключается в способе существования белковых тел, в обмене веществ, в приспособлении и т. п.), отличается и форма реализации времени для этих различных форм движения, в том числе, по-разному реализуется относительность времени.

Следовательно, если вернуться к проблеме времени для человека,

---

\* Можно сказать, что отмирающие, изжившие себя в общественном отношении классы живут меньше. Мелкий буржуа, например, с его созерцательским (и потребительским) отношением к действительности, живет не одинаково в сравнении с пролетарием, находящимся в гуще борьбы.

Точно так же, в революционные периоды общественной формы движения и периоды так называемого спокойного течения жизни время реализуется не одинаково. Часто употребляемое К.Марксом и В.И.Лениным выражение, что дни революций равны десятилетиям будничной жизни, имеет более глубокий смысл, чем это кажется на первый взгляд. И в этом отношении коммунизм, как непрерывно революционное общество, заключает в себе богатейшую перспективу насчет времени жизни.

летающего в ракете с околосветовой скоростью, то ясно, что не учитывать общественную сущность человека как общественной формы движения, как совокупности общественных производственных отношений – нельзя. А он даже там прежде всего человек с его своей общественной сущностью, которая аккумулирована в нем, в его отношении к действительности (в том числе и сознательном отношении) в ходе его формирования как общественного человека. И ничего иного он как человек не представляет. Даже в том плане, в каком он существует постольку, поскольку он мыслит, осознает действительность и себя, он существует постольку, поскольку его такое человеческое (осознающее) мышление есть общественное мышление (и по историческому происхождению, и по индивидуальному происхождению, и по самой функциональной сущности в каждый данный момент). Поэтому можно было бы, перефразировав известное изречение Декарта, сказать: “Я действую, изменяю природу, участвую в общественных отношениях и их изменении, следовательно я существую”\*. Кстати это “я” существует только для человека и только благодаря вышеупомянутым отношениям. Нетрудно представить, что человеческий организм, оказавшийся со дня рождения спящим в течение всей жизни, так и не становится человеком при всем том, что все его биологические органы функционируют нормально. Если бы в космическом корабле, например, оказался новорожденный ребенок, который годы жизни провел бы там один вне общества, то он так никогда бы не стал человеком. (Больше того, он, будучи даже возвращенным на Землю, не воспринимал бы окружающее. И не в том смысле, что не понимал увиденное, не видел бы. Человеческий глаз, как и мозг, формируется общественными отношениями, а не физиологией.) Без общественных отношений он жил бы по биологическим “часам”. Если убить в нем органическую форму движения, то происходит переход на существование по химическим и физическим “часам”.

Все это пока не учитывается при рассмотрении относительности времени. Летящего в ракете человека рассматривают как какой-то механический, физический агрегат (тело), который только значительно сложнее, чем какое-либо другое тело.

---

\*Кстати, не о существовании должна быть речь, а о сущности человеческой. Первое остается в пределе предыстории человеческого общества. На коммунистическом уровне развитость общественных отношений (непосредственно общественного характера труда), ансамблем которых становится человек, речь должна идти не о существовании, а о *сущности* человека.

Все сказанное об относительности и различии протекания времени в различных формах движения понадобилось нам не только и не столько для того, чтобы обратить внимание на проблему зависимости времени от форм движения, но и показать, что во взаимоотношении форм движения господствует восхождение, типизация, на что указывает и различие протекания времени в различных формах движения\*.

\*\*\*\*\*

Продолжим рассмотрение других сторон восхождения как типизации по формам движения.

В этом процессе восхождения по формам движения мы отчетливо видим и такую особенность его как исчерпание каждой предыдущей формы. Исчерпывает себя каждая из этих форм в ее филогенетическом развитии. Мы знаем, что, исчерпывая себя как некоторое типическое единство, она отдает себя, переносит в более сложную форму в поступательном восхождении и подвергается там снятию. Но каждая последующая, снимающая предыдущую, подавляет ее не только в онтогенезе (в каждый данный момент содержит ее в себе в угнетенном, подавленном, “порабощенном” состоянии), но и в филогенезе. Снова и снова она поглощает и снимает исторически предшествующую форму, превращает, перерабатывает ее в себя (органическую химическую, химическая физическую и т. п.), существуя на этом постоянном поглощении в онтогенезе\*\*. Но находится она в таком

---

\* Интересной является проблема вскрытия определенной закономерности изменения времени в зависимости от восхождения по формам движения, в частности вопросы аккумуляции опредмечивания и распредмечивания времени в ходе общественной формы движения, а также вопрос реализации времени, характер его изменения и т.д., в связи с проблемой так называемого ускоренного развития по мере усложнения форм движения.

\*\* “Поглощение”, включение в себя, переработка в себя предшествующей формы со стороны последующих является способом существования и содержанием каждой из таких последующих форм на “линии” восхождения. И это касается любой формы движения. Химизм строится на постоянном отрицании, “угнетении”, “порабощении”, связывании физических элементарных частиц в атомы. Органическая форма движения существует на превращении в себя химизма. Подобное происходит и в общественной форме движения по отношению ко всем предшествующим. Обычные вещи с их физическими, химическими и т. п. законами, общественная форма движения перерабатывает, включает в себя, превращает в общественно значимые предметы, подчиняет себе. Здесь появляются орудия производства, средства производства, предметы производства, товары, стоимости, собственность и т. д., а не просто вещи химического, физического и т. п. порядка.

отношении к предшествующей форме движения – как к типу. Она угнетает ее, поработачивает, связывает, сковывает ее развитие как развитие предшествующего типа, исчерпавшего себя в целом, не дает ему развиваться в принципе как данному типическому единству. Она как бы лишает его возможности восхождения и выхода за свои собственные границы как данного типического единства. И это для того, чтобы утвердить свое типическое единство, которое строится как некоторый тип на отрицании менее общего. Поскольку по отношению к каждому данному типическому единству предшествующие формы выступают как лишь этапы на пути к нему, как более общему, то такое типическое единство существует на их отрицании и в онтогенезе, и в филогенезе. Здесь происходит примерно то же самое, что имеется в виду в приводимом высказывании Гегеля: “Род сохраняется только через гибель особей” [15, с. 513] и т. д.

Такой удел предшествующей формы движения в процессе восхождения понятен, ибо она сама себя исчерпала и больше собственного развития как восхождения не имеет. Раз породив нечто принципиально более сложное, чем есть сама, она уже не в состоянии породить ничего другого, что было бы более высокоразвитым, чем то, что ею уже было раз порождено, и что вышло за пределы ее как данного типического единства. Исчерпавшая себя форма переносит себя в снятом виде в последующую форму и постоянно “питает” ее собой.

Все это мы можем наблюдать на каждом шагу. Не нужно большой проницательности, чтобы видеть, как организм обеспечивает каждый данный момент своего существования за счет поглощения и снятия, превращения в себя химических веществ.

Сам по себе химизм не создает и не может создать ничего более развитого, чем организм. Больше того, исчерпав себя, он сам даже в своих собственных границах имеет предел, достигнув которого начинает претерпевать деградацию, распад. И мы знаем, что возрастание химических элементов не бесконечно. Их количество исчерпывается немногим более ста. Где-то после 82 номера периодической системы начинается неустойчивое состояние элементов и затем самораспад.

В свою очередь, органическая форма движения, породив принципиально более высокоразвитое, чем просто организм, и противоположное себе – человека как социальное “существо” и, вместе с этим, общественную форму движения как принципиально новое типичес-

кое единство, новый тип движения более высокой ступени, ничего другого, более высокоразвитого больше создать не может. На этом органическая форма движения исчерпывает все свои возможности. Можно сказать, что она больше не развивается в том смысле, что исчерпала свое восхождение. В ней действительно не происходит дальнейшая типизация. Все возникающие новые виды организмов, при всем многообразии, в принципе остаются в пределах все того же типического единства, все той же ступени восхождения – органической формы движения. И ничего принципиально нового, что было бы более высокоразвитым, чем то, что является предпосылкой для появления человека как общественной сущности, она не создает.

Исчерпав себя, она прекращает свое развитие как тип. Невозможно и повторное возникновение человека. Органическая форма движения здесь исчерпала эту возможность и уже больше на это не способна. Она для этого как бы устарела. Нынешние человекообразные обезьяны никогда ни при каких условиях не станут людьми. Они как бы “проскочили” эту возможность (подобно тому как, например, старый человек пропустил возможность стать спортсменом). Грубо говоря, все те типы обезьян, которые могли стать людьми – стали, а те, которые не могли – не стали и никогда уже не смогут стать.

В принципе не развивается дальше и современный человек в биологическом отношении. Не может возникнуть на Земле и жизнь снова (естественным путем). Определенное значение в этом имеет и то, что, раз возникнув из более простых, более сложные формы движения строят себя, свой способ существования на постоянном превращении в себя предшествующей формы. Новые формы живут на отрицании и на подавлении, ограничении старых. Они сами – продукт и показатель исчерпания предшествующих форм. И это не только в онтогенезе, но и в филогенезе. Поэтому предшествующие формы с появлением новой не остаются без связи с ней, без ее влияния. Они становятся некоторым условием существования нового, и претерпевают подавление и в онтогенезе и в филогенезе.

Не имеет восходящего развития и это высшее достижение биологической формы движения (*anthropos*), включенное в более высокую – общественную форму движения. Биологическая сторона человека, являющегося, по существу, общественной сущностью, находится полностью в зависимости от социальной формы движения и подлинного собственного развития не имеет. В биологическом отношении человек, организм человека больше не совершенствуется сам по себе, как это делают организмы



в ходе приспособления. Речь, конечно, может идти об улучшении здоровья и даже каком-то совершенствовании и т. п., но все это, вся биологическая сторона дела находится в конечном счете в зависимости, “в руках” опять-таки общественной сущности. Биологическое совершенствование человеческого организма все равно будет общественным совершенствованием, делаемым сознательно-научно-планируемым способом. Известно, что для всестороннего полного развития человека, прежде всего, должны быть проведены социальные мероприятия, где наряду с политехническим и интеллектуальным воспитанием, что необходимо для правильного формирования общественного деятельного человека, К. Маркс ставит и физическое воспитание (физическую культуру). Но все эти, получаемые в результате физической культуры и развития медицины изменения и совершенствования в биологической природе человеческого организма, – не результат саморазвития самой этой природы, а продукт социального развития, материальной и духовной культуры и его вторжения в область организма. Любое изменение в организме выступает уже, так или иначе, как продукт общественной целенаправленной трудовой деятельности и носит на себе налет субъективной практики человека. Эти совершенствования выступают как показатель уровня развития общества, а не биологического развития. С естественно-биологическим развитием, с возникновением новых биологических функций, появляющихся обычно в результате приспособления организмов, все кончено. Человек в отличие и в противоположность животным не приспособливается (себя) к среде, а *изменяет* природу под себя. И источником развития здесь является не противоречие организм – среда, а *способ такого изменения, способ производства* и его внутреннее противоречие – между производительными силами и производственными отношениями. Как только высшее достижение органического развития стало не приспособлять себя, а приспособлять посредством орудий окружающую действительность к себе, включаться в общественные отношения в ходе промышленной переделки природы и т. д., то собственно биологическое развитие этого организма прекращается. Его общественная сущность подчиняет себе все, в том числе и свою биологическую природу. И это происходит как в онтогенезе, так и в филогенезе. На этом исчерпывает себя биологическая природа не только того существа, которое перешло и включило себя в общественную форму движения, но и вся биологическая природа вообще. С появлением более высокоразвитой формы движения органическая форма движения прекра-

щает свое восхождение, завершает себя, исчерпывает на этом свои возможности. Да и порожденная из нее общественная форма движения, в свою очередь, как бы не дает ей это сделать и “порабощает” ее как тип целиком в ее филогенетическом развитии.

Общественная форма не только возникла из органической, и каждый данный момент содержит ее в себе или использует ее для своих целей, потребляет на каждом шагу, делает предметом своей деятельности и этим как бы перерабатывает в себя\*, но самим своим таким существованием, сутью его, которая в том и заключается, чтобы подвергать переработке, производственному промышленному преобразованию окружающую природу (а это и есть не что иное, как эти же самые упомянутые формы движения), нарушает естественное развитие органических (и других) форм.

Человек вторгается в природу, в органическую в том числе, и переделывает ее. В той же органической сфере он выводит новые невиданные сорта растений и породы животных, которых не было и не могло быть без вмешательства человека. Эти организмы хорошо приспособлены к хозяйственным нуждам человека, к производству, к службе для общественной формы движения, но только не к естественным условиям. В естественных условиях эти “уроды” долго не прожили бы. Они не выдержали бы таких условий. Какая-нибудь сверхпродуктивная, но малоподвижная порода скота, выведенная человеком и считающаяся верхом достижения в этом отношении, не выжила бы в естественных, в нормальных для ее биологической сущности условиях приспособления и борьбы за существование и одного дня. Искусственно выведенные мальки рыб, после того как их выпускают в естественные водоемы, точно в определенное время подплывают к берегу поближе к поверхности воды в ожидании корма (соблюдая режим, который был в рыбопитомнике), благодаря чему они легко становятся добычей хищников.

Человеческое общество, по мере того как совершенствуется общественное производство, способ производства, все больше и больше переделывает предшествующие формы движения, подчиняет их своим нуждам, изменяет условия существования их, т. е. дает развитию всех этих форм такое направление, которое соответствует его потребностям. А с этим, во-первых, все вновь созданные вещи, породы, сорта и т. п. уже

---

\*Это она делает не только с органической формой движения, но и со всеми предшествующими, как и каждая другая форма движения в свою очередь “поглощала” все предыдущие.

больше не являются собственно продуктами естественного саморазвития своих форм движения. В них уже заключена, материализована частичка человеческого духа, творчества, целенаправленной деятельности. Это не столько продукт, допустим, химической или органической формы движения, сколько общественной, независимо от того, полимеры это, или химические удобрения, или отходы химического производства, сбрасываемые в реки. Уже по всему этому нельзя говорить о дальнейшем восходящем развитии предшествующей формы движения. Во-вторых, все это как бы нарушает естественное взаимодействие в окружающем мире, отклоняет его от естественного направления, которое было бы в его саморазвитии без такого вмешательства. Теперь направление развитию задает человек, общество, его нужды, потребности, его способ производства. Выходит, что этим формируется направление развития не только самого общества, но и всей доступной ему природы, превращаемой в т. н. “вторую природу”, обеспечивающую продолжение развития Природы в ее мировом круговороте. Общественная форма движения занимает свое необходимое место в системе саморазвития материи. Она атрибут материи, как и другие формы движения, через которые осуществляется мировой круговорот.

Но оказывается, что такое, диктуемое более сложной формой движения и нарушающее естественное развитие предшествующих форм направление не может быть произвольным, хаотичным, оно само в такой своей функции является выражением необходимости. К тому же оно не может выйти за пределы тех же законов тех же форм движения и их продолжения. Даже совершеннейшая свобода, если говорить об общественной форме движения, остается хотя и сознанной, но *необходимостью*. Упомянутые выше отклонения и т. п., оказывается, вовсе не нарушают саморазвития необходимости в целом, а наоборот, делают естественное дело. Они нарушают, подавляют и ограничивают то, что и должно быть ограничено, подавлено после его самоисчерпания, и таким образом обеспечить простор для продолжения развития. (Сравни единство прогресса и регресса.) Это – естественное состояние развития, выражающее необходимость, соответствующее требованию необходимости природы саморазвития. Оно для того и породило более высокоразвитое, чем есть само, чтобы последнее существовало (“жило”) на отрицании породившего, на снятии его, на определении, на исчерпании его. В этом заключается условие продолжения развития вперед, условие поступательного движения, способ его существования. Это та самая необходимая прерыв-

ность, которая обеспечивает непрерывность восхождения.

\*\*\*\*\*

Мы вплотную подошли к вопросу о том, до каких пор вообще возможно восхождение, и не наступит ли когда-нибудь конец возможной типизации по формам движения материи. Не кончается ли типизация форм движения на общественной форме движения. Если нет, то следовало бы уже предположить какую-то иную, еще более высокоразвитую, чем общественная, форму движения. Если да, то как это согласуется с положением о *бесконечности* восхождения.

Конечно, в плане сказанного выше о том, что восхождение и поступательность – это не особенность, присущая каким-то определенным отдельным формам бытия, а тенденция, закон, черта, присущая всякому развитию вообще и т. д., такой вопрос вроде бы несколько неуместен. Но в данном случае речь идет о прослеживании проявления этой тенденции обобщения в сфере такой степени типизации, какая существует на уровне типических единств, называемых формами движения и претендующих на наиболее общие дискретные формы движения, из которых складывается предельно всеобщее движение как изменение вообще. Здесь этот вопрос имеет смысл.

Мы знаем, что непрерывное восхождение реализуется как обобщение, типизация через прерывность циклов, где циклы в свою очередь вяжутся в циклы, и каждый имеет свое исчерпание. Рассматривая цикличность в восхождении, дошедшем до степени типизации и обобщения, каким являются такие типические единства, как известные формы движения, и прослеживая систему их связи, их типизации и цикличности, мы приходим к такому положению, когда и они, составляя собою некоторый цикл в предельной всеобщности, приходят к исчерпанию себя как восхождение по линии образования таких типических единств. Происходит это на таком уровне развития, каким является общественная форма движения.

И действительно, мы имеем изначально простейшую механическую форму движения, которая выступает как исходный, начальный пункт всей системы восхождения. Свое отрицание (внутреннюю противоречивость) она находит во взаимодействии с другой формой движения, ибо, как мы знаем, самостоятельностью не обладает и своей внутренней противоречивости не имеет. Как любил повторять Ф.Энгельс, для добродетели достаточно одного, а для порока нужно минимум двое. Такой наиболее

близкой к простейшей является физическая форма движения, с которой они находятся в самых тесных отношениях и переливах, в постоянном взаимопроникновении, взаимовыражении. В этом взаимодействии заключена внутренняя противоречивость – самоотрицание, источник движения. Известно, что они почти отождествляются с механическим движением, существуя с ним как единство противоположностей.

Результатом отрицания этого отрицающего себя единства является химическая форма движения. Но это один цикл и его результат. Следующий цикл складывается так, что в результате отрицания уже этого самоотрицающего себя внутренне противоречивого единства появляется органическая форма движения, в которой снимаются все предшествующие формы движения. Как говорит Ф. Энгельс, здесь уже невозможно разделить эту троицу в том единстве, в котором они снимаются. Вместе с тем, это единство внутренне противоречиво и, значит, самоотрицает себя. Раздвоение этих противоречий и затем разрешение дает в результате общественную форму движения.

Вот тут и возникает вопрос, как пойдет восхождение дальше и пойдет ли оно?

Обращает на себя внимание тот факт, что рассматриваемый цикл, итогом и завершением которого явилась общественная форма движения, был в свою очередь *третьим* в данной системе восхождения по формам движения. И это дает повод думать, что на этом должен завершаться некоторый большой цикл, в который вошли как элементы системы отрицания отрицания все предшествующие рассматриваемые циклы. В плане рассмотренного ранее вопроса о взаимопроникновении формирующихся циклов из циклов по системе отрицания отрицания в процессе возрастания типизации и восхождения, развертывание рассматриваемой цикличности осуществляется следующим образом:

I. 1 – механическая форма движения; 2 – физическая = 3 – химическая.

II. 1 – механико-физическая форма движения; 2 – химическая = 3 – органическая.

III. 1 – все неорганическое движение; 2 – органическое = 3 – общественная форма движения.

Результат такого большого цикла не только включает в себя и снимает в себе все предшествующие циклы типизации и обобщения, но и выступает как исчерпание всех их как некоторого единого типа типизации в целом. Возможно, что на этом как бы исчерпывается в принципе сам принцип типизации, сам тип восхождения в виде типич-

зации по формам движения, и общественная форма движения является последней в процессе восхождения по возрастанию типов.

Если, как это получается в данной системе цикличности по формам движения, такое исчерпание и завершение данного принципа типизации по формам движения должно произойти на уровне общественной формы движения, то последняя должна как продукт действия закона отрицания отрицания соответствовать всем требованиям этого закона и построения цикличности. И общественная форма движения действительно выступает результатом второго отрицания и результатом перерыва. В ней содержатся в снятом виде все предшествующие формы. Есть здесь и “возврат” к исходному (хотя, как и всегда, по форме). Суть общественной формы движения заключается в общественном производстве, в производственной деятельности, в делании вещей и т. п. И делает человек (да и в самом производстве заключены) все те же в таком же восходящем порядке механические, физические, химические формы движения. И хотя они как определенные вещи сделаны человеком, в них содержится материализованная частица человеческого духа, и они не совсем похожи на те формы движения, которые предшествовали появлению общественной формы движения, но в принципе это те же самые формы движения с их законами. Электрическая энергия современной электростанции и молнии в сущности одинаковы; радиоизлучение наших станций и далеких галактик в принципе одинаковы и т. д. Что бы ни было сделано людьми, это будет та или иная, или совокупность тех или иных из упомянутых форм движения, т. е. та же самая Природа со своими законами.

Интересно, что путь освоения общественной формой движения (общественным производством, познанием) форм движения представляет собой “повторение” на более высоком уровне того же пути, который проделали сами формы движения в своем развитии к общественной. Причем следует подчеркнуть, что главным виновником является производство и его развитие (т. е. развитие самой общественной формы движения). И мы знаем, что в первых простейших формах деятельности, с изготовлением первых орудий и действием с ними (рычаг, камень, привязанный к палке, колесо и т. п.), человек и его деятельность имели дело с простейшей формой движения – механической. Именно она обнаруживалась прежде всего. Поскольку это же становится первым и наиболее доступным, в силу своей простоты, предметом познания, то первой получила развитие наука (форма общественного созна-

ния) о раскрывающихся при этом законах данной формы движения – механика. Затем производство стало иметь дело с физическими процессами, обнаруживаются законы физической формы движения. Родается и наука физика. Вслед за этим производство подошло и к химической форме движения, поскольку оно вызвало к жизни потребность в химических процессах, необходимых для бытовых и промышленных целей. Развивается химия. Это ли не воспроизведение в общественной форме движения мирового круговорота в уплотненной форме? Производство – это тот же мировой круговорот и превращение всего во все.

Характерно, что “возвраты” в общественной форме движения осуществляются не просто к непосредственно предшествовавшей ей форме, а ко всем формам ее предыстории. И это, на наш взгляд, указывает на завершающий характер общественной формы по отношению к этим формам в целом, на то, что общественная форма движения выступает как исчерпание по отношению ко всему восхождению в форме типизации по формам движения в целом. Когда другие формы движения порождают нечто принципиально новое, более высокоразвитое, противоположное себе, то это указывает и на то, что такая форма исчерпала себя и породить еще что-то другое, более высокоразвитое, чем сама, больше не сможет. Общественная форма движения тоже порождает нечто противоположное: дух, идеальное, сознание. Но это уже выступает как противоположность материальному в целом, и это, видимо, указывает на некоторое исчерпание, итог восхождения по формам движения материи. С этим как бы происходит завершение восхождения в такой форме типизации. Это также служит показателем того, что форма движения более сложного, более высокоразвитого типа, чем общественная, возникнуть не может. Не может после общественной формы движения возникнуть такое новое движение, которое не было бы общественным. Сознание ведь собственного развития не имеет. Движение форм мышления в конечном счете есть только отражение форм движения материи, но посредством воспроизведения практического этих форм движения, которое, будучи включенным в общественные отношения, начинают отделять себя от самой себя и порождать из себя нечто противоположное материальному – идеальное.

На этом как бы замыкается круговорот материи по формам движения. Это замыкание осуществляется в филогенетическом плане и находит свое выражение в онтогенезе. Сознание, идеальное при всей своей противоположности не может оторваться от материального и

момента́льно возвращается в материальное. (И все это в пределах такой формы движения, которая называется общественной практической деятельностью.) В нем оно находит и свое происхождение, и содержание (и в историческом плане и в каждый данный момент), и начало, и завершение (материализуясь в сделанных человеком по общественному целеполаганию вещах). И здесь, раз возникнув, сознание, мышление продолжает постоянно как бы воспроизводить свое происхождение в каждом акте познания.

Точно так же как и каждая из пяти основных форм движения раз возникнув, начинает воспроизводить в онтогенезе свое происхождение и этот процесс выступает содержанием и сутью этой, более сложной формы движения.

В этих “возвратах” в вещи, которые есть в принципе теми же формами движения, и заключается упомянутый аналог онтогенеза и филогенеза. И то, и другое как бы “встретились” в общественной форме движения. Последняя опосредствует противоречивое взаимоотношение, взаимопроникновение, взаимопревращение противоположностей материального и идеального и в онтогенетическом плане, и в филогенетическом.

Все созданное общественной человеческой деятельностью, общественной формой движения будет, так или иначе, тем, что вмещается в известных пяти формах движения, но, вместе с тем, это и не совсем те же самые формы. В них заключается частица идеального, воплощенного в материальную форму, частица человеческой фантазии. Но самое главное, что в них заключены общественные отношения. Любая такая вещь выступает как снятая в общественной форме движения. Все сделанное человеческой практикой выступает уже как общественная сущность. И в этом отношении можно сказать, что на смену восхождению как отражению в форме типизации по формам движения приходит его порождение и продолжение – восхождение в форме высшего отражения (делание вещей и мышление) и снова воплощение (втілення – укр.), превращение в тело. В этом заключается не только итог, но и *продолжение* восхождения, хотя и в несколько иной форме. Все это тем более понятно, если вспомнить суть ленинского положения о том, что человеческое сознание не только отражает мир, но в известном смысле и творит его.

Отсюда, какими бы ни были уже “бывшими”, полученные в результате деятельности формы движения, они вместе с тем не те же самые, что были раньше, а выступают в новом качестве. Они “заражены” социальным, имеют налет общественного, и отсюда вышеопи-



санные “возвраты” не есть просто возвраты назад, а суть движение вперед (через “назад”). И перед таким движением, в ходе которого происходит постоянное воплощение, материализация человеческого духа, открывается простор бесконечного развития.

Как видим, опасению, будто утверждается прекращение развития, не остается места. Речь идет об исчерпании одной из форм восхождения как типизации *по формам движения*, о прекращении восхождения по определенному типу.

Общественной формой не только “замыкается” круговорот материи, но и обеспечивается *бесконечность* мирового круговорота, обеспечивается развитию выход в бесконечность. В этом плане понятно положение о единстве круговорота и восхождения, где одно выступает во взаимовыражении с другим и лишь моментом другого, являясь, в сущности, одним и тем же – тождеством противоположностей. Их жестко поляризует больше рассудок.

В свете изложенного, возможно, есть смысл говорить и о новой форме движения, которая порождается общественной формой. Это осознанная деятельность или, можно сказать, *свободная* деятельность (действие со знанием дела, со знанием законов развития, планомерная по развивательному, целенаправленному управлению вещами, природой, но не людьми), через которую продолжается развитие дальше.

Нельзя сказать, что она “*приходит на смену*” общественной форме движения, она остается в пределах общественной, но, вместе с тем, она и не сводится к ней. Она не есть та собственно и специально общественная форма, которая появилась и сформировалась как таковая из предыдущих форм и где человек выступает непосредственным агентом производства. Она лишь до поры до времени остается общественной, социальной в смысле выражения общественных отношений, формы собственности и т.д. Но эта сторона имеет временное значение, обусловленное определенным, в конечном счете, низким уровнем производительности труда. Пройдя ряд циклов и революционных переходов в развитии общественных отношений, общественное развитие приходит к такому уровню развитости, когда исчерпываются не только определенные формы социальных отношений типа господства и подчинения (частно-собственнического типа), в форме капитала и т.п., но, как мы видели, теряет смысл и дальнейшее развитие того, что зовется социальными общественными отношениями вообще. После разрешения извечных противоречий между трудом, который был с самого начала

всегда общественным, и присвоением (ставшего частным) эта проблема о формах собственности, формах обмена и т. п. теряет свою необходимость, исчерпает себя исторически. Исчезнут классы (большие группы людей, одна из которых присваивает труд другой), социальное разделение труда, от управления людьми общество переходит к управлению вещами и процессами. Подобно тому, как труд, став подлинно свободным, перестает быть собственно трудом в старом смысле слова, так и общественные социальные отношения, став по-настоящему человеческими, свободными, теряют всякий смысл социальных отношений. Приходит к господству свободная самодеятельность тружеников бесклассового общества: труд без нормы и вознаграждения.

А это и есть та форма, в которой *продолжается развитие* дальше. Называть это общественной формой движения, после того как мы поняли его новую суть, или не называть, не имеет значения. Главное, что такая форма имеет свою особенность. И заключается она в том, что развитие продолжается, только и может продолжаться в форме *свободы*. И если учесть, что свобода – это осознанная и освоенная и реализованная в действии необходимость, то понятны эти некоторые особенности такого развития. Одна из них – в том, что ей присуще единство противоположностей бытия и сознания, которые находят свое разрешение и “тождество” (в диалектическом смысле) в деятельности. Последняя как бы опосредствует взаимодействие их как противоположностей и разрешает в себе. Нужно сказать, что уже простейшая форма человеческой деятельности (труд) с самого начала включала в себя (в отличие от инстинктивной животной “деятельности”) как целенаправленная деятельность элемент сознания, отлет от действительности, фантазию (как момент). И действительно, любые сработанные человеком вещи содержат частицу человеческого духа и представляют единство одухотворенной материи и материализованного сознания, но это, оказывается, только начало, только зародышевая форма его. Подлинного же своего развития и масштабного развертывания и выражения в форме, через которую реализуется саморазвитие необходимости, оно достигает лишь в виде самодеятельности, свободной планируемой осознанной общественной деятельности.

По мере развития общественной формы движения имело место развитие и относительной самостоятельности духа в виде форм общественного сознания, чем несколько раздваивалось бытие и сознание. Претензия второго на роль самостоятельной сущности выступает как то, что называется идеологией. С переходом развития в форму свободы, которая

есть сознание необходимости и преобразующее действие со знанием законов развития, происходит как бы “возврат” сознания к материи, к бытию, в некотором смысле “отождествление” сознания и бытия, осуществляется высшее их единство. Бытие продолжает себя, свое развитие дальше в форме планомерной деятельности осознанного бытия и общественных отношений. И это единство реализует себя во всем. Это и ликвидация разделения труда на умственный и физический, и планируемое развитие, и превращение науки в непосредственную производительную силу и т. д.\*. Поэтому, когда мы говорим о коммунизме, то в этом понятии заключается более глубокое содержание, чем кажется на первый взгляд, – это необходимое развитие действительности материи в форме свободы, а не просто определенная форма социальных отношений и т.п.

Скажем к этому, что свободная *творческая* деятельность есть та особая форма, через которую продолжает свое развитие необходимость в форме свободы. И этим будет выражено то единство бытия и сознания, о котором шла речь выше. Именно в том, что называется творчеством и непременно – деятельностью (свободными от односторонности и т. д.), материальное и идеальное находят наиболее эффективное взаимопроникновение и взаимовыражение. В полученных в результате совершенно новых вещах опредмечена эта противоречивая сущность\*\*. В таком плане можно сказать, что творчество – это в сущности, в конечном

---

\* Такие “возвраты” в диалектическое единство с бытием предстоят не только науке, но и всем формам общественно сознания, кроме тех из них, которые, исчерпав свои функции, исчезнут совсем (религия, идеология, право). После известного раздвоения формы общественного сознания возвратятся в ту сферу, из которой они вышли и установят новое единство на более высоком уровне (диалектического тождества различий). К этому придут и искусство и мораль и даже философия, которая теперь не только объясняет мир, но и переделывает его.

\*\* Противоречивость в диалектическом понимании. А это значит не дуалистически, не в виде внешнего объединения двух сущностей (субстанций) материального и духовного, а монистическое рассмотрение как единой субстанции материи и ее своего другого – духа. Соответственно, творчество – это прерогатива не сознания, а *материальной практической* деятельности *при помощи* сознания, идеального. Живая жизнь творчества – в практическом деле, в творении, в производстве. В том числе, и в непосредственном производстве человека. Ясно, что тайна эффективности творчества заключается не столько в особенностях индивида, сколько в особенностях общественных отношений (лишь совокупностью которых (“ансамблем”) выступает индивид). Существует эпоха творчества (а это революционная эпоха), которая рождает массовое творчество. Бывают также эпохи господства реакции, которые массово рождают обскурантизм, клерикализм, идеализм, антинауку.

счете, развитие в его наивысшей форме, это – осознавшее себя развитие, продолжение развития в осознавшей себя форме. Коммунизм как непрерывно совершенствующееся, обновляющееся, сознательно себя планирующее общество есть творческое общество. И лишь индивиды, являющиеся совокупностью таких общественных отношений, могут рассчитывать на обладание творчеством.

Выше уже затрагивался вопрос о восхождении в собственно общественной форме движения по циклам и, в частности, о необходимом переходе к коммунистической формации. И мы видели, как с необходимостью общество приходит, прекращая все предшествующие формы в целом, к форме сотрудничества и взаимопомощи, которая является последней формацией. Но характерно, что при этом происходит переход не только общественного развития от своей предыстории, которой было присуще движение в форме формаций, к настоящей истории, но и переход от развития в форме необходимости вообще в целом в развитие в форме свободы. Здесь происходит революционный переход из царства необходимости в царство свободы не только в социальном смысле, но в самом широком философском смысле. Коммунизм выступает таким общественным устройством, которое является наиболее благоприятным условием для самого активного познания и преобразования действительности, т. е. это такой уровень развития (и не только развития общественного, но и развития вообще), на котором и “в лице” которого осуществляется приход материи к самосознанию, происходит осознание необходимостью своей сущности. А это и есть свобода. При этом мы должны обратить внимание именно на *неизбежную* необходимость появления коммунизма и, таким образом, свободы в целом. Человеческое общество дальше не может развиваться, не перейдя к социалистической, коммунистической бесклассовой организации, предусматривающей непременно сознательное планирование, освещенное теорией, осознавшее требования объективных законов необходимости – развитие. С этим и через это осуществляется неизбежность превращения не только предыстории развития собственно общества в настоящую его историю, но и переход своего рода предыстории развития (по формам движения и т. п.) в настоящее развитие, охватывающее собой единство многообразия как развитие вообще.

Развитие вообще не может продолжаться иначе, как в форме свободы. Это и есть та форма движения, в которой только и возможно дальнейшее развитие. Можно даже сказать, что необходимость до сих

пор осуществляла свое саморазвитие в форме случайности, а затем продолжает себя в форме свободы. Она просто не может дальше развиваться, не будучи осознанной и освоенной человеческой свободной деятельностью.

В плане всего сказанного категория свободы носит всеобщий характер. И, в отличие от распространенного созерцательно-недиалектического мнения (по которому всеобщность того или иного положения диалектического материализма понимается как наличие, присутствие его в любой и каждой отдельно взятой “форме” действительности, или как приложимость к любому “куску” вещества, к которому у них сведена материя вообще), диалектико-материалистическое понимание всеобщности категории или закона основывается на том, занимает ли содержание данной категории или закон определенное необходимое место в системе саморазвития необходимости как способа существования материи вообще\*. О всеобщности категории свободы не говорят, например, на том основании, что она “срабатывает” только в сфере общественного развития. Но стоит ли в угоду ходячему представлению, которое-де может заподозрить, что свобода приписывается всем вещам и т. п., закрывать глаза на действительное положение этой категории? Разве она не занимает необходимое место в системе категорий, охватывающих собой всю сеть связи системы развития действительности, разве она не с неизбежной необходимостью возникает, как и общественная форма движения, из более простых как формы человеческой деятельности и идеальное вычленение общественных отношений?

Свобода, коммунистичность – не случайность, не пожелание хороших людей, не эксперимент. Все это наступает с железной необходимостью. Сама необходимость в ходе своего саморазвития неизбежно рано или поздно превращается в свободу. И от этого никуда не деться. Это вытекает из самих закономерностей развивающейся материи, закономерностей самого существования материальной действительности. Недаром В. И. Ленин говорит, что свобода как сознанная необходимость – “признание объективной закономерности природы и диалектического превращения необходимости в свободу...” [11, с. 53]. Можно сказать, что свобода, коммунизм это в конечном счете – атрибут, неотъемлемое свойство материи, способа существования последней (которая с необходимостью проявляется на определенном этапе

---

\* Это же относится и к вопросу о всеобщности закона отрицания отрицания, вокруг которого было столько споров.

мирового круговорота материи). Недаром слово “коммунизм” от латинского “communis” – всеобщий. Именно всеобщность есть форма выражения необходимости. В лице общественной коммунистичности достигается выражение всеобщности материи. Общественная форма движения материи – атрибут материи. Коммунистичность с ее всеобщностью есть атрибут общественной формы движения материи. Общее – это общественное, всеобщее – всеобщественное, коммунистичное.

Коммунизм это последняя формация. Но не в том смысле, что она является своего рода “крышей”, концом развития человечества, а в том, что дальнейшее развитие человечества (и вообще материи) продолжается на совершенно ином основании – не в виде очередной социально-экономической формации. Т. е. в отличие от того, как это было в предыстории человечества. Тут начинается, наконец, настоящая человеческая история (= развитие) (обобществившееся человечество (Маркс)), где человек в его саморазвитии есть самоцель, а не средство производства, не агент частичного орудия производства, главная производительная сила производительных сил и т. п. Грядет непосредственное производство человека.

И еще одна проблема, связанная с рассмотренным выше вопросом единства бытия и сознания в развитии в форме свободы.

Мы уже говорили о необходимом возникновении общественной формы движения и подчеркивали, что само ее возникновение, само появление простейших форм деятельности включает в себе принципиальную и необходимую возможность возникновения свободы, в которой, напомним, происходит осознание необходимости. Ясно, что необходимое возникновение общественной формы движения предусматривает неизбежное возникновение из материального идеального, сознания. Оно не менее неизбежно, чем возникновение самой этой материальной формы движения, чем возникновение жизни и т. п. в движущейся материи, которая никогда не утрачивает ни одного из своих атрибутов.

Важно иметь в виду, что сознание, как идеальное, выступает не как какой-то отчужденный, пассивный продукт, рожденный материальным, существующий оторванно от него в виде некоторой самостоятельной сущности, а как нечто органически входящее в способ существования материи, как свое другое материального, как существующее из него, для него и через него\*. И это мы видели, когда рассматривали суть обще-

---

\* Все это очень хорошо показано в статье Э. В. Ильенкова “Идеальное” в “Философской энциклопедии”, т. II.

ственной материальной деятельности. Порожденное материальным сознание не может претендовать на самостоятельную сущность, находящуюся с бытием во внешних отношениях. Оно пребывает с ним во внутренней противоречивости, в тождестве противоположностей, находящихся во взаимопроникновении, как стороны одной и той же сущности\*. Выражение этого диалектического тождества борющихся противоположностей (с одной – материальной – стороной в качестве ведущей) мы и имеем в понятии материи в виде заключенного в нем гносеологического отношения бытия и сознания. Противопоставление бытия и сознания, имеющее здесь место, вовсе не говорит об абсолютном разрыве между тем и другим. Наоборот, этим самым через необходимость гносеологического противопоставления бытия и мышления фактически устанавливается и необходимая связь мышления и бытия, связь *понятия* материи с самой материей. И когда мы, рассматривая природу, материю, указываем на это гносеологическое отношение, то этим самым мы устанавливаем соответствие наших понятий о ней с действительным положением вещей. В. И. Ленин не раз подчеркивал, что противопоставление материи духу “не должно быть “чрезмерным”, преувеличенным, метафизическим, это бесспорно... Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой” [9, с. 259]. Ту же мысль мы встречаем и в “Философских тетрадах” В. И. Ленина: “Различие идеального от материального тоже не безусловно, не *berschwenglich* (не чрезмерно. – ред.)” [12, с. 104].

Конечно, и речи не может быть о том, чтобы мысль, сознание включать в понятие материи. Та же самая, например, общественная форма движения материи, значительное место в которой занимает общественное сознание, как только рассматривается в гносеологическом плане, т. е. как материя, и, значит, доведенная до понимания материализма, выступа-

---

\* Тождество в диалектическом смысле слова. Разумеется, речь идет не об отождествлении бытия и сознания, а о связи, всегда имеющей место в противоположностях, составляющих внутреннюю противоречивость, которые доводятся через взаимоисключение до тождества. Суть такого единства в борьбе противоположностей и раздвоении единого одной и той же сущности, а не отношение двух субстанций. Есть единая субстанция – материя. Сознание же – ее момент, другое себя (атрибут).

ет как противопоставленная, противоположаемая сознанию, как первичное. Сама логика общественного бытия рассматривается только как *независимая* от сознания. Соответственно с тем, что общественная форма движения вообще и деятельность в частности возникает с необходимостью из самого способа существования материи, все, что заключается в ее содержании, в том числе и сознание, которое эта форма порождает из себя и как бы содержит в себе как необходимый момент способа своего существования (что мы видим, когда рассматриваем сущность труда, целенаправленность в деятельности и наконец, планомерность и свобода, как сознательная необходимость и т. п., без чего общественная форма движения материи немислима), тоже выступает как необходимость\*.

Отсюда и уверенность Ф. Энгельса, что мыслящий дух с такой же необходимостью, с какой гибнет в одном месте, возникает в другом (вместе с этим возникает и гносеологическая проблема отношения материи и сознания). В этом смысле можно говорить об атрибутивности сознания в его отношении к материи вообще, с ее способом существования, заключающем в себе необходимость.

Получается, что атрибутивность мышления как бы включена в атрибутивность движения вообще материи вообще. Когда мы читаем у Ф. Энгельса, что “движение, рассматриваемое в самом общем смысле слова, т. е. понимаемое как форма бытия материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собою все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением” [8, с. 46], то понятно, что, занимая необходимое место в движении, в самом общем смысле слова, а это значит, как в движении вообще как способе существования материи и, таким образом, в атрибуте материи, мышление само как бы претендует на атрибутивность (в филогенетическом плане) в мировом круговороте.

Недаром Ф. Энгельс в беседе с Г. В. Плехановым на его вопрос: “Так по-вашему, старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции?” ответил: “Конечно, старик Спиноза был вполне прав” [26, с. 36].

В самом способе существования материи, в ее саморазвитии зак-

---

\* Не удивительно, что для домарковского материализма, который не понимал места и роли деятельности, практику понимал созерцательно, не как субъективную, а материю односторонне, натуралистически, сведенной к естественно-научным формам, появление сознания рассматривается как случайность, чудо, игра природы, результат счастливого стечения обстоятельств.



лючается необходимая реализация (лучше осуществление) всех ее диалектических возможностей, в том числе и порождение с необходимостью духа. Разумеется, что речь идет не о том, что каждый “кусоч” материи порождает или заключает в себе мысль и т. п., а о свойстве, заключенном в способе существования материи вообще в целом, которое она с необходимостью реализует (при определенных благоприятных условиях) в ходе саморазвития необходимости, превращая возможность в действительность.

Материя в мировом круговороте – саморазвитии достигает такого уровня развитости (общественной формы движения), что начинает отделять себя от самое себя и противопоставлять себя в виде абсолютно противопоставления относительных противоположностей – материи и духа, идеального. Где дух, сознание, мышление не имеет собственного развития, самостоятельной сущности, субстанции, а является лишь своим другим материального. Разрешение этого противоречия осуществляется в форме свободы (сознанной необходимостью, осознания материей своей сущности).

И точно так же, как в рассмотренном выше плане сознание, с необходимостью возникая из материального бытия, в деятельности выступает как продолжение материального и для него, так и в мировом круговороте оно возникает с необходимостью, как необходимость, и без него развитие просто не может продолжать себя. Такое продолжение в сознанном виде есть то, что называется свободой.

Для недиалектического мышления, которое материю сводит к структурам, строениям, и для которого материя – это поле, вещество, элементарные частицы, масса и т. п. утверждение об атрибутивности сознания звучит кощунственно. Ему так и представляется под этим утверждением претензия на то, будто любой кусок вещества способен мыслить или заключает в себе дух и т. п. (это от непонимания сути того, что зовется материей). Если же материю не сводить к конкретным формам ее существования, формам бытия, а рассматривать как материю вообще (а значит, гносеологически), то все становится на место. И жизнь, и общественная форма, и мыслящий дух выступают как необходимость, как необходимое порождение материи, как неизбежное порождение, продукт способа существования материи, как одна из неизбежных форм необходимого саморазвития материи в бесконечном круговороте, без которых материя не существует. Именно отсюда у нас уверенность, что живое, а также общественное и, соответственно, сознание

с необходимостью снова и снова возникают в разных частях Вселенной (в отличие от наивного мнения, будто раз случайно возникнув в одном месте, жизнь переносится в Космосе в разные миры).

Конечно, рассудочному мышлению трудно примириться с утверждением о том, что господствует в природе пять основных форм движения. И первое, что возникает в мышлении здравого смысла, это опасение, не утверждается ли этим конец развития. Мы не будем снова анализировать эту проблему, заметим только, что здесь происходит примерно то же, что и с органами чувств. Обычно человеку кажется, что чем их было бы больше, тем лучше, тем, мол, совершеннее был бы человек, и он убежден, что их и действительно могло бы быть побольше числом. В самом же деле их столько и такие, сколько и каких достаточно для обеспечения достижения определенного уровня развития и перехода на более высокую ступень отражения в идеальной форме, мыслительной, логической, теоретической. С появлением этой более высокой ступени движение по линии увеличения количества органов чувств исчерпывает себя, прекращается. И даже будь у человека органов чувств больше, он не был бы совершеннее и познавал бы не больше. Точно так же имеющихся форм движения столько и такие, сколько и какие необходимы, чтобы мог реализоваться бесконечный мировой круговорот. После этого продолжение восхождения в виде количественного наращивания форм движения теряет смысл, прекращается как данный тип восхождения. Их ограниченность – и количественная и качественная – не недостаток, а преимущество, ибо таким образом обеспечивается объективная необходимость возникновения высших форм отражения и углубления в сущность.

Мы не настаиваем на том, что именно *пять* (не больше и не меньше) форм должно быть, дело не в конкретном числе. Речь идет о том, что какая-то конечность определенных форм не противоречит сути развития, и, больше того, если мы не хотим свести бесконечность развития к дурной бесконечности, то бесконечность форм движения обязательно должна быть “заражена” конечностью. Тем более, что господствует, как говорит Энгельс, закон неумножимости не только количества движения, но и качества.

Остановимся на вопросе диалектики взаимоотношения конечности и бесконечности.

\*\*\*\*\*

Рассудочное мышление стремится облегчить положение, когда встает вопрос о бесконечности, тем, что сводит последнюю к простой сумме конечных вещей в виде некоторой множественности. Этим самым бес-

конечность как бы делается доступной представлению. При этом не замечают, что за такой внешней формой проявления бесконечности, удовлетворяющей представлению, остается не постигнутой, не знаемой подлинная истинная бесконечность (ожидающая приложения теоретического мышления).

Будучи приспособленным к познанию конечности, представление оконечивает (сводит к конечности) и бесконечность. Бесконечное такому мышлению представляется лишь в виде некоторого безграничного ряда расположенных одна подле другой конечных форм, в виде не имеющей конца суммы конечностей, т. е. как сведенное опять-таки к конечности. Недаром Гегель говорит, что “конечность есть наиболее упрямая категория рассудка” [16, с. 126]. Ничего другого от рассудочного мышления нечего и ожидать. Даже взаимоотношение самой конечности и бесконечности, как правило, в свою очередь строится по образу и подобию природы самой конечности. То и другое располагается в представлении одно рядом с другим как абсолютно конечные самостоятельные реальности.

В результате такая сведенная к конечности бесконечность обречена на сосуществование с конечностью по принципу координации, т. е. наряду с конечностью, как некоторая самостоятельная сущность. Взаимодействие этих различных сущностей дальше взаимодействия внешнего порядка, внешней противоречивости не идет.

В самой действительности нет конечности и бесконечности. Разделенное рассмотрение и соответственно противопоставление, различение конечного и бесконечного начинается лишь тогда, когда происходит процесс познания действительности и с этим вычленение и одностороннее фиксирование в сознании этих сторон. Трудность как раз в том и заключается, что рассудочное мышление не может освоить *единство* бесконечности и конечности. Справиться с этим может только теоретическое диалектическое мышление.

В этом плане единства суть бесконечности раскрывается совершенно в ином свете. По-иному выглядит и ее взаимоотношение с конечностью. Взаимоотношение их принципиально различается так же, как различны взаимно сосуществующие взаимовлияющие друг на друга сущности и взаимосуществующие друг в друге и снимающиеся друг в друге лишь различные стороны одной и той же сущности. В этом свете конечность бесконечна в себе, и наоборот.

Нахождение бесконечности в положении отрицания к конечности фиксируется и элементарным рассудочным мышлением, но последнее

схватывает лишь внешнее формальное отрицание и не доходит до вскрытия отношения отрицания отрицания. Поэтому бесконечность и выступает как нечто абсолютно противоположное, как противопоставление конечности. Но именно отрицание в диалектическом понимании обеспечивает подлинное *единство* бесконечности и конечности. Сама бесконечность при этом есть не просто сама по себе бесконечность как таковая, а отрицание отрицания конечности. Даже можно сказать, что бесконечность, в известном смысле, это есть конечность, отрицающая себя (заметим, не подвергаемая извне отрицанию со стороны бесконечности, а отрицающая сама себя конечность), снимаемая затем еще во втором отрицании. Т. е. это все та же конечность, но как бы “подорванная” изнутри своей противоположностью, содержащая в себе эту противоположность, но опять-таки не как просто имеющую место, находящуюся в конечной форме, а как постоянный (постоянно возникающий) продукт отрицания конечностью самое себя, как способ существования самого конечного, как создающееся в самом конечном и затем разрешающееся противоречие.

Бесконечность как бы просвечивает через конечность форм. Она как бы *живет* в конечности, но живет “не паразитируя” (извне) на ней, а в ней, в ее превращении, отрицании, как способ существования конечности.

Таким образом, сама природа конечного такова, что оно неизбежно порождает (в каждый данный момент), содержит в себе бесконечное, превращается в бесконечное. И это понятно. Уже сам факт конечности как некоторой ограниченности (в смысле наличия некоторой границы у определенного бытия определенной формы) есть этим самым *отрицание* себя. По своей природе конечное как конечное, заключаясь в некотором пределе, ограниченности, границе, уже этим самым подвергает отрицанию этот предел, ибо утверждение его как предела (границы) есть преодоление его, прехождение его. Иначе граница не имеет смысла границы, если она не преодолевается, не нарушается, не переходится. Характерно, что именно выход за границу, преодоление границы и исчерпание некоторого нечто и есть собственно установление этой границы и утверждение данной конечности.

Таким образом, конечность утверждает себя как конечность, нарушая, отрицая себя как конечность, отрицая свои границы, предел. Вместе с тем выход за пределы данного конечного уже и есть бесконечное, выступающее уже как отрицание отрицающего себя конечно, как его другое и таким образом как отрицание отрицания конечного.

Ленин с одобрением отнесся к утверждению Гегеля о том, что “не внешняя (*fremde*) сила (*Gewalt*)... превращает конечное в бесконечное, а его (конечного) природа (*seine Natur*)” [12, с. 100]. И это понятно, если не упускать из виду, что конечное значит движущееся к своему концу.

Таким образом, в диалектике движения, реализуемого в мысли посредством движения категорий “бесконечности” и “конечности”, последние (как и содержание того, что они выражают) хотя и кажутся раздельными, но в действительности переходят друг в друга через самих себя, через то, что они есть.

Понятно, почему Ленин обращает внимание на следующее положение Гегеля: “...Так все противоположности, признаваемые за нечто прочное, например конечное и бесконечное, единичное и общее, суть противоречия не через какое-либо внешнее соединение, а, напротив, как показывает рассмотрение их природы, они сами по себе суть некоторый переход...” [12, с. 206-207]. И дальше: “Это та самая указанная выше точка зрения, согласно которой некоторое всеобщее первое, *рассматриваемое само по себе*, оказывается другим по отношению к самому себе” [12, с. 207]. Это две стороны одной и той же сущности.

В свете сказанного о диалектике взаимоотношения бесконечности и конечности и, в частности, о существовании бесконечности в конечном, более ясной становится и проблема познания бесконечности.

Как уже говорилось, при непосредственно чувственном познании действительности мы имеем дело прежде всего и только с конечным. Предметы, вещи даются нам своей конечностью. Но задача познания ведь заключается в том, чтобы вскрыть, сделать истиной сущность вещи. А “всякое истинное познание природы есть познание вечного, бесконечного” [8, с. 549]. Поэтому Энгельс считал, что положение о том, что мы можем познавать только конечное, будучи совершенно верным, “поскольку в сферу нашего познания попадают лишь конечные предметы”... “нуждается вместе с тем в дополнении: “по существу мы можем *познавать только бесконечное*” [8, с. 548]. Но это уже находится не в сфере компетенции непосредственного чувственного познания, а в компетенции теоретического мышления. “И в самом деле, всякое действительное, исчерпывающее познание заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, и из этой последней во всеобщность; заключается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное – в преходящем” [8, с. 548].

Нетрудно заметить, что бесконечное раскрывается через всеобщность, ибо как раз “...форма всеобщности есть форма внутренней завершенности и тем самым бесконечности” [8, с. 548]. Так же как всеобщность находится в сфере компетенции теоретического мышления, бесконечное доступно лишь теоретическому мышлению. Больше того, перед последним, как видим, стоит задача (которая была непосильна элементарному рассудочному мышлению): вскрыть бесконечное в конечном, проникнув в сущность конечного и, следовательно – бесконечного тоже. Посильно это только противоречивому, диалектическому мышлению. Логика диалектическая есть учение о том, как возникает, развертывается, доходят через раздвоение единого до взаимоисключения и затем до разрешения, до тождества противоположностей.

И действительно, мы только через такие конечности, какими являются отдельные вещи, познаем бесконечную всеобщую материю в них. И это не в том смысле бесконечность, что мы познаем бесконечное *множество* вещей, которые в своей совокупности составляют бесконечность. Такое количественное представление о бесконечности как о сумме конечностей (конечных вещей) оставило бы непознаваемой материю вообще (как бесконечность), поскольку последнюю как некоторую суммарную бесконечность конкретных форм существования материи невозможно никогда целиком охватить. В действительности задача состоит в том, чтобы вскрыть материю (и значит всеобщность, бесконечность) в самой каждой отдельной конечной вещи, форме проявления материи; видеть, что она при всем том, что является данной определенной конечной вещью, вместе с тем является и материей вообще, бесконечностью. В эту сферу бесконечности как в сферу материи вообще в конечных отдельных вещах (как в конкретных отдельных формах проявления материи) принципиально возможно проникнуть, но только мыслью, теоретическим мышлением, а не рассудком, не представлением.

Следует не упускать из виду, что когда мы имеем дело с бесконечностью, как и с понятием материи вообще, а не с теми или иными формами бытия материи и, соответственно, конечными формами, то мы не остаемся в области непосредственно чувственного познания, а оперируем понятиями в сфере теоретического мышления. Бесконечности, которая существовала бы как таковая в форме некоторой самостоятельной сущности в чувственно воспринимаемом виде как-то наряду с конечным, – нет в природе. Подобно тому как рассмотренные ранее пространство и время не имеют смысла без совокупности куби-

ческих метров и часов и, вместе с тем, не сводятся к этой совокупности (или их сумме), так и бесконечность не может существовать без конечных вещей, но, вместе с тем, не сводится к их совокупности, выступая как нечто иное, нежели совокупность конечностей. Бесконечность как таковую невозможно видеть или испытать каким-либо иным чувственным образом. Поскольку мы познаем конечные конкретные вещи, мы познаем и бесконечность как таковую. Поиски некоторого субстрата, в котором наличествовали бы конечность и бесконечность, неизбежно приводят к тому, что последние ставятся в координации, рядом. Мысленно они как бы удерживаются вне друг друга во времени, представляются как бы чередующимися.

Положение Ф. Энгельса о том, что всеобщность является формой внутренней завершенности и тем самым бесконечности, как раз и позволяет еще глубже понять суть бесконечности. Она – в вещах в форме всеобщности в виде законов природы, которые вечны и бесконечны. Известно, что, например, тот же закон Бойля, господствующий при определенных условиях, верен всегда и всюду, где есть такие условия. И безразлично, сколько раз это повторится, – один или миллион, на одной планете или на нескольких в различных мирах, – от этого это явление не теряет значения всеобщности и не перестает быть законом вечным, абсолютным (при всей относительности), бесконечным. Этой вечностью, абсолютностью законов в конечном счете обеспечивается бесконечность в конечных вещах, что и делает безразличным для познания бесконечности, произошло это один раз или бесконечное множество раз, рассматриваем мы бесконечное множество предметов или нет. Оказывается, не в множественности дело, не в сумме, не в повторяемости конечных форм, а во вскрытии всеобщности, заключенной в конечной вещи в виде закона, в виде момента абсолютности. Бесконечное в определенных отношениях рассматривается как дефиниция абсолютного. В свою очередь, познание абсолютно по существу потому и постольку, поскольку оно есть познание вечного, бесконечного\*. “Для нас достаточно знать, – указывал Ф. Энгельс, – что при одинаковых обстоятельствах повсюду должно иметь место одинаковое” [8, с. 554].

Наши науки, в сущности, являются геоцентричными. Они не имеют возможности достигать других миров за пределами нашего. Но

\* Такая связь категорий конечности и бесконечности с категориями абсолютности и относительности вполне понятна, т. к. “абсолютное и относительное, конечное и бесконечное = части, ступени одного и того же мира” [12, с. 95].

для постижения бесконечности они и не нуждаются в тех бесконечно многих космических мирах во вселенной, которые находятся за пределами нашего. “Тем не менее это не наносит существенного ущерба практически бесконечному многообразию явлений и познанию природы” [8, с. 552], не говоря уже о предельно всеобщих законах диалектического материализма. Вряд ли, например, нужно непременно попасть в другие миры Вселенной, чтобы убедиться, что и там разумные существа (если они есть и достигли высокого уровня развитости) пришли к выводу, что в мире господствует закон единства и борьбы противоположностей, что материя первична, а сознание вторично и т. д.

Познавая всеобщее, являющееся формой выражения необходимости (законы) в конечных земных вещах, мы этим самым постигаем и бесконечное. В охвате всего множества миров просто, получается, нет необходимости. Да и что значило бы охватить все миры? Это означало бы ограничить, оконечить (внешне) бесконечность, прервать ее, свести опять-таки все к той же конечности. Вместо этой неблагодарной работы лучше углубиться в природу самого конечного, довольно доступного нам, и попытаться там, в его собственной природе найти с помощью теоретического мышления бесконечность.

Но что значит углубиться с целью познания бесконечного в конечном? На первый взгляд может показаться, что предлагается устремиться в аналитическое исследование микроструктур вещей по нисходящей. Так, собственно, нередко и делают, не подозревая, что таким образом еще не сходят с позиции дурной бесконечности, сведенной к абсолютизации количественных отношений, повернутых в обратном направлении, остаются в плену аналитического метода. С точки зрения диалектики, вглубь – значит в сущность по линии раскрытия сущностной природы вещей, по линии раскрытия необходимости, всеобщности, бесконечности и формирования соответствующих категорий для раскрытия этой сущности.

Последнее время среди зарубежных естествоиспытателей появились разговоры о границах Вселенной и т. п. Это неизбежный продукт рассудочного мышления. Это своего рода расплата за неовладение теоретическим диалектическим мышлением. В то же время эти возвраты к вопросу о конечности, границах Вселенной и т. п. есть своеобразный резонанс (реакция, эхо, отзвук, что ли) на то, что в действительности ведь бесконечность, не являясь самостоятельной сущностью, всегда остается “зараженной” конечностью. Другое дело, что рассудок упро-



щает это, ставя противоположности в отдельности, в разорванности, в самостоятельности, во внешней связи друг с другом, не видит их внутреннего единства. Но, чтобы это понять, нужно, прежде всего, преодолеть представление о конечности и бесконечности как о сосуществующих самостоятельных различных сущностях и не сводить бесконечность к сумме конечностей. Получается, что естествоиспытатели как бы “слышали звон...”. А рассудок дает упрощенную картину, угодную представлению, и этим удовлетворяется.

Бесконечное, поставленное в абсолютное противопоставление к конечному, получает предел в конечном (сводится к конечному). Распространенное трактование бесконечности и конечности как нераздельных и, в то же время, других по отношению друг к другу противоположностей (т. е. когда они относительными определениями доводятся до противопоставления и затем ставятся в нераздельное единство, тогда как каждому приписывается самостоятельное существование) остается в виде постоянно неразрешенного противоречия в сознании и приводит к дурной бесконечности.

Известно, что Гегель, верно характеризуя так называемую “дурную бесконечность”, сводимую к монотонному  $+1+1+1$  и т. д., вместе с тем, отождествлял ее с понятием прогресс. Он считал, что “прогресс в бесконечность есть... лишь повторяющаяся одинаковость, одно и то же скучное чередование конечного и бесконечного” [16, с. 142-143]. И это действительно так и есть, в том виде, в каком бесконечный прогресс представляется рассудку.

Если же подвергнуть его диалектическому анализу с высоты позиций диалектического мышления, вскрыв корни такого упрощенного представления о нем, то можно заметить, что такой бесконечный прогресс в виде дурной бесконечности по сути есть внешняя сторона единства конечного и бесконечного. В этой внешней стороне и застревает представление, как в известном чередовании и смене друг другом конечных форм.

Диалектическое теоретическое мышление в состоянии вскрыть в единстве (сделав его предметом мышления) за внешней стороной “движущую пружину” т. н. бесконечного прогресса, видя в самом единстве не соединение качественно отличных сущностей, а взаимопроникновение и разрешение противоположностей, составляющих единство, взаимовызывающих друг в друге друг друга. Этим самым так называемый бесконечный прогресс из пустоты с неразрешимыми противоречиями превращается в содержательное движение с источником

самодвижения в виде создания и разрешения внутренних противоречий.

Отсюда то, что склонны рассматривать как бесконечный прогресс, в действительности, по словам Ф. Энгельса, “вовсе не повторение, а развитие, движение вперед или назад, и благодаря этому он становится необходимой формой движения. Не говоря уже о том, что он вовсе не бесконечен” [8, с. 552].

В каждый данный момент он “заражен” конечностью, ибо не является абсолютно непрерывным, чисто количественным, а прерывается каждый раз, поскольку осуществляется развитие (как количественно-качественное, непрерывно-прерывное противоречивое движение) через конкретные конечные формы не иначе, как через исчерпания ими себя и превращения в другие, через которые продолжается развитие вообще материи вообще. А это и есть то, что мы рассматривали выше как регресс в прогрессе. Так “уже и теперь можно предвидеть конец периода жизни Земли. Зато и Земля не есть весь мир” [8, с. 552].

Очень важное, на наш взгляд, замечание делает Энгельс дальше: “...Ту бесконечность, которую вещи не имеют в прогресс, они имеют в круге”, – и иллюстрирует это: “Так, закон о смене форм движения является бесконечным, замыкающимся в себе. Но подобные бесконечности, – продолжает он, – заражены в свою очередь конечностью, проявляются лишь по частям” [8, с. 552].

То, что в круге, который есть выражение конечности, прогресс находит свою бесконечность, нас не может удивлять, ибо мы знаем и то, что бесконечность реализуется через конечность, и то, что прогресс реализуется через регресс. К тому же круг с позиций диалектического взгляда прекрасно выражает бесконечность, ибо меньше всего претендует на абсолютную замкнутость, которую в нем только и видит рассудочное мышление. Замкнутых кругов вообще в природе нет, это продукт рассудка и притом грубой его работы. Планеты, движущиеся вокруг Солнца и вместе с Солнцем, в свою очередь, в направлении орбиты последнего, “вычерчивают” в пространстве невероятные траектории, только не круги.

Диалектическое понимание круга таково, что он, завершаясь, переходит в другой круг как вихрь, центр которого, куда он возвращается, лежит на периферии другого высшего круга, поглощающего его [12, с. 241] и т. д. Понятно, что здесь нет никакой замкнутости в привычном понимании.

То, что всеобщее движение вообще в целом реализуется только

через отдельные конкретные определенные ФОРМЫ движения, есть выражение “зараженности” движения конечностью. То же, что это лишь отдельные различные формы ДВИЖЕНИЯ как изменения вообще – выступает выражением всеобщности, бесконечности. И в то же время именно то, что при всем различии и многообразии этих форм движения они есть лишь различные формы одного и того же, – *движения вообще*, объединяющего, отождествляющего все их и позволяющего, вынуждающего взаимопревращаться все формы во все другие (на основании этой всеобщности, единства), – как бы “замыкает” (объединяя) все их в едином бесконечном “круге” и обрекает при всем их бесконечном многообразии на круговорот.

Как видим, и в данном случае бесконечность находит свое разрешение в конечности, а конечность в бесконечности. Свое рождение, жизнь, снятие, угасание и с этим обновленное рождение находит каждая из противоположностей в другой. И в этом тоже “замкнутость”, “круг”. Уже в том, что нет просто бесконечности самой по себе, а есть бесконечность как отрицание конечности – нельзя не заметить “замыкание”. Как и нельзя не заметить, что вместе с тем, именно в том, что это отрицание конечности, – заключается нарушение замыкания, разрыв круга (и, таким образом, утверждается необычность замкнутости, суть которой в отрицании себя). Отсюда круг кругов, спираль.

Те же законы природы – вечны, бесконечны, абсолютны, но вместе с тем обусловлены определенными относительными конкретными условиями, в рамках которых они проявляют эту свою абсолютность, вечность, бесконечность. Это и делает их, таким образом, единством противоположностей, внутренне противоречивыми: бесконечно-конечными, относительно-абсолютными, вечно-преходящими. В этом их “зараженность” конечностью. (Неслучайно бесконечная повторяемость выступает выражением той устойчивой “неустойчивости” (движения, отношения), которая характеризует закон).

Даже такое всеобщее и бесконечное, применимое ко всем телам, “начиная с туманности и кончая человеком” [8, с. 553], каким является, например, гравитация, а также наиболее общая формулировка теории превращения энергии, – и она заражена конечностью, ибо “превращается, если последовательно применить ее к явлениям природы, в историческое изображение изменений, происходящих одно за другим в какой-нибудь мировой системе от ее возникновения до гибели, т. е. превращается в историю, на каждой ступени которой господству-

ют другие законы, т. е. другие формы проявления одного и того же универсального движения – и, таким образом, абсолютно всеобщим значением обладает одно лишь *движение*” [8, с. 553-554] (как всеобщее движение и его всеобщие диалектические законы).

Все конкретные конечные формы движения есть лишь отдельные формы проявления этого всеобщего движения вообще, единственно обладающего абсолютной бесконечностью. И то последнее без конкретных форм своего проявления и, таким образом, без зараженности конечностью есть ничто, то есть не существует в природе. Оно только в них и через них – бесконечность через конечность.

Перед нами мировой круговорот материи, в котором снимаются все различия форм движения в движении вообще. Содержание этого круговорота составляют известные пять форм движения, которые как бы “обеспечивают” конечностью, “зараженностью” конечностью бесконечность движения материи вообще. Они выступают как способ, форма ее конкретного существования. Почему и говорится, что находится в движении – значит быть, по словам Ф. Энгельса, по меньшей мере, в одной из этих форм движения или во всех сразу. Кроме форм движения и их взаимопревращения, взаимодействия, в мире, собственно, ничего и нет, и познавать больше нечего. Лишь познавая формы движения, мы познаем движение вообще. Неудивительно, что по ним строится вся система познания, классифицируются науки, через их взаимоотношение и в ходе вскрытия последнего науками обнаруживаются не только законы собственно этих форм и их взаимодействия, но на этой основе вскрываются предельно всеобщие, диалектические законы движения вообще. Через обнажение субординации этих форм вскрывается диалектический принцип развития. Благодаря вскрытию взаимодействия форм движения мы узнаем, “...что мир представляет собой единую систему, т. е. связанное целое...” [7а, с.630].

Еще много можно было бы говорить о формах движения, но это не является целью нашей работы. Нас сейчас меньше всего интересует вопрос, каким конкретным формам движения следует отдать предпочтение и сколько их должно быть, – это, в конце концов, дело представителей конкретных наук. И суть дела не изменится от того, какое число форм будет названо. Главное другое, а именно, что должна быть некоторая конечность (в диалектическом понимании) типических единств, форм движения, которые обеспечивали бы бесконечность, зараженную конечностью. О наличии таких некоторых типов

движения и идет речь. Через эту некоторую “замкнутость” реализуется и бесконечность как всеобщность, и закон сохранения не только количества, но и качества движения, на который указывал Ф. Энгельс.

Уже то, что формы движения сами же обуславливают свое превращение друг в друга, является показателем того, что эти формы достигли некоторой “замкнутости”, которая обеспечивает бесконечное превращение всего во все, всех форм во все другие и, таким образом, тот мировой круговорот, в котором бессмысленно искать конечную причину (*causa finalis*).

Через эти же формы движения находит свою реализацию восхождение, достигающее предельной общности в форме движения, каким является общественная форма движения, познание, отражение. Здесь же восхождение, как мы видели, находит “замыкание” в некотором “круге” и продолжение в бесконечности. Такого рода “замыкание” заключено и в предельно всеобщих категориях, которые достигают такого уровня общности, что не могут быть определены через более общее, и осуществляют реализацию выражения своей сущности через некоторую “возвратную” форму – обнаженного отношения противоположностей. То же предельно всеобщее определение материи иначе не осуществляется, кроме как через отношение предельно всеобщих понятий бытие – мышление, материя – сознание и т. д. Все другие категории тоже реализуют себя как обнаженное противоречие. И все это неудивительно, так как именно противоречия и есть способ существования материи вообще. В предельной всеобщности о ней и ее способе существования, о законах последнего ничего иного сказать и нельзя. Это в конечном счете противоречие. То же самое мы имеем в виду, когда говорим о развитии.

Понятно, что в таком бесконечном, а вернее, бесконечно-конечном, круговороте показателем и критерием большей или меньшей степени развитости не может служить сравнение более сложной и менее сложной организации, структуры вещей. Последнее само еще нуждается в критерии.

Все же дело – в месте, занимаемом каждым данным нечто в системе развертывания противоречий по их внутренним имманентным определениям по закону отрицания отрицания, в месте, занимаемом данным нечто в системе необходимого саморазвития как поступательного движения необходимости.

Что касается вопросов, связанных с проблемой бесконечно-конеч-

ной вселенной, постижения сути понятий “единство мира”, “мир в целом”, “познаваемость мира” и т.п., то ответы на эти вопросы раскрываются Энгельсом в “Анти-Дюринге”. “Итак, точное представление о вселенной, о ее развитии и о развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей, может быть приобретено только диалектическим путем, при постоянном внимании к общему взаимодействию между возникновением и исчезновением, между прогрессивными изменениями и изменениями регрессивными” [7, с.22].

Значит-таки можно получить в принципе знание о *всей* вселенной, при всей ее бесконечности и многообразии, а не только знание лишь о некоторых отдельных, частичных, конечных формах – фрагментах ее существования. Более того – о ее (вселенной) вселенском *развитии*. К тому же знание точное.

Развитие *единое*, доведенное до продолжения в форме развития человечества (его способа производства), и таким образом до адекватного отражения этого развития в действии и головах людей (в формах мышления, получаемых непосредственно из общественного развития), определенного уровня способа общественного производства. Это все и есть то, что составляет способ получения путем практического воспроизведения всех возможных будущих и даже несуществующих пока форм бытия, делаемых человеческим способом производства и познания по *диалектическому типу*.

*Развитие* в отношении материи есть не просто изменение окружающих вещей, а внутренний способ существования мира. То есть на уровне сущности движущейся материи (а не бытия) = единства мира, единства развития (“мировой круговорот”) материи по диалектическим законам.

*Раздел второй*

**КАК ВОЗМОЖНА  
ВСЕОБЩАЯ ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ**

## **VI**

**О необходимости соединения, связи, совмещения всеобщего принципа развития с всеобщим принципом единства мира, природы, движения, материи.**

**Как и почему материя в своем самодвижении на определенном уровне развитости начинает отделять себя от самое себя и противопоставлять себе в виде абсолютного противопоставления относительных противоположностей – материи и духа?**

**Феномен идеального и объективные предоснования непосредственного появления его в системе саморазвития материи.**

**О природе чувств человеческих. Как чувства в своей практике становятся теоретиками.**

**Если все развивается, относится ли это к самым общим понятиям и категориям?**

**Логика – учение не о внешних формах мышления, а о законах развития всех материальных, природных и духовных вещей.**

**Логика диалектическая требует, чтобы вся человеческая практика входила в полное определение предмета.**

**Еще о проблеме совпадения диалектики, логики и теории познания.**

Если в объективном мире кроме форм движения материи и их взаимопревращения больше ничего иного нет и познавать нечего, то возможно ли в таком случае вообще учение о всеобщем развитии, о связи всего со всем, превращении всего во все, о возможности познания предельно всеобщих, абсолютных законов вечной и бесконечной все-



ленной с платформы отдельной, бесконечно малой планеты (затерявшейся на периферии одной из бесконечного множества галактик), на основании ограниченных возможностей, сформировавшихся на ней специфических органов чувств (за пределами досягаемости которых вопрос о бытии остается открытым), а также узкого диапазона компетентности геоцентричных наук, имеющих дело исключительно с отдельными, переходящими, конечными, временными, относительными формами бытия?

Когда мы хотим постигнуть некоторое явление действительности не просто как внешнюю форму бытия, а на уровне его внутренней сущности (= всеобщности), а это значит – в самодвижении, развитии, в развертывании противоречия (по закону отрицания отрицания), то должны, в соответствии с требованием диалектического метода, проследивать как это нечто возникло, на какой стадии (ступени) развитости находится сейчас, куда дело идет далее и чем все это кончится. Учитывая при этом и такой диалектический нюанс этого его движения к своему концу, что то самое, что его породило, оно же его и “прикончит” по типу: еще шаг в том же направлении и переход... в противоположность (высшая точка расцвета – есть начало увядания).

Но это еще не все. Если хотите раскрыть исследуемое явление в его живой жизни, развитии, пульсации (а именно в этом и состоит задача науки), то нужно установить так же его местоположение в системе мировой связи всего со всем, саморазвития мирового круговорота материи на предельно широком всеобщем уровне и лишь тогда получите исследуемое явление как сущность, как истинное развитие.

И тут без соединения, связи, совмещения всеобщего принципа развития с всеобщим принципом единства мира, природы, движения материи не обойтись.

Но как все это постигнуть, охватить и выразить в форме теории? В чем суть этой проблемы и как к ней подступиться? Как получить всеобщее развитие и, таким образом, “аналог и, тем самым, метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой”? [25, с. 367]. Что является тем непосредственным основанием, выражением которого выступает всеобщее понятие всеобщего развития? Рассмотрим некоторые условия и предпосылки решения данной проблемы.

Напомним, что не следует искать развитие бытующим вокруг в виде форм бытия, диалектикообразных картин, которые остается только под-

мечать, выявлять, фиксировать и изображать в соответствующей мысленной форме. Ни увидеть, ни воспринять каким-либо непосредственно чувственным образом развитие, диалектику невозможно. Не дается это нам в форме объекта, в форме созерцания. Задача также и не в том, чтобы, перебрав и пересвязав все формы бытия, выстроить их в соответствии с общим принципом развития и получить гигантскую панораму “глобального”, сквозного развития всеобщей картины мира и, соответственно, науку о связи всего со всем. Это безнадежное и бесполезное дело. Даже “видимое движение небесных тел делается понятным лишь для того, – замечает К. Маркс, – кто знает их действительное, но чувственно не воспринимаемое движение” [2, с. 327]. И тем более не постижимо таким эмпирическим способом *развитие*. “Эмпирическое наблюдение само по себе никогда не может доказать достаточным образом необходимость” [25, с. 544]. А не вскрыв последней, ни о всеобщности, ни о развитии нечего сказать.

При решении рассматриваемого вопроса речь должна идти и не о “наблюдении материальных объектов” (распространенное выражение естествоиспытателей) в природе, в “натуре”, и не о наблюдателе-натуралисте. Результативность (и объективная истинность) человеческого познания вообще, в том числе и познания развития, обеспечивается не тем, что явления берутся непосредственно из окружающей действительности в натуре, и удается их донести нетронутыми в натуральности до идентичного изображения в мысленной форме. К тому же постижение развития не прерогатива индивида-робинзона, разглядывающего окружающий мир, а компетенция обобществившегося человечества, активно действующего, *изменяющего мир* с позиций определенных общественных отношений (совокупностью которых выступает каждый отдельный человек). Вещи должны быть подвергнуты изменению и под воздействием общественного человека перестать быть собой, такими, каковы они есть, чтобы быть в содержании знания такими, каковы они есть (без единого прибавления и независимыми от нас), т. е. в форме объективной истины. А это осуществляется именно в практике, в предметно-практической, преобразовательной деятельности. Последняя “**изменяет** внешнюю действительность, уничтожает ее определенность (= меняет те или иные ее стороны, качества) и таким образом отнимает у нее черты кажимости, внешности и ничтожности, делает ее само-в-себе и само-для-себя сущей (= объективно истинной)” [34, с. 199]. Она же, практика, своим воспроизведени-

ем вещей обеспечивает постижение того, что недоступно эмпирическому наблюдению: необходимости и формы проявления последней – всеобщности, а также всеобщего развития. Но как именно обеспечивает, – будет рассмотрено ниже.

Несколько слов и относительно всеобщего. Следует не упускать из виду, что это не продукт обобщающей работы нашей головы и не результат объединения по общим признакам, вплоть до предельно всеобщего, на основании сходных свойств для всех встречающихся явлений (таким путем можно прийти лишь к абстрактно-всеобщему). Такой подход, когда общность устанавливается на основании наличия в двух вещах чего-либо третьего, присутствующего и в той, и в другой, Ф. Энгельс называл детским. По такой логике, если нечто обнаруживает себя во всех “трех сферах” – природе, обществе и мышлении, то оно может-де претендовать на роль показателя предельной всеобщности и, соответственно, на звание философской категории.

Однако в диалектике всеобщее отнюдь не означает всюду быть, бытовать, наличествовать в каждом куске вещества. Всеобщее вообще не в пределах форм наличного бытия (коих таскать – не перетаскать). Совсем не в бытии всеобщее, единство мира. И мы знаем, какие получаются казусы, когда вопросы всеобщности пытаются решать с позиций: смотри и убеждайся, что вокруг полным-полно диалектики и ее законов, куда ни кинь – в диалектику попадешь. А не можешь показать, например, набор признаков закона отрицания отрицания в первом попавшемся случае – переводи закон из всеобщих рангом пониже, в “лишь часто встречающиеся”. Тогда его снисходительно оставляют в составе диалектики и в звании диалектического, но не в “должности” всеобщего. Так же поступают и с категориями поступательности, восхождения, прогресса – регресса и т. п. Удел их – пребывать лишь в некоторых “конечных системах”.

Та же участь постигла и понятие развития. Поскольку, по мнению некоторых авторов, оно заведомо “не дотягивает” до всеобщности и остается в разряде просто общего, то средоточием усилий становится поиск надежного признака – критерия (своего рода мерки), являющегося показателем общности (общего признака, сходного свойства) для реальностей данного класса. Затем, под углом зрения такого критерия, “перелопачивается” множество форм бытия, при этом на соответствующие “эталону” ставится клеймо “развитие”, на несоответствующие – “просто движение”. В том, что в окружающем мире бытуют

те и другие варианты, не сомневаются.

На роль мерки-выявителя развития предлагается в нашей литературе немало конкурирующих признаков-критериев. Здесь и “повторяемость”, и “усложнение”, и “преемственность”, и др. Иные авторы гарантию развития усматривают в наличии признака “появление новых структур и функций” и даже “накопление новшеств”. Высоко котируется “необратимость”, которую прочат в самые универсальные критерии (очевидно, до тех пор, пока кто-нибудь не разглядит необратимость, например, в разбитом стакане, что, однако, не считается развитием). Но независимо от того, какому из подобных критериев будет отдано предпочтение, результативности ожидать не приходится, ибо несостоятелен сам подход, неверен в принципе (нужно менять основание в целом). Это и есть тот случай, когда, по словам Ф. Энгельса, “переворачивают все вверх ногами и превращают отражение предмета, его понятие в мерку для самого предмета” [24, с. 97].

Многие авторы склонны исключать развитие из области, например, микромира, физики вообще, химии, астрономии и т. д. именно потому, что не подпадают обнаруживаемые в этих областях процессы, “наблюдаемые объекты”, формы существования под установленные критерии развития, а фактически просто не соответствуют ходячему представлению о развитии и всеобщем. (Само же несовпадение, в свою очередь, используется как аргумент против всеобщности развития.)

Между тем, представлению освоение всеобщности и развития совершенно недоступно. Такого рода сущности непредставимы. Они недоступны (неприступны) этой форме (ступени) познания. Ни то, что называется диалектическим развитием, ни то, что – всеобщим, представить невозможно, это можно только *понять*. Понять же – значит выразить, воспроизвести в движении понятий. И важно не поддаться представлению, а преодолеть его, выйти за его пределы, что и возможно только посредством развития понятия с помощью метода восхождения от абстрактного к конкретному. Из-за неумения это делать довольно часто возникает ситуация, подобную которой Гегель характеризовал так: “Если количество непосредственным образом берется из представления и не опосредствуется мышлением, то очень легко может случиться, что оно будет переоцениваться в отношении объема его применимости и даже будет возведено в абсолютную категорию. Это и на самом деле происходит, когда признают точными только те науки, предметы которых могут быть подвергнуты математическому исчислению” [48, т. 1, с. 171].

Это предостережение следует почаще вспоминать и в наши дни, когда высказываются сомнения насчет точности философии или никак не могут уразуметь положение Энгельса о том, что, начиная с органической формы движения, применение математики равно нулю. Уразуметь же – значит освоить на уровне разума, а не рассудка. И тогда станет понятным, что философия и точнее, и конкретнее любой из конкретных наук, и не нуждается она в так называемой конкретизации, которую постоянно грозятся осуществить ее “доброжелатели” путем перевода некоторых конкретно-научных понятий в статус (модное словечко) философских категорий. И конкретнее она именно благодаря предельной всеобщности, которая и есть высшая конкретность – единство в многообразии. Как говорил Энгельс, общий закон изменения формы движения гораздо конкретнее, чем каждый отдельный “конкретный” пример этого.

Вышеупомянутые же представления о развитии и всеобщем (а это таки представления, не больше, и, вместе с тем, – показатель неспособности выйти за его пределы) – расплата за неумение преодолеть эмпиризм, натурализм, плоский онтологизм, созерцательность, за неумение довести развитие до понятия развития и развития понятия.

Но, прежде чем обратиться к проблеме понятия развития, уместно сделать некоторые уточнения относительно природы всякого понятия. Понятия не следует рассматривать как отвлечения от чувственно данного многообразия вещей, эдакие формы абстрактной всеобщности или пустого рефлексивного тождества на кантовский манер, некие общие представления, которые фиксируют одинаковое (и в этом смысле “общее”), присущее многим объектам созерцания. Понятие лишь кажется внешней формой всеобщности, заполняемой эмпирическим материалом. Следует преодолеть живучий предрассудок, по которому понятие и вообще логическое рассматривается как надстроенное над представлением, опирающееся на него и черпающее свое содержание, как непосредственно доставляемое органами чувств из чувственно созерцаемой среды. Подобный абстрактно-сенсуалистский подход – застарелая болезнь, дотянувшаяся до наших дней еще от локковских времен, которая не раз подводила натуралистов, завязших в эмпиризме и привыкших исходить из “надежного” принципа “взьмеш в руки – маеш вещь” (укр.). Естественно, что когда такому “хитрому мужику” от науки, который “не пощупает – не поверит”, не удастся пощупать время, обонять пространство, ухватить непосредственно чувственным обра-

зом бесконечность, общее и т. п., он впадает в скептицизм, а то и в отчаяние или приходит к “глубокомысленным” выводам об априорности понятий, о “границах человеческих познавательных возможностей” вообще, о “непознаваемости мира” и т. п. Совсем как шукшинский герой, который пытался отточенной проволокой проткнуть микроба под микроскопом.

Не результатом непосредственно чувственного, не продуктом созерцания, представления является логическое понятие, а, как и само чувственное человека, – детищем *практики*. Именно она, ее общественная суть определяет, опричинивает необходимое возникновение того и другого и их взаимоотношение, определяет для них “время жить и время умирать”. В способе практического изменения мира заключается основание и способа чувствования, и способа мышления. Превращение вещей в общественные человеческие объекты, созданные человеком для человека и таким образом превращенные в объекты чувствования или в объекты мышления (и даже формирование соответствующих органов чувствования или мышления), – это работа практики. Сама сущность человека, по Марксу, – чувственно-практическая.

Эти вопросы стуйт рассмотреть несколько детальнее.

\*\*\*\*\*

Чту, и в самом деле, здесь “надстраивается” и “опирается”, и притом самым непосредственным образом, так это – непонимание природы понятий и мышления вообще на непонимание природы человеческого чувствования. Последнее нередко представляют как непосредственно данное природными органами чувств, без учета, что сами-то чувства и даже органы чувств (как и мышление) имеют общественную, практическую, историческую природу, а не непосредственно природную, естественную. И точно так же, как это “бывает всегда, когда “сознание”, “мышление” берется вполне натуралистически, просто как нечто данное, заранее противопоставляемое бытию, природе” [24, с. 34], так (и даже тем более) и чувственное берется не менее натуралистически и как нечто данное, т. е. рассматривают чувственность по-фейербаховски, не “как *практическую*, человечески-чувственную деятельность” [11, с. 262].

Но в том-то и дело, что само чувствование человеческое и человеческие органы чувств не даны непосредственно от природы, а *становятся*, формируются человеческими. И происходит это по мере того, как их объект становится общественным, человеческим объектом, созданным человеком для человека (напомним, что “сущность чело-

века не есть абстракт, присущий отдельному индивиду”) в процессе включения природных вещей (которым предстоит стать объектом для того или иного чувства) в практическое преобразование, изменение по общественным, человеческим потребностям. И именно в *процессе* (историческом) такого практического деятельного изменения (изменения способа изменения действительности, а не просто окружающих вещей, т. е. в конечном счете изменения не того, что изменяют, а изменения того, *как* изменяют) происходит формирование и изменение и человека как человека \* (в его общественной сущности), и органов чувств как человеческих, общественных – как органов чувств обобществившегося человечества, т. е. чувств в форме общества.

И в этом плане следует говорить даже не о формировании человеческих чувств “на базе” естественных органов при помощи и под влиянием общественных условий (пресловутый “социум”), а о формировании, создании самих органов чувств человеческих на базе общественной практики и лишь *при помощи* их естественного внешнего, природного материала.

\* “Практическое созидание *предметного мира, переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека” [16, с. 566]. Изменение же самого способа изменения, переработки природы и человека, т. е. изменение способа производства, приводит к изменению (принципиальному) человека. На этом пути мы получаем не просто воспроизводство человека как человека, а производство человека. Впрочем, и воспроизводство человека также в принципе отличается от воспроизводства животного, воспроизводящего только самого себя под властью непосредственно физиологических потребностей, потребностей его организма. Животное строит себя по “мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит” [12, с. 93, 94], тогда как человек производит, когда он производит, будучи свободен от физической потребности, и, значит, производит универсально, по меркам любого вида, и не просто самого себя, а всю природу, его продукт непосредственным образом не связан с его физическим строением, он свободно противостоит своему продукту и все человеческое должен создать сам, ничего не получая от природы. В отличие от воспроизводства, производство человека – свободного, всесторонне развитого, богатого чувствами, разумом и деятельностью, достойного подлинно человеческой сущности, принципиально отличающегося от предысторического способа жизнедеятельности воспроизводимого человека и т. д. – осуществляется сознательной (со знанием дела) деятельностью через революционное преобразование не вещей и даже не просто способа их делания, а способа изменения самого способа изменения способов производства на коммунистической основе. Здесь не только производительные силы, но и человек будет доразвит до подлинно общественной сущности на основании непосредственно общественного характера труда. На этом же основании возникнут совершенно новые, невиданные ранее человеческие чувства, которые невозможно пока даже вообразить. Одно ясно – источником их возникновения и определяющим их особенности будет коллективность.

Даже “образование пяти внешних чувств, – по словам К. Маркса, – это работа всей до сих пор протекшей всемирной истории” [16, с. 594], а не просто дар природы. И именно – “образование” (историческое), и именно – “работа”, в ходе которой чувства *вырабатываются* и выступают как продукт не природы, а практического *изменения* природы и с этим – изменения себя, “работы” долгой общественной, и “*всей*” исторической, и “*всемирной*” по “очеловечиванию природы” (в том числе и природы чувств) и, таким образом, – работы по формированию чувств человеческого типа у обобществившегося человечества.

Каждый отдельный человек (совокупность всех общественных отношений) видит, слышит (и мыслит) по-человечески, можно сказать, глазами, ушами и всеми органами чувств (и головой) человечества, которое само в своей общественной деятельности формирует органы общественного способа чувствования. Поскольку они не продукт естественной эволюции, а “*изделия*” общественной истории человечества, “выработаны впервые только последующим историческим развитием” [25, с. 510], развившиеся как “*общественные органы, в форме общества*” [16, с. 592], а не естественные органы, в форме биологических структур, постольку и наследуются они не биологически, а опять-таки через общественную чувственно-практическую деятельность. (Отсюда ясно, почему то, что называется, например, музыкальным слухом, не наследуется биологически, ибо это функция не биологического строения слухового аппарата, а общественного отношения. Через включение человека в последнее и осуществляется наследование такого феномена человеческой культуры.)

Чтобы понять, как происходит собственно присвоение формирующихся чувствами формирующегося индивида самого способа чувствования обобществившегося человечества и превращение в собственное чувствование данного человека с его чувственно-практической жизнью, необходимо рассмотреть формирование человеческих чувств под эгидой общественных отношений. Это позволит раскрыть и понять, что (и как) фактически “деятельность в непосредственном общении с другими и т.д. стала органом *проявления моей жизни*” [16, с. 592] “(ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?)” [16, с. 564] и “*моё собственное бытие есть общественная деятельность*” [16, с. 590], а соответственно, как “чувства... других людей стали моим *собственным* достоянием” [16, с. 592], как известные непосредственные органы чувств доразвиваются до “*общественных органов, в форме общества*” [16, с. 592].



Стоит еще раз подчеркнуть, что все это относится, по мнению К. Маркса, и к “пяти внешним чувствам”, а не только к таким, как воля, любовь и т. п.\*. “Одним словом, *человеческое* чувство, человечность чувств, – возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе” [16, с. 593-594]. “Глаз, – говорит К. Маркс, – стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека” [16, с. 592]. Вот в этом превращении объекта в общественный, в создании его человеком для человека и заключаются, в конечном счете, глубокий смысл и тайна природы человеческих чувств и мышления (общественной природы). Обусловлено же все это тем, что нормальное человеческое состояние “*должно быть создано им самим*”, посредством труда. Условия существования человека “еще никогда не имелись налицо в готовом виде; они должны быть выработаны впервые только последующим историческим развитием” [25, с. 510] (в том числе должны быть выработаны и человеческое чувствование, и человеческое мышление). Так обстоит дело и исторически, в филогенезе обобществившегося человечества, и в онтогенезе каждого отдельного общественного человека.

Известно, что для человека, в отличие от животного, нет “среды”, в результате взаимодействия с которой и под воздействием которой происходит-де его формирование и развитие. И дело не только в том, что не существует для человека “природных условий”, а собственно человеческие должны быть созданы им самим, это ясно, а в том, что и не в общественной “среде” и “условиях” тут дело. Домарксовские материалисты придавали немалое значение как раз социальной “среде” и социальным “условиям” и, вместе с тем, подвергались критике со стороны нового, марксистского материализма. “...Учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания” [11, с. 265], хотя и материалистическое, – подчеркивает Маркс в “Тезисах о Фейербахе”, – но наивно материалистическое. “...Это учение, – разъясняет он, – забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми” [11, с. 265]. Лишь *активное, практическое изменение*, преобразование человеком действительной природы (и не

---

\* О диалектике развития некоторых других чувств можно прочесть в работах А. С. Канарского [62].

только естественной, но и общественной и даже прежде всего общественной) изменяет, формирует, развивает его самого как человека, в том числе и его (участвующие в преобразовании) органы чувств и органы мышления как человеческие, формируя их совершенно не похожими на органы чувств животного, непосредственно взаимодействующего со средой и приспособляющего организм к природной среде и ее изменениям “сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит” [12, с. 94]. Что же касается человека, то, “воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу” [2, с. 188].

В отличие (и в противоположность) от приспособляющихся-ся животных, источником развития которых является непосредственно противоречие организма и среды (где активной, ведущей стороной противоречия выступает изменяющаяся среда), для человека общественного, который не приспособливает себя к окружающей среде, а сам активно изменяет ее, источником развития выступает способ, каким делается это изменение, преобразование природы, способ деятельности, каким осуществляется производство, способ создания собственно человеческих условий, с необходимостью формирующих человека\*. Это и есть то, что называется способом производства, который складывается, во-первых, из отношения человека к *природе* в совместно-раздельной деятельности “Петра и Павла” (образ из “Немецкой идеологии”) по *изменению* природы (= производительные силы, состоящие из орудий, средств производства, самих производителей и их производственно-практического опыта); во-вторых, из определенного уровня развитости отношений “Петра и Павла” в процессе этой преобразовательской производительной деятельности (= производственные отношения)\*\*.

“Определенный способ производства или определенная промышленная

---

\* Это и есть то, что Маркс называет “воспитанием воспитателя” [11, с. 262], т.е. источником воспитательной функции обстоятельств и условий (в том числе и общественных) формировавшегося и развивающегося воздействия на человека является активное изменение самого такого “воспитателя” со стороны человека, который только таким образом и может получить изменение сам. А “совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности... может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*” [11, с. 262].

\*\* Здесь следует уточнить, что когда говорится о производственных отношениях, то имеются в виду не просто отношения между людьми, между “я” и “ты”, “на производстве”, а нечто выражающее положение больших групп людей, занимающих определенное место в системе производства и распределения, и вытекающую из этого

ступень всегда связаны воедино с определенным способом совместной деятельности, с определенной общественной ступенью... Этот способ совместной деятельности есть “производительные силы”... совокупность доступных людям производительных сил обуславливает общественное состояние” [1, с. 21]. Производительные силы и производственные отношения и составляют внутреннее, движущее противоречие способа производства. В нем, в изменении способа производства, в смене способов производства и заключено то, что определяет общественное развитие вообще (до определенного уровня развитости). Определяет это также развитие, в конечном счете, всех возможностей и способностей человека, в том числе развитие разума и чувств.

Маркс разъясняет, что чувства имеют “отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку, и наоборот” [16, с.592]. С другой стороны, человек “не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опредеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете” [12, с. 121]. В этом соль: “Общество становится для него сущностью в данном предмете”. Оно же становится сущностью и в данном *человеке*, который постольку человек и в такой мере, поскольку и в какой мере он есть совокупность конкретно-исторических общественных отношений.

Став предметами человеческой культуры, включенные в практическое движение общественных отношений вещи становятся не просто выражающими физические, вещные свойства, заключенные в них, в их строении. “Вследствие этого потребность и пользование вещью

---

форму собственности, нечто ставящее каждого члена общества, например при господстве частной собственности, в положение или присваивающего труд другого, или того, чей труд присваивают. Так что в системе производственных отношений упомянутые Павел и Петр не просто славные малые, а раб или рабовладелец, крестьянин или помещик, пролетарий или капиталист. И каждый – совокупность всех конкретно-исторических общественных отношений (во всей их противоречивости), а не абстрактный человек фейербаховского типа. Нет, например, мужика вообще, а есть бедняк, кулак и середняк. Чтобы этого не было, необходимо, чтобы не стало способа производства, который неотвратимо делает людей такими и только такими (каждого совокупностью именно таких общественных отношений), т. е. нужно менять основание в целом. Это напоминание общеизвестного нам необходимо для выяснения природы общего понятия.

утратили свою *эгоистическую* природу, а природа утратила свою голую *полезность*, так как польза стала *человеческой* пользой” [16, с. 592]. И в самом деле, в общественных отношениях сделанные общественным человеком общественные предметы, вещи выступают не в своей природной, естественной, голой потребительной полезности со своими физическими, химическими и другими свойствами “дикого” естественного взаимодействия (например, химического соединения или разложения), которые используются человеком непосредственно для функционирования его биологического тела, т. е. для поддержания нечеловеческого в человеке (этот процесс – пожирание полезных для организма веществ, которые человеческий организм превращает в себя, и себя – в вещества природы (обмен веществ), как и у животных, происходит постоянно, но в нем он теряет себя как человека), а выступают по общественному, человеческому типу.

Здесь уже нет вещей как таковых, самих по себе. Они вступают в такие отношения, которые позволяют им представлять друг друга не по физическим и т. п. свойствам. И это – исключительно общественное свойство, человеческое. Оно-то и является, в конечном счете, предоснованием появления того, что называется идеальным. А это, в свою очередь, вызывает потребность в соответствующем универсальном теоретическом выражении в виде понятийной формы и т. д. Так и получается, что чувственно-материальное в движении практики, не переставая быть таковым (но чувственно-*деятельно-практическое, общественное*), одновременно выступает идеальным, т. е. *отрицанием* чувственного, его своим другим, не-чувственным, которое без чувственного, отрицанием которого оно только и может быть, не имеет смысла, собственной самостоятельной сущности не имеет, но и не сводится к нему.

Такая форма – отрицательная, форма некоторого “ничто” чувственного, буквально требует мысленной – логической – формы для себя, для выражения себя.

Но если непосредственно чувственному познанию развитие неведомо, в диалектическом понимании непостижимо для него – не знает оно, не схватывает развитие и не соприкасается непосредственно с ним, то почему столько внимания уделено ему в работе, посвященной развитию, да еще и всеобщему, на которое чувственное никак не может претендовать?

Прежде всего именно по той причине, что оно не в состоянии, не-

способно непосредственно постичь развитие, общее... но не отказывает себе в этом, а, напротив, присваивает себе право на объяснение развития и сеет иллюзию, будто знает, что это такое – действительное развитие (без доведения до понятий и их движения), предлагает чувственные картины, примеры, которые сбивают с толку многих, создает ходячее представление о развитии, своего рода эрзац, а с этим – удовлетворенность и успокоенность, закрывающие путь к раскрытию, пониманию подлинного, действительного развития, не вызывает потребности в выходе за пределы чувственного, в понятия, в доведении до уровня понятийного освоения и отражения\*. А без понятия и доведения до развития понятия нет понимания развития.

И происходит все это потому, что и в самом деле непосредственно чувственное вообще не вызывает само по себе потребности в понятийном познании, в “надстраивании” над собой логического, понятийного. У животных потому и нет потребности в понятийном отражении, в понятийном аппарате, что последнее вообще не продукт непосредственно чувственного, органов чувств и их совершенства, совершенства их строения и т. п. Они у животных бывают гораздо совершеннее человеческих (у орла – зрение, у собаки – слух, обоняние и т. д.). Есть у некоторых животных такие органы, которых у человека нет и в помине (инфракрасное видение или что-то вроде радиолокатора и т. д.; у мухи, например, рецепторы на кончиках лапок в 10 млн. раз чувствительнее, чем язык у человека). Однако будь у человека органов чувств не пять нынешних, а в три раза больше и совершеннее, он от этого не был бы умнее. Не чувства непосредственно вызывают потребность в логическом, в “продолжении”, понятийном способе отражения и т. д.

Более того, в совершенстве органов чувств животных как раз и заключаются их несовершенство и бесперспективность. Жесткая специализация их и приспособительное совершенство, удовлетворяющие благоприятное, адаптивное, “плотное” приспособленное биологическое сосуществование организма со средой, не вызывают потребности в образовании универсальной формы отражения, выходящей за пределы приспособительной, органической.

У человека органов чувств столько и такие, так много и так со-

---

\* Внимание чувственному оказано здесь и по той причине, что именно такое неведение, некомпетентность чувственного в отношении развития и всеобщего приводит к тому, что его вообще отстраняют от участия в постижении развития и всеобщего. А это не менее ошибочно.

вершенны, сколько и каких оказалось достаточно, чтобы стало возможным на этой основе преобразование их (в ходе деятельности) в собственно человеческие. Вместе с тем органов чувств у него должно быть так мало и столь несовершенны, чтобы появилась потребность, необходимость в их преобразовании, вплоть до смены основания в целом и перехода в высшее, “сверхчувственное”, “надчувственное”, рациональное. И все это уже не в плане приспособления себя к среде, а в плане *изменения* действительности, природы (того, что было средой для животных) посредством орудий производства и по общественной потребности и целеполаганию, а не по биологической потребности. Таким образом, виновником подобного перехода, как и собственно человеческого способа чувствования, выступает нечто третье – практика. Без практической совместно-раздельной преобразовательной деятельности под эгидой определенных *общественных отношений* (производственных отношений) не может быть речи и об общем. Животные не относятся, замечают Маркс и Энгельс. И этим все сказано. Без общественного производства, производственных отношений нет потребности в общем и понятийном, которое всегда общее. Общее же – в сущности общественное. А общественные отношения – фактический интегратор и производитель общего понятий. Не выделяет, по той же причине, животное себя из природы. Не субъект оно (ибо субъектом может быть не отдельный индивид) и тем более не осознает себя. Баран не знает, что он баран. Он может только смотреть на новые ворота (сделанные другими), не понимая ни их, ни себя, т. е. *не имея понятия*. Инстинкты, рефлексy, сигнальные системы и т. п. не обеспечивают последнего.

Необходимое появление понятийного, теоретического способа мышления, логического вообще – это показатель *не совершенства* чувственного аппарата и его возможностей, а *несовершенства* его, неспособности к отражению сущности вещей. Прецедент некомпетентности возникает не от того, что в окружающей природе находятся, встречаются явления, вещи, которые не “прощупываются” нашими органами чувств, не воспринимаются, и потому-де появляется у жаждущего бесконечного познания человека потребность в более совершенном “инструменте” – рациональном, теоретическом и т. д. В окружающей действительности недоступное непосредственному чувственному восприятию было всегда и для человека, и для животных (немало свойств, как правило, не воспринимается, но это ничего нового не вызывает). Здесь господствует избирательность. Регулятор – от приспособления, и критерий –

приспособление. Приспособился организм, приспособил себя к изменившейся среде – живи дальше, не приспособился – погибай.

У человека потребность в “надчувственном” вызывают к жизни не сами чувства, а *практика* (т. е. то же самое, что и вызывает потребности в человеческом чувствовании). Она ставит “задачу” потребности, она же и критерий ее решения. Она вызывает к жизни человеческие чувства, она же устанавливает предел их возможностей, компетенции и вызывает понятийное, рациональное отражение и т. д. Таким образом, выходит, что не чувственное порождает нечувственное (логическое, понятийное), а *отрицание* чувственного, обеспечиваемое практикой. Чувственно-практическая отрицательная деятельность по *изменению* действительности обеспечивает то отрицание отрицания, которое порождает нечто противоположное чувственному (и практическому) – понятийное. Остается, однако, открытым вопрос и такого рода: если чувственное не в состоянии схватывать развитие, не знает его, и это в компетенции исключительно понятийного, то откуда и как последнее берет свое объективное содержание, если оно иного канала для соприкосновения с действительностью не имеет и обойти посредование чувственного аппарата не может?

Неумение справиться с подобным несоответствием в отношении общего не раз приводило в истории философии к скептицизму. С одной стороны, – мышление, понятия, языковые формы, которые всегда общие, с другой – самое то, что мыслится, т. е. действительные вещи в их отдельности, особенности, с которыми и имеет дело чувственное. Отсюда или полное недоверие к чувственному познанию в отношении общего и гипертрофия мышления, или преувеличение роли чувственного. К чему приводит раздувание каждой такой черточки познания – известно.

Известен также упрек Гегеля насчет постижения общего, адресованный и субъективному идеализму (который он называл “дурным идеализмом”), и материализму. Он даже отказывал материализму в статусе философии, ибо последняя есть наука о мышлении, об общем, а общее (Гегель в этом не сомневался) есть мысль. Куда же материализму с его опорой на чувственное, имеющее дело с отдельными, особенными вещами, до общего!

Ленин подчеркивал, что Гегель и в самом деле ставит в тупик материализм в этом пункте, но “бьет всякий материализм, *кроме* диалектического”, т. е. старый, натуралистический, плоскосенсуалист-

кий, локковского типа. Марксизм же вводит практику в философию вообще (и в логику в частности) и исходит не из непосредственно-сенсуалистского понимания чувственного, а из понимания последнего как чувственно-практического. А здесь уже совсем иное основание. Основой являются не просто отдельные вещи, взятые в их особенности и себе равности, а *изменяемые*, преобразуемые и в ходе чувственно-практической, человеческой общественной (и по потребности, и по цели) деятельности перестающие быть собой в их особенности (естественной), т. е. самоотрицающие себя, свою особенность, определенность, отдельность.

Но это еще, так сказать, общее первого порядка, т. е. от превращения и воспроизведения способа превращения *вещей*. И здесь еще не может быть и речи о развитии и о всеобщем.

Вот в этом отрицании отдельного и следует видеть, в конечном счете, основание общего, которое своего собственного основания не имеет и ничем иным, кроме как противоположным, своим другим (отрицанием) отдельного, быть не может. В этом же моменте самоотрицания отдельности объективной вещи, находящейся в развитии, следует видеть основание, зародыш, начало восхождения общего действительно в общее понятийное. Но для этого ему предстоит пройти путь воспроизведения такого самоотрицающего превращения в форме *практики* и таким образом доразвить общее до уровня общего содержания общего понятия (и даже всеобщего и по форме и по содержанию), пройдя путь по ступеням от “сырья” через “полуфабрикат” и кончая “конечным продуктом” в виде всеобщего понятия. Сама тенденция к такому генетическому восхождению – дело практики. Она превращает общее от превращения вещей в добротное объективное “сырье” для образования, в конечном счете, понятийного общего \*, и дело, стало быть, вовсе не в том, что мышление, сознание, прощупывая взором различные вещи, выматривает в них сходное и создает общие мысленные формы, объединяющие понятия для поименования увиденного общего. Но и “сырью” предстоит превратиться, и также в процессе практики, в “полуфабрикат” для понятийного общего в виде новых, сделанных человеком для общественного дела вещей, которых не было в природе, которые противоположны ей, но вместе с тем и вписываются в ее развитие, не отторгаются, но находятся опять-таки в состоянии самоотрицания. Став общественным, оно уже в состоянии стать непосредственно материалом общего по-

---

\* Категория “общее” рассматривается в работах Э. В. Ильенкова.



нятийного. То, что получаем в итоге, будет отражением, в конечном счете, объективного действительного положения вещей, но полученным не как непосредственный слепок с них, с их внешности, а как схваченное внутреннее самоотрицающее, подвижное через отрицание отрицания.

Все это позволяет понять, почему общее, которое мы получаем в соответствующих общих понятиях, есть своего рода ступень к познанию конкретного (единства в многообразии), которое мы никогда не познаем полностью, но которое во всей полноте дает нам бесконечная сумма общих понятий, законов и т. п.

Таким образом, движение к объекту (приближение, углубление) идет, получается через некоторый отход (удаление) от него, от реальной, непосредственно чувственно воспринимаемой вещи и ее внутреннего, присущего ей богатства. Важно понять, что этот *отход* от чувственной конкретности фактически есть приближение к конкретно-всеобщему и углубление в него (единство многообразия). Потому В. И. Ленин и говорил о противоречивости значения общего [34, с. 252].

Узловой пункт, где происходит разрешение этого противоречия (удаления-приближения), и которое Ленин представлял как “круги, касающиеся один другого”, или “линии сходящиеся и расходящиеся”, это – “практика человека и человеческой истории” [34, с. 252]. Эти узловые пункты, по мнению В. И. Ленина, “представляют из себя единство противоречий, когда бытие и небытие, как исчезающие моменты, совпадают на момент, в данные моменты движения (= техники, истории etc.)” [34, с. 252]. “Исчезающие”, но “совпадают”, т. е. через отрицание связь, а не непосредственная – через утверждение; через небытие – бытие и разрешение этого в высшее. И важно, что это – в “технике” и “истории”, орудиях производства, развитии производительных сил, смене способов производства. И в этом отрицании (в диалектическом понимании последнего) – вся суть. В. И. Ленин и считает, что ““исчезающие моменты” = бытие и небытие. Это – прекрасное определение диалектики!!” [34, с. 245].

Узловой пункт как момент разрешения противоречивости общего и есть то, чем отличается, по словам Ленина, диалектический переход от недиалектического: “Скачком. Противоречивостью. Перерывом постепенности. Единством (тождеством) бытия и небытия” [34, с. 256]. И ареал его осуществления есть практика. Именно в движении практики чувственно-практическое, не переставая быть таким, вдруг рождает в ходе практического превращения бытия в небытие (отрицание) скачком из чувственного бытия нечто противоположное чувственно-

му – нечувственное, некоторое “ничто”, которое есть отдаленность, противоположность по отношению к чувственному отдельному, но этим самым и приближенность, углубленность, ибо есть, по существу, выражение закона, необходимости. Но порождает все это не само чувственное из себя, а практика. Как и положено по закону отрицания отрицания, в результате второго отрицания происходит возврат к исходному, к конкретному, но на высшем уровне – к единству в многообразии, чего самое чувственное непосредственно получить не могло бы, ибо не в состоянии отдалиться, чтобы приблизиться, углубиться. Это может дать только бедное, сухое одностороннее теоретическое, именно оно дает богатство, закономерность и т. д.

Если понимать чувственность не натуралистически, не по-фейербаховски, а по Марксу – как “*практическую* человечески-чувственную деятельность”, то тенденция, развертывание, развитие, направленность, логика этой чувственной деятельности человека как логика *дела* обобществившегося человечества и есть то, что вызывает потребность в понятиях и логике понятий, т. е. в своего рода “не-чувственных” формах, и обеспечивает материал для их образования. То, что называется логикой мышления, есть по существу лишь иноформа логики дела (которая в свою очередь есть “логика”, развитие природы, материи, получившей воспроизведение в практике, ее способ существования, к которому мы приближаемся через отдаление от ее конкретных форм). Логика мышления всегда была и остается *при деле*, не имея собственного развития, собственной сущности, она развивается через развитие способа деятельности. Понятия и категории выступают, прежде всего, как *формы деятельности* – общественной, человеческой (и лишь затем, и вместе с этим, и поэтому – формами мышления). Так и получается, что не что иное как “*действовать*, практика есть *логическое* “*заключение*, фигура логики”. “...Практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики” [34, с. 198]. В сознании лишь закрепляется то, что живет живой жизнью в движении практики, в действии.

Причем получает это движение дела довольно несовершенное закрепление, которое, осуществляясь в результате многократного повторения, делает фигуры логики как формы сознания (эти “школьно размазанные... самые обычные отношения вещей” [34, с. 159]) огрубляющими, сковывающими движение действия, малоподвижными, абстрактно односторонними, негибкими, консервативными, с претензией на

аксиоматичность, которые затем придется раскрепощать, деблокировать (расшатывать, делать текучими, гибкими, обломанными путем введения диалектического отрицания и т. д.) с помощью сознательного применения диалектической логики и ее метода восхождения от абстрактного к конкретному\*.

К. Маркс показал, как получается, что сами “чувства непосредственно в своей практике стали *теоретиками*” [16, с. 592]. И это важно заметить, что “непосредственно **в своей практике**”, в движении практическом тенденция, логика движения чувственной практики (действия) по все более универсальному “контуру” предмета, не переставая быть чувственным движением (скачкообразно), превращается в движение логическое – идеальное и с этим мысленное (как мыслимое по “контуру” без предмета)\*\*. И именно скачкообразно: еще шаг в том же направлении и – переход в противоположное и продолжение в совершенно другом виде (в нашем случае – в идеальное). Суть скачка диалектического в том и заключается, что определенное движение определенного качества, до поры до времени не перестававшее при этом быть собой и, таким образом, изменением, накоплением лишь количественным, вдруг прерывается в этой эскалации постепенности, и появляется нечто совершенно иное, не похожее ни на то, что накапливалось, ни на то, в чем накапливалось. Виновником такой трансформации является, в конечном счете, практическое превращение природных вещей в человеческие, т. е. причина – в “очеловечивании природы” (Маркс). Понятия и категории в этом плане есть ступеньки выделения человека из природы, ступени очеловечивания, превращения природного в нем в человеческое (= общественное); это *формы формирования человека человеком*, по человеческому типу (как совокупности всех общественных отношений). По

\*Из этого следовало бы сделать некоторые выводы в отношении методов обучения человека и формирования у него теоретического мышления. По крайней мере, строить обучение следует не в форме “миллионного повторения” в репродуктивном воспроизведении одних и тех же действий, операций (дрессура) тем более, ни в коем случае не в форме многократного повторения мысленного, языкового выражения. Ибо сформировывается таким образом частичностный, аналитический способ мышления и метод (почти что общий с животным), который становится затем трудно преодолимым. (Интересные мысли о формировании понятий высказаны в работе В. В. Давыдова [54]).

\*\*Речь пока идет об элементарной логике элементарного способа мышления. На следующей ступени, этапе развития способа теоретического мышления – диалектического – мыслимое возможно не только без предмета, но и без внешнего “контура”, без геометрии вещей. Недаром Энгельс предупреждает, что, начиная с молекулярного уровня и глубже, микроформы предстают перед нами как рациональные категории.

Марксу, “логические категории... прямо вытекают из “наших отношений”, это “отвлеченные идеальные выражения общественных отношений”” [10, с. 45].

Из изложенного выше ясно, что и в отношении интересующих нас развития и понятия развития дело заключается не в том, чтобы сначала воспринять каким-либо непосредственно чувственным образом, представить развитие, а затем уже на этом основании создать понятие развития по типу: увидели дерево – отразили дерево, создали понятие, обеспечили соответствующим термином, знаком; встретили развитие – разглядели повнимательнее, зафиксировали увиденное в представлении, сверили наличие подтверждающих, удостоверяющих признаков по добротным критериям – сформировали мысленное выражение обнаруженного и присвоили соответствующее наименование (можно наше, отечественное – “развитие”, а можно и импорт – “эволюция”). Наконец, обнаружили противоречие, обитающее в природе или обществе, подсмотрели в окружающей среде – запечатлели (в “стоп-кадре”), изобразили в мысленной форме не менее противоречиво, хитру... и т. д. и т. п.

\*\*\*\*\*

Выше уже говорилось о необходимости доведения развития до понятия развития (и развития понятия). А это, собственно, и есть доведение до понимания развития, если то, что называется понятием, не рассматривать как просто термин, внешнюю форму, оболочку, средство для обозначения форм бытия, способ изображения, форму высказывания, языковую форму и т. п. В диалектико-материалистическом понимании понятия (выходит понятие понятия) – это есть отражение действительного положения вещей в самой сути его, выражение самого существа дела в его объективной необходимости. Сама же эта суть, существо дела, сущность и есть, в конечном счете, *развитие*. Доведение до понятия-понимания некоторого нечто – это доведение до схватывания его в развитии, в генетическом развертывании, требующее исходить из того, “как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь” [36, с. 67].

Таким образом, понятие не *форма*, которая фиксирует, а *процесс*, который открывает, раскрывает (обладая логико-теоретико-познавательной природой). Как отмечал В. И. Ленин, “понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон при-

чины\*, тождества, различия etc.)” [34, с. 298]. И уже Гегель, по словам В. И. Ленина, “доказал, что логические формы и законы не пустая оболочка... Вернее, не доказал, а гениально угадал” [34, с. 162]. Тщательно анализируя то, что Гегель “гениально угадал”, читая (и нам советуя читать) Гегеля материалистически, В. И. Ленин раскрыл, как следует понимать угаданное Гегелем содержание “не пустой оболочки”, а “отражения объективного мира”: “Существование и понятие – должно быть, у Гегеля отличаются примерно как: факт (бытие) отдельно взятый, вырванный из связи, и связь (понятие), соотношение, сцепление, закон, необходимость” [34, с. 241]. Нетрудно заметить, что такое понятие находится в состоянии движения, развертывания, которое носит логический и, вместе с тем (точнее, тем самым), гносеологический, теоретико-познавательный характер (и, значит, содержательный, а не формальный; постигающий, а не изображающий). Выявление вышеупомянутой сущности достигается развертыванием этого движения понятия в диалектической логике, которая есть, таким образом, одновременно теория познания и теория развития. Иными словами – это теория познания развития, постижения, вскрытия развития посредством понятия, доводимого до развития.

Несколько сложнее обстоит дело с собственно понятием “развитие”, которому предназначено в своем движении не только осуществить, как и всякому понятию, эскалацию сущности (с раскрытием “закона причин, тождества, различия etc.” и, значит, развития) и таким образом превратить непосредственно являющееся в понимаемое (а не просто видимое), но и довести до понимания сути собственно развития и, значит, осуществить доведение до понятия понятия развитие развития (и с этим – до понимания сущности самой сущности). Другими словами, довести развитие до соответствия “своей всеобщей природе, или, как выражается Гегель, своему понятию” [25, с. 538].

Осуществить это совсем не просто, поскольку приходится иметь дело с тем, что не имеет ни видимости, ни даже непосредственной формы существования. Не существует ведь некоторой непосредственно бытующей (внешней) формы, которая могла бы претендовать на “развитие” как таковое, сосуществующее с другими формами бытия, чтобы оставалось ее только обнаружить, опознать среди других форм

---

\* Уместно напомнить, что причину и следствие следует рассматривать как моменты “всемирной взаимозависимости, связи (универсальной), взаимосцепления событий, лишь звенья в цепи развития материи” [34, с. 143].

(“неразвитий”) и обозначить термином “развитие”. Пытаться найти развитие как таковое в форме существования – примерно то же самое, что надеяться встретить корень квадратный из минус единицы как таковой, существующий среди других окружающих нас вещей, и пытаться зафиксировать его “образ”.

Мы не можем иметь дело непосредственно с развитием, как и непосредственно с сущностью. В сущность необходимо еще проникнуть, вскрыть ее, сведя, как говорил К. Маркс, внешнее к внутреннему. И осуществляется это посредством теоретического мышления, логического развертывания движения понятия. Вопрос лишь в том, *что* является тем реальным внешним, через проникновение во внутреннее которого возможно постичь развитие вообще, сущность собственно развития? И каково то понятие, через восходящее движение которого возможно такое доведение внешнего до внутреннего (проникновение во внутреннее), осуществимо выказывание себя действительным развитием? Наконец, и это самое важное для нас в данной работе, непосредственным аналогом, воспроизведением чего в реальности должно быть понятие, которое может быть готовым (дозрелым, способным) к развертыванию-восхождению от абстрактного к конкретному, которое обеспечит раскрытие того, что называется всеобщим развитием? Другими словами, аналогом чего должно быть понятие, чтобы обладать способностью через движение, развертывание по своим внутренним определениям воспроизводить реальное движение по его внутренним противоречиям (т. е. как развитие)?

Сразу же можно сказать, что тем внешним, через проникновение во внутреннее (в сущность) которого мы в состоянии получить то, что называется развитием, есть *движение*, форма движения. Именно с *формой* движения мы имеем дело прежде всего (и в практике, и в познании). Сущностью же движения является развитие. Соответственно, исходным *понятием* для восхождения от абстрактного к конкретному следует взять понятие “форма движения” – универсальное понятие, опирающееся на универсальное реальное движение, кроме форм которого, по словам Энгельса, в мире ничего иного нет, и познавать, кроме конкретных форм движения и их превращения, больше нечего.

Сложность всей проблемы в том и заключается, что даже когда мы хотим получить понятие *развития* (с его объективным содержанием и соответствующим адекватным выражением), мы все равно должны, вынуждены обратиться, не можем не обратиться к *движению*

(по той простой причине, прежде всего, что ничего иного в действительности и нет в конечном счете). А поскольку вскрытие развития в движении – прерогатива логического, постольку обратиться необходимо к *понятию* движения (опирающемуся на практическую основу воспроизведения движения), взяв которое в качестве исходного для логического развертывания с помощью метода восхождения от абстрактного к конкретному, получаем в итоге понятие развития. Это должно быть примерно так, как показано в статьях Ю. А. Жданова [57, 58] в отношении развертывания исходной клеточки и раскрытия сути развития в химизме (и что в химии до сих пор было неизвестно, но что предстоит пройти всем конкретным наукам)\*, с той только разницей, что для получения *всеобщего* развития необходимо обратиться к иной исходной клеточке, через развертывание которой можно вскрыть развитие не на уровне общего для той или иной формы движения в их особенности как некоторых “типических единств” (Маркс), а *всеобщее*, универсальное развитие в движении как способе существования материи вообще. Разумеется, такая клеточка должна быть богата внутренними определениями.

Начальную клеточку для нашего случая следует взять, исходя из сформулированного Ф. Энгельсом положения о том, что в мире существуют лишь конкретные формы движения и их превращения, и любая из них при определенных условиях “оказалась способной и вынужденной превращаться в любую другую форму движения” [25, с. 540].

С этим мы получаем в качестве исходного для развертывания (как того и требует диалектический метод, диалектическая логика) “самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся” [34, с. 318]. Более того, это *самое* массовидное, какое только может быть, если это то, кроме чего в мире, по словам Энгельса, в конечном счете, ничего иного нет. “Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой “клеточке”...) *все* противоречия (respective зародыши *всех* противоречий)...”. Дальнейшее развертывание “показывает нам развитие (*и* рост *и* движение) этих противоречий...” [34, с. 318].

Остановимся на некоторых моментах развертывания интересующей нас клеточки. Прежде всего, мы имеем дело лишь с отдельной, конечной, особенной формой движения, но – с формой ведь *движения* (а не просто формой бытия в ее себе-равности, тождественности,

---

\* Ю. А. Ждановым, на наш взгляд, впервые осуществлено постижение развития (в его диалектическом понимании) в химической форме движения с позиций сознательного применения диалектического метода.

неизменности, с ее структурой и т. п.). Т.е. в понятии “форма движения” заключено внутреннее противоречие, указывающее на саморазличение и самовосхождение. Ибо если речь о форме *движения* – значит, о находящемся в состоянии прехождения, “напряжения”, изменения, отрицания данной формы. Конечное – значит движущееся к своему концу, – разъясняет В.И.Ленин. А это означает самоотрицание себя, т.е. пребывание в состоянии внутреннего противоречия, раздвоения единого. Каждая такая форма утверждает себя как данную, конечную через отрицание этой своей данности, определенности, конечности. И в самом деле, утвердить себя, определить себя, определить, установить свой предел, границы своей данности (“окинуть” себя) возможно, лишь выйдя за свои собственные пределы, границы, нарушив последние. Не перейденная граница, не нарушенная – это еще не граница (если бы никто не нарушал границы, то разве были бы они вообще границами?).

Когда о вещах говорят, что они конечны, этим признают, что их небытие есть их натура (“небытие есть их бытие”). “”Они” (вещи) “*суть*, но истина этого бытия есть их *конец*”” [34, с. 98]. Именно так, по мнению В. И. Ленина, следует рассматривать любую отдельную форму бытия – как “**нечто**, взятое с точки зрения его имманентной границы, – с точки зрения его противоречия с самим собой” [34, с. 98]. Это и есть рассмотрение формы движения в самодвижении, которое, кстати, лишь до поры до времени остается в пределах данной формы, данной меры. “Противоречие толкает его [это нечто]... дальше своих пределов” [34, с. 98].

Таким образом, там, где есть противоречие (а такого случая, такой формы действительности (формы движения), чтобы его не было, не существует, ибо без самоотрицания нет и утверждения существования вещи как данной), там есть, не может не быть, и его живая жизнь, развертывание, вплоть до исчерпания данного единства противоположностей и, соответственно, разрешения этого противоречия и выхода в иную сущность, т. е. вплоть до смены основания (говоря словами В.И.Ленина: еще шаг в том же направлении и – переход в противоположность). Это и происходит в итоге второго отрицания, отрицающего первое отрицание (самоотрицание), через которое осуществлялось утверждение данного нечто в данной форме движения (отрицание отрицания).

В результате осуществляется выход в высшее (дальше своих пределов), в иную сущность – скачкообразно, через перерыв постепенного раздвоения единого, прекращение постепенного развертывания движения, происшедшего в данной форме, и, таким образом, пре-



кращается “лишь количественное” изменение, осуществляемое до поры до времени в пределах старой меры. Суть скачка, разумеется, не в том, что процесс происходит быстро или резко (тогда как постепенность, мол, – нечто медленное и растянутое), а в том, что накапливается (или убавляется) количественно одно в другом, а в результате вдруг возникает нечто совсем третье, не похожее ни на то, что накапливалось, ни на то – в чем накапливалось. При этом происходит переход количества в качество и обратно, нарушается одна мера (определенное единство определенного количества определенного качества), и формируется новая мера.

Такой коренной, революционный переход (завершающий и прерывающий эволюционную постепенность), осуществляемый в ходе второго отрицания, – это и есть уже то самое “превращение” одной формы движения в другую, о котором говорится во второй половине вышеприведенной исходной энгельсовской формулы (что при всей эволюционности это всегда скачок, перерыв, и только), а не движение в пределах одной формы. В этом моменте превращения не только получает завершение, исчерпание и конец, прекращение (в своей определенности, особенности, отдельности) самоотрицающая себя и стремящаяся к своему концу данная (временная, относительная, преходящая) форма движения, но этим самым, путем отрицания отдельности, данности движения, конечности формы движения, происходит утверждение противоположного – общего, бесконечного, сути движения (а сущность движения и есть развитие). И это понятно, так как общее, бесконечное, кроме как в виде отрицания конечного, отдельного и т. д., иной формы существования не имеет и не может претендовать на самостоятельное сосуществование “наряду” с конечным, отдельным. Они могут быть лишь “своим другим” первого, его моментом.

Наконец, этим же превращением завершается весь цикл развертывания самодвижения определенной конечной формы от ее начала и до конца как довершение развертывания и разрешения внутреннего противоречия по ступеням в восхождении, и с этим получаем в целом то, что называется развитием, с реализацией всех вышеупомянутых диалектических моментов в их внутренней связи, выступающих как закон самого способа существования (возникновения, пребывания и исчезновения) всякой формы движения. Это форма всякого развития. Без такого момента революционного превращения, завершающего цикл и прерывающего постепенность формы движения, речи еще не может

быть о развитии, говорить можно лишь о *части* его, и притом внешней, несущественной – эволюционной, количественной, сводить к которой развитие недопустимо. И лишь взятые в единстве и внутренней генетической связи, как необходимые моменты единого, эволюция и революция составляют в целом то, что называется *развитием*.

Естественно, что в результате завершения цикла движение не прекращается, прерывается лишь исчерпавшая себя определенная *форма* движения, которому таким перерывом обеспечивается продолжение в новой форме в виде нового цикла. (Движение материи не исчезает и не появляется, а переходит из одной формы в другую.) Характерно, однако, что исходным для восходящего развертывания нового цикла в продолжении движения выступает не просто некоторая единичная форма, которой заканчивается предыдущий цикл, а весь предшествующий цикл в целом, со всем его внутренним богатством, единством многообразия, обобщения, полученного в результате отрицания отрицания. Таким образом, происходит восхождение дальше, но не только как развертывание в пределах нового цикла (что осуществляется по той же вышеприведенной “схеме”: как развертывание противоречия, как отрицание и отрицание отрицания и т. д.), но и как продолжение восхождения (обобщения) от цикла к циклу, как от менее общего к более общему. Получается, что циклы, в свою очередь, как бы “вяжутся” в циклы (циклы циклов). И опять-таки по той же “схеме” и закону отрицания отрицания.

В ходе такого непрерывно-прерывного движения восхождения (где непрерывность и связь всех дискретных форм (циклов) осуществляется через прерывность), доходящего до мирового круговорота, осуществляется *обобщение* уже как обобщение обобщений, реализуется внутренняя связь, вплоть до связи всего со всем, в превращении всего во все в мировом круговороте и, таким образом, – до предельно всеобщего, составляющего всеобщее единство мира\*.

Вот, оказывается, где и как “живет”, постоянно рождаясь и воспроизводя себя, общее, всеобщее (говоря коротко – из развития и в развитии, как продукт развития). Для понимания этого решающее значение имеет ленинское положение о том, что “всеобщий принцип развития надо соединить, связать, совместить с всеобщим принципом

---

\* Единство мира, как известно, не в бытии, а в материальности. Способом же существования материи является движение, т. е. как раз отрицание форм бытия, превращение их, изменение и, таким образом, утверждение всеобщего движения, материального движения.

*единства мира, природы, движения материи etc.*” [34, с. 229].

При таком восхождении восхождения происходит обобщение обобщения в виде *фактической* типизации *реальных* форм движения, вплоть до обобщения в такие “типические единства” (Маркс), которые своей связью и взаимодействием, взаимопревращением составляют тот “вечный круговорот, в котором движется материя” [25, с. 362]. Заметим: не формы бытия, а именно *материя* осуществляет таким образом способ своего существования (движущаяся материя = материальное движение). И Ф.Энгельс указал реальные, конкретные (синтегировавшиеся, типизировавшиеся в процессе бесконечного превращения всего во все) типические единства, составляющие “ряд подчиненных форм, в которых совершается процесс универсального движения” [25, с. 399].

Взаимопревращение таких типических единств (форм движения), составляющих этот “ряд” (точнее, круговорот) механической, физической, химической, органической и общественной форм движения, в ходе которого происходит самоотрицание каждой из этих форм и затем отрицание и снятие этих отрицаний в каждой последующей, более сложной форме и, наконец, отрицание всех их и снятие их особенностей в высшей – общественной форме движения, – обеспечивает всеобщее движение материи\*, “движение, рассматриваемое в самом общем смысле слова, т. е. понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением” [25, с. 391].

На последние из приведенных слов Энгельса нельзя не обратить особое внимание. Мышление (сознание, мыслящий дух) и в самом деле выступает как неотъемлемое свойство *материи*. Причем именно материи, движущейся материи в ее мировом круговороте, с необходимостью порождающем общественную форму движения (общественную человеческую деятельность, труд, производство и т. д.), а с этим, как конкретный продукт последнего, но необходимый продукт всеобщего движения материи, всего круговорота, – дух. По Энгельсу, именно *законы движения материи* “на определенной ступени – то

---

\* И в этом отношении открытые Ф.Энгельсом формы движения в их внутренней связи вовсе не “классификация” форм движения, структурных уровней и т. п., а реальная, закономерная, необходимая связь реальных форм движения, с необходимостью формирующаяся в саморазвитии способа существования материи (имеющая субстанциональное значение).

тут, то там – с необходимостью порождают... мыслящий дух”\* [25, с. 510]. И “ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен”, в том числе и общественная форма движения и ее непосредственный продукт – дух, мышление, сознание. Отсюда и уверенность, что “с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время” [25, с. 363]. Это заключено в самом способе существования материи: истреблять в мировом круговороте все свои формы и порождать их снова и снова. Жить – это умирать. Единство жизни и смерти, прогресса и регресса – в самом движении как способе существования материи.

Важно не допускать абстрактного противопоставления духа и материи, что неизбежно, кстати, если исходить из понятий. Если “сознание”, “мышление” берутся как нечто данное, “заранее противопоставляемое бытию, природе” (Энгельс), то “в таком случае должно показаться чрезвычайно удивительным то обстоятельство, что сознание и природа, мышление и бытие, законы мышления и законы природы до такой степени согласуются между собой” [25, с. 34]. В.И. Ленин не раз подчеркивал, что противопоставление материи и духа “не должно быть “чрезмерным”, преувеличенным, метафизическим, это бесспорно... Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой” [30, с. 259]. Аналогичную мысль мы встречаем и в “Философских тетрадах” В. И. Ленина: “Различие идеального от материального тоже не безусловно, не *überschwenglich* (чрезмерно)” [34, с. 104].

Таким образом, тенденция к образованию идеального и, соответственно, мышления, сознания есть столь же необходимое свойство мирового круговорота, как сама тенденция к круговороту (и восхождению в нем) есть необходимое свойство существования материи, которая, достигнув определенной ступени круговорота, дальнейшее свое развитие может продолжать, лишь породив дух и включив его как необходимый момент такого материального развития.

Вышеупомянутая тенденция должна быть понята вовсе не как некая

---

\* Характерно, что как раз эти законы, о которых здесь идет речь, становятся предметом логики в диалектико-материалистическом ее понимании.

тяга к “высшей цели”, а исключительно как необходимое зарождение восхождения в движении конкретных форм (в силу внутренней противоречивости последних), которое может в бесконечности своей, через бесконечный ряд отрицаний и отрицаний отрицаний опосредствующих форм дойти в своем обобщения до такого уровня в общественной форме движения, что начинает (как увидим ниже) воспроизводить объективные, реальные вещи в такой форме и таких отношениях, что они в состоянии отражать и выражать себя (*представлять*) не по непосредственно естественно-физическим материальным свойствам, а по свойствам, которых в их естественном строении нет, т. е. по свойствам, выступающим в форме отрицания материального (в нематериальной = идеальной форме), форме, которая не имеет самостоятельного значения и не может быть чем-либо иным, кроме как отражением, воспроизведенным движением в идеальной форме этого самого механизма возникновения (и превращения) из материального – идеального, из объективных вещей – знания о них, со-знания их.

Дело, конечно, не в предопределенности и не в предзаложенности духа в природных вещах и т. п., а в объективном саморазвитии необходимости конкретных форм движения.

Не имеют основания, на наш взгляд, также ставшие модными в наши дни разговоры о единственности разумной цивилизации во всей вселенной, об уникальности нашего разума и т. п.

Предостерегая от чрезмерного противопоставления материи и духа, мышления, В.И. Ленин обращает внимание на такую мысль Дицгена и подчеркивает соответствующие места в его книге “Мелкие философские работы”: “Хотя мы и противопоставляем физическое духовному, тем не менее различие это только относительное...” [34, с. 407]. И ниже, где говорится о том, посредством чего происходят открытия естественных явлений и превращения их в знаемое (в естествознание), и называется такой посредствующий орган интеллектом, внимание Ленина привлекли следующие слова, которые подчеркнуты им и против которых поставлено на полях “NB”: “Видимая, весомая и осязаемая часть этого органа принадлежит, правда, к области естествознания, но функция его, мышление, составляет уже предмет отдельной науки, которая может быть названа логикой, теорией познания или диалектикой”\* [34, с. 407].

---

\*Заметим, что сказано не о науках, а о науке (в единственном числе), которая может быть названа или по-одному, или по-другому, или по-третьему, но не составляет собой три науки, три отрасли, три теории. Одним словом, “не надо трех слов, – как говорит Ленин, – это одно и то же”.

С этим можно согласиться. Во-первых, и в том смысле, что не собственно естественные, физические структуры, строения имеются в виду, когда речь идет о мышлении и, соответственно, не биология, физиология, химия и т. д. и т. п., изучающие эти строения и физические свойства, дают ответ на вопрос о том, что такое мышление. Точно так же, кстати, как и не естествознание дает ответ на вопрос “что такое материя?”. И вовсе не о строении (физическом, химическом и т. п.) вещества следует при ответе на этот философский, гносеологический вопрос говорить. Когда спрашивают, что такое мышление, сознание, – не о строении высшей нервной деятельности, не об устройстве мозга разговор. Что такое мышление, сознание, – это философский вопрос (включающий в себя основной вопрос философии), гносеологический. И ответ на него должен быть дан в гносеологическом же плане, т. е. в плане отношения мышления и бытия, а не разбора биологического строения органов организма\*. Человек мыслит не ими, а при их помощи. А о том, что является природой собственно мышления, есть

---

\*Интересно, что на уровне предельной всеобщности всеобщее определение мышления находит свое выражение в той же самой формуле (гносеологической), что и определение всеобщей материи. В определении материи нельзя ничего сказать иного, кроме как указать в гносеологическом плане на то, что все существующее – объективно, независимо от сознания. И никакие строения, структуры (атомы, масса, различные поля, плазма, элементарные частицы и т. п.) вещества, его физические, химические и т. п. свойства здесь ни при чем. Настаивать на включении их в определение материи – это все равно, что низводить материю к некоторым (относительным, преходящим, временным) формам ее существования или поручать таким формам выполнять не присущую им гносеологическую функцию. В своем саморазвитии материя доразвивается до такого уровня, что в состоянии поставить вопрос о том, что такое материя. И ответ может быть только один – это все то, что выступает первичным по отношению к сознанию, определению. Чтобы не было путаницы, понятие материи следует довести, советовал В.И. Ленин, до понятия материализма, т. е. до гносеологического отношения сознания и бытия. Именно это гносеологическое отношение и заключено в определении материи. Точно так же во всеобщем определении сознания, мышления ничего иного невозможно сказать, кроме того, что это есть вторичное *материи*, ее свое другое, производное, отражение, продукт и т. д. И ни физическое, ни химическое, ни биологическое строение не играет здесь роли. Такое единство всеобщей материи и всеобщего сознания вытекает из единой субстанции и атрибутивности, закона единства и неуничтожимости не только количества, но и качества движения.

И мы знаем, что такие предельно всеобщие понятия, как “бытие” – “мышление”, “природа” – “дух”, “материя” – “сознание”, не поддаются обычному определению путем подведения под более широкое понятие и могут быть определены только через противоречивое отношение друг к другу.

совсем иная наука, чем о природе этих органов (при участии которых мышление происходит) и их строении (которое, кстати, само определяется функцией, а не наоборот). В процессе познания, например, может использоваться микроскоп, но не наука о физическом строении этого прибора дает ответ на вопрос, что такое познание.

Мышление – прерогатива другой науки. Даже не психологии. Это – логика, теория познания, диалектика. И определяется она не строением органа, составляющего видимую часть, и не естествознанию раскрывать этот продукт не биолого-физиологического процесса, а другой науке\* – науке о такой функции, которая определяет особый “орган” мышления. Этой особой функцией этого особого органа\*\* является общественная практика (труд), логика *практического дела* (диалектика развития). Она же есть и логика мышления.

Здесь уместно вспомнить ленинскую мысль, что “логика и теория познания должна быть выведена из “развития всей жизни природы и духа”” [34, с. 80]. И заметим при этом, что Ленин говорит о логике и теории познания как одном (т.е. в единственном числе: “должна быть выведена”, а не выведены в множественном “должны быть выведены”).

---

\* Наука, которая, в отличие от конкретных наук, – о различных формах бытия (формах движения) – уже не может быть еще одной, очередной, конкретной наукой о еще одной *форме* движения (форме движения собственно мышления) без содержания (которое у мышления, сознания, являющегося по своей природе отражением, остается во внешней действительности), не может не быть теорией познания действительности.

\*\* Когда мы говорим даже о таком органе, как человеческий мозг, то имеется в виду вовсе не кусок биомассы с его совершенной структурой и физиологией, а сформированная общественным способом способность к нематериальному, мысленному отражению, выражению происходящего, что делается не без помощи, а, напротив, с помощью строения и функционирования мозгового тела, биологического, но функционирующего как орган мышления общественный. Если каждое из чувствований (даже внешних органов чувств) сформировано по-человечески, и, таким образом, дают они нечто иное, чем такие же органы животных (так как у человека это *общественные органы*), то уж мозг человека как орган мышления – *общественный* “до мозга кости”, *сформированный*, и биологическая работа здесь уходит на задний план. Он в состоянии быть вплетенным в движение дела и схватывать его логику, воспроизводить ее, но при этом сам человек и его высшая нервная деятельность и т. п. здесь не биомасса, а некоторое отрицание ее, и тоже скачком.

Пусть не смущает читателя слово “орган”, которое привычно относить к биологическому. Человеческий мозг – общественный орган, общественно-человеческий, а не орган естественно-млекопитающего. И у изолированного индивида, особи, он даже не сформировался бы вообще, хотя все клетки, молекулы, нейроны, структуры были бы в наличии, на месте и физиологически, и химически.

Нельзя не согласиться с Дицгеном и в том, что речь должна идти об одной-единой науке, а не трех науках или составных частях даже. Именно о едином, одном (без трех слов), но которое ныне зовут то по-старому – логикой, то по-новому – теорией познания, то просто – диалектикой. Но даже когда не все три слова произносятся, а одно из них, то имеется в виду одно и то же, единое и нерасчленимое. (Важно также понять, что речь идет об отдельной от естествознания науке.)

Традиционное разделение и противопоставление диалектики, логики и теории познания идет, в конечном счете, от общественного разделения труда на физический и умственный и закрепления этого разделения в классовом делении, т. е. от саморазорванности самой земной основы, которая привела к разрыву на мир земной и мир духа, претендующего на самостоятельную сущность и саморазвитие. Он все равно отражение и тоже раздвоен в себе, как и земной мир. Он есть только копия земных отношений (и их классовой саморазорванности, а также разорванности на мир земной и духовный) во всех формах общественного сознания, но претендует на самостоятельность (фактически не имея ее). Эта претензия и делает форму сознания идеологией. С появлением целой самостоятельной отрасли так называемого духовного производства в классовом обществе разделение мышления и бытия и попытки отрыва первого от второго (абсолютизации, раздувания этого момента, черточки познания и т. п.) усиливаются.

Такой разрыв и абсолютизированное представление останется до тех пор, пока есть совпадение классового деления и разделения труда на материальную и духовную деятельность, на материальное и духовное производство.

Указанную Энгельсом тенденцию законов движения материи с необходимостью порождать мыслящий дух, имеющую место в самом способе существования материи, нельзя не учитывать, когда говорится о способе существования духа и его законов, о способе мышления\*. Логика, по Ленину, есть “учение не о внешних формах мышления, а о законах развития “всех материальных, природных и духовных вещей”” [34, с. 84], где материальное и духовное рассматривается только в целом и в тенденции движения первого во второе, в развитии одного в другое, а не как самостоятельные сущности (две субстанции), противостоящие

---

\* Эта тенденция как бы продолжает существовать в формах движения духа, который всегда является вторичным, продолжением и отражением действительности.



друг другу и между которыми-де следует обнаружить сходное и различное. Соответственно, и в логике (в пределах вторичного, отражения) следует исходить из единой субстанции материи и законов ее движения (= развитие), которые порождают с необходимостью противоположное материальному – идеальное, дух.

Здесь же мы имеем одни, единые законы развития – и движения материи, и движения духа. Отсюда, как говорит Энгельс, “над... нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам” [25, с. 581]. Но дело обстоит не так, будто есть какие-то общие законы и категории, которые наличествуют и там, и тут, законы двух сфер (*распространяющиеся* на две сферы или *проявляющиеся* в двух сферах) – материальной и духовной, которые при сравнении оказываются сходными (такого дуализма нет). В сущности, есть одни законы единого всеобщего развития единой в многообразии материи (единой субстанции) и ее мирового круговорота, восхождения, в котором происходит доразвитие до такого уровня, когда материя порождает противоположное материальному – дух, но в то же время как лишь свое другое материального – идеальное, где дух – ее необходимый момент, момент самоотражения, и законы его – не собственные – духа законы (дух, идеальное собственного развития не имеет), а те же законы материи, но с необходимостью доводимые до формы духа (до иноформы материи). Эти законы есть законы движения материи. Они же – законы движения духа\* (когда тот возникает очередной раз) как продолжения и отражения движения материи и, наконец, при всем этом – законы собственно превращения материального в духовное (т. е. законы отражения, познания, превращения, развития действительности в факт сознания).

В плане этой же тенденции процессионного восхождения с переливами материального в духовное следует рассматривать и критерий диалектики, заключающийся, по мысли Ленина, “*во всем природном, научном и духовном развитии*” [34, с. 139].

Это же генетическое единство высвечивает в логике, в способе мышления, способе познания, где все эти моменты сняты в виде уче-

---

\* Но не в том смысле, что они такие же, однако живущие в сфере духа, а в том, что именно *те же самые* и живущие в движении материи (в форме материальной общественной практики), которая порождает потребность в отражении в виде идеальных форм и обеспечивает такое оформление объективным основанием и содержанием.

ния о законах единого развития в форме совпадения теории развития, теории познания и логики. Без трех слов. Хотя к этому в истории философии пришли в результате пути долгого и исторически обусловленного разделения на учение о бытии (онтология), плюс учение о формах мышления (логика) и плюс теория познания (гносеология). И лишь следующий шаг вперед в новейшее время в развитии познания познания приводит к диалектическому отрицанию этой ступени и пониманию высшего единства, совпадения – без трех слов. Хотя и по сей день по инерции и в угоду аналитическому способу мышления пытаются рассматривать раздельно то, другое и третье и искать, фиксировать сходные и различные признаки, законы, в чем-то совпадающие, а в чем-то нет\*. Говоря о единстве законов, совершают чисто внешнее объединение сторон по типу противоположности, вместо рассмотрения в форме противоречия, доводимого до разрешения. Для того, что зовется диалектикой, логикой и теорией познания, по Ленину, “не нужно трех слов, это одно и то же”. И не три здесь учения, науки, теории о том, другом и третьем, объединенные в некотором единстве как составные его части (в чем-то сходные, в чем-то различные), а единое учение о единых законах единого развития “всех материальных, природных и духовных вещей”, т. е. о законах развития мира, доводимых до познания и сознания действительного развития. Итог этого восходящего движения

---

\* И это все та же дань аналитическому методу, который есть начальная ступень познания и сводится к *схватыванию*, фиксированию в односторонности (абстрактности) и внешнему объединению в понятии с его непосредственным отношением к объекту. Более высокая ступень – синтетическое познание – “стремится к *пониманию* того, что есть, т. е. к охватыванию многообразия определений в его единстве” [34, с. 191]. И такое понятие дает необходимость, закономерность, развивательность.

Здесь важно понять, что аналитический момент как собственно момент в едином процессе познания по диалектическому типу, диалектическому методу (как восхождению от абстрактного к конкретному), т. е. как доводимый до противоположения – снятия в следующей, высшей ступени, делает свое нужное дело, и претензий к нему быть не может. Иное дело, когда диалектический “механизм” способа познания в целом приостанавливается на полпути, и лишь момент в восходящем процессе начинает претендовать на самостоятельную, законченную сущность. Тогда из-за такого приканчивания единого процесса он становится аналитизмом, т. е. черточка, ступенька превращается (как и предупреждал В. И. Ленин в “Философских тетрадах”) в черту, платформу, в концепцию, школу, в очередной “изм”.

Момент анализа в едином процессе, в том смысле, в каком понимает это диалектика – в единстве анализа и синтеза (но единстве не в смысле объединения и совместного сосуществования), дает нам отношение двух сторон, в котором каждая

в том, что “логика и теория познания должна быть выведена из “развития всей жизни природы и духа”” [34, с. 80] не в смысле и то, и другое, и третье, а такое одно всех, которое ни то, ни другое, ни третье в особенности. И не в том здесь дело, что мы должны рассматривать эту троицу всегда вместе, неразлучно, а в том, как живет и функционирует фактически то, что мы то разделяем искусственно на диалектику, логику и теорию познания, то соединяем (стыкуем). И не важно, как мы это “одно” будем называть: “диалектикой”, “теорией познания” или “логикой”, – речь будет об одном и том же.

Соответственно, любую логическую форму, достигшую уровня всеобщности, следует рассматривать обусловленной самой природой движущейся материи – генетической, развивательской, внутренне противоречивой и заключающей в себе тенденцию противоречивого восходящего движения мирового круговорота: “начиная от простого перемещения и кончая мышлением” (Энгельс). Отношение этих крайних пунктов круговорота и составляет в вышеупомянутых формах то, что называют гносеологическим содержанием (отношение материи и сознания). Что же касается “трех слов”, то это проблема преходящая, т. е. принадлежащая истории и даже *предыстории*, и притом *предыстории* познания, освоения этого вопроса, который является проблемой лишь в некоторый исторический отрезок времени. Это вообще пример того, как

---

из них определяется другой и имеет смысл по отношению к другой, но, в то же время, и сама собой, что сообщает каждой самостоятельность, т. е. он дает противоположности, так и не доводя последние до противоречия. Синтез, синтетическое познание также стремится к схватыванию того, что есть, но в единстве многообразия определений, к противоречивости, и значит – в процессионности, в самодвижении, развитии.

Характерно, что никакого “синтезизма” в противоположность аналитизму, т. е. гипертрофии этой ступени момента познания, быть не может, ибо если понимание дошло до этого уровня (уровня синтеза и разрешения противоречия анализа и синтеза), то оно уже не станет абсолютизировать вообще и как-то приостанавливать то, способное существованию чего является процесс; это все удел низшей ступени, аналитической. Т. е. все, что необходимо для приостановления, абсолютизации и так называемого превращения в “изм”, делается, может быть сделано лишь с позиций аналитической стороны (односторонности). Так как в ее арсенале как раз есть такие необходимые моменты, которые, если начинают рассматриваться не как лишь моменты, то это и приводит к огрублению и искажению. Поэтому-то, кроме прочего, природу анализа в познании можно понять лишь с платформы высшей ступени (дающей, кстати, единство анализа и синтеза, “зараженность” анализа синтезом), но никогда с позиций самого анализа, не доведенного до высшего.

случается, что сам процесс углубления в освоении истории познания принимается за реальную историю самого предмета.

Сама логика имела свою определенную историю вместе и вслед за практикой, логикой дела, и совсем иное дело, что узнавали, опознавали эту ее природу то с одной, то с другой стороны (включая ошибочные выводы и знания, происходящие от абсолютизации, исторически обусловленной одной из сторон единого). Так вот, этот второй аспект не должен подставлять себя в качестве действительной истории данной науки. Другими словами, не следует путать момент относительности в объективной, относительно-абсолютной истине о постигаемом процессе, который раскрывается не сразу, не целиком, а по частям, с моментом поисков, гипотез, преувеличения роли и значения того или иного из моментов постигаемого целого, а то и заблуждения, неверного, неистинного отражения и толкования в процессе познания.

Подобное происходило и в процессе постижения и *толкования* природы самой истины, понятия истины.

Познание природы истины шло через обнаружение, рассмотрение сторон, моментов в их отдельности, раздельности, разорванности, т. е. тем путем, который как раз уводит от истины. И постигали рядом положенно то ее объективность, то относительность, то абсолютность. Каждая из этих сторон, обнаружив себя, получала определение, абсолютизировалась в односторонности. Затем, с обнаружением общего эклектически все это соединилось во внешнее единство. Спорили: три истины или одна, или чем отличается объективная реальность от объективной истины и т. д. и т. п. Конечно же, то, что есть подлинная истина об истине, вовсе не есть такое “треугольное”, какая-то сумма того, другого и третьего, и тем более не бывает такого, чтобы истина была *или* относительная, *или* абсолютная, *или* объективная; или некоторое время побыла абсолютной, а потом стала относительной (или наоборот). Истина всегда одна (разумеется, если это действительно истина, подтвержденная практикой): объективная – относительная – абсолютная одновременно и в одном и том же отношении в каждый данный момент. Более того, она есть *процесс* в каждый данный момент и единство в многообразии (конкретная истина). Разделение на части здесь, как и в вопросе о так называемом единстве диалектики, логики и теории познания, – результат того, что идут от понятий, определений, которые, к тому же, сформировались в своей односторонности давно, тогда, когда господствовал анализ и аналитизм (рассудочность), когда

практика не могла еще дать материал и потребность в выработке понятий нового, диалектического типа.

Такое же положение долго сохранялось и в вопросе о единстве материи и движения со времени, когда материя отождествлялась с веществом, атомами, массой, полем и т. п., а движение – с механическим перемещением, энергией и т. п. Понять движущуюся материю как материальное движение нелегко. А не преодолев натурализм, механицизм, – и вовсе невозможно. То же бывает и в вопросе о материализме и диалектике, когда их рассматривают раздельно и т. д. и т. п.

Но дело тут не только в том, что движению науки к истине, объективному ходу действительной истории познания приписывается порой характер движения исследователей к истине. Сам путь углубления сложен и противоречив: раздвоение единого, постижение сторон, затем доведение до тождества противоположностей, но так, что последние снимаются в новом, высшем единстве, а не остаются в сосуществовании, в сумме и т. д.

Важные для диалектического понимания всеобщности развития ленинские мысли содержатся в “Философских тетрадах” под общей рубрикой “К вопросу о *диалектике* и ее объективном значении”. В. И. Ленин, предупреждал прежде всего о том, что при всем согласии всех в XX в. с “принципом развития” истину душат и опошляют, и, разъясняя при этом некоторые моменты правильного, диалектического понимания развития, счел нужным как бы в противопоставление ходячему, опошленному представлению подчеркнуть следующее: “Если все развивается, значит все переходит из одного в другое, ибо развитие заведомо не есть простой, всеобщий и вечный *рост, увеличение* (respective уменьшение) etc. – Раз так, то во-1-х, надо *точнее* понять эволюцию как возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы. – А во-2-х, если *все* развивается, то относится ли сие к самым общим *понятиям и категориям* мышления? Если нет, значит, мышление не связано с бытием. Если да, значит, есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение” [34, с. 229].

Выше уже было показано, как все переходит из одного в другое и в переходах всего во все составляет единую мировую связь всего со всем. И все это происходит не в виде количественного постепенного приращения все новых форм бытия и все большего охвата все большего количества их в пространстве и во времени, а как неизбежно вяжущееся в непрерывно-прерывный процесс: восхождение и обобщение

ние в мировом круговороте материи – через всеобщее развитие во всеобщее материальное единство мира. Что же касается слов Ленина “во-1-х, надо *точнее* понять эволюцию как возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы”, то к рассмотренному там же выше можно добавить, что, и в сбмом деле, в самом способе существования материи господствует единство возникновения и уничтожения всего, взаимопереходы. Понимание этого как раз и позволяет понять развитие как способ существования материи и доразвитие до понимания (понятия) как всеобщего, до всеобщей теории развития – диалектики.

Несколько сложнее обстоит дело с пониманием того, что имеется в виду под “во-вторых”. Это требует некоторого пояснения. Что развивается именно все, а не лишь некоторые конечные формы, в том нет никакого сомнения.

Эта мысль содержится в тексте как сама собой разумеющаяся. Но, оказывается, не в том смысле, что, в противоположность утверждениям, согласно которым не все формы обладают развитием, следует считать, признавать наличие развития во всех, в каждой. Тут под “все развивается” подразумевается не охват, не объятие понятием “развитие” всех форм существования, каждая из которых находится в состоянии развития, каждой присуще развитие. Это было бы все то же стремление перебрать все формы бытия на предмет фиксирования наличия признаков развития, но только уже с позиций уверенности, что развитие неизбежно существует и будет обнаружено в каждом нечто\* (т. е. опять же, куда ни кинь – в развитие попадешь) на том основании, что в приведенном контексте употребляется выражение “все развивается”, а, с точки зрения формальной логики, это указывает на широту объема охвата явлений, случаев, подпадающих под этот термин и его определение. Т. е. “все развивается” для этой логики – значит развитию всюду быть, наличествовать (в том числе, кстати, и в понятиях, которые входят в круг вещей, охватываемых термином “все”) по типу “все люди – смертны, Сократ – человек ...” и т. д.

Дело не в том, что всюду при желании можно найти развитие, в том числе и в понятии, и не в том, что под суждение “все развивается” подпадают все формы и бытия, и мышления, имеющие признаки развития (это – абстрактно-всеобщий вариант), и не в распространен-

---

\* В отличие от взгляда других, считающих, что это присуще лишь некоторым явлениям.

нии термина “развитие”, кроме прочего, еще и на круг понятий. Дело в том, что это относится ко *всеобщей материи*, к ее способу существования во всеобщей связи, к единству мира, схватываемого, выражаемого всеобщими, “самыми общими” понятиями, а не какими-то иными, меньшего ранга, т. е. понятиями такого уровня и всеобщности, которые способны “понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии” [23, с. 287]. Речь идет о *всеобщем развитии*. И такого уровня механизм его схватывается, осваивается соответствующими предельно всеобщими понятиями и категориями, которые выступают аналогом этой всеобщности, и не меньше. И это есть “диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение” [34, с. 229]. Т. е. одна, единая диалектика, а не та, другая и третья. Не случайно Ленин в продолжение этой мысли говорит, что нужно соединить, связать, совместить всеобщий принцип развития со всеобщим принципом единства мира. И в итоге получим один принцип единого всеобщего развития единого мира (от механического перемещения до мышления).

Еще раз следует подчеркнуть, что у Ленина вопрос “касается ли сие самых общих понятий и категорий, если все развивается?” поставлен не в том смысле, что есть ли развитие у общих понятий, а в том, охватывают ли всеобщие понятия, в состоянии ли охватить, отразить, выразить собой всеобщее развитие, единство бесконечного мира, его всеобщие, абсолютные, универсальные законы при всем том, что мы имеем дело с отдельными формами движения (конечными, относительными, временными, преходящими и т. д.).

Если все пронизано единым всеобщим развитием, позволяющим совместить всеобщий принцип развития с всеобщим принципом единства мира и т. д., то схватывается ли это единое, бесконечное, всеобщее понятием? Если – да, если мы признаем возможность такого схватывания, то, значит, есть диалектика понятий и (она же) диалектика познания, “*имеющая\* объективное значение*”, а не бессодержательные, не чисто мысленные создания, такие, претендующие на значение общих, понятия (наподобие гегелевской абсолютной идеи).

А если в состоянии всеобщие понятия, категории схватить всеобщее развитие, то значит есть *объективное*, всеобщее развитие, до-

---

\* Вновь заметим, что о диалектике понятий и диалектике познания говорится в единственном числе, как об одном, а не как о разных отраслях, теориях, науках и т. п.

развивающееся до продолжения в форме мышления, понятий, но так, что это продукт все тех же единых законов действительного развития мира, которые, становясь содержанием понятий, не переставая оставаться объективной реальностью, становятся еще и объективной истиной. А во-вторых, как возможно схватить *всеобщее*, бесконечное, абсолютное, если мы непосредственно имеем дело только с конечными, отдельными, относительными формами бытия? Другими словами, диалектику можно выразить как учение о всеобщих законах всех материальных, природных и духовных вещей, или о законах развития “всего конкретного содержания мира и познания его” [34, с. 84]. Т. е. мир в своем развитии доходит до продолжения развития в форме понятий и их развития, и, таким образом, образуется “аналог и тем самым метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой” [25, с. 367].

Характерно, что как раз всеобщие-то понятия и не имеют дальнейшего развития и, кроме прочего, потому, что, достигнув предельной всеобщности и по содержанию, и по форме, подчеркивает Энгельс, они как диалектический закон приобретают абсолютное значение. Но, как было сказано, это “кромe прочего”. Прочее же заключается в том, что понятия как мыслительные формы вообще собственного развития не имеют. Потому-то, если осуществить в логической форме развитие понятия, то оно, не имея фактически собственного развития, начинает воспроизводить действительное развитие, *отражаемое* им. Его же – понятия – действительное развитие осуществляется вне его мысленной формы, опять-таки в действительности, но действительности такой особой формы, какой является общественная практика, практическое развитие, практическое воспроизведение вещей, которое непосредственно понятием и воспроизводится прежде всего. Через понятийное воспроизведение практического воспроизведения происходит воспроизведение действительного развития и обобщение механизма всеобщего развития (в том числе и развитие от действительности в содержание знания, понятия).

“Вся логика является доказательством того, что абстрактное мышление само по себе есть ничто... что только *природа* есть нечто” [12, с. 171]. С точки зрения диалектического материализма всякое “ничто” есть *определенное* ничто и, таким образом, значит, сразу же некоторое нечто.

Не оставляет это ленинское положение также никакой надежды на



выделение некоей “объективной диалектики” развития. Характерно, что Ленин говорит не о том, что есть-де диалектика действительности и вместе с этим “диалектика понятий”, а также “диалектика познания”, речь о другом: если понятия в состоянии схватывать объективное всеобщее, то эта их суверенность указывает на то, что есть диалектика понятий и диалектика познания и “ее (а не *их*. – В. Б.) объективное значение”, т. е. это движение понятий и есть процесс познания, отражения развивающейся действительности. И это говорит в пользу полного совпадения в одном того, что зовется диалектикой, логикой и теорией познания.

Чтобы в этих вопросах не ошибаться, нужно не сходить с позиций генетического развития: из чего рассматриваемое есть пошло, как развивается, какова тенденция развития и куда идет развитие (т. е. как дифференцируются в процессе восходящего развития моменты, стороны, скажем, органы единого “организма” в его саморазвитии, и при этом остаются целым, снимаются в этом единстве, снимают в себе это высшее единство (целое). У организма нет частей. У единого живого “организма” диалектической логики – то же самое. Части есть у трупа. Если расчленишь организм на части, то сколько ни соединишь, объединяя их, живое не вернешь. Не является ли усиленное подчеркивание единства диалектики, логики и теории познания показателем того, что предварительно осуществлено разъединение и разведение в разные стороны частей неразъединимого, а потом прилагают все силы к объединению, составлению, состыковыванию во внешнем единстве. Потому в решении этой проблемы так мало результативности, тем более “единства”, “тождества”, “совпадения” во взглядах философов. Если бы имели место здесь три теории, как говорят, три отрасли и т. п., то речь должна бы идти не о том, что не надо трех слов, а совсем наоборот, что непременно нужны такие три слова.

Верный результат здесь можно получить, если подойти к вопросу, как советует Л.К.Науменко, “с точки зрения диалектики как теории развития, если попытаться оценить целое в свете такой ее стороны, которая одновременно является генетическим исходным пунктом его развития” [75, с. 318].

Для таких форм, как понятие развития, диалектические категории и других всеобщих форм общим единым корнем, из которого вырастает, восходит все единство многообразия, является общественная практика. Вопрос лишь в том, какая конкретная практика, какой конкретной формы является родителем таких определенных понятий и ка-

тегорий *всеобщего* рода, *всеобщего* понятия, *всеобщего* развития.

Всеобщий же закон всеобщего движения всеобщей материи (именно материн, не меньше), т. е. сама суть его (движения) с внутренней тенденцией к развертыванию в восхождение, круговорот и т. д. и есть то, что называется *развитием* (и тоже всеобщим). И в этом смысле можно сказать, что развитие есть то же движение (всеобщее движение), но со стороны его сущности, закона, причинной связи, а не формы, внешности и т.д.

Выше было показано, как развитие (в котором, кстати, с необходимостью формируется общее, всеобщее) как бы самозарождается в движении, в элементарной форме движения (как в клеточке), в самом способе существования, в самом ее имманентном самодвижении, вытекающем из такого противоречивого способа существования любой формы движения, когда утвердить себя как данную оно может лишь через отрицание себя же и затем разрешение этого противоречия и превращение в иную сущность, в высшее и т. д. Как отмечал Ф.Энгельс, “истинное – естественное, историческое и диалектическое – отрицание как раз и есть (рассматриваемое со стороны формы) движущее начало всякого развития разделение на противоположности, их борьба и разрешение” \* [25, с. 640].

Все знают, что отрицание отрицания невозможно без противоречия. Но это знание следует довести до понимания того, что противоречие не менее немыслимо без отрицания отрицания, ибо это и есть собственно развертывание противоречия, закон его развертывания со стороны внутренней формы. Видимо, традиционное, школьное, учебное рассмотрение законов диалектики, помещенных в различных отделах учебника, разделенных в пространстве и по времени изучения, дает о себе знать.

Формы движения сами, по самому своему внутренне противоречивому способу существования как бы переливаются в развитие (не могут не “переливаться”, ибо они есть не что-то с развитием сосуществующее, а самого развития материи внешность, форма, бытийность), как самодвижение непременно превращается в саморазвитие, а саморазвитие – в ступени развития и, таким образом, – во всеобщую связь. И это заключено в самой противоречивой природе всех вещей, всех форм движения, в проти-

---

\* И это, последнее, – разрешение – главный здесь момент, революционный (высшая точка борьбы), в отличие от первого отрицания, самоотрицания (= противоречие), остававшегося еще в пределах эволюционного развертывания. И только наличие этого момента (революционного), доразвитие до него – разрешающего и завершающего противоречие – и позволяет говорить уже о развитии в целом.

воречивости самого способа существования движения, которое и есть всегда самоотрицание. Быть вещи внутренне противоречивой – значит находиться в самоотрицании. А где есть отрицание, движение, там следующий шаг (*превращение* единой формы движения в другие) будет вторым отрицанием, отрицанием отрицания со всеми его особенностями. А это уже есть внутренняя форма развития. Затем, как мы видели, происходит самоотрицание всего данного цикла в целом и т.д., – поступательное восхождение. Поэтому Энгельс и говорит, что “всякое развитие, независимо от его содержания, можно представить как ряд различных ступеней развития, связанных друг с другом таким образом, что одна является отрицанием другой”.

Нетрудно заметить, что все вышеописанное развитие, восхождение, развертываемое из исходного понятия всеобщего движения, получено и выражено логическим путем, в движении понятий и категорий. И нет сомнения в том, что “отрицание”, “необходимость”, “бесконечность”, “всеобщее”, “единство противоположностей”, “развитие” и т. п. без понятия немислимы, и искать их как таковые существующими в природе бессмысленно. Это было бы все равно, что искать понятия существующими в природе. Вместе с тем мы несколько не можем сомневаться также и в том, что речь при этом шла о действительном объективном положении вещей, обнаруживающем себя, высвечивающем, выказывающем, схватываемом, отражаемом и выражаемом с помощью движения понятий (но не создаваемом им)\*. Причем не сами понятия становятся здесь предметом рассмотрения,

---

\* Конечно же, нельзя отрицать истинность умопостигаемых, постигаемых логическим, теоретическим мышлением сущностей на том основании, что они лишены пространственного и временного вещества чувственности. “...Стоимость есть категория, которая *entbehrt des Stoffes der Sinnlichkeit* (лишена вещества чувственности. – *Ред.*), но она истиннее, чем закон спроса и предложения” [34, с. 154]. Кант же считал “злоупотреблением логики” и превышением ее компетенции и возможностей, если она, вместо того, чтобы “быть только *каноном суждения*, признается за *органон* для образования *объективных взглядов*” [34, с. 153].

Именно “теоретическое познание должно дать объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении *an und für sich* (в себе и для себя. – *Ред.*)” [34, с. 193]. Разумеется, “человеческое понятие эту объективную истину познания “окончательно” ухватывает, уловляет, овладевает ею лишь когда понятие становится “для себя бытием” в смысле практики” [34, с. 193]. К этой проблеме Ленин вернется в работе “Еще раз о профсоюзах...” и сформулирует как неотъемлемое требование логики в диалектическом материалистическом ее понимании: “Вся человеческая практика должна войти в полное “определение” предмета...” [37, с. 290].

анализа, и не их собственное развитие входит (и затем содержится) в содержание понятия развития, а их “плоть и кровь”, говоря словами Аристотеля, которая остается и развивается вне их. Они же сами (понятия) остаются как бы “прозрачными”, не имеющими собственного развития и – таким образом – лишь “средством” раскрытия действительных вещей в их сущности, раскрытия на уровне сущности, “средством” доведения до *понимания* последней. Они остаются такими же прозрачными, как глаз, который не видит и не должен видеть себя, свое строение и функционирование, когда осуществляет видение окружающего (если бы он видел свое строение, то не видел бы ничего)\*.

Итак, перед нами было не просто развитие мыслительной формы суждения как такового (на гегелевский манер), а развитие наших, но покоящихся на практической основе, теоретических знаний, понимания (имеющего объективное, независимое от нас истинное содержание) природы движения вообще [25, с. 539].

Осуществляя движение понятий по законам диалектической логики (= по законам развития), мы получаем воспроизведение реального движения не со стороны формы движения, а со стороны его сущности – как развития. Иначе говоря, получаем превращение внешнего во внутреннее, углубление и вскрытие в движении развития. Причем это будет выказывающее себя реальное развитие, а не результат оперирования понятиями (как у Лассала [34, с. 313]). Учитывая, что общие понятия и категории “субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции и источнике”, понятно, почему, обеспечив понятиям в диалектической логике, диалектическом способе мышления такую подвижность, процессионность, тенденцию и т. д. (соответственно лишив тем самым их формальной абстрактности, оторванности), мы, развертывая понятия по их внутренним определениям, фактически воспроизводим действительное

---

\* Соскальзывание с анализа действительности к анализу средств постижения развития – понятий, категорий и т. п. – равнозначно желанию путем анализа законов грамматического построения предложения получить знание законов физических процессов, о которых в этом предложении идет речь, или с переходом на шкалу измерения атмосферного давления в гектопаскалях ожидать изменения погоды. Гипертрофированное выпячивание понятий и категорий, когда они подставляются на “предметный стол” исследования вместо действительности, и их анализом подменяется анализ действительности с помощью понятий, может дать, по мнению Энгельса, лишь “кажущееся саморазвитие одного понятия из другого” [26, с. 177] и создать иллюзию, будто именно они даруют развитие действительности.

положение вещей по их внутренним противоречиям.

Поэтому, хотя все, что говорилось выше о развитии, общем и т. д., развертывалось исключительно в категориях и понятиях, мы при этом, по существу, “видели”, что (и как) “реальное развитие... развивает реальное противоречие” [14, с. 491]. Более того, видя, что именно “развитие развивает”, получаем в результате понимание, что сущность движения – развитие, сущность развития – противоречие, сущность противоречия – борьба. Желая выразить все это короче, но так, чтобы схватить саму суть дела, главное в нем и определяющее, можно сказать, в конечном счете, что “развитие есть борьба противоположностей” (Ленин). И этим все сказано. Разумеется, такое понимание может быть выводом лишь диалектической (диалектически понимаемой) логики. Можно сказать, что диалектическая логика – это логика развития, логика постижения в движении развития, логика, доведения до понимания и выражения развития.

То, что называется логикой в материалистическом диалектическом понимании, – это, строго говоря, не наука о мышлении (не о собственно мышлении, ставшем предметом рассмотрения, анализа) и его формах (как иногда представляют), а само мышление, способ мышления (в действии) и, соответственно, способ познания, постижения действительного положения вещей со стороны законов их развития. Отсюда о диалектике можно сказать, что она постольку теория развития, поскольку – логика, а логика постольку, поскольку – теория познания (теория познания реального развития, и в этом смысле – теория развития). Она не технология мышления, построения высказываний и т. п., перекрывающих на себя внимание анализа, исследования и превращающих себя в предмет и цель диалектической логики. Именно таким образом в “обычной логике формалистически отделяют мышление от объективности” [34, с. 165]. Такой подход ничем не отличается от злосчастной онтологии, с той только разницей, что направленной на мышление, поставленное точно так же во внешности, т. е. выходит та же “логия”, “учение”, но только на сей раз не о бытии, а о собственно мышлении. Такая “онтология мышления” (без теории познания) была бы претензией на логику собственно мыслительных форм, оторванных от объективного материального содержания в духе объективного идеализма.

Когда говорится, что вопрос не в том, есть ли движение, а в том, как его выразить в логике понятий, то это можно истолковать или формально, в смысле проблемы изображения в языковых формах чув-

ственно воспринимаемой картины движения, или в смысле схватывания самой сущности движения, его внутреннего закона, который только и может быть постигнут через движение понятий. Первое – нечто сходное с проблемой возможностей изображения одного и того же события разными формами, жанрами и т. п.: можно нарисовать, можно и рассказать. Второе – это то, что называется доведением до соответствия своему понятию, т. е. до необходимости, развития. Таким образом, дело не в выборе формы изображения, а в постижении с помощью движения понятий, вскрытии, обнаружении того, что во внешности, в явлении, в видимости и т. д. не обнаруживает подлинной сущности, а выглядит как простое изменение, перемещение и т. п.

Характерно, что есть движения такой формы, которые вообще не имеют непосредственной, чувственно воспринимаемой видимости, но суть их все равно в той же самой развивательности, противоречивости, самодвижении. И постигается она опять-таки через логику понятий, через движение, развертывание понятия. В этом и заключается вопрос, проблема “*выражения* движения в логике понятий”, т. е. в доведении внешнего до внутреннего, проникновении во внутреннее (а не в изображении), углубление, что возможно только через восхождение в движении понятий.

Исходя из такого понимания сути диалектической логики – как работающей диалектики, выполняющей одновременно познавательную роль через логическое движение понятий и этим же самым – роль выражения, отображения познанного (в тех же понятиях, с помощью которых осуществлялось познание), невозможно выделить в самостоятельную от логики науку – теорию познания или теорию развития. В. И. Ленин, рассматривая диалектическую логику как одновременно и теорию познания, показывал, как оперирование понятиями, движение понятий, поскольку они имеют объективное содержание, самой логикой своего движения по своим определениям выполняют познавательную функцию превращения действительного положения вещей в содержание знания, в объективную истину. “*Не психология, не феноменология духа, а логика = вопрос об истине, – писал он. – В таком понимании логика совпадает с теорией познания. Это вообще очень важный вопрос*”. “*Общие законы движения мира и мышления*” [34, с. 156].

И никакой особой теории познания, которая была бы наряду с этой нормально выполняющей теоретико-познавательную функцию логикой, не нужно. Это одно и то же. Движение понятий и есть тео-

ретику-познавательное воспроизведение действительности, а не просто мысленное оформление, высказывание, выражение в идеальных формах, терминах, знаках и т. п. уже познанного. То, что называется в диалектическом материализме отражением, включает в себя не *и* процесс познания, *и* процесс выражения познанного в мысленных формах, а один, единый процесс с единым механизмом, функционирующим как одно. Диалектическое мысленное выражение формируется в самом ходе воспроизведения действительности, которое осуществляется движением тех же понятий. В. И. Ленин в “Философских тетрадах” отметил: “Образование (абстрактных) понятий и операции с ними уже включают в себе представление, убеждение, *сознание* закономерности объективной связи мира. <...> ...самое простое *обобщение*, первое и простейшее образование *понятий* (суждений, заключений etc.) означает познание человека все более и более глубокой *объективной* связи мира. Здесь надо искать истинного смысла, значения и роли гегелевской Логики. Это NB” [34, с. 160-161]. На полях к этому В. И. Ленин замечает: “NB. К вопросу об истинном значении Логики Гегеля” [34, с. 160].

И это значение диалектической логики как раз в том, что она – теория познания. В материализме она иной не может быть. И делает ее таковой уже то, что понятия всегда содержательны, а не априорные формы разума, и неизбежно выражают объективные связи мира\*. А понятия это не просто мысленные формы для обозначения внешних вещных форм бытия, а формы человеческой деятельности – *орудия* постижения, раскрытия сущности.

В адрес прокантианского стремления некоторых авторов рассматривать теорию познания как-то отдельно от логики В. И. Ленин замечает попутно: “К Гегелю надо бы вернуться для разбора шаг за шагом какой-либо ходячей логики и *теории познания* кантианца и т. п.” [34, с. 160]. Кантиански выделенная теория познания, претендующая

---

\* В. И. Ленин прямо говорит: “Логика есть учение о познании. Есть теория познания. Познание есть отражение человеком природы. Но это не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов etc. (мышление, наука = “логическая идея”) и *охватывают* условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы. Тут *действительно*, объективно **три** члена: 1) природа; 2) познание человека, = **мозг** человека (как высший продукт той же природы) и 3) форма отражения природы в познании человека, эта форма и есть понятия, законы, категории etc.” [34, с. 163-164]. И кроме этих форм углубления познания, осуществляемого через их логическое движение, больше никакой иной теории познания не нужно.

на самостоятельность, по существу становится “теорией непознаваемости”, ибо утрачивает связь между понятием и объективностью, образует пропасть между вещью в себе и явлением, вследствие чего теряет объективность истина, возникает вопрос о “границах познания”. Эскалация в этом направлении и была присуща неокантианству. Не удивительно, что подобное выделение теории познания соблазнительно для некоторых естествоиспытателей, не справляющихся с релятивистскими трудностями в познании.

“А диалектика, в понимании Маркса и согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией” [33, с. 54-55]. Даже по тону этого замечания видно, что В. И. Ленин не одобряет попытку создать особую теорию познания (“то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией”), которая бытовала бы наряду с диалектикой, диалектической логикой. Нетрудно понять смысл ударения, которое делает В. И. Ленин в словах “Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма” [34, с. 321]. Диалектика-логика не может не быть теорией познания. Именно на эту сторону дела не обратил внимания Г. В. Плеханов. А это, по словам Ленина, даже не сторона дела, а суть дела, ибо логический процесс – движение понятий и гносеологический – по раскрытию сущности, по получению объективной истины к даже – по соответствующему диалектическому оформлению высказывания – один и тот же процесс.

\*\*\*\*\*

Мы не будем рассматривать механизм работы диалектической логики. Нас сейчас больше интересует то, что является исходным (понятийным) материалом для ее диалектико-логико-теоретико-познавательной работы, точнее, даже не сами понятия, а прежде всего объективное основание, то, необходимым и непосредственным аналогом чего является, в конечном счете, понятие всеобщего развития.

Другими словами, какое конкретное материально движение, какой особенной формы (а что обратиться следует непременно к реальному, конкретному движению, для материалиста несомненно) в состоянии обеспечить объективную основу, содержание и реальную всеобщность богатому определению исходному понятию, из которого можно получить понятие *всеобщего развития*? Более того, такая реальная конкретная форма движения по самому своему способу существования должна с необходимостью генетически вызывать к жизни из себя не-



посредственно такой феномен, каким является вообще понятие и, наконец, всеобщее понятие *всеобщего развития* (из себя и для себя, для самого же реального развития, продолжение которого просто невозможно на данном этапе без идеального воспроизведения, выражения его в мысленной форме и возвращения через практическое воплощение).

Это должно быть движение не любой формы, а такое реальное движение, которое, не переставая быть конкретной, отдельной, особенной, конечной формой движения, вместе с тем, в то же самое время и в том же отношении было бы противоположным – общим\*, бесконечным, универсальным, необходимым *движением* материи, не сводимым к особенности данной формы движения. И дело здесь не в эклектическом, сочетательском внешнем соединении указанных противоположностей по типу: одно (например, отдельное) и наряду с ним другое (общее), а в диалектическом понимании противоречия, где, как говорилось выше, второе есть отрицание первого, свое другое первого и т. д. Здесь же должно обнаруживать себя и раскрывать свою суть в такой форме отрицательности *общее* и *всеобщее*, которое, как мы видели, живет превращением, отрицанием отдельного и т. д. и т. п. Дело должно обстоит так же, как было показано выше на противоречивых отношениях понятий и категорий, с той лишь существенной разницей, что здесь речь идет уже не об идеальных понятийных формах, а о реальном, материальном движении, непосредственным и необходимым аналогом которого являются, становятся такие идеальные понятия, и от которого последние получают непосредственное объективное диалектическое содержание.

И такая форма движения есть, это – общественная форма движения. Она конкретная, особенная, отдельная, природная, ибо занимает необходимое, атрибутивное место в мировом круговороте форм движения (начиная от механической формы движения и кончая общественной) бесконечной природы, но вместе с тем она же не только и не просто природа, а *изменение*, отрицание (в диалектическом понимании последнего) природы, преобразование природного, т. е. такая природа, способом существования которой является *изменение* природы. В самом основании, особенности, в способе существования этой формы движения, ее живой жизни заключено превращение, предметно-практическое производственное воспроизведение всяких форм движения.

Известно, что по мере того как осуществлялось практическое, произ-

---

\* “Отрицать объективность понятий, объективность общего в отдельном и в особом, невозможно” [34, с. 160].

водственное изменение, воспроизведение той или иной формы движения, возникала та или иная из конкретных наук о законах движения данной формы (и формировались соответствующие конкретно-научные понятия). Но здесь еще нет никакой потребности в понятии развития, в понимании развития, ибо собственно развитие еще непосредственно не производится предметно-практическим способом, и рождаться такому понятию (которое может возникнуть только из практики генетически, с необходимостью и для практики) пока и неоткуда, и незачем. Общество ставит только те задачи, которые в принципе может решить.

Нет потребности здесь пока и во *всеобщем*, ибо практика имеет дело с преобразованием (отрицанием) *отдельных вещей* (и “отдельных”, и “вещей”), а не с такими превращениями, которые были бы превращениями превращений, которые затрагивали бы превращение самого способа всякого преобразования (и, значит, второе отрицание). (А это, как увидим ниже, – превращение общественной формы движения, общественного способа производства и его отрицающей работы.)

Этого не может быть до тех пор, пока общественно-практическое производство будет иметь дело с отдельными вещами и заниматься производством вещей, товаров. Соответственно, и человек, работник тоже остается частичным (непосредственным агентом частичного орудия частичного производства, вещь среди вещей, товар среди товаров) с частичной, разделенной деятельностью (а не универсальной, когда он “умеет все делать” (Ленин)) и, соответственно, не осваивающим всеобщее.

Совсем иное дело, когда в общественной форме движения появляется принципиальная возможность производственно-практического воспроизведения не только отдельных форм движения, а всех пяти форм, составляющих мировой круговорот, и притом в их восходящем поступательном взаимопревращении и, таким образом, как бы в малом “уплотненном” круговороте, осуществляемом общественным производством, происходит воспроизведение большого мирового естественно-исторического круговорота (с восхождением в его содержании) в целом. При этом и раскрывается тот самый “ряд подчиненных форм, в которых совершается процесс универсального движения” [25, с. 399]. Причем “эти формы сами доказывают своим действием, что они являются формами одного и того же движения” [25, с. 400], и не оставляют места мнению, подчеркивает Ф. Энгельс, будто всеобщее всех форм движения есть продукт объединяющей работы нашего рассу-

ка. Наконец, мы узнаем, “что мир представляет собой единую систему, т. е. связанное целое” [25, с. 630], и обнаруживается “связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения” [33, с. 55]\*. Соответственно возникает потребность в особой науке (понятии, теории) уже не просто о законах движения той или иной формы (что остается в компетенции конкретных наук, классифицированных по формам движения), а о законах всякого движения, всех форм движения, но ни одной – в особенности, т. е. о законах вышеупомянутого всеобщего “одного и того же движения”.

Законы и внутренняя логика всей этой мировой связи и превращения всех форм во все, получившие воспроизведение и обнаружение в высшей из форм движения – общественной, или, иными словами, “движение материи respective движение истории, улавливаемое, усвояемое в своей внутренней *связи*” [34, с. 144-145], – все это и составляет содержание такой особой науки о “всемирной, всесторонней, **живой** связи всего со всем и отражения этой связи... в понятиях человека... дабы обнять мир” [34, с. 131]. А это и есть то, что называется диалектикой, т. е. учением о законах “развития всего конкретного содержания мира и познания его” [34, с. 84]. Причем об одних и тех же законах и самого объективного развития, включая практическое воспроизведение его в *общественной форме движения*, и познания (развития познания как познания развития), воспроизведения этого развития в движении мышления.

Все, что составляет диалектическую концепцию развития, содержание всеобщего принципа развития, весь механизм теории развития – это, по существу, и есть реконструированный действующий механизм мирового круговорота (“начиная от простого перемещения и кончая мышлением”\*\*, по словам Ф.Энгельса), *но непосредственно взя-*

---

\* Но это уже не просто связь непосредственно отдельных конкретных форм бытия, вещей друг с другом (*между собой*) и, таким образом, внешнее единение, а связь внутренняя, через отрицание самой отдельности, т. е. диалектическая связь с диалектически понимаемым отрицанием как формы связи, дающей конкретно-всеобщее и соответствующие отдифференцированные ступени (формы) его.

\*\* Максимальное “уплотнение” этого круговорота дает нам противоречивое отношение крайних его пунктов в виде абсолютного противопоставления относительных противоположностей как отношение бытия и мышления, природы и духа, материи и сознания. И оно как гносеологическое (теоретико-познавательное) отношение (= основной вопрос философии) не только входит, как мы видели, в определение материи, в определение сознания и всех категорий, обладающих предельной всеобщностью и претендующих на статус философских. Оно и теорию развития делает теорией познания.

мый из практического “уплотненного” воспроизведения его в “малом круговороте” общественной формы движения и получивший идеальное выражение. В нем и развертывание противоречия, и переход количества в качество, и восхождение, “развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе („отрицание отрицания”), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; – развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; – „перерывы постепенности” [33, с. 55].

Таким образом, когда говорится, что законы диалектики берутся из действительности, то имеется в виду не просто окружающая нас, созерцаемая нами природа вещей, а развитие, которое господствует в природе и в обществе; но не в смысле развития и там, и там, а как единое развитие, составляющее единую естественную историю, развивающееся до продолжения в форме общественной истории (в которой в форме практики происходит воспроизведение всей предшествующей истории). Как говорит Энгельс, “история природы и человеческого общества (т. е. одна история. – В. Б.) – вот откуда абстрагируются законы диалектики. Они как раз не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз исторического развития, а также самого мышления” [25, с. 384]. Т. е. история природы и человеческого общества – это лишь фазы единого развития, законы которых одни, общие для обеих фаз вместе, а не той и другой в отдельности. Абстрагирование законов, вычленение и затем их идеальное выражение, осуществляется не мыслью, а самим реальным развитием (историей), достигшим общественной формы, формы практики, которая воспроизводит развитие истории в уплотненной форме и этим абстрагирует всеобщий закон развития. “Диалектика в нашей голове – это только отражение действительного развития, которое совершается в мире природы и человеческого общества и подчиняется диалектическим формам” [26, с. 177]. “...Диалектика головы – только отражение форм движения реального мира...” [25, с. 519].

Такой выраженный во всеобщей форме *аналог* всеобщего, мирового восхождения-круговорота уже может претендовать на “метод объяснения для происходящих в природе процессов развития”. Заключение в нем действующий механизм диалектико-логико-теоретико-познавательного функционирования выступает не только “повторением пройденных ступеней иначе, на более высокой базе”, но – таким

образом – и способом развертывания конкретно-научных понятий по диалектическому типу – как восхождение от абстрактного к конкретному. Он становится своего рода ускорителем, “циклотроном”, обеспечивающим движением, подвижностью, ускорением конкретно-научные понятия, которые в таком интенсифицированном движении (по “силовому полю” общедиалектических законов и категорий, точнее, по силовому полю, обеспечиваемому практикой) развертывают себя по внутренним определениям и воспроизводят этим самым действительное движение вещей по их внутренним противоречиям, т. е. в самодвижении – в развитии и, значит, – в самой сущности движения, а не лишь в форме движения. (Мы видели, как при этом происходит самоотрицание, раздвоение единого и доведение до разрешения противоположностей и т. д.)

Этот логический “циклотрон”, по существу, и есть диалектическая логика в действии. Он ускоритель движения понятий и их восходящего развертывания (в восхождении от абстрактного к конкретному) по циклу отрицания отрицания. Здесь, как в ускоренной съемке, растянуто, по этапам, по ступеням мы получаем то, что в действительности остается невидимым, но составляющим сущность движения – *развитие*.

Важнейшим моментом в рассматриваемой проблеме всеобщего развития, выступающего как закон, в плане необходимости доведения развития до понятия развития и развития понятия является следующий: это доразвитие от суждения наличного бытия до суждения понятия, а “суждение понятия, и притом аподиктическое, – наивысшая всеобщая форма суждения <...> Дойдя до этой формы, закон достиг своего последнего выражения <...> В своей всеобщности, в которой и форма, и содержание одинаково всеобщи, он не способен ни к какому дальнейшему расширению” [25, с. 539-540]. Его развитием (бесконечным) становится его работа в роли метода в практическом применении по вскрытию и реализации развития со знанием дела, т. е. в форме свободы.

Таким образом, понятие развития, достигнув предельной всеобщности, становится теорией развития, способом постижения, вскрытия развития в любой форме движения (т. е. теорией познания) путем обеспечения движением конкретно-научных понятий (логика). Все это и есть диалектический метод – метод развития.

Но для того, чтобы понятие развития получило именно такое богатое определениями содержание, и проявилась тенденция превращения в теорию развития (логику и теорию познания), необхо-

дим, чтобы в его полное определение вошла практика особого рода. Но об этом – ниже.

\*\*\*\*\*

Получить объективное основание для формирования претендующей на всеобщность науки и содержание для ее всеобщих диалектических понятий – это все равно, что получить сконцентрированный, бесконечно сжатый бесконечный мир (своего рода мир в целом), но не в смысле вышеупомянутого внешнего охвата и объединения, объятия всех форм бытия и удерживания в уплотненном (более тесном) сосуществовании, а, пожалуй, наоборот, – через отрицание, путем интенсифицирования, ускорения движения (превращения) каждой формы и всех их в мировом круговороте. Ускорив превращение всех вещей, беспредельно “сжав” все процессы, мы как бы сокращаем, уплотняем пребывание движения в каждой данной форме во времени (и движение ее к своему концу) настолько, что, возникнув, они сразу же исчезают, исчерпав себя. Т. е. как в ускоренной съемке: все отдельные, конечные формы бытия, формы движения (временные, относительные, преходящие) приходят и уходят в бесконечном превращении (временно пребывая в данной особенной форме), возникают и исчезают\*, непреходяще само лишь прехождение (“бессмертна одна смерть”. Маркс). Получается, приходят и уходят, сменяются, мелькают *формы* движения, а остается при этом одно движение вообще (высвечивает само-движение, сама сущность движения), т. е. абсолютное, бесконечное, вечное движение как изменение вообще, которое иначе не существует, кроме как на исчезании, превращении конкретных форм, на переставании быть собой. И оно есть реальное, объективное, всеобщее, бесконечное, абсолютное движение (живущее на реальном превращении, отрицании реальных, относительных, временных, преходящих движений определенных форм), аналогом которого и является, в конечном счете, соответствующая всеобщая понятийная (абсолютная) диалектическая форма всеобщего движения. Т. е. мы получаем то, о чем сказано в следующих словах Ф. Энгельса: “Абсолютно всеобщим значением обладает одно лишь *движение*” [25, с. 554]. Это и

---

\* Как будто нам удалось перевести “мировые часы” на все более ускоренный ход. Вот за минуту перед нами проходит столетие, затем тысячелетие... Еще быстрее – миллионы лет за минуту. Возникают и тут же, исчерпав себя, исчезают не только отдельные вещи, эпохи, но и целые миры, планеты, галактики и т. д.

есть единственно абсолютное, с признанием которого связывает себя материалистическая диалектика – относительность, преходящесть всех форм, которые всегда есть формы *движения*, составляющие собой способ существования материи.

Именно такой момент отрицания (= внутренней противоречивости), включенный непременно в позитивное существование вещи, формы движения (форма – но *движения*, т. е. отрицание формы, движение ее к своему концу и т. д.) и схватывается, и включается вместе со всем его механизмом в диалектику. Т. е. “в позитивное понимание существующего она (диалектика. – В. Б.) включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна” [2, с.22]. На всем она видит печать преходящести.

Характерно, что этот момент отрицательности с его особой ролью (и отрицательности отрицательности) затем входит в способ логического постижения реальных вещей в их самодвижении, т. е. входит в механизм диалектической логики по познанию и воспроизведению в понятии (понимании) самой действительности в ее развитии. Недаром Ленин считает, что развитие нужно понять точнее – “как возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы” [34, с. 229].

Хотя все существующее достойно гибели, и все конкретные формы временны, конечны, преходящи, но то, что называется движущейся материей, при этом не исчезает (как и не появляется), а лишь переходит, превращается из одной формы в другую (зряшного отрицания, абсолютного уничтожения в отношении к материи не существует). Более того, именно такое исчезание, превращение, отрицание отдельных конкретных форм (отдельного, конкретного, формы) и является условием существования (способом существования) того, что называется движением вообще материи вообще, т. е. движущейся материей (= материальное движение). И это вечное, бесконечное, абсолютное движение, относящееся уже к материи, делает все различные формы движения лишь различными формами одного и того же. Речь, однако, идет не о “проявлении” движения вообще в отдельных формах (точка зрения идеализма), а о бесконечных превращениях (отрицаниях) самоотрицающих себя конкретных форм движения (движения движений, отрицание отрицаний).

Единство мира предстает, таким образом, как конкретное един-

ство в бесконечном многообразии, но приходим мы к нему не через объединение, охват всех форм в абстрактно-всеобщем (и тем более не путем мысленного объединения и обобщения различных форм бытия по их сходным признакам, свойствам, присущим якобы всем вещам, или подведением всех случаев под общее понятие), а через отрицание, самоотрицание их отдельности, особенности, конечности и этим утверждение противоположного – общего, бесконечного и т. д. Последнее, напомним, не обладает собственным существованием наряду с конечным, отдельным и имеет смысл лишь постольку, поскольку оно есть *отрицание* отдельного, конечного и всегда остается его моментом, своим другим первого, не претендующим на самостоятельную сущность и не находящимся с первым в состоянии противоположности или рядоположенного сосуществования, а составляющим с ним диалектическое противоречие. И мы видели, что общее живет отрицанием отдельного, но не внешним отрицанием, а самоотрицанием его, первого (раздвоение единого) и затем отрицанием уже этого (первого) самоотрицания (= разрешение противоречия). Таким образом, мы получаем диалектическое понимание общего, выступающего не как внешний момент отдельного, который как сторона первого определяется им, но в то же время определяется и сам собой, а так, что каждая сторона в своей самостоятельности содержит другую, и в связи с этим оказывается исключенной самостоятельностью обеих.

Но самое интересное то, что такой, упомянутый выше “ускоритель”, уплотнитель (“типизатор”, “интегратор”) есть, существует, и вовсе не в воображении, а в самой реальной действительности. И выполняет эту роль одна из реальных, объективно существующих в составе мирового круговорота конкретных форм движения, способом существования которой является именно такое превращение, ускорение всех форм движения, воспроизведение, уплотнение каждой из них и всех вместе взятых, т.е. и каждой из состава мирового круговорота, и всего круговорота мирового в целом в виде малого круговорота. И, как мы уже знаем, такой особенностью обладает высшая из пяти составляющих круговорот форм движения – общественная *форма движения*: она воспроизводит весь путь к себе, все предшествующие формы движения, превращая их друг в друга и в себя, а себя во все такие формы и, наконец, воспроизводит и производит саму общественную форму движения (отрицание отрицания). К ней-то мы и обращаемся за содержанием, за всеобщим для всеобщей диалектики, ибо в ней, в обще-



ственной человеческой, практической деятельности, в общественном производстве осуществляются не только воспроизведение отдельных форм движения и их превращения друг в друга (причем порой так ускоренно, в такие сжатые сроки, так интенсивно, что естественной природе понадобилось бы на такого рода “операцию” затратить миллионы лет), не просто “мелькание” форм, но по закону отрицания отрицания воспроизводятся типизация, обобщение, восхождение от простейшей формы движения – механической – и дальше, вплоть до высшей – общественной – и воспроизведение в ней всего восходящего пути к себе и всего мирового естественного бесконечного круговорота как бы в малом, искусственно и уплотненно воспроизведенном круговороте. (Круговорот человеческой практики воспроизведения, при всей зараженности конечностью, является таким же бесконечным, как и мировой круговорот.)

В общественной форме движения происходит не только “высвечивание” (через отрицание, “мелькание”) отдельных форм движения того общего, что делает все различные формы движения лишь различными формами одного и того же (движущейся материи, материального движения), но и проникновение во внутреннюю, *необходимую связь, закон, тенденцию* и воспроизведение всего развития с его внутренней природой восхождения, скачкообразности, повторения пройденных уже ступеней на более высокой базе, в связь, дающую единый закономерный мировой процесс и т. д. и т. п. (см. работу В. И. Ленина “Карл Маркс”), что, по мнению Ленина, характеризует диалектически понимаемое развитие, т. е. все то, что имеет место в самом способе существования материи и что затем со всем своим механизмом остается содержанием диалектики, диалектической теории развития и ее логико-теоретико-познавательного механизма.

В самом реальном движении, которое всегда так или иначе превращается, “перерождается”, переливается в развитие, происходит обобщение-восхождение и с этим – поступательное движение, которое “несет с собой все приобретенное, и обогащается и уплотняется внутри себя” [34, с. 212]. Эта тенденция к уплотнению должна быть воспроизведена в практическом уплотнении (получается, уплотнении всего мирового круговорота) и теоретическом воспроизведении всего механизма уплотнения. Это и будет теоретический, логический ускоритель понятий. Характерно, что работа “механизма” этого логического ускорителя осуществляется по тем же законам мирового круговорота,

по законам развития, внутреннюю форму которого и представляет (выражает) закон отрицания отрицания.

Но самое важное тут даже не то, что в общественном производстве происходят воспроизведение всех дообщественных форм движения и их превращения друг в друга, всех во все другие (от механической до органической, в ту и другую сторону), а то, что все они при этом неизбежно превращаются в общественную форму движения. Произведенные и воспроизведенные согласно общественным потребностям и целям, вещи становятся предметами человеческой культуры\*, выражающими собой не просто свою структуру, физическое строение, а нечто иное, не сводимое к тому, из чего они состоят, к своему строению. Они вступают в такие отношения, когда начинают представлять друг друга не по естественным природным свойствам (ни той вещи, которая представляет, ни той, которую представляют), а исключительно по общественным. В необходимом возникновении такого рода отношений образуется предоснование необходимости возникновения того, что называется идеальным\*\*, и потребности в соответствующей понятийной форме. Понятия и есть продукт практики, человеческой практической деятельности по производству очеловеченных вещей, производимых для человека. Воспроизведение в идеальной форме выступает не как непосредственное воспроизведение самих вещей, а как воспроизведение их воспроизведения (способа производства) в человеческой общественной практике, доводимого до общественных отношений. Потребность в таком идеальном воспроизведении (идеальном плане) порождается опять-таки материальным воспроизведением по общественной потребности и целеполаганию, а не “жаждой человека к познанию”, “врожденной способностью к обобщению” и т. п. Никакого обобщения без общественных потребностей не бывает. Чрезвычайно важно здесь то, что материальная форма движения, материальное развитие достигает такого уровня, когда уже не может продолжать себя, свое развитие (как данной формы, как развитие материального), не порождая из себя и для себя нечто совершенно противоположное материальному – идеальное.

Когда говорится, что, по мере того как в сферу практики, практического воспроизведения попадает та или иная из форм движения, со-

---

\* О сущности культуры см. работу В.Е.Давидовича и Ю.А.Жданова [53].

\*\* Цель здесь не в том, чтобы истолковывать, что такое идеальное (это хорошо показано в работах Э.В.Ильенкова), а в том, чтобы показать, как раскрывается всеобщность развития не без помощи идеального.

ставляющая типические единства мирового круговорота и человеческое производство, технология производства строится на основании этой формы движения, и, таким образом, происходит вскрытие законов данного конкретного движения данной формы, и формируются соответствующие конкретно-научные понятия, то важно заметить, что не просто ознакомление, рассмотрение и описание тех или иных форм движения имеется в виду, а именно *изменение, превращение, преобразование, воспроизведение* такой формы (и притом по общественной потребности). Но и это еще не все. Она не только должна перестать быть собой в практическом преобразовании, чтобы стать объективным содержанием знания, понятия. Данная форма должна быть включена в производство, производственное преобразование, технологию\*, и не только со стороны объекта познания (как преобразуемая), но и субъекта познания (как преобразующая) и его *орудийного*, преобразующего действия и здесь доведена до своего конца (подвергнута отрицанию), практически выведена за свои собственные пределы, за пределы данности, особенности и с этим – к утверждению момента общего и уже таким образом стать знаемой (объективной истиной), понимаемой (= доведенной до понятия, стать содержанием понятия) на уровне необходимости.

Под утверждением о том, что в основании каждой конкретной науки заключается определенная форма движения, в соответствии с которыми, как известно, и классифицированы (субординационно) науки, с точки зрения нового, марксистского материализма, в основе которого не созерцание и не *объяснение* мира, а *изменение* его, имеются в виду не просто формы движения как таковые, обитающие в природе и становящиеся объектом рассмотрения, наблюдения, представляющие интерес для данной отрасли знания, а *практическое* изменение, преобразование их.

Но даже в плане такого активного изменения, преобразования формы движения главное не столько в том, какая форма движения подвергается изменению, обработке, производится, воспроизводится, является начальным или конечным продуктом деятельности и т. п., сколько в том, какая форма движения *подвергает, обрабатывает, перерабатывает, преобразует*, включена в орудие производства, лежит в

---

\* По вопросам развития технологии, производства, производительных сил и т. д. следует обратиться к работам Г. Н. Волкова [47].

основе производительных сил, составляет характер движения самого процесса производства, его технологии.

Здесь, видимо, можно ожидать в ближайшей перспективе тенденции некоторого смещения “центра тяжести” в опоре производства на ту или иную из форм движения, причем в сторону восхождения от господства простейшей механической формы, на которой с самого начала уже длительный исторический период основывается производство, в том числе и современное машинное (больше того, на его основе, можно сказать, в основном сформировался весь элементарный способ мышления, являющийся выражением логики дела по воспроизведению внешних форм и отношений вещей, но еще не собственно процессов и совокупности процессов, переход к чему потребовал бы, по словам Энгельса, иного – диалектического способа мышления), к господству физической формы движения, химической. И это мы уже отчетливо видим в наши дни. На очереди же (хотя это еще и не бросается в глаза своей очевидностью и не очень доступно рассудочному мышлению) – переход к непосредственному применению органической формы движения и включение ее в технологию производства и с этим всей такой биотехнологии – непосредственно в производительные силы. Это уже грядет и сулит невиданные успехи научные и невероятные производительные результаты, причем не только в частичных отраслях, а в развитии производства, производительных сил в целом.

Но самым разительным будет следующий шаг в направлении рассматриваемой тенденции восхождения. Это переход производства, производительных сил к *непосредственно общественной основе* (к общественной форме движения). А это значит – к непосредственно общественному характеру труда, что меняет дело в принципе, в самом основании общественного производства. Главная сила производительных сил – человек, – перестав быть непосредственным агентом частичных орудий труда и даже вообще производства, получает всестороннюю развитость и обеспечивает высочайшую производительность, невиданную для частичного рабочего. Ликвидация разделения труда и установление высшей коллективности в общественном производстве, а также превращение последнего, как говорит Маркс, в “единое предприятие” (разумеется, на основе общественной формы собственности), плюс политехнизм и включение перемены рода деятельности в способ жизнедеятельности человека сделают свое дело. Источником богатства становится не затраченное на производство продукта вре-

мя, а, наоборот, свободное время. Наука становится непосредственно производительной силой и т.д. Все это приводит к кардинальным изменениям в способе деятельности и превращению его в самодеятельность, к изменению в самом способе жизнедеятельности человека и, соответственно, в способе мышления, познания. Такому способу жизнедеятельности соответствует диалектический способ мышления.

Эти изменения социально-революционного характера (а не просто научно-технически-революционного (НТР)) настолько грандиозны, существенно и принципиально меняющие саму суть дела в самом основании, что Энгельс счел возможным охарактеризовать их итог следующим образом: “Лишь сознательная организация общественного производства с планомерным производством и планомерным распределением может поднять людей над прочими животными в общественном отношении точно так же, как их в специфически биологическом отношении подняло производство вообще” [25, с. 359].

То, что страна победившей социалистической революции на целый исторический период ближе к такой организации (от которой, по словам Энгельса, “начнет свое летосчисление новая историческая эпоха, в которой сами люди, а вместе с ними все отрасли их деятельности, и в частности естествознание, сделают такие успехи, что это совершенно затмит все сделанное до сих пор” [25, с. 359]), дает ей преимущество, которым было бы недальновидно не воспользоваться в соревновании с капитализмом\*. Тем более, что последний в принципе не может (не перестав быть собой) по самой своей природе заполучить такой двигатель производства, производительных сил (развитость которых и есть главный критерий общественного прогресса).

Физическую и химическую формы движения, не говоря уже о механической, которая – родная стихия капиталистического способа производства (“паровая мельница – дает нам общество во главе с капиталистом” (Маркс)), капитализм может освоить и включить в производительные силы. И даже органическую (хотя уже с большим риском для человечества). В ближайшее время мы будем свидетелями того, как накинутся ведущие капиталистические корпорации на эту биотехнологическую (прибыльную) “добычу”, не жалея средств. Но что касается

---

\* И еще более недальновидно и безответственно было бы утратить, не уберечь это социально-экономическое преимущество – социалистическое основание – фундамент и трамплин для ускоренного развития человечества вперед.

общественной формы движения с ее вышеупомянутой результативностью и включения ее (общественные отношения вплоть до непосредственно общественного характера труда и непосредственной коллективности, труд без нормы и вознаграждения, где источником богатства становится не время, затраченное на производство продукта, а свободное время) в непосредственно производительную силу, то этого им, естественно, не дано. Ни одна из капиталистических стран не в состоянии получить такое сверхорудие производства без общественного революционного преобразования – обобществления собственности, т. е. без ликвидации капитализма. Нам же из всего этого следует делать выводы, и не только гносеологические.

Ф. Энгельс показал, как происходит восхождение в образовании понятий от простейших форм ко все более сложным, в зависимости от восходящего развития общественной практики, включая в последнюю (в технологию) различные формы движения, начиная от трения и кончая возможностью воспроизведения всех форм движения во все другие, как в мировом круговороте. Соответственно, была выяснена и возможность перехода от конкретно-научных понятий к предельно широкому понятию движения, претендующему на абсолютность, ибо, достигнув высшего выражения и по форме, и по содержанию, оно выступает как всеобщий закон природы вообще.

Вместе с тем следует заметить, что в ходе практического производственного преобразования отдельных форм движения соответствующего уровня общности еще не возникает потребность в понятии развития (которое, кстати, не всеобщим быть не может), и, соответственно, ни одна из конкретных наук, имеющая дело с той или иной формой движения, не в состоянии была постигнуть развитие. Причина же кроется в том, что не производилось еще развитие практически, а производство оставалось в пределах внешности, в пределах *формы* движения. Естественно, не было и потребности в понятии (понимании) развития. Точно так же не было потребности и в диалектическом мышлении, пока воспроизведение шло на уровне внешних форм и отношений вещей в их себе-равности, частичности, механичности. Здесь преобладают анализ, рядоположность, координация и т. п. По крайней мере, до производства практического развития дистанция была “огромного размера”. Соответственно, такая же “дистанция” – до диалектического понятия (понимания) развития. В этом плане то, что можно назвать всеобщим понятием (кстати, непременно заключающим в себе

тенденцию превращения в теорию, тяготеющим к такому превращению), есть по существу, в конечном счете, не просто мысленный отклик вещи, формы бытия, формы существования, того или иного вещества непосредственной чувственности, а особым образом выраженный способ производства, воспроизведения вещей (и общественных отношений), точнее – способ производства в идеальной форме способа материального производства материальных и духовных вещей по общественным потребностям и целям. (Соответственно, и “логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития “всех материальных, природных и духовных вещей”” [34, с.84].)

Что касается природы производства понятия всеобщего развития, то важное место в ее выяснении занимает вопрос необходимого *превращения* общественной формой движения *общественной же* формы движения. Иными словами, речь идет об общественно-практическом преобразовании самого способа преобразования, воспроизведения, т. е. способа общественного производства. И в этом смысле важно не столько то, *что* производится, сколько *как* производится, каким способом.

И вместе с тем в нашей проблеме нас должен интересовать не сам способ производства как таковой, а опять-таки *изменение* его, превращение, *способ* его изменения\*. А это есть практика социальной революции (не научной, не технической, а именно социальной).

Но для получения потребности и содержания *всеобщего* понятия *всеобщего* развития, оказывается, и этого мало. Здесь нужно не любое превращение и не любого способа производства, т. е. не любая социальная революция. Это следует пояснить. Как уже было сказано, дело здесь упирается в изменение самого способа изменения самой же общественной формы движения. Говорилось также и о способе изменения способа производства, что и называется социальной революцией. Но это еще не все, оказывается. Речь должна идти об *изменении*, способе изменения (и тоже, разумеется, революционно-практическом) самого способа изменений способов производства. А это значит, – не просто социальная революция, не просто один из очередных революци-

---

\* Как и всегда, познание, стремящееся получить действительное положение вещей в содержание знания, в истину, интересуется не собственно форма движения, а *превращение* движения данной формы (о не движущейся, не превращающейся форме нечего сказать) и, значит, отрицание отрицания. А такое превращение превращения можно получить в результате включения формы движения в технологию производственной практики.

онных переходов от одного *типа* общественных отношений к другому (остающихся в пределах *формы* отношений господства и подчинения), а революция революций, т. е. такая революция, такое революционное преобразование способов преобразований, которое прекращает, прерывает весь ряд сменяющих друг друга укладов, типа господства и подчинения, исчерпывает развитие в виде смены форм собственности, способов производства (смены формаций) и сопровождаемых социально-политическими потрясениями переходов от одного к другому, осуществляет кардинальный переход в новое основание и новый способ развития, завершая этим развитие предысторическое и открывая путь к настоящей человеческой истории на новом основании – на основании непосредственно общественного характера труда.

Именно такой и является социалистическая (коммунистическая) мировая революция, которая есть не только и не столько переход от одного типа общественных отношений (капиталистического) к другому типу (социалистическому), от одной формации к другой, сколько всемирный революционный переход человечества от всей формы отношений господства и подчинения в целом к форме отношений сотрудничества и взаимопомощи. В результате прерывается, исчерпывает себя история товарного производства (и отношений), и, с устранением последнего, прекращается господство продукта над производителями, и продолжение общественно-исторического развития осуществляется вообще не в форме чередования сменяющих друг друга формаций, а на новом основании. Исчерпывает, завершает себя весь цикл развития по формациям. Не даром К. Маркс говорит, что коммунизм – это последняя формация. И это понятно, если не упускать из виду, что уже в ходе первой, социалистической фазы коммунистической революции происходит приведение в соответствие общественному характеру производства общественного присвоения (обобществление средств производства и т. п.), а в ходе коммунистического этапа социалистической революции – вообще переход к непосредственно общественному характеру труда. С установлением господства последнего происходит не очередное приведение в соответствие определенному уровню производительных сил соответствующих производственных отношений, а к характеру труда (который был всегда общественным) – приведение непосредственно общественного, коммунистического способа жизнедеятельности человека (непосредственно общественный характер труда).



Но с переходом (революционным скачком) человечества из царства необходимости в царство свободы\* (познанной и сознанный необходимости) развитие не может продолжаться без осознания необходимых законов развития и планомерного (в соответствии с идеальным планом), со знанием дела построенного практического движения в соответствии с этими законами, без сознательной организации производства и способа жизнедеятельности всех членов общества. Здесь и возникает настоятельная потребность в диалектической теории развития, теории познания и логике, в диалектическом способе мышления – в логическом “ускорителе” – аналоге предметно-практического “ускорителя”.

Следует подчеркнуть, что все это обязано своим появлением и существованием практическому движению по преобразованию общественной формы движения, общественного производства и т. д. и т. п.

Скачок в царство свободы предусматривает деятельность со знанием дела, со знанием законов реального развития (естественного и общественного), но, прежде всего, общественного, не овладев практически которым, невозможно овладеть естественным развитием. Общество прежде всего должно стать “собственным свободным делом людей”, то самое “общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей” [24, с. 295].

Взяв под контроль объективные чуждые силы, господствовавшие над историей, люди начинают “сознательно сами творить свою историю” [24, с. 295]. Собственно человеческие условия человеческой жизни (сплошь общественной), как известно, создаются самими людьми. Но господствовавшие над ними, в силу господства продукта над производителями в эпоху товарного производства и его стихии, силы теперь подпадают под власть и контроль людей. Получается, что последние “впервые становятся действительными и сознательными повелителями природы, потому что они становятся господами своего собственного объединения в общество” [24, с. 294]. И в основании этой возможности лежит общественная практика и постижение, прежде всего, законов практического действия. “Законы их собственных общественных действий, противостоявшие людям до сих пор как чуждые, господствующие над ними законы природы, будут применяться людьми с полным знанием дела и тем самым будут подчинены

---

\* Подробно проблемы свободы раскрываются в работах Л. С. Горбатовой, В. Е. Давидовича, Ю. Н. Давыдова, Р. И. Косолапова и др. [50; 52; 55; 69].

их господству” [24, с. 294-295].

То, что называется диалектической концепцией развития, теорией развития, – это, можно сказать, сознательное (со знанием дела диалектического) изображение, вернее, воспроизведение внутреннего содержания законов всеобщих форм движения материи в освобожденной от частных логической реконструкции и, таким образом, раскрытие сущности движения – развития в предельной всеобщности. Будучи выражено в предельно всеобщем понятии, теории, это воспроизведение выступает и способом раскрытия сущности развития в любом конкретном случае, в любой конкретной форме движения, иными словами, методом раскрытия развития в движении.

Непосредственно же это есть логическая реконструкция предметно-практической реконструкции “развития всего конкретного содержания мира и познания его” [34, с. 84], осуществляемой в общественной форме движения (в общественном производстве) как воспроизведение в малом круговороте большого мирового круговорота и, тем самым, – воспроизведение всего механизма развития от простейшей формы до сложнейшей, “от механического движения до мышления” (Энгельс). Механизм такой логической реконструкции является одновременно не только теорией развития, теорией познания, но, естественно, и логикой.

“...Точное представление о вселенной, о ее развитии и развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей, может быть получено только диалектическим путем...” [24, с. 22]. Значит, можно-таки получить знание о *всей вселенной*, а не только об отдельных формах ее существования, более того – о *ее развитии*. К тому же точное. Развитие единое, доведенное до продолжения в форме развития человечества и, таким образом, до отражения этого развития в головах людей (в формах мышления, получаемых непосредственно в общественном развитии). Это все и есть то, что составляет способ получения познания диалектическим путем.

Чтобы развитие стало понимаемым и сформировалось в концепцию, понятие, принцип и другие формы теоретического (теоретико-познавательного) выражения и освоения действительного развития, да еще и на уровне всеобщего, эти формы должны быть формами *общественной* деятельности по преобразованию общественной же формы движения на уровне не вещей, орудий, а общественных производительных сил и общественных производственных отношений (способа производства в целом), ступенями предметно-практического, восходя-

щего выделения (выхождения) человека (человечества) из природы и, таким образом, формирующимися как категории – эти, по словам Маркса, идеальные выражения (вычленения) общественных отношений. И притом самыми высокими ступенями, позволяющими осуществить выход, переход от прединтории человечества к настоящей его истории и с этим – настоящий, окончательный, наконец, выход человека из природы.

И лишь на такой исторической ступени возникает вопрос: на каком уровне своего развития человечество и в лице каких общественных сил осуществляет выход из прединтории и тем самым завершает выход человека из природы, и идеальным выражением каких общественных отношений являются всеобщего уровня диалектические понятия и категории, формами деятельности каких общественных групп они должны быть, чтобы быть всеобщими и универсальными и по содержанию, и по форме? И еще, практику и исторические потребности каких общественных сил нужно включать при этом в содержание истины? (Это тем более интересно (хотя и не составляет прямой задачи нашей работы), что категории являются, как известно, ступеньками выделения человека из природы. Поэтому вполне естественно, что на таком рубеже развития человечества следует ожидать не менее кардинального рубежа в развитии категорий, всей системы категорий в целом и, пожалуй, самой природы категориальности.)

Не исключено, например, что с исчезновением поляризации в общественных производственных отношениях потеряет основание и парность категорий и рядоположенное рассмотрение сторон, которые будут доведены до диалектического тождества.

## VII

**Общественная жизнь – раскрытая книга диалектики.**

**Кто, когда и как вычитывает диалектику из этой книги?**

**Непосредственная практика диалектики.**

“Общественная жизнь – раскрытая книга диалектики”. В этих словах К. Маркса заключается глубокий смысл, можно сказать, революционный переворот в понимании диалектики, материалистическое объяснение ее сути и указание на то направление, в котором следует идти, чтобы постичь природу всеобщих диалектических законов и превращения их во всеобщие законы диалектики, природу всеобщего развития и превращения его во всеобщую теорию развития, становление такого аналога всеобщей универсальной теорией познания, методом и, что самое главное, в конечном счете – способом практического *преобразования* мира и – таким образом – продолжения действительного развития. Наконец, такая постановка вопроса позволяет понять, как диалектика, будучи учением о “всестороннем и полном противоречий историческом развитии” [31, с. 84], выступает таким образом учением о законах “развития всего конкретного содержания мира и познания его” [34, с. 84], в результате чего мы получаем “движение материи respective движение истории, улавливаемое, усвояемое в своей внутренней *связи*” [34, с. 144-145], понимание диалектики как учения о “всемирной, всесторонней, **живой** связи всего со всем и отражения этой связи... в понятиях человека... дабы обнять мир” [34, с. 131].

Немаловажен при этом вопрос о том, как (и кем) осуществляется “вычитывание” из этой “книги” диалектики развития и превращение (формирование) во всеобщее понятие, всеобщую теорию, концепцию развития, логику и теорию познания. При этом “субъект, общество, должен постоянно витать в нашем представлении как предпосылка” [21, с. 728]. (Под субъектом подразумевается не просто человек, познающий индивид, личность, а субъект общественного исторического

действия. А это в конечном счете класс.)

Разумеется, не просто наблюдение, созерцание общественной жизни здесь имеется в виду с той, мол, только разницей, что в поле зрения теперь уже не естественные процессы природы, а общественные события, диалектичность которых пообнаженнее, очевиднее, виднее, и потому здесь-де легче просматривается развитие под образование диалектических понятий.

И не индивидом вычитывается диалектика, не абстрактным человеком, пронизательно всматривающимся в “гущу жизни” или “перелистывающим страницы” общественной истории и берущим на заметку встречающиеся диалектические картинки, которые здесь, мол, ярче, нагляднее, чем в естественной природе и лучше подводятся под общие диалектические представления, принципы, категории, убедительнее иллюстрируют, “подтверждают” последние и демонстрируют их “связь с жизнью”.

Не призыв это также к “коренной перестройке” – впредь в “добывании” диалектики делать ставку не на естествознание, а на обществознание. Дело здесь вообще не в *знании* (независимо от того, естество- оно *знание* или общество-*знание*, или так называемое философское знание). В общество-*делании*, если так можно выразиться, вся суть, т. е. все дело в *деле* и в логике дела человеческого, в практике, революционно-практической деятельности, всегда *общественной*, преобразующей, *изменяющей* природное, а не рассматривающей и сохраняющей последнее в нетронутости, естественности. Как уже было сказано, вещь должна перестать быть собой, чтобы быть собой в содержании знания (объективной истиной). И это может обеспечить лишь человеческая практическая деятельность. То же, что называется естествознанием, как и любая иная форма общественного сознания, собственного развития не имеет и обязано своим появлением и существованием все той же общественной практике (из нее и для нее, из и для практической общественной потребности, которая для науки важнее десятков университетов). И должно оно, по мнению Маркса, в свою очередь, быть доведено, в конечном счете, до превращения в производство, а то и в непосредственно производительные силы. А последнее, как известно, опять-таки – дело общественное, общественно-практическое. Используя образное сравнение Маркса, можно сказать, что то, с чем имеет дело непосредственно естествознание, – еще (и притом не без помощи диалектики) пока прикрытая, недораскрытая

“книга”, чтобы по ней можно было “читать” диалектику. ее еще следует раскрыть, а само раскрытие – это уже практическое действие, и опять-таки общественного свойства – общественная революционная практика. При этом не научная революция имеется в виду, и даже не научно-техническая, а прежде всего социальная, более того, социалистическая социальная революция, и лишь после этого и с помощью диалектического метода естественные науки пойдут вперед “семимильными шагами” (Энгельс). Тех, кого смущает, что не собственно естествознание непосредственно является главным поставщиком “двора Ее Величества Диалектики”, можно утешить лишь тем, что и не обществознанию отдается при этом предпочтение\*. И даже, что касается так называемого философского знания, – не в нем и не в объяснении им мира, и не в “философском обосновании”, “интерпретации” и т. п. ведь дело, а в революционно-практическом изменении мира.

Прежде чем говорить о том, как, кем и откуда “вычитывается” диалектика, выше было рассмотрено, вычитыванием чего это должно быть, чтобы формировалась (“разрабатывалась” (Ленин)) *материалистическая* диалектика. Иными словами: что является ее объективным содержанием, и на необходимом основании чего происходит формирование ее как всеобщей теории развития, концепции развития, аналогом чего только и может быть формирование всеобщих понятий, категорий? Мы рассмотрели, как вообще можно заполучить, схватить, охватить познанию всеобщность, бесконечность, всеобщие законы всеобщего движения всеобщей материи, всеобщую связь всего со всем в беспредельном мире, чтобы получить науку о предельно всеобщих законах природы, общества и мышления, имея дело при этом

---

\* Само такое противопоставление естественной и общественной наук в принципе неверно и недопустимо (и тем более в плане вскрытия всеобщего развития), ибо недопустим разрыв на части того, что лежит в их основании, – в конечном счете единой мировой связи. Как подчеркивает К. Маркс, в сущности, есть одна наука – история, складывающаяся из истории природы и продолжения ее – истории общества. И основанием для такой единой науки является реальное единое развитие как единый естественноисторический процесс, завершаемый общественно-историческим процессом, в котором происходит и продолжение, и одновременно воспроизведение естественноисторического в его целостном развитии, но в высшей форме – общественной практике по воспроизведению этого единого развития, построенной не менее единым образом, вплоть до превращения всего производства, как говорил К. Маркс, в “единое предприятие”.

исключительно с конечными, конкретными вещами, формами бытия, формами движения, кроме которых, как говорит Энгельс, познавать больше нечего, и познание которых входит в компетенцию соответствующих конкретных наук, классифицированных по этим конкретным формам движения? Лишь после этого, разрешив это противоречие, можно рассматривать, откуда и как непосредственно осуществляется “вычитывание” и “выписывание” (изложение) диалектики.

Говоря о “вычитывании” объективной диалектики развития (реального) из общественной формы движения непосредственно и превращении в теорию развития, логику и теорию познания, следует прежде всего иметь в виду, что оно осуществляется практическим способом из практического ее общественного функционирования в виде предметно-практического воспроизведения, где, получается, сам “читатель” выступает и “писателем”. Больше того, он “пишет” ее прежде всего действием практическим, самой своей жизнью общественной, способом жизнедеятельности, борьбой (т. е. тем же самым, чем и осуществляет живую жизнь диалектики, пригодной для “вычитывания”), проживает и переживает диалектику и этим самым “переписывает” диалектику природы, прежде всего, общественным действием, воспроизведением в виде диалектики общественно-преобразовательного дела, логики дела. А уже этого практического воспроизведения воспроизведение и выражение в форме понятий будет делом логики. Причем выражение это будет универсальным, всеобщим, аналогом непосредственно логики самого дела (доведенного, разумеется, до универсальности)\*, *логики воспроизведения*, способа воспроизведения, *способа делания* по универсальному “контуру”. Получается, таким образом, логика воспроизведения способа делания самого способа делания, т. е. способа изменения (революционного) самого способа производства как такового, а не просто репродуктивное воспроизведение изменения вещей по их внешним формам и отношениям (внешнему “контуру”) в их непосредственности и единичности. Это будет уже не та форма движения, которая бытует в естественной природе, а та форма и того движения, которое лежит в основании самого движения *преобразования*, способа изменения способа производства. Оно,

---

\* Для универсальной диалектики, ее функционирования нужна универсальная деятельность человека (и общества в целом, и каждого отдельного индивида). А это коммунистическая деятельность, труд без нормы и вознаграждения, без разделения труда, на основании непосредственной коллективности.

пользуясь известным образным выражением Гегеля, “ближе к плугу, чем к пашне”. А точнее – к производству способа производства “пługов” и, кстати, “пахарей” тоже, т. е. производства производительных сил и производства самого общественного человека – совокупности всех общественных отношений (конкретно-исторических).

К этому следует добавить, что “вычитывание” происходит не “от имени” и по возможности индивидов и их бытия, а по потребностям и целям обобществившегося человечества (его сущности и необходимости) и тех его общественных сил (больших групп людей, занимающих определенное место в системе производства и общественных отношений), которые составляют ту сторону движущего противоречия (единства противоположностей), что является ведущей, революционной тенденцией общественного развития. Такую революционную тенденцию осуществляет своим способом жизнедеятельности та общественная группа, которая занимается непосредственно производственной деятельностью, производительным трудом и выражает своим объективным положением интересы и революционные тенденции революционных по своей природе производительных сил (являющихся, как известно, критерием общественного прогресса) и, следовательно, объективной необходимости. А это главная сила производительных сил – класс непосредственных производителей материальных благ – рабочий класс.

И независимо от того, представитель какого класса непосредственно берется за перо и начинает осуществлять собственно изложение диалектики – общей теории развития (и даже, как правило, по мнению В. И. Ленина, это не пролетарий, которому науками, теорией в условиях капитализма заниматься и некогда, и незачем), – объективное содержание для этого он может получить непосредственно только от революционной практики и логики революционного движения революционного класса.

Таким образом, “вычитывают” диалектику не просто умные люди, которые еще вчера (или три сотни лет назад) не могли додуматься до таких вещей (не хватило ума, “серого вещества”, образованности и т. п.), не смогли разглядеть диалектику, развитие, а сегодня-де могут. И не в том дело, что вчера, мол, не видно было, что вычитывать, а сегодня стало виднее и стоит научить внимательно всматриваться и указать на приметы диалектики, развития, чтобы увидели все то, что видят философы – счастливые обладатели “философского знания”.



Точнее сказать, диалектику не столько “вычитывают”, сколько “выделяют”, и не просто люди, а класс своим действием по общественным целям и потребностям (коих до поры до времени не было).

Дело в том, что вчера еще не было такого уровня развитости человеческого общественного дела и соответствующих (соответствующей степени обобществления) общественных отношений обобществившегося человечества, под эгидой которых осуществляется практическое преобразование природы и отношение к природе (= производительные силы), т. е. не было дела, производящего и воспроизводящего в своем функционировании как развитие действительность в ее развитии – по внутренним противоречиям.

Способ жизнедеятельности человека (человечества) должен быть таким, чтобы невозможно было не делать развитие практически, и притом так и такое, что сам способ делания, логика дела вызывает к жизни потребность в идеальном вычленении (и, соответственно, понятийном, категориальном выражении) развития. А это предполагает, как мы видели, действие на уровне революционного преобразования самого общественного движения, общественных отношений. И, конечно же, все это невозможно, пока нет еще тех общественных отношений, той степени обобществления обобществившегося человечества, на основе которых было бы возможно (вернее, потребно, необходимо, неотвратимо для самой практической жизни) охватывать общее данного ранга и формировать (формо-образовывать) соответствующие общие понятия и категории – эти идеальные выражения общественных отношений.

На исторически ограниченном уровне предметно-практической деятельности, имеющей в основании производства не более, чем механическую форму движения (например, добывание огня трением), невозможно получить понятие движения на уровне всеобщности. Можно получить, подчеркивает Ф.Энгельс, не более, чем суждение наличного бытия (типа: “трение есть источник теплоты”). Для того чтобы получить “суждение понятия, и притом аподиктическое” (наивысшую всеобщую форму суждения), и чтобы, “дойдя до этой формы, закон достиг своего последнего выражения... всеобщности, в которой и форма и содержание одинаково всеобщы”, чтобы он был “не способен ни к какому дальнейшему расширению” [25, с. 539, 540], – необходимы совсем иные производительные силы и не те общественные отношения.

Одно дело, например, общественно-преобразовательная деятельность крестьянина как совокупности общественных отношений общинного землевладения, когда он царапает сохой поверхность планеты. Естественно, такого уровня деятельность не знает непосредственного производства развития, а общественные отношения, хотя и вызывают к жизни общие категории (и категорию “общее”), обеспечивающее категориям объективное содержание и необходимость (вынужденность) идеального их вычленения, и, как заметил К. Маркс, категория “общего” происходит от общего, общинного землевладения\*, но это еще и не всеобщее, и не те общественные отношения, которые обеспечивают идеальное вычленение уровня всеобщего. Для этого тут как раз и не хватает того самого реального развития (развития развития), реальным продуктом которого могла бы быть такая общность. И дело не только в уровне и характере производительных сил\*\*, но и общественных отношений. Нет здесь того уровня развитости коллективности, на котором могут осуществляться обобщение и интегрирование всеобщего понятия.

Естественно, у представителя указанной конкретно-исторической совокупности общественных отношений с таким недостаточно общественным характером труда нет возможности обеспечить соответствующие преобразовательно-развивающие и обобщающие действия. “Во всех формах общества, где господствует земельная собственность, преобладают еще отношения, определяемые природой”, – отмечал К. Маркс [13, с. 44]. Суть же дела в *изменении* природы, преобразовании ее (более того, природы бытия, доводимой до общественного бытия и изменения природы последнего). Соответственно, изменение такого способа изменения способа производства, производительных сил, производительности труда и т. д. вызывает к жизни соответствующие производственные и с этим все остальные общественные отношения (материальные и духовные) и их изменения. Ветряная мельница, по Марксу и Энгельсу, дает нам общество во главе с феодалом, а паровая – во главе с капиталистом. Основанием для бесклассовых общественных отношений могут быть производи-

---

\* Выходит, что не будь реальной, материальной общинной собственности, не возникло бы идеальное понятие “общее”.

\*\* Например, “пастушеские... народы, занимающиеся исключительно охотой и рыболовством, находятся позади того пункта, откуда начинается действительное развитие” [13, с. 44].

ные силы, опирающиеся на электрификацию\*.

Совсем иное дело – непосредственно общественный характер труда коммунистических отношений, свободная деятельность как самодеятельность и т. д. Вполне понятно, что на таких разных уровнях развитости способа производства, общественных отношений формируется потребность в разного уровня общности понятиях и разных способах мышления в целом.

Вообще-то, все человеческие понятия с самого начала общие, как и характер человеческого труда с самого начала общественный. Степень общности понятий, в конечном счете (учитывая немалый ряд опосредствующих звеньев), обусловлена степенью развитости общественного характера труда обобществившегося человечества, степенью обобщественности человечества. В известном смысле и получается, что в “конечном счете” общее – это общественное, а *всеобщее* –

---

\* Конечно, было бы наивным рационализмом сводить изменения в способе мышления, в логике непосредственно к экономическому базису общества, к изменению его самого по себе, выделенного из общей связи со всей идеологией. Новый социально-экономический уровень не дает непосредственно нового способа мышления, новой логики, которая отнюдь не непосредственный его аналог (даже с учетом того, что логика в материалистическом понимании – это не учение о собственно формах мышления, а о законах развития материальных, природных и духовных вещей). Он лишь в конечном счете ставит задачу (“социальный заказ”), которую практика данного уровня в состоянии разрешить, вызвав к жизни соответствующий идеальный план.

И в этом отношении диалектика как учение, теория, способ мышления и т. д. есть итог, вывод, резюме всей истории развития науки, философии, техники, производства, общественных отношений. Но все эти факторы находятся сами в определенной внутренней, необходимой, генетической связи, где исходными, определяющими, первичными выступают, конечно же, материальные факторы, общественное бытие, а определяемыми, вторичными – формы общественного сознания, в том числе и диалектическое *учение*.

Появление нового социально-экономического уровня вовсе не означает автоматическое появление нового способа мышления. Как и вовсе не ветряная мельница непосредственно порождает феодализм, а паровая – капитализм. Точно так же, когда говорится, что с каждым новым открытием материализм меняет свою форму, то вовсе не подразумевается, будто и в самом деле, стоит открыть науке какое-либо новое явление (“дикивинное”), – и это непосредственно поведет к изменению материализма. Одно должно быть ясно в рассматриваемом вопросе: если при наличии соответствующих социально-экономических условий, факторов, требующих возникновения диалектического способа мышления, последний может появиться, а может и нет (в зависимости от целого ряда других факторов – объективных и субъективных, идеологических и т. п.), то без таких условий, без возникновения этих факторов такого ранга и уровня диалектического способа мышления не будет в любом случае.

это всеобщественное, т. е. коммунистическое. И в самом деле, это высшая форма обобществления человечества, коллективности, способная дать объективное основание и обобщение в отношениях, которое обеспечивает идеальное вычленение таких отношений (и формирование в соответствующие общие понятия) на уровне предельной всеобщности и по форме, и по содержанию.

И опять-таки, одно дело – вычленение и выражение отношений на уровне ремесленной деятельности или частичной деятельности частичного рабочего – непосредственного агента орудия труда, агента производства, труд и связь которого с действительностью (тоже частичной, вырванной слабо развитыми орудиями, производством, где господствует разделение труда и т. д.) опосредствуется частичными орудиями (модифицированными природными предметами). Логике дела, сформированной на такой частичной основе такого способа производства, может соответствовать способ мышления, который Ф. Энгельс называл “логикой домашнего обихода, домашнего употребления”, “мелкой торговли в науке” и т. п., а В. И. Ленин – “логикой начальной школы”. Естественно, что такой способ мышления, сформированный не на всеобще-развивательной деятельности, не в состоянии освоить развитие, да еще и всеобщее.

Совсем иное дело – деятельность человека как совокупности всех коммунистических, коллективистских, общественных отношений на основе общественной собственности, где господствует политехническая деятельность, без разделения труда, с переменной рода деятельности в самом способе жизнедеятельности, взаимодействующего не с частичными, вырванными из всеобщей связи вещами, а с процессами, совокупностью процессов и, наконец, с природой в целом в ее единой связи. И опосредствование осуществляется здесь не частичным орудием (модифицированной природной вещью), и не машиной даже, а совокупностью машин и, наконец, просто другим явлением природы. Больше того, наука становится непосредственно производительной силой. При этом даже не затраченное время на производство продукта является источником общественного богатства, а свободное время\*.

---

\*Труд коммунистического – непосредственно общественного характера – “выступает уже не столько как включенный в процесс производства, сколько как такой труд, при котором человек, наоборот, относится к самому процессу производства как его контролер и регулировщик” [14, с. 263]. Это то, что ныне называется управлением, но которое в условиях коммунизма из управления людьми превращается в управление вещами и процессами.

В условиях такого способа деятельности, способа жизнедеятельности возникает потребность в ином способе мышления, познания, теоретического воспроизведения практического воспроизведения действительности. И потребность здесь – в теоретической реконструкции способа воспроизведения *мировой* связи, а не частичной, и в формировании *универсального* метода на такой всеобщей основе. Это и будет диалектический способ, диалектическая логика и деятельности, и мышления, и познания, соответствующая логике жизнедеятельности обобществившегося человечества на коммунистическом уровне. Такой способ жизнедеятельности и выступает, по существу, в конечном счете, непосредственной практикой диалектики.

Где и когда такая практика встает на повестку дня, там и тогда с необходимостью возникает потребность в диалектике. И без перехода к диалектическому способу мышления, как и без перехода к самому коммунистическому способу жизнедеятельности, объективное саморазвитие продолжаться не может. Кризисы, деградация, разрушение будут уделом общества, которое своевременно этого (и того и другого) не сделает (кризисы и в производстве, экономике, и в науке, других формах общественного сознания).

Попробуйте без соответствующего уровня практической деятельности, способа производства получить диалектический способ освоения действительности, способ мышления. И неважно, был ли это Аристотель, энциклопедическая голова, который бился над противоречием: отдельный конь и конь вообще, или темный, забитый крестьянин, который не бился вовсе по поводу противоречивых вопросов в теории.

Интересно, как бы себя чувствовал в наши дни Леонардо да Винчи, видя, как четырнадцатилетние подростки за считанные минуты монтируют летательный аппарат тяжелее воздуха (дельтаплан) и, небрежно оттолкнувшись от земли, парят подобно птицам? Трудно себе даже представить, какие чувства могут обуревать этого человека, девиз которого был “*всю жизнь я буду говорить о крыльях*”\*, но которому так и не было суждено построить аппарат за всю эту жизнь. А тут, оказывается, так все просто делается. Чего же не хватало Леонардо? Ума? Не смог додуматься сделать дельтавидную форму, а все копировал птиц? Или что еще? Нас интересуют не конкретные аэродинамические

---

\*Как и не менее любопытно было бы знать, какие чувства испытывал бы при виде такого зрелища Л.Н.Толстой, которой безапелляционно заявлял (это уже в XX в.), что крылья – чепуха, бог не дал человеку крылья, и нечего ему пытаться летать.

идеи, а сам способ мышления в целом и в отношении постижения, освоения общего, развития. Все упирается в уровень развитости практики, способа производства во всем комплексе и, соответственно уже этому, – в способ мышления и его возможности, который тоже общественный способ мышления, как и способ делания, в рамках которого возможно формирование соответствующей конкретной идеи (или нет). Например, новая конкретная идея, которой предстоит схватить процесс как противоречие, но в условиях способа мышления, который не терпит противоречивости, это исключено в самой основе способа мышления вообще, – не получит возможности не то что созреть, но даже и быть заподозренной и будет удушена в самом начале, ибо такое будет не соответствующим самому способу мышления и его аксиомам, постулатам и другим формам, закрепленным предшествующей практикой миллионного повторения. Даже, порой, протаскивая противоречивость через черный ход (так как дальше науке невольно без этого) и называя это “парадоксами”, “сумасшедшими идеями” и т. п., наука (вернее ее представители) не решается взять противоречие как метод для постоянного подхода к освоению действительности.

Поучительным в отношении зависимости мышления от уровня практики и т. д. является эпизод, описанный Песковым в “Комсомольской правде”. Речь пойдет о семье Лыковых, которая вела отшельнический образ жизни в тайге в полной изоляции от общества (десятки лет), от уровня современного производства и отношений. Каким мог быть у них способ мышления? Да таким же, каким оставался способ деятельности, производства и соответствующие патриархальные отношения. На этой модели более чем ясно, откуда получают понятия, мышление свой материал. И биологическое строение мозга этих людей не хуже, чем у остального населения (на уровне XX в. развитости), и природа вокруг та же. Но ожидать от них, например, диалектического мышления, понимания развития, освоения противоречия, всеобщего и т. п. было бы безнадежным делом. Не поставляла им практика такой потребности даже.

Патриархальные отношения абстрактно односторонни, не расчленены совершенно. Люди фактически почти совсем лишены общественных отношений, которые могли бы обеспечить обобщение мало-мальски развитой степени общности. У них не было отношений даже уровня общинного землевладения. Поэтому совершенно тощие, бедные у них абстракции, жестко односторонние. Правда, заполучены они от уже

существующих, ранее развитых (слаборазвитых) языковых форм, но не воспроизводящихся в своем фактическом положении и не наполняющиеся более богатым содержанием. Таким образом, у них не было ни обогащающейся постоянно логики достаточного дела, ни “интегратора”, “обобщителя” для понятий, которым являются обычно общественные отношения. То содержание мыслительных форм, которое передано новому поколению стариком, принесенное из “большого общества”, постепенно утрачивало свое значение без практического воспроизведения и становилось пустотой мифологического толка. И конечно же, никакой потребности в понятиях “развитие”, “противоречие” (в диалектическом понимании) и т. п. здесь не могло и быть.

Характерен в этом отношении эпизод с полиэтиленовым мешком, который (эпизод) удивил экспедицию не меньше, чем сам мешок поразил Лыковых. И в самом деле, ни самолет, ни вертолет, ни радио так не поразили отшельников, как этот злополучный пакет. А все дело в практике. Т. е. все эти сложные вещи (самолет, радио и т. п.) никогда не были включены в практику этих людей, в практическую деятельность. И когда они вдруг появляются, совершенно необъяснимые и непонятные, никак, никаким боком не вписываясь в практические потребности, то воспринимаются как чудо, как какая-то иррациональность, что-то совершенно необъяснимое, непостижимое, не стыкующееся со всем опытом этого маленького общества и воспринимаемое как не нашего ума дело, как проделки какого-то более могущественного, но не менее непонятного и непостижимого существа. Так и фиксируются эти вещи как чудо божье или дьявольское наваждение, не объяснимые в принципе и не требующие объяснения.

Примерно так же было и с Миклухо-Маклаем. “Человек с луны”. С луны, так с луны. Чудо. Но тогда поразило островитян не это. Насчет “с луны” проблема может поразить нас, на уровне нашей практики, а тех людей – нисколько. А вот что жидкость, “вода” (это был спирт) горит – вот это уже удивительно (ибо не соответствует их практике).

Так и полиэтиленовый пакет. Вроде и стекло, со всеми приметамы такового, каждый кусок которого в условиях их практики – бесценная вещь. И все признаки, свойства стекла налицо, прозрачность и т. п. (то, за что оно и ценится в практической жизни), но что совершенно тут непостижимо, несовместимо для формального мышления, так это то, что тут обнаруживается противоречие. То самое стекло (которое, как известно совершенно точно из практики, хрупкое, ломкое и тре-

бует огромной осторожности всегда, особенно в условиях такого его дефицита, да и в наше время одно слово – “стекло” на ящике, или изображение, указывающее на хрупкость вещи, даже вовсе не стеклянной, делается на упаковке все равно в виде стеклянной (символ осторожности). И вдруг это самое стекло, которое – сплошная хрупкость и именно этой стороной вошло в понятие “стекло” (осторожно – стекло!) вдруг в то же самое время и в том же отношении... мнется (?!). Непостижимо. Не входи стекло никогда в практику, в бытовые отношения, не закрепись в результате этого в такой односторонности от миллионного повторения, все это не вызывало бы никакого удивления. Не было бы противоречия, которое следует разрешить и довести противоположности до тождества. Не удивляет же нас факт земного притяжения. Хотя никто не знает природы гравитации, но не удивляется. Удивляет невесомость.

Нет, не Лыковым вычитывать диалектику. Хотя перед ними вся природа сплошь диалектическая. “Море” диалектики вокруг, вернее, не море, а “тайга”, лишь изменение, преобразование которой, а не созерцание может раскрыть диалектику природы и природу диалектики. А для этого нужны и не те производительные силы, и не те производственные отношения.

Об эпизоде с Лыковыми можно было бы так много не говорить, если бы мы сами не были похожи на них, как две капли воды, с той только разницей, что в отношении к своим нынешним практическим задачам и возможностям.

Практика ушла далеко вперед, способ деятельности, производства не тот, что у таежной семьи. А способ мышления? Тот же самый, порой не менее “таежный”, дремучий, сформировавшийся еще на заре человеческой деятельности и воспроизведения вещей по внешним формам и отношениям. Все то же “или-или”, “хрупкое” или “мягкое”. Не справляемся с *превращением*, с *противоречием*, как и многие годы назад. А “чудо”? Разве оно не под рукой у нас для “объяснения” того, что не находит пока конкретно-научного объяснения? Остается называть его, например, “ядерными силами”, о которых нечего сказать, кроме того, что это что-то такое, что совсем не такой дает результат, как в других случаях соединения одноименно заряженных тел. Когда, совершенно не зная природы человеческого творчества, говорим, что это – природный дар, врожденное, наследственное, закодированное в генах, в ДНК и т. п., то чем это отличается от “божьего дара” по своей со-



держательности, вернее, бессодержательности? Но все спокойно воспринимают этого “человека с луны”. Как не справлялось естествознание с категорией *превращения* во времена Гегеля, Энгельса, Ленина, так и не справляется до сих пор. Но раньше были “смягчающие обстоятельства”. Когда-никогда возникала явно противоречивая ситуация в науке, в производстве, чтобы встал вопрос о смене способа мышления в целом. То эпизодически, то в начале века уже целая наука физика остановилась перед такой потребностью и, не получив нового способа мышления, впала в глубокий кризис. Теперь практика, производство на каждом шагу ставят такие задачи.

Лыковы преподали своеобразный урок. Тут зримо раскрывается нам общественно-практическая природа способа мышления и полнейшая возможность представить себе наглядно отставание своего способа мышления. Тем беднягам достаточно было трех десятков лет изоляции от “большой земли”, общественных отношений, чтобы в отношении способа мышления оказаться “отброшенными” на сотни лет назад. А из этого напрашиваются выводы и в отношении будущего. И прежде всего, что нужно строить такие общественные отношения, такой способ производства в целом, который будет формировать потребность в формировании диалектического способа мышления. В условиях победившего социализма полдела уже сделано. Революция, обобществление собственности и т. д. К этому следует правильно организовать еще дело формирования диалектического мышления у каждого. Это нелегко и неудобно, непривычно (Лыковым тоже не очень привычно и удобно умываться), но новый способ мышления пробьет себе дорогу, вернее, практика ему пробьет ее рано или поздно. Задача состоит в том, чтобы не ждать этого сложа руки, а пойти навстречу. Нельзя не идти. В отличие от Лыковых, к нам никто не прилетит на вертолете и не дарует будущее, не перенесет на десятки лет вперед. Надо все сделать самим и непременно диалектически-практически-революционным способом. Иным просто не получится. Пора от удивления перед парадоксами и единичными встречами с диалектической противоречивостью типа навязшего в зубах корпускулярно-волнового дуализма (чем “не стекло, а мнется”) переходить к пониманию диалектической сути действительности. А это значит – развития. Еще в XIX в. Ф.Энгельс заметил, что науки отстают лет на 50 от того уровня, который они могли бы иметь, если бы своевременно взяли на вооружение диалектику, диалектический способ мышления. С тех пор разрыв вряд ли сократился... “Нация, желающая стоять на высоте науки, не может обойтись

без теоретического мышления” [25, с. 368]. А теоретическое мышление, соответствующее современному уровню развития практики, производства и, главное, общественных отношений, – это диалектика, диалектический способ мышления, диалектическая логика.

\*\*\*\*\*

Нетрудно заметить, что необходимость перехода к диалектическому (развивательному) способу мышления – не просто доброе пожелание, а настоятельная необходимость, диктуемая тем же самым, что и необходимость перехода к коммунизму в общественном развитии.

На вопрос: “А не получится ли, что без социалистической, коммунистической революции немыслима и диалектика?” – ответ может быть один: утвердительный.

И нет здесь ничего удивительного, ибо не только диалектического учения нет без коммунистической революции. Нет до этого еще и настоящей истории, есть лишь “предыстория человечества” (Маркс), нет и подлинной науки – “единой науки – истории” (Маркс), которая складывается из истории природы и продолжения (и воспроизведения) ее – истории общества, а есть пока только предыстория науки в виде некоторого конгломерата отраслей знания, претендующих на самостоятельность и в лучшем случае – на внешнее взаимодействие. Как и нет еще того единого, что составляло бы объективное основание для такой единой науки – единого производства, достигшего в своей развитости уровня “единого предприятия”. Лишь такая наука и такое производство только и в состоянии обеспечить у себя применение диалектики, диалектического метода. А без применения, без диалектико-логико-теоретико-познавательного функционирования, по существу, еще нет диалектики (нет ее живой жизни).

Нет до коммунизма и подлинного *всеобщего*, которое могло бы обеспечить “наполненность содержанием” этого понятия (общее-то – это, как было сказано, общественное, а всеобщее – это всеобщественное, коммунистичное)\*. В предыстории нет, наконец, и развития такой фор-

---

\* Которое обеспечивается историческим практическим формированием общественных отношений обобществившегося человечества на базе (базисе) непосредственно общественного характера труда и непосредственной коллективности.

“Природе потребовались миллионы лет для того, чтобы породить существа, одаренные сознанием, а теперь этим сознательным существам требуются тысячелетия, чтобы организовать совместную деятельность сознательно: сознавая не только свои

мы и такой развитости, чтобы служить основанием для всестороннего, полного понятия развития в диалектическом понимании, ибо нет и невозможно продолжение реального развития без коммунистической революции. Причем дальнейшее развитие невозможно не только для собственно общественной формы движения в ее особенности, для человечества, но и для саморазвития необходимости материи вообще, которое не может дальше продолжать себя в форме случайности, а лишь в форме свободы, т. е. сознанный необходимости, планомерной деятельности со знанием дела, объективных законов развития и сознательного их применения для фактического продолжения реального развития.

Насколько это грандиозный поворот в истории (в развитии истории как истории развития), видно из следующей характеристики его, данной Ф. Энгельсом: “Лишь сознательная организация общественного производства с планомерным производством и планомерным распределением может поднять людей над прочими животными в общественном отношении точно так же, как их в специфически биологическом отношении подняло производство вообще. Историческое развитие делает такую организацию с каждым днем все более необходимой и с каждым днем все более возможной. От нее начнет свое летоисчисление новая историческая эпоха, в которой сами люди, а вместе с ними все отрасли их деятельности, и в частности естествознание, сделают такие успехи, что это совершенно затмит все сделанное до сих пор” [25, с. 359].

Вполне понятно, что именно на основе такой “сознательной организации”, знаменующей принципиальный переход к новой эпохе, возможно то, что В. И. Ленин называл сознательной материалистической диалектикой. Подлинная диалектика вообще не может не быть сознательной и сознательно применяемой в практике. Но и практика должна быть не меньшего уровня развитости, чем “планомерное производство” коммунистических производительных сил, включающих в себя и науку как непосредственно производитель-

---

поступки как индивидов, но и свои действия как массы, действуя совместно и добиваясь сообща заранее поставленной общей цели. Теперь мы уже почти достигли такого состояния. Наблюдать этот процесс, это все приближающееся осуществление положения, небывалого еще в истории нашей планеты, представляется мне зрелищем, достойным созерцания, и я в силу всего своего прошлого не мог бы оторвать от него своего взора” [22, с.55-56].

ную силу, и “планомерное распределение” (коммунистических производственных отношений непосредственной коллективности), чтобы диалектика могла быть применимой. И, конечно же, ни о каком сознательном применении диалектики не может быть и речи, пока саморазвитие необходимости осуществляется в форме случайности (пробивая себе дорогу через “хаос случайностей”), стихийности, пока “продолжают преобладать”, по словам Энгельса, “неконтролируемые силы” и “непредвиденные последствия”. “И это не может быть иначе до тех пор, пока самая существенная историческая деятельность людей, та деятельность, которая подняла их от животного состояния до человеческого, которая образует материальную основу всех прочих видов их деятельности, – производство, направленное на удовлетворение жизненных потребностей людей, т. е. в наше время общественное производство, – особенно подчинена слепой игре не входивших в их намерения воздействий неконтролируемых сил, и пока желаемая цель осуществляется здесь лишь в виде исключения, гораздо же чаще осуществляются прямо противоположные ей результаты” [25, с. 358]. Надеяться на большее, чем безраздельное господство случая, пока существует частная собственность, рыночные отношения, конкуренция и т.п. “прелести” капиталистические, не приходится.

Так что ничего удивительного нет в том, что свое основание сознательная диалектика, теория развития находит, в конечном счете, в коммунизме. Как и в том, что “диалектике нередко приходится довольно долго дожидаться истории” [29, с. 143]. И это понятно: общественная жизнь в конечном счете ставит только такие задачи, которые может разрешить. При этом следует подчеркнуть, что речь идет об объективном основании подлинной диалектики – материалистической, марксистской – и непосредственной практике этой диалектики, ее необходимом возникновении, становлении, формировании. И такой практикой является борьба за коммунизм (в ее поступательности и развитии форм). Безусловно, элементы и варианты диалектического учения существовали и в домарксистской философии (в том числе и гегелевская диалектика – “основа всякой диалектики”, по Энгельсу). Но до собственно материалистической, научной диалектики было еще далеко. Подлинная, неотвратимая необходимость диалектики рождается вместе с необходимостью коммунизма в

историческом развитии материи\*. Становление же, формирование материалистической диалектики осуществляется вместе со становлением, формированием коммунизма (одно без другого невозможно). Борьба за коммунизм, революционная, практическая борьба за становление коммунизма и есть непосредственная практика становления диалектики.

При рассмотрении этого вопроса следует не упускать из виду следующее: “Коммунизм – не доктрина, а *движение*. Он исходит не из принципов, а из *фактов*. Коммунисты имеют своей предпосылкой не ту или иную философию, а весь ход предшествующей истории, в особенности его современные фактические результаты в цивилизованных странах” [19, с. 281]. Коммунизм – это “не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна соотноситься действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние”, – писали К. Маркс и Ф. Энгельс [18, с. 34]. Коммунизм, следовательно, есть положительное утверждение “как отрицание отрицания, поэтому он является *действительным* для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом эмансипации и обратного отвоевания человека” [12, с. 127].

Отсюда напрашивается вывод: если становление диалектики неразрывно со становлением коммунизма, то для раскрытия диалектики в ее необходимости следует обратиться именно к тому реальному “действительному движению” и “его современным фактическим результатам в цивилизованных странах”, отрицанием отрицания которого выс-

---

\* Можно считать, что коммунизм как состояние материи (и притом наиболее близкое к “материи как таковой” (Энгельс)) занимает совершенно определенное, необходимое место как атрибутивная форма, ступень развития в мировом круговороте. Вместе с тем это та форма общественного – *всеобщественное*, которая заключает в себе *всеобщее*: реальное всеобщее, живущее в производительных силах и отношениях высшей обобщественности и вызывающее к жизни и обеспечивающее содержанием всеобщие понятия соответствующей степени общности.

То, что называется разумными цивилизациями в бесконечном мире, и мировом круговороте материи занимает необходимое место. Подлинная человеческая цивилизация на высшем уровне ее развитости (а не в ее предьстории) – это и есть *коммунизм* (а вовсе не “высокоустойчивое состояние вещества, способного собирать, абстрактно анализировать информацию для получения качественно новой информации об окружающем и самом себе, для совершенствования возможностей получения новой информации и для выработки сохраняющих реакций”) [64, с.48].

тупает коммунизм, являющийся “действительным для ближайшего этапа исторического развития, необходимым моментом”. Или иными словами: если на непосредственную практику становления материалистической диалектики смотреть с позиций диалектического же метода, требующего исходить в анализе из того, “как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь” [36, с. 67], то возможно проследить (начиная от начальных, незрелых форм и до самых зрелых) развертывание практического дела общественных сил, которое проходит затем ряд ступеней, прежде, чем обретет конституированную форму. Это прежде всего пролетариат, его место в системе саморазвития необходимости, борьбе. В этой борьбе, ее развертывании, формах и восхождении, вплоть до разрешения в практике социалистической революции, и заключается непосредственная практика становления диалектики. К ней и следует обращаться за вскрытием природы диалектики, за основанием для разработки теории диалектики. В способе жизнедеятельности, в коллективности пролетариата – зародыш будущего общечеловечества, всеобщегития обобществившегося человечества в форме высшей коллективности и, соответственно, исходная клеточка, начало и источник того общего в отдельном, которое развернется во всеобщественное и всеобщее.

Следует понять, что диалектика, теория развития, согласно которой “развитие есть “борьба” противоположностей” [34, с. 317], нуждается в классовой борьбе пролетариата (этой высшей форме борьбы) для своего формирования не меньше, чем эта классовая борьба\* – в диалектике, в диалектическом методе. Диалектика рождается, по существу, из нее и как аналог ее (и как метод прежде всего для нее). Диалектика возвращается в качестве метода прежде всего туда, откуда она вышла – в общественную революционную практику социалистической революции, и уже в ней выковывается как универсальный всеобщий метод, ибо здесь она получает фактическую форму реального движения, форму конкретной борьбы, которая в своем способе существования выступает как такое особенное, которое в то же время есть самоотрицание себя, отрицание особенного и, таким образом, есть общее, всеобщее (универсальное).

---

\* Но борьба, доводимая до разрешения противоречия, до победы одной, революционной стороны и снятия обеих сторон в новом, высшем основании.

Не зря К.Маркс и Ф.Энгельс настаивали на том, что подлинным наследником достижений в развитии теоретического мышления (включая скарб гегелевской диалектической логики) является пролетариат и никто иной\*. Ни университеты, ни эрудированные кафедральные профессора, ни просвещенная интеллигенция, а именно пролетариат. Неграмотный еще в те времена, необразованный, но наследник он и только он. Его ждала угаданная Гегелем диалектика и должна была терпеливо ждать, ибо без пролетариата она не могла стать действенной и, значит, подлинной диалектикой – материалистической. И все потому, что борьба этого класса и ее объективная тенденция есть революционная, преобразовательная практика *изменения* мира, в форме которой на данном этапе происходит реальное развитие материи, но оно (развитие) не может осуществиться без теории (“освещающей путь практике” (Ленин) – революционной, развивательной) диалектики. В свою очередь, без революционной практики теория развития и понятие развития, даже угаданные, оставались бы бессодержательными, выхолощенными, пустыми\*\*.

Несколько перефразировав известные слова К.Маркса, можно сказать, что подобно тому как диалектика находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в диалектике свое *духовное* оружие. Диалектика не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив диалектику в действительность [1, с. 429].

Какой бы сухой абстракцией ни веяло от теоретических положений диалектической логики, она постоянно погружена не в себя самое, не в систему категорий, а в такие задачи, для разрешения которых имеется одно только средство – *практика*. Без такого погружения мы будем иметь дело со “сказанием” о диалектике, но не с самой диалектикой. Последняя живет живой жизнью в революционной практике, а

\* Характерно замечание К. Маркса в “Капитале”, что “способности к теоретическому мышлению, считавшиеся наследственным достоянием немцев, совершенно исчезли у так называемых образованных классов Германии, но зато снова оживают в ее рабочем классе” [2, с. 13].

\*\* Нужно довести классовую борьбу до политической формы и теоретической, внедрить, в стихийное движение пролетарских масс теорию (в которой осуществлено самосознание революционного класса) как форму классовой борьбы, как орудие преобразования. Через самосознание этого – революционного пролетарского класса, ставшего классом для себя происходит самопознание и самосознание человечеством своей сущности.

не в категориях и их системе. Непонимание этого и приводит к утверждениям, будто предметом диалектики являются категории, система категорий и т. п. \*. В самом же деле наоборот, категории есть идеальные выражения революционной практики по производству общественных коммунистических бесклассовых отношений.

Только в *действиях* (практических, революционных) пролетариата по его историческим целям и потребностям происходит доведение противоположностей до взаимоисключения и тождества. Способ борьбы этого класса диалектичен.

Но диалектика нуждается в пролетарском движении не только потому, что в таком случае через доведение противоречия до разрешения в реальном развитии высшего уровня диалектическая теория развития, логика получает доведенность противоположностей до тождества (в диалектическом понимании) и, значит, подлинное диалектическое внутреннее противоречие в одном и том же отношении в одно и то же время (где противоположности выступают как стороны одной и той же сущности, друг без друга не имеют смысла, тяготеют друг к другу, переливаются, взаимопроникают и т. д., а не просто внешне сосуществуют и взаимно воздействуют как различные сущности), а с этим и довершение эволюции (и перерыв ее, этой части развития) революцией и, таким образом, получение того целого, что может дать содержание полному понятию развития в диалектическом смысле. Но это еще не все. Диалектика нуждается в революционном движении пролетариата еще потому, что лишь в этом движении заключено основание для образования подлинной *всеобщности* и доведения до диалектического тождества (закрывающего в себе борьбу противоположностей отдельного и общего), которое затем в состоянии обеспечить объективное основание всеобщему понятию противоречивости в его общедиалектическом понимании, ибо только пролетариат и его способ жизнедеятельности есть такое реальное отдельное, которое в то же время и в том же отношении выступает как самоотрицающее себя отдельное и, таким образом, – общее. Если же он при такой своей природе осуществляет

---

\*“Сравните, – писал Ф. Энгельс, – хотя бы у Маркса развитие от товара к капиталу с развитием у Гегеля от бытия к сущности, и у Вас будет прекрасная параллель: с одной стороны, конкретное развитие, как оно происходит в действительности, и, с другой стороны абстрактная конструкция, в которой в высшей степени гениальные мысли и местами очень важные переходы, как, например, качества в количество и обратно, перерабатываются в кажущееся саморазвитие одного понятия из другого” [26, с. 177].



преобразование себя (самоотрицание и отрицание отрицания) вплоть до ликвидации себя же, то тут и появляется возможность генетического возникновения диалектически понимаемого всеобщего во всей внутренней противоречивости, как отрицания отдельности. Этим и обеспечивается объективное содержание для диалектического понимания общего и отдельного как одной сущности. Ведь в жизненных условиях и внутренней противоречивости самого способа существования пролетариата, который, как известно, “не может освободить себя... не уничтожив *всех* бесчеловечных жизненных условий современного общества” [34, с. 13], как видим, заключается внутреннее диалектическое, противоречивое состояние, доводящее до тождества (диалектического) противоположности отдельного и общего. В самом отдельном, особенном способе существования этого класса и его жизнедеятельности соответственно его потребностям и целям заключается (в одно и то же время и в одном и том же отношении) и общее, всеобщее (но не наряду с отдельным, а через отрицание отдельного). Другими словами, само его общественное положение, способ жизнедеятельности, борьбы (разумеется, если исходить из того, что он исторически должен, вынужден делать именно как класс, соответственно своему понятию, объективной необходимости, а не что иногда делают его представители) таковы, что его борьба по своим классовым целям и потребностям является выразителем таких тенденций, которые выступают в этом отдельном как всеобщее.

Как уже говорилось, пролетариат не может ликвидировать себя как класс (данный отдельный), не ликвидировав все основание в целом, всю частную собственность, а не только противоположный ему класс. Только он и является выразителем всеобщего. Соответственно и диктатура этого класса в революционный период – не самоцель, а лишь средство ликвидации всех классов вообще, всякой эксплуатации и утверждения равенства. То, что называется диктатурой пролетариата, – это доведение до крайности, до безоговорочной победы одной стороны, чтобы получить через отрицание противоположной стороны снятие обеих противоположностей и новое основание.

Вот почему, как подчеркивал В. И. Ленин, интересы всего человечества пролетариату дороже, выше своих, собственно пролетарских интересов. Это следует понимать не внешне, не альтернативно, взаимоисключаяще или сочетательно, а так, что именно эти пролетарские, конкретные, классовые, особенные интересы и являются теми

самыми (и опять-таки в то же время и в том же отношении) всеобщечеловеческими интересами. Никаких специально общечеловеческих, которые существовали бы наряду с классовыми и взаимодействовали с ними внешним образом, не бывает.

И именно в историческом движении пролетариата, его борьбе и доведении до разрешения в социалистической революции заключены историческая доразвитость общественного противоречия и приведение в соответствие общественному характеру труда (который всегда был общественным, даже тогда, когда был частным и частичным) общественного характера присвоения, а соответственно, и переход к всеобщему коммунистическому, непосредственно общественному труду как самодеятельности.

Вот как диалектично это описано у Энгельса: *“Пролетарская революция, разрешение противоречий: Пролетариат берет общественную власть и обращает силой этой власти ускользающие из рук буржуазии общественные средства производства в собственность всего общества. Этим актом он освобождает средства производства от всего того, что до сих пор было им свойственно в качестве капитала, и дает полную свободу развитию их общественной природы. Отныне становится возможным общественное производство по заранее обдуманному плану. Развитие производства делает анахронизмом дальнейшее существование различных общественных классов. В той же мере, в какой исчезает анархия общественного производства, отмирает политический авторитет государства. Люди, ставшие, наконец, господами своего собственного общественного бытия, становятся вследствие этого господами природы, господами самих себя – свободными”* [25, с. 675-676].

На этом основании только и можно понять и то, как коммунизм занимает необходимое место во всеобщем развитии материи (а не только во всеобщем общественно-историческом развитии\*), и, в не меньшей степени, – как сам является основанием превращения развития не только во всеобщую теорию собственно общественного развития, но с этим и во всеобщую теорию развития, которая является одновременно логикой и теорией познания.

---

\* И марксизм показал, что “пролетариат может существовать... только *во всемирно-историческом смысле*, подобно тому как коммунизм – его деяние – вообще возможен лишь как “всемирно-историческое” существование” [18, с. 35]. Одно и другое возникает с необходимостью.

“Тем самым человек теперь – в известном смысле окончательно – выделяется из царства животных и из звериных условий существования переходит в условия действительно человеческие. Условия жизни, окружающие людей и до сих пор над ними господствовавшие, теперь подпадают под власть и контроль людей, которые впервые становятся действительными и сознательными повелителями природы, потому что они становятся господами своего собственного объединения в общество. Законы их собственных общественных действий, противостоявшие людям до сих пор как чуждые, господствующие над ними законы природы, будут применяться людьми с полным знанием дела и тем самым будут подчинены их господству. То объединение людей в общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом. Объективные чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в преобладающей и все возрастающей мере и те следствия, которых они желают. Это есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы.

Совершить этот освобождающий мир подвиг – таково историческое призвание современного пролетариата. Исследовать исторические условия, а вместе с тем и самую природу этого переворота и таким образом выяснить ныне угнетенному классу, призванному совершить этот подвиг, условия и природу его собственного дела – такова задача научного социализма, являющегося теоретическим выражением пролетарского движения” [24, с. 294-295].

\*\*\*\*\*

Известно, что именно К. Маркс повернул диалектику к материализму, но не к старому, натуралистическому, созерцательному, механическому материализму, сведенному к рассмотрению внешних форм бытия и отношений (с наличием в некоторых из них счастливых случаев развития), а к новому материализму, опирающемуся на общественно-революционно-преобразовательную практику. Причем речь идет не о введении категории практики в систему категорий диалектики, как иногда думают, а о включении реальной общественной практики в ее живой жизни в содержание функционирования диалектики, в содержа-

ние самой концепции развития, в сам ход ее работы – диалектико-логико-теоретико-познавательной. Введение практики – один из важнейших моментов диалектической логики, который должен входить каждый раз “в полное “определение” предмета (в том числе и в полное определение предмета диалектической теории развития. – В.Б.) и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку” [37, с. 290].

Революционная суть поворота к новому материализму заключается в том, что он исходит не из объяснения мира, а из *изменения* его. Чтобы получить действительное положение вещей в любой форме действительности, ее нужно не оставлять неизменной, а практически преобразовать. В этом и заключается причина интереса к общественной форме движения в вопросе формирования диалектики материалистической. Ибо сутью способа существования такой формы движения и является собственно *изменение, преобразование* природы (производительные силы, уровень развитости которых выступает критерием общественного прогресса). Отсюда же и интерес к *преобразующему* классу, выразителю производительных сил.

В результате такого приведения диалектики к материализму получаем материалистическую диалектику – диалектический материализм. Заметим, что материализм здесь доведен до исторического материализма. Материализм становится подлинным тогда, когда он исторический материализм, без этого материализм остается еще недоразвитым, натуралистическим. Но и это еще не все. Как подчеркивал Ф.Энгельс, “современный материализм... находит свое теоретическое завершение в научном социализме” [25, с. 640]. Иными словами, необходимо доведение, доразвитие материализма до научного социализма, до теоретического выражения активной, необходимой исторической деятельности, борьбы того класса, способом жизнедеятельности которого и является *изменение* мира, развитие его, предметно-практическое *революционное преобразование* (причем преобразование на уровне наивысшей формы движения материи – общественной). В этом и заключается суть марксистского материализма, а не в объяснении, интерпретации, описании мира по типу старого натуралистического, наивного, созерцательного, домарксистского материализма. И мы видели, что именно пролетариат, соответственно своему реальному месту в системе производства и общественных отношений, самим способом жизнедеятельности фактически осуществляет (производит, делает) то реальное развитие, ко-

торое может быть основанием, живой жизнью для всеобщей концепции развития, теории развития диалектического типа, формирования и функционирования ее механизма. Теория развития, являясь аналогом развития лишь такой формы движения, может выступать всеобщим методом.

Вот до какого уровня содержательности должна быть доведена диалектика, чтобы стать материалистической диалектикой как диалектическим материализмом. И в таком смысле “мы, социалистические материалисты, идем в этом отношении... значительно дальше, чем естествоиспытатели”, не ограничиваясь тем, “что в любой научной области надо исходить из данных нам фактов, стало быть в естествознании – из различных предметных форм и различных форм движения материи” [25, с. 370]. Мы знаем, что современный материализм находит свое теоретическое завершение, и знаем, в чем его находит. “Философия Маркса есть законченный философский материализм, который дал человечеству великие орудия познания, а рабочему классу – в особенности” [32, с. 44].

В нашу задачу не входит обсуждение дискуссионных вопросов по проблеме так называемого соотношения диалектического и исторического материализма; заметим только, что неразрешимость их заключается порой в самом основании, когда уже самой постановкой вопроса о *соотношении*, связи диалектического *материализма* и исторического *материализма* ставят заведомо во *внешнее* отношение, как “то” и “другое”, допускают какую-то внешнюю связь *между* тем и другим как некоторыми самостоятельными сущностями. Будто есть два материализма, между которыми нужно установить связь. Бесплодность такого подхода обусловлена тем, что движение здесь совершается от понятия, вместо генетического подхода и развертывания из единого, одного материализма, где, как требует диалектический подход, нужно исходить из того, с чего началось, как развивалось и чем является теперь и т. д. А тогда мы получаем восходящее развитие от простейшей формы стихийного додиалектического материализма – в том числе и наивно-натуралистического, механистического, созерцательного – до исторического материализма и научного социализма\* и таким образом доразвившегося, достроенного доверху диалектического материализма.

И это все один материализм – философский, с его стержнем в виде гносеологического отношения сознания и бытия (основной вопрос философии), который есть мировоззрение, особым образом решающее

\* Теория социализма стала научной с открытием материалистического понимания истории и закона прибавочной стоимости.

вопрос об отношении сознания и бытия (Энгельс), и которое нельзя путать с одной из частей, с одним из этапов, ступеней, форм его исторического развития и противопоставлять эти части\*.

Не доразвитый до уровня исторического материализма, без включения в свое содержание материалистического понимания истории и единства естественной истории и общественной истории, без включения практики, изменяющей мир (вместо объяснения), материализм не будет подлинным диалектическим материализмом. Не будет материалистической и диалектика без так понимаемого единого, доразвитого материализма, заключающего в себе развитие. Говоря “Мы – социалистические материалисты”, Энгельс добавлял: “Мы практические материалисты” (а не натуралистические). В действительности для *практического* материалиста, т.е. для *коммуниста* все дело заключается в том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически выступить против существующего положения вещей и изменить его” [18, с. 42]. Характерно, что именно в этом духе говорится и в “Манифесте Коммунистической партии” (который Ленин считал философским произведением): “Одним словом, коммунисты повсюду поддерживают всякое революционное движение, направленное против существующего общественного и политического строя.

Во всех этих движениях они выдвигают на первое место вопрос о собственности, как основной вопрос движения, независимо от того, принял ли он более или менее развитую форму” [19, с.459].

Ленин подчеркивает, что материализм, не доведенный до революционной практической деятельности, до тактики классовой борьбы пролетариата (как важнейшей, по Ленину, стороны материализма) не есть подлинный материализм. “Маркс, – пишет он, – справедливо считал его половинчатым, односторонним, мертвенным. Основную задачу тактики пролетариата Маркс определял в строгом соответствии со всеми посылками своего материалистически-диалектического мирозерцания” [33, с.77]. “Только философский материализм Маркса указал пролетариату выход из духовного рабства, в котором прозябали донныне все угнетенные классы” [32, с.47].

Без включения общественной революционной практики развития в диалектику и диалектики в революционную практику можно только угадать правильную концепцию развития в сфере движения понятий.

---

\*Верно решаются все эти вопросы с четких позиций материалистического монизма.

Но в таком случае она будет чем-то наподобие крыши, под которую необходимо еще строить здание, как и вышло у Гегеля. “Идея универсального движения и изменения (1813, Логика), – писал в этой связи В. И. Ленин, – угадана до ее применения к жизни и к обществу. К обществу провозглашена раньше (1847), чем доказана в применении к человеку (1859)” [34, с. 127]. Отсюда, угаданная Гегелем концепция, теория, Логика развития оставалась не действенной, не доведенной до практики, до применения (оставалась неприменимой в принципе) и не доказанной на деле, она не была логикой предметно-практического дела и потому не могла быть логикой мышления, которая была бы теорией познания. Ее удел был оставаться Логикой с большой буквы как таковой. Как уже говорилось, в полное ее определение не вошла соответствующая практика, и, в свою очередь, логика не вошла в практику как необходимый ее момент. Такая теория развития никак не могла быть действенной и содержательной, универсальной до создания “Манифеста Коммунистической партии” (1847), до того как рабочий класс стал “классом для себя”. Развитая классовая борьба пролетариата, нашедшая раскрытие в “Манифесте”, – это уже такой формы реальное развитие, такой развитости, в которой оно вызывает к жизни потребность в общей концепции развития (в общем понятии развития, в применении диалектики для нормального функционирования самой этой реальной формы развития). Это же реальное развитие претендует на действительное содержание такой, теоретически выраженной концепции, теории. Последняя и логикой-то подлинной становится лишь тогда, когда является действующей. Иначе это будет абсолютно “чистый” (дистиллированный) принцип, которым можно только любоваться. И в этом смысле можно сказать, что диалектика постольку теория развития, поскольку она логика и теория познания, а теория познания она постольку, поскольку – “работающая” по постижению сущности, вскрытию реального развития в реальном движении. Более того (и это понятно в плане вышеупомянутой необходимости доведения материализма до исторического материализма и научного социализма), можно сказать, что в целом “марксизм... есть диалектическая логика” [37, с. 291].

Концепция развития, впервые получившая у Гегеля “всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм” [24, с. 371], лишь поставленная затем на марксистски понимаемую материалистическую основу, очищается от мистичности и становится по-настоящему активной, действенной, результативной в своем функционировании в

руках пролетариата, в его практической борьбе, становится не просто средством объяснения мира, а орудием изменения, революционно-практического преобразования его. И в этом суть доведения диалектики до материализма.

Подчеркнем еще раз, что подлинной диалектика является не тогда даже, когда она становится известной, знаемой, открытой и изложенной как учение, получает признание и одобрение и даже преподается и популяризуется как учение, концепция, теория, а лишь тогда, когда сама общественная человеческая практика (способ производства – производительные силы и производственные отношения) получает реальную организацию построения (и функционирования) по сознательно-диалектическому типу. Разумеется, для этого должны созреть не только диалектика и, соответственно, конкретные науки для применения диалектики, но, главное, – производство, производительные силы и производственные отношения, все общественные отношения и человек, выступающий совокупностью всех этих отношений. И важнейшим фактором такой зрелости является высшая – коммунистическая – обобщественность человека, соответственно, высшая коллективность. Причем имеется в виду не наличие всего этого в готовом виде, построенное уже, а именно *построение*, процесс построения, становления и участие каждого члена общества в таком построении.

В. И. Ленин, один из тех немногих, кто, поняв суть принципиально-поворота, совершенного К. Марксом в отношении диалектики\*, продолжил его дело в том же, единственно результативном направлении, в котором концепция развития только и может получить дальнейшее развитие, – в направлении практического применения диалектики, включения ее в дело, и прежде всего в той области, из которой она непосредственно рождается, т. е. в области общественной революционной практики тех общественных сил, которые самим своим способом жизнедеятельности выражают объективные тенденции необходимого развития. Известно, что В. И. Ленин внедрил революционную материалистическую диалектику в революционно-практическое дело и, таким образом, в дело изменения самого дела изменения мира, т. е. в революционную организацию способа ведения революционной борьбы революционного класса (где диалектика получает свое действитель-

---

\* По словам самого В. И. Ленина, “никто из марксистов не понял Маркса 1/2 века спустя!!” [34, с. 162].



ное полнокровное развитие), в том числе и в организационные основы партии нового типа (этого ядра и передового отряда общественных сил революционного класса), построенные в духе активно-преобразовательной, революционно-практической действенности и обеспечивающие целеполагающее действие масс класса, соответствующее своему понятию (саморазвития необходимости), а не стихийно, соответственно бытию, существованию. Именно в партийной организованности класса пролетариев заключается та самая форма коллективности, которая выступает интегратором в единство многообразия, формирователем общего в ходе реального практического движения и обращает его в материальную силу класса (того самого общего, которое выступает основанием соответствующей степени общности понятия). Здесь же находит сосредоточение, как в ядре, то, что в состоянии обеспечить действие каждого представителя класса соответственно понятию класса\* (сущности), а не соответственно бытию отдельного индивида-пролетария.

Именно такая организация в состоянии обеспечить постоянное (вынужденное) революционно-практическое действие по диалектическому типу\*\*. В случае, когда мы упускаем из виду действенность, “мы делаем марксизм односторонним, уродливым, мертвым, мы вынимаем из него его душу живу, мы подрываем его коренные теоретические основания – диалектику, учение о всестороннем и полном противоречий историческом развитии; мы подрываем его связь с определенными

---

\* В этом плане нельзя не отметить особое место и роль того, что в истории революционного рабочего движения получило название большевизма и выразилось в создании партии принципиально нового типа, единственно соответствующей революционному назначению рабочего класса.

\*\* Потребность в такого типа действии вызывается постоянным наличием диалектической (противоречивой) ситуации в общественном развитии эпохи социалистических революций, когда непрерывно, быстро и резко меняется социально-политическая обстановка, определяющая ближайшим образом условия действия, а следовательно, и задачи действия [31, с. 84], и вместе с тем, в то же самое время и в том же отношении – остаются общие и основные задачи, “которые не меняются при поворотах истории, раз не меняется основное соотношение между классами” (и, соответственно, не меняется общее направление развития). Это требует постоянного диалектического разрешения такого внутреннего противоречия и не менее диалектического построения действия для обеспечения продолжения реального развития (как развертывания противоречия). Вместе с тем как раз действенная сторона марксистского учения, т. е. то, что оно “руководство для действия”, отмечал В.И. Ленин, “сплошь да рядом упускается из виду” [31, с. 84].

ми практическими задачами эпохи” [31, с. 84].

Характерно, что именно решение “практических задач эпохи” должно войти в содержание концепции развития, чтобы она была истинной и вместе с тем живой, развивающейся. В. И. Ленин завещал и дальше всесторонне развивать, разрабатывать диалектику, “комментируя образцами применения диалектики у Маркса, а также теми образцами диалектики в области отношений экономических, политических, каковых образцов новейшая история, особенно современная империалистическая война и революция дают необыкновенно много” [38, с. 30]\*.

Все это и есть как бы концепция развития в деле, в объективности, саморазвитие, которое на определенном уровне развитости начинается (как в онтогенезе филогенез) воспроизводить себя как развитие развития в форме общественной практики, которая порождает потребность в идеальном воспроизведении этого практического воспроизведения развития и в возвращении, внедрении этого идеального обратно в практическое реальное развитие.

Так и рождается концепция развития, теория развития (аналог и метод реального развития и его воспроизведения, познания), живая жизнь которой остается в практике. Оторвать концепцию от этого реального практического дела (и не только в плане отражения, но и в плане постоянного включения в него, применения, участия в нем) – значит умертвить диалектику, лишить жизни.

Без применения диалектики в практике фактически нет диалектики. Лишь став революционно-практическим делом революционного класса в новейшей истории, практика открывает возможность превращения логики дела в дело логики (диалектической). При этом в итоге получается, что та самая диалектика, которая есть учение “о всестороннем, полном противоречий историческом развитии”, она же есть и логика – “учение о законах развития... всего конкретного содержания мира и познания его...” [34, с. 84].

Возвращаясь, в свете всего сказанного, к вопросу о “вычитывании” диалектики, нетрудно заметить: дело здесь не в том, что представитель общинного землевладения не смог высмотреть в окружаю-

---

\* На что хотелось бы обратить внимание (и что не особенно пока анализируется в качестве образца для разработки диалектики), так это на такое явление, как война, и особенно на Отечественную войну 1941-1945 гг., и вообще на военное дело и его противоположность – дело мира. Но это особая тема.

щей действительности (в естественной и общественной) развитие и узреть те признаки, которые указывали бы на наличие такового (типа рекомендуемых ныне: “усложнение форм”, “повторяемость”, “необратимость” и т. п.) или не смог сообразить, что вокруг полным-полно диалектики, а его потомок – проницательный, наблюдательный, сообразительный, просвещенный наш современник – досмотрелся, додумался и т. п. (высмотрел-таки злополучное “накопление новшеств”, обнаружил “новые структуры и функции” и поведал о том миру в третьем номере журнала “Вопросы философии” за 1978 г.). И тем более не в том дело, что у первого не хватило ума (извилины, “серого вещества”, добротных нейронов и т. п.), а у нашего современника все это оказалось на высоте: и числом поболее “накоплено новшеств”, и качеством получше “новые структуры и функции”.

Дело здесь в том, что первый, вернее, его класс и он как совокупность соответствующих (например, феодальных) общественных отношений, не производил, не делал реальное развитие, не участвовал в производстве его предметно-практическим способом, во всей полноте и целостности в самой общественной форме движения, на уровне непосредственного изменения общественного бытия (а не посредством частичного изменения частичных вещей). И не мог этого делать при господстве данного способа производства и тех общественных отношений, совокупностью которых он является и в рамках которых осуществляет совместное изменение природных вещей (не более). У него не было никакой потребности в осознании, понимании развития, ибо он не делал такого развития, которое не могло бы продолжаться без осознания, понимания и т. д. (становящегося неотвратимым моментом действительного, необходимого развития на определенном уровне его).

Он в принципе не мог постичь развитие, ибо сам (вернее, его класс) не являлся субъектом развития. Для этого надо было бы революционно-преобразовательно-развивательно изменять сами общественные отношения обобществившегося человечества (а не просто ковырять землю мотыгой – частичным орудием, непосредственным агентом которого в его частичности крестьянин является, и воспроизводить при этом круг за кругом соответствующие монотонно-количественному воспроизводству производительных сил существующие производственные отношения). Изменение должно осуществляться на уровне производительных сил и производственных отношений, чтобы это было

непосредственно изменением общественного бытия, изменением собственно общественной формы движения, т. е. изменением способа производства в целом, и не с позиции, занимаемых крестьянством в системе общественного производства и общественных отношений.

А как раз эти-то позиции, положение крестьянства в системе производства таковы, что этот класс принципиально не может совершить революционное преобразование в общественном движении (на уровне изменения способа производства), осуществить социальную победоносную революцию – эту важнейшую часть развития, завершающую и прерывающую эволюционную постепенность (и тем более постепенность предыстории, развивающейся в пределах формы господства и подчинения), без чего о развитии в диалектическом понимании речи не может быть, ибо цикл развития остается недовершенным, несостоявшимся, и, значит, нет еще практически развития, а есть лишь его часть, и притом не главная, внешняя.

Этот же класс в его объективной тенденции не имеет будущего, перспективы, своего собственного развития. В силу самого способа своей жизнедеятельности и места, занимаемого в общественном производстве, он не обладает развивательной тенденцией и не может победить в борьбе. Самое большее, что он может в пределах уклада, формации, где он составляет сторону главного противоречия, т. е. в пределах феодального уклада, – это расшатать последний, осуществить разрушительную работу. Созидательную же – подлинное разрешение противоречия, переход на более высокую ступень и утверждение нового уклада – выполняет иной класс – буржуазия.

В условиях нового господствующего (капиталистического) уклада изживающий себя класс крестьянства, мелкий собственник выступает как мелкая буржуазия. По словам В.И.Ленина, это – “полутруженик, полуэксплуататор”, не имеющий самостоятельного значения, собственной истории, не то что будущего, развития. Он может быть только союзником революционного класса – пролетариата – при условии блокирования в нем тенденции полуэксплуататора и развития тенденции труженика (что и является одной из главных задач диктатуры пролетариата), т. е. он может встать на позиции подлинно революционного класса и его интересов и действовать по их осуществлению, ибо в этом интересе фактически заключен и его действительный интерес, его будущее, как и будущее всех людей – бесклассовое общество. (Вспомним ответ Ф.Энгельса на вопрос о возможности

победы крестьянской революции в России: только при условии “второго издания Парижской коммуны”).

Таким образом, на уровне феодальных общественных отношений в принципе не может быть известно, понимаемо подлинное развитие, не может быть сформировано соответствующее понятие. Невозможно идеальное вычленение общественных отношений на уровне всеобщих категорий при господстве данного недоразвитого уровня обобществления.

Характерно, что отсутствие видения, схватывания развития – удел всех общественных групп, классов, изживших себя исторически, бесперспективных, не имеющих будущего, не обладающих революционностью, не участвующих фактически в общественном производстве *развития* общественных отношений. Постигание развития, освоение диалектики недоступно и такому классу, не обладающему революционной тенденцией в своем общественном положении, каким является класс буржуазии. У него буквально “на роду написано” не знать развития.

Классу буржуазии и идеологам, апологетам этого класса, как правило, не может быть присуще полное, верное (объективно-истинное) понимание развития. Сам способ их бытия, жизнедеятельности и целеполагание, определяемое классовым положением, объективная потребность (“то, что нужно человеку”) данной общественной группы, практика этого класса, непременно включающиеся в полное определение постигаемого предмета, не вызывают образования у них потребности, “переживания” развития, не обеспечивают логическим определениям развивательного (неформального, не внешнего) содержания. Оно им просто не нужно, в нем нет надобности. Не вырабатывается и потребность в новом способе мышления. Занимаемое представителями этого класса место в системе общественного производства и общественных отношений (выражением совокупности которых они только и могут быть) как бы не открывает тот “угол зрения”, под которым возможны “видение” развития, освоение объективного развития, воспроизведение в форме истины, понимание (понятие) развития, не позволяет получить (“укомплектованным”) конкретное единство многообразия, необходимое для “наполнения” понятия развития и формирования его на диалектическом уровне. Само общественное положение обрекает их на неведение в сущностном (саморазвития) слое действительности, на “слепоту” и “глухоту”, невосприимчивость

к “излучению” на этой “длине волны”\*. У них не вырабатываются, не могут выработаться в принципе полнокровные диалектические понятия (развития) на основании той практики отношений, которые являются способом их жизнедеятельности. А понятия ведь формируются не непосредственно у каждого индивида в отдельности (и тем более в его голове), а у *обобществившегося* человечества, от которого каждый получает понятия с их общественным содержанием путем включения (приобщения) в общественную практику, в практику общественных отношений.

Все, что касается общественных отношений и, соответственно, общественного сознания, мышления, в классовом обществе не остается независимым от имеющей там место известной поляризации: в каждой нации – две нации, в каждой культуре – две культуры, и для “нации” буржуазии развитие непостижимо. Она в состоянии схватить лишь односторонность, и притом внешнюю сторону – эволюцию, но не революцию (по вполне понятным причинам)\*\*. А без этого, как уже говорилось, нет развития, есть только “ходячая идея эволюции” (которой предписывается выступать в роли суррогатного заменителя развития), эволюционизм как абсолютизация частичного развития, куцега, приконченного на полпути, к которому сведено развитие, так и остающееся не доведенным до полной всесторонней, богатой содержанием идеи развития.

---

\* Можно сказать, что у них как бы отсутствует тот “орган”, который в состоянии был бы воспринимать движение на глубине развития (вскрывать в движении развитие), ибо сам орган должен развиваться, как известно, из функции, и в данном случае – общественный орган из общественной функции, а ее-то как раз и нет у данного класса – этой развивательной функции и предметно-практической потребности в таковой. Вырабатывается же это, как мы видели, не просто толковыми индивидами, а деятельностью общественного класса, организованного пролетариата. А чтобы отдельный человек постиг суть развития и освоил понятие развития в его полноте, он должен встать на позиции революционного класса, который делает развитие, и включиться в практическую деятельность, борьбу его, направляемую классовыми целями и потребностями, тогда по-иному будут восприняты и поняты и революция (как главный момент развития), и развитие в целом (и такой его момент, как эволюция). Иначе революция будет видеться как “дестабилизация”, а развитие – как постепенное изменение, “эволюционизм”, серия реформ и т. п. Последнее и есть естественная позиция умирающего класса – буржуазии.

\*\* Она исчерпала историческое основание, революционную потенцию для революционных, развивательных преобразований, утратила статус субъекта исторического действия.

Здесь с понятием развития происходит нечто подобное тому, что и с понятием классовой борьбы в понимании либеральной буржуазии, которая, по мнению В. И. Ленина, в принципе не в состоянии дать верное *понятие* классовой борьбы. Оно оказывается у нее непременно абстрактным, не-процессом, не-живым, не-развитием, тогда как фактически оно должно быть развивающимся (генетически) в необходимом восходящем продолжении до формы политической борьбы и доведения до общегосударственного масштаба и захвата политической власти, установления диктатуры пролетариата и построения бесклассового общества. Не войди хоть один из таких элементов, ступеней восходящего развития в полное определение понятия классовой борьбы – и такое понятие будет ущербным, абстрактным, односторонним, неверным, недоразвитым, уродливым, недейственным, не соответствующим объективному основанию в реальном движении, не истинным и, соответственно, не адекватным, не аналогом, который может выступать методом. И что важно заметить, – не развивающимся, не содержащим в себе развитие. Последнее – атрибут любого понятия диалектического ранга и том числе и самого понятия развития. Лишите развитие такого элемента, как революция, и не поставьте обе части (эволюцию и революцию) в положение генетического отношения (и положение единого развития), и вы не получите верного понятия развития.

Следует подчеркнуть, что разговор у нас не об ограниченности, ущербности, ошибочности, несостоятельности тех или иных конкретных идей, мнений, теорий в отношении их содержания и научности, политических взглядов, идеологических концепций у буржуазных теоретиков (в том числе и насчет развития и его интерпретации, объяснения и т. п.), а о неизбежной ограниченности, недоразвитости, неспособности самого способа мышления, логики мышления, способа познания, освоения, постижения метода познания и правильного формирования понимания (понятия) развития (не получающегося как развитие и не схватывающего, не осваивающего развитие) у *класса* буржуазии, у буржуазных представителей материального и духовного производства (в том числе, конечно, и у представителей науки), а не только непосредственных идеологов, теоретиков, апологетов капитализма. И происходит это в силу самого буржуазного способа жизнедеятельности, в котором все формы деятельности так или иначе преломляются через призму капитала и осуществляются в форме капитала. От него исходит деформация, ограниченность, недоразвитость и способа мышле-

ния, познания. С позиций частичности, отчужденности в способе деятельности способ мышления не может быть иным, кроме как таким же частичным, аналитичным и т. п. С этих позиций невозможно освоить и развитие на диалектическом уровне. Оно будет искаженным, деформированным, извращенным, бедным, опошленным. А в главной части (ступени, моменте) развития – революции – будут видеть “беспорядки”, “разруху”, “хаос” и т. п.

Характерно, что Маркс предупреждал о неизбежности “поверхностных и превратных воззрений” на процесс в целом, если они взяты из представлений, и “из тех представлений, которые вызываются его специфическими движениями в головах агентов обращения” [4, с. 343]. Если же “анализ действительной, внутренней связи... – дело в высшей степени сложное... если задача науки заключается в том, чтобы видимое, лишь выступающее в явлении движение свести к действительному внутреннему движению, то само собой разумеется, что в головах агентов капиталистического производства и обращения должны получаться такие представления о законах производства, которые совершенно отклоняются от этих законов и суть лишь выражение в сознании движения, каким оно кажется. Представления купца, биржевого спекулянта, банкира неизбежно оказываются совершенно извращенными” [4, с. 343].

Все это относится вообще к способу познания, мышления, получения истины, понимания развития и т. д. в условиях господства капитала. Последний не может не вносить деформацию ни в одну из форм деятельности и познания. Общество, в котором извращены все общественные человеческие отношения, не может у человека, выступающего непосредственным агентом извращенного капиталом производства, не вызывать извращенного понимания (часто мистифицированного) представления о самом процессе мышления, познания. Поэтому, когда постижение истины возможно не иначе, кроме как через сознательное построение движения познавания, способа мышления, метода, то извращенное понимание этого процесса так и не в состоянии обеспечить постижение сущности, внутреннего, сущностного, а остается на поверхности или выдает за действительное представляемое, кажущееся (за отражение – отраженный свет, за действительное – средство постижения и т. д.). Такое сведение внутреннего к тому, что есть лишь выражение движения в сознании, порождает немало заблуждений мистификаторского толка и в отношении постижения в движении развития получило предостережение от Ленина,



который замечал, что “с “принципом развития” в XX веке (да и в конце XIX века) “согласны все”. – Да, но это поверхностное, непродуманное, случайное, филистерское “согласие” есть *того рода* согласие, которым душат и опошляют истину” [34, с. 229]. И одно из распространенных опошлений идет по линии подмены реальных законов реального движения движением понятий, выражением движения в мысли.

Но самое интересное здесь то, что непосредственный агент капиталистического производства, в том числе и представитель духовного производства (например, буржуазный ученый-теоретик), не может не извращать и не сводить к своим ограниченным представлениям о мышлении, познании и его законах реальное движение – к сознанию движения, каким оно кажется, тогда как внутреннее, всеобщее развитие остается неведомым. Происходит это в силу самого общественного положения вышеупомянутого агента, а также господства разделения труда и соответствующей гипертрофии умственного труда, лишенного живой практической основы и превращенного в капитал. Удивительно было бы, если бы при таких условиях не совершалось подобное переворачивание и не происходило сведение к кажимости и к сознанию движения.

Непосредственным агентам производства и отношений в пределах капитала никакое развитие и в голову не придет в силу самого их положения (положения идеолога) в такой системе связи, которая не имеет тенденции выхода за пределы капиталистических отношений, за пределы господства закона прибавочной стоимости. До этого может “додуматься” лишь общественное сознание, ставшее идеологией класса, которому предстоит, и притом практически, совершить отрицание такого положения и выход в высшее, за пределы господства эволюции и с этим завершить цикл, который в целом и есть то, что может называться развитием. А поскольку без этого завершающего, революционного момента есть лишь часть развития, и притом не главная – эволюция, то в ней и завязли, и не могут не завязнуть непосредственные агенты капиталистического производства, в том числе и духовного производства (которые, кстати, потому и не могут не быть идеологами). Характерно при этом, что частичный работник все равно остается на уровне частичности, даже тогда, когда берется за общее. В полном соответствии с его частичным статусом ему удастся вполне прилично решать частные вопросы науки и производства. Что же касается общих, и тем более всеобщих, то в этой сфере искажений, деформаций ему не избежать.

В. И. Ленин поэтому и предупреждал, что ни одному слову бур-

жуазных ученых верить нельзя, когда они берутся за всеобщее, за гносеологические вопросы, за то, что находится в компетенции философии. Тут останутся превратные воззрения, поверхностные, вызываемые специфическими движениями в их головах, а не объективно-истинное, внутреннее, сущностное, подлинное, развивательское.

Характерно, что буржуазные кафедральные профессора при всей их эрудированности, информированности насчет правил логики, построения суждений и т. п., способности удерживать в памяти многочисленнейшие сведения из различных областей, не в состоянии по вышеописанным причинам овладеть диалектической логикой, действенным диалектическим способом мышления, т. е. логикой на уровне не просто оперирования терминами, формами мышления, а учения “о законах развития “всех материальных, природных и духовных вещей” (с необходимым превращением первого во второе), “развития всего конкретного (в единстве многообразия – В.Б.) содержания мира и познания его” [34, с. 84]. В их руках логика не становится теорией познания, методом, а остается набором правил (или знанием о правилах) технологии мышления, построения высказываний и т. п.: “при таких-то условиях допускается то-то и то-то, и нельзя делать того-то”.

Лишь перестав быть идеологом своего (консервативного) класса и совершив переход в ряды революционного класса (и не просто в качестве сочувствующего, а включившись в практическую борьбу *организованного* пролетариата), ученый может избавиться от шор, оков буржуазной ограниченности.

Всеобщее развитие – это и есть такая сфера, в которой ни одному слову буржуазного профессора верить нельзя (даже если он занимается “чистым” естествознанием), когда он доходит до вопросов всеобщего, до “развития всего содержания мира и познания его”, а он не может не доходить до них, не доводить до всеобщих связей, законов (и их познания) исследуемое в своей области и, следовательно, непременно будет спотыкаться о них при решении частных вопросов. Развитие может быть только всеобщим, как и всеобщее – непременно развитием, неотъемлемым моментом, продуктом, атрибутом развития. Подлинное развитие немислимо иным, кроме как всеобщим диалектическим, и законы развития одни и те же – универсальные. Всеобщее же без вторжения в общественную форму движения невозможно. Невозможно получить всеобщие связи ни в одной из конкретных наук без доведения конкретной формы движения, являющейся предметом ис-

следования данной отрасли науки, до высшей формы движения – общественной – и практического воспроизведения в ней этой формы движения *в связи* со всеми другими формами и взаимопревращении всех во все в виде воспроизведения мирового круговорота. Превращение в общественную форму движения каждой из форм движения и всех в целом в такой единой связи обеспечивает форму всеобщности. Причем мы имеем в виду воспроизведения, превращения на предметно-практическом уровне, на уровне производства, в том числе и производства самого революционно-практического изменения общественных отношений.

Попытка буржуазных естествоиспытателей, кичащихся своей независимостью от всего социального, политического, партийного и т. п., обойтись без включения в революционно-практическую деятельность обрекает их на незнание подлинного развития вообще, на незнание (а то и откровенное заведомое отрицание) развития в своей отрасли, незнание места своей конкретной формы движения в мировом развитии, мировом круговороте, мировой связи и, соответственно, места своей науки в единой науке. Понимание сути открываемого без обращения к всеобщему диалектическому аналогу (и тем самым методу) в наше время невозможно. Оно неизбежно будет ограниченным, искаженным в отношении объективной истинности. И значит, верить упомянутым естествоиспытателям в этих вопросах опять-таки нельзя.

Подобно тому, как, по словам К. Маркса, у капиталиста, в отличие от рабочего, занимающегося обработкой минералов, не может быть “минералогического чувства” [16, с. 594] (но зато сильно развито чувство стоимости), у класса, способ жизнедеятельности которого выражает не перспективы развития развития, а деградацию и загнивание, ожидать диалектического развития в способе мышления, формирования понятия развития нечего. Он приходит к аналитизму, редукционизму, эклектизму – всему тому, что больше соответствует его способу бытия, только не к диалектике. Вполне понятно, почему духовные приказчики буржуазии предпочитают “болото философского опошления науки, заменяя „хитрую” (и революционную) диалектику „простой” (и спокойной) „эволюцией”” [29, с. 19] и, соответственно, предпочитают обращаться к оперированию “спокойными” мысленными, непротиворечивыми формами, построениями в духе логического позитивизма.

Развитие в этом способе деятельности не осваивается и, соответственно, категория развития здесь просто не вырабатывается (за ненужностью, за непотребностью). Для нее, т. е. для идеального выч-

ления и выражения ее, тут нет ни объективной необходимости, ни объективного основания и содержания: нечего (и нечем) и незачем выражать и отражать.

По существу, буржуазии идея развития не нужна. И по той простой причине, что это не соответствует бытию, способу существования\* этого класса. У него нет потребности претворять развитие в жизнь (т. е. к гибели своей) на практике, в практике общественных отношений (партии буржуазии даже откровенно называют себя консервативными). А идея в диалектико-материалистическом понимании – это обязательно доведение до практического воплощения. Но именно в этом, в таком доведении потребности у данного класса нет, он заинтересован в сохранении статуса-кво, а не в выходе за пределы данной сущности, данной меры (и т. о. исчезновении, уступив дорогу новому). В пределах последней он согласен допустить некоторые количественные изменения, *реформы*, но не больше. Поэтому буржуазия не очень возражает против экономической борьбы пролетариата, которая сама по себе еще не выводит общество за пределы сущности капитализма, не колеблет господства закона прибавочной стоимости и фактически (не доведенная до политической борьбы) ничем не угрожает существованию капитализма. Отсюда и приверженность буржуазии к “ходячей эволюции”, эволюционизму, реформизму. Иное дело – классовая борьба, доведенная до политической формы, до общегосударственного масштаба, до завоевания политической власти и установления диктатуры пролетариата (Ленин это называет политической социалистической революцией, которая предваряет социальную социалистическую революцию). Здесь уже эволюционизму, реформизму делать нечего, т. е. он теряет основание. Идет коренное революционное преобразование (ломка) капиталистической формы собственности в обобществ-

---

\* И именно соответственно своему бытию, а не соответственно своему понятию, что значило бы в переводе на материалистическое объяснение, понимание – соответствовать “своей всеобщей природе” [25, с. 538], объективной необходимости. Это и есть “суждение понятия”. Но буржуазия не обладает необходимостью, не имеет будущего, и потому этот класс и понятия не имеет (в полном и переносном смысле слова) о развитии. Она в нем не нуждается, так как может действовать только соответственно своему *бытию, существованию* (движению), но не необходимости, не понятию (т. е. не сущности, *не развитию*). А существование у нее бесперспективное. Самое разумное, что она могла бы сделать в отношении объективного развития, так это вообще исчезнуть вовремя и уступить дорогу новой жизнеспособной действительности, которая место отмирающей “занимает мирно, если старое достаточно рассудительно, чтобы умереть без сопротивления” [23, с. 342].

ленную, социалистическую.

Какой огромной ни казалась бы дистанция от общественного бытия, от характера труда до характера мышления, от способа производства до способа мышления, связь их существует, сколько бы опосредствующих звеньев ни пришлось устанавливать. И связь эта генетическая, развертывающаяся из самого труда по самой его внутренней природе.

Как уже отмечалось, сам частичный характер труда, когда человек выступает частичным рабочим и непосредственным агентом частичного же орудия, производства, не вызывает потребности в развивательном мышлении – ни в понятии развития, ни в развитии понятия. Такая потребность возникает лишь при включении того же рабочего в предметно-практическое дело революционного преобразования непосредственно общественной формы движения, осуществляемое с позиций потребностей и целей его общеклассового положения. Причем “дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, сообразно этому своему *бытию*, исторически вынужден будет делать” [17, с. 40], а с доведением до самосознания – действовать соответственно своему понятию, сущности, необходимости, развитию.

Для решения всей этой задачи и необходима партия – авангард рабочего класса, партия особого типа – революционная, развивательная, которая принципиально отличается от буржуазных партий: эволюционистских, реформистских, половинчатых, так и не созревающих до революционности и развития в полном соответствии историческому месту и роли класса, который эти партии представляют (либеральная буржуазия, мелкая буржуазия, т. н. средний класс). В противоположность такому эволюционно-количественному историческому уделу значимость в общественном развитии партии пролетариата как партии нового типа – в революционно-качественной действенности\*.

\* Достаточно обратить внимание на первый параграф устава созданной В.И. Лениным партии нового типа, чтобы убедиться в этом. Не случайно на II съезде РСДРП вокруг его формулировки шла бескомпромиссная борьба. Формулирование в уставе положения, требующего от каждого члена партии непосредственного, личного участия – реального, активного, действенного, практического по революционному изменению общества – в одной из конкретных партийных организаций является выражением самой сути марксистского диалектического материализма, раскрытой Марксом в “Тезисах о Фейербахе”: “Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его” [11, с. 266].

Вот с этой платформы конкретно-всеобщей классовой революционно-практической необходимости преобразование обще-общественного движения уже не может не вызвать потребности в конкретно-общем понятии, соответствующем тенденции объективного развития в его общественно-практической форме на данном уровне объективного саморазвития. Более того, теперь класс непосредственных производителей будет видеть, схватывать и осознавать делаемое им изменение не только отдельных вещей, но и производительных сил и *обще-общественных отношений в целом*, т. е. на уровне общественного бытия. И эти изменения есть изменения развития – на уровне развития, а не частичных модификаций частичных явлений посредством частичных же модифицированных природных вещей. Причем именно вынужденность *делать* развитие такого масштаба вызывает потребность в формировании понятия развития.

Известно, что “каждый отдельный производитель в мировом хозяйстве сознает, что он вносит такое-то изменение в технику производства, каждый хозяин сознает, что он обменивает такие-то продукты на другие, но эти производители и эти хозяева не сознают, что они изменяют этим *общественное бытие*” [30, с. 345].

Для того чтобы происходило осознание на уровне всеобщего, необходимо, чтобы производители мирового хозяйства осуществляли непосредственно изменение самого мирового хозяйства на уровне общественного бытия, и не с позиций *отдельных* производителей, частичных рабочих, непосредственных агентов частичных орудий и т. д., и не с позиций отдельного хозяина, собственника, а также не обмена и т. д. Т. е. и не те производительные силы для этого нужны, и не те производственные общественные (частные) отношения – необходим *непосредственно общественный, коммунистический* характер труда.

До установления безраздельного господства такого характера труда конкретным делом, логика которого непосредственно порождает потребность во всеобщей диалектической концепции всеобщего развития, сознанного развития (свобода) и содержит в себе то, аналогом чего может быть не только конкретное понятие развития данной конкретной формы бытия, а одновременно и конкретно-всеобщее понятие всеобщего развития материи, является дело на уровне непосредственного изменения общественного бытия в целом. А это практика революционного изменения самого способа изменения действительности, способа производства (производительных сил и производственных

отношений) в масштабе социальной революции социалистического, коммунистического уровня. Не меньше.

Когда же “открыты законы этих изменений, показана в главном и в основном *объективная* логика этих изменений и их исторического развития”, тогда “самая высшая задача человечества – охватить эту объективную логику хозяйственной эволюции (эволюции общественного бытия) в общих и основных чертах с тем, чтобы возможно более отчетливо, ясно, критически приспособить *к ней* свое общественное сознание и сознание передовых классов” [30, с. 345]. Эта сформулированная В.И.Лениным задача остается “самой высшей” для человечества и в наши дни.

Понятие развития, концепция развития также находится в состоянии развития (развитие развития). Пребывать в состоянии развития – это его (развития) способ существования (как и общего тоже). Бесконечность развития самого развития обеспечивается включением его (в форме аналога и тем самым метода) в работу практическую по практическому же бесконечному преобразованию мира и, таким образом, в продолжение развития до бесконечности. В этом и получает развитие единство бесконечного многообразия – конкретность высшего порядка: конкретно-всеобщее. Здесь же, как необходимый момент такого бесконечного процесса, находит свое необходимое место всеобщая концепция развития, через которую происходит осознание объективного механизма развития и продолжение с ее помощью развития в форме свободы.

Идет это развитие концепции развития не просто от понятия к понятию, от теории к теории, от “построения” (как стало модно говорить) одной теории к “построению” другой теории (“метатеории”, “метанауки”, “метадialeктики” и т. п.), а от живой жизни – к живой жизни. А живая жизнь понятия, категории – практическая жизнь. Она начисто и исключительно общественная жизнь, она и есть *непосредственная практика диалектики*. Из развития этой жизни и вырастает генетически развитие теории развития. Из нее и для нее же.

## VIII

**Принципы – в конце.**

**Еще о соотношении понятий “движение” и “развитие”.**

**Об общем понятии и понятии “общее”.**

**“Идеальная машина”.**

**Коллективность и категория всеобщего.**

После указания на реальное основание, откуда вычленяются закономерности всеобщего и т. д., можно было бы показать движение логических форм и их диалектико-логико-теоретико-познавательную работу. Не имея возможности здесь это сделать, обратим внимание лишь на некоторые опасности, подстерегающие при этом. И среди них опасность превратить в самостоятельное движение то, что не имеет самостоятельного движения. Если видеть в формах самоцель, то реальное основание получает логическую окраску, выступая как иноформа логики с большой буквы. Превращаясь в понятие основания, действительность превращается в понятие действительности, материальное движение – в логическую форму, в понятие материального движения и т. д. Даже практика (из которой выведена логика) является уже категорией практики, претендующей на самостоятельную сущность, отличную от реальной революционно-преобразующей деятельности. Тот же пролетариат, из логики движения которого мы выводили всеобщую логику мышления, моментально превратится в понятие, под которое подводятся конкретные представители этого класса. Чистая логика возможна лишь тогда, когда она выступает самоцелью, т. е. целью всего предшествующего развития, но именно тогда она невозможна как диалектическая логика. Выхолощенная, “очищенная” от реального бытия практики “сеть” понятий становится для себя самосушей и претендует на самостоятельное существование, порождая в качестве единственного результата мистификацию и идеализм. “Необходимо... ис-



править идеалистическую манеру изложения, которая может породить видимость, будто речь идет лишь об определенных понятиях и о диалектике этих понятий” [13, с. 94].

При изложении диалектической логики нам следует не переключаться полностью на показ движения собственно мыслительных форм (источник движения которых все равно вне их бытия), а раскрыть всеобщую логику всеобщего движения, живущую там, откуда она вышла, где она существует как исчезающий момент, чтобы сразу же вернуться. И возвращение это не имеет ничего общего с идеалистической диалектикой. Всеобщая логика возвращается не на идеалистический манер, сперва проделав развитие, развертывание в виде системы категорий и их переходов в форме саморазвития, филиации идей, а потом обрушиваясь на действительность в поисках иллюстративного материала для его “интерпретации” в виде диалектико-образных картин, в очередной раз подтверждающих, что Логика имеет “сенс” и сходные признаки с действительностью, что позволяет ее “приложить” к действительности, или произвести верификацию\*.

Как уже говорилось, мы должны, сделав движение понятий прозрачным, уметь двигаться по внутренним определениям самого предмета с его развертыванием, как развитие.

Диалектика развития не может быть не конкретной даже тогда, когда она всеобщая. Нет никакого особого ареала всеобщности, где живут всеобщие принципы, категории, законы как таковые. Это была бы какая-то абсолютная идея, абсолютный дух. Не может на такую роль претендовать и сознание (будто оно обеспечивает всеобщность диалектики и ее законов). Весь арсенал теоретических положений и мыслительных форм на уровне всеобщности все равно не имеет самостоятельного значения. Это не Логика с большой буквы как таковая. Она и происхождением, и живой жизнью обязана реальной, конкретной действительности, да и то не всякой, а особой развитой формы. И такой живой жизнью понятий, категорий, законов является общественная жизнь, практика человеческая, конкретно-историческая живая жизнь (там они рождаются, живут и умирают), общественные отношения. Даже отдельный человек есть совокупность, “ансамбль” (Маркс) всех “конкретно-исторических” общественных (Ленин) отношений. Отсюда постоянно, непосредственно по-

---

\* В. И. Ленин вслед за Гегелем предостерегал от превращения категорий в “пособия” для познания [34, с. 82].

лучают содержательность мыслительные формы, принципы, понятия. Живет она здесь постольку, поскольку является идеальным выражением общественных отношений. И не в том дело, что форма, как своего рода резервуар, “наполняется” содержанием извне, внешним образом и принимает вид, “конфигурацию” того, формой чего становится. Сама форма в этой реальной жизнедеятельности, в практике человека развивается, не обособляясь собственно в форму, утверждающую собственное, формальное содержание. Выйдя из реальной конкретной жизни такого рода развития и сформировавшись в мыслительные формы, теорию, логику, диалектика не может существовать иначе, кроме как постоянно выходя из этого лона, т. е. без постоянного воспроизведения выхождения из действительности и обратного возвращения в конкретную действительность. Причем “выхождение” и “возвращение” – не два процесса, разделенные пространственно-временными границами, а единый, одновременный процесс. Выхождение – это не обособление логики всеобщего, а возвращение, не структурирование действительности, не приложение к реальному движению и построение последнего, соответственно оптимальным меркам (вспомним приближение, через удаление). Ради этого единосущностного движения всеобщая логика и возникла. Сама практика по преобразованию действительности породила эту форму для себя, для своего продолжения (от невозможности продолжать дело иначе, она возникла, но не в качестве *результата* практики, отторгнувшей эту форму как нечто порожденное, а в качестве порожденной и порождаемой, производимой и воспроизводимой в самом реальном движении революционной деятельности). И она возвращается в качестве, в роли метода, способа постижения и преобразования, способа действия и мышления. И возвращается она таким методом непосредственно прежде всего туда, откуда она вышла – в общественную форму движения, а затем во все остальные формы деятельности и знания, но всегда опосредованно, через общественную. И физик, и химик, и любой представитель конкретной науки должен понять, что только через общественную форму движения, общественную практику он в состоянии получить диалектический метод. При всей могущественной работе в качестве метода все эти диалектико-логико-теоретико-познавательные формы остаются непосредственным выражением (хоть и идеальным) общественных отношений. И от этого никогда никуда не деться. В этом смысле диалектика никуда не выходила и не выходит, а потому и не возвращается. Непосредственно в практике обретает она жизнь и деятель-

ность, как жизнедеятельность реального движения общественной формы движения материи.

Если естествознание желает это понять, вернее, если оно хочет получить этот необыкновенно эффективный метод познания (но не как внешний метод, “привлекаемый” к данной отрасли знания, а свой метод своей области), то оно должно кроме прочего доразвить себя до производства, до производительных сил (т. е. подлинным естествознанием является то, которое становится производительными силами). Кстати, одна из причин неэффективности пока применения диалектики как метода в том и заключается, что этого еще нет. Отдельные науки не доразвились до единой науки в целом (науки-истории), и не стала она непосредственно производительной силой. От естествознания до человекоформирования, человекосозидания нынешней науке предстоит пройти еще немалый путь. Естествознание же – это уже и всегда общественое производство, всегда общественое производство. А уже здесь, в ареале, откуда диалектика непосредственно вышла и куда прежде всего возвращается как метод, ей, диалектике, и “карты в руки”, тут ее стихия (которая таким образом, наконец, должна перестать быть стихией). И она-то, материалистическая диалектика, знает, что дело необходимо иметь не просто с отражением, с отраженным светом (не с мышлением, сознанием), каким является естествознание, и не просто с итогами наук – понятиями, а с реальной действительностью, но при помощи мышления и его форм, без развертывания которых как развития, восхождения не получить действительного положения вещей, раскрытого в *развитие* и раскрытого в развитии.

Например, “марксист исходит из того же идеала, но сличает его не с “современной наукой и современными нравственными идеями”, а с *существующими классовыми противоречиями*, и формулирует его поэтому не как требование “науки”, а как требование такого-то класса, порождаемое такими-то общественными отношениями (которые подлежат объективному исследованию) и достижимое лишь так-то вследствие таких-то свойств этих отношений. Если не свести *таким образом* идеалы к фактам, то эти идеалы останутся невинными пожеланиями, без всяких шансов на принятие их массой и, следовательно, на их осуществление” [28, с. 436].

Потому и справедливо, что коммунизм не идеал, не цель, а реальное движение, вытекающее непосредственно из реальных общественных отношений и их свойств как противоречий. “Коммунизм не докт-

рина, а движение. Он исходит не из принципов, а из фактов. Коммунисты имеют своей предпосылкой не ту или иную философию, а весь ход предшествующей истории и, в особенности, его современные фактические результаты в цивилизованных странах” [20, с. 281]. Это приходится подчеркивать в наши дни, так как теоретики капитализма и реформизма пытаются представить дело в перевернутом, нематериалистическом виде и таким образом облегчить себе критику социализма, обвиняя его то в отклонении от идеала, то в устарелости идеала, который-де следует сменить новыми “моделями”.

Наконец, В. И. Ленин прямо говорит, что “с точки зрения Маркса и Энгельса, философия не имеет никакого права на отдельное самостоятельное существование” [28, с. 438].

Сказать, например, что то-то нужно сделать потому, что таковы “требования современной науки”, или сличать идею, идеал с “современной наукой”, – это и есть уступка идеализму. Это может быть требованием каких-то объективных процессов реального развития и развертывания реальных противоречий, которые и следует анализировать. “Энгельс... – подчеркивает Ленин, – превосходно заметил, что это – старый психологический метод: сличать свое понятие не с фактом, который оно отражает, а с другим понятием, с слепком с другого факта” [28, с. 436]. Это похоже на “метод Прудона, желающего переделать товарное хозяйство по своему идеалу справедливости” [28, с. 437]. Подобный метод совершенно так же нелеп, как метод химика, который пожелал бы вместо “изучения действительных законов обмена веществ” преобразовать этот обмен по законам “средства” [28, с. 437].

В. И. Ленин предостерегает от претензий на так называемые “философские обоснования” и предупреждает, что под этим можно разуметь или сопоставление посылок философии с твердо установленными законами других наук (но заметим: философских посылок, сопоставленных с твердо установленными законами, а не наоборот, законов, сопоставленных, согласованных с принципами философии), и это требование материализма, или опыт применения этой теории. По поводу первого Ленин говорит, что сами конкретные науки дают в своей основе материалистические конкретно-научные положения и не нуждаются в так называемом *обосновании*, в принятии в качестве основания, основы под конкретно-научные знания общетеоретических философских положений. Что касается второго – опыта дальнейшего философского познания, так то, что называется материализмом, – это и есть *научное*

истолкование, материалистическое (т. е. в плане верного решения вопроса об отношении бытия и сознания в рассмотрении законов, иначе говоря, “материализм – единственно научный метод” [28, с. 438]).

В. И. Ленин критиковал Ф. Лассалья в “Философских тетрадах” именно за то, что он, как и Гегель, исходил из *принципа* движения, а не анализа реального движения и выведения из него понятий и принципов. Многократно повторяя, что в понятиях нельзя иначе выразить принцип движения, как принципом тождества противоположностей, Лассаль оставляет реальное движение без противоположностей, без тождества, возвратов, отрицания, т. е. без развития, которое, по Лассалю, является прерогативой мышления, сознания. Таким образом, у него принципы, понятия, категории начинают претендовать на значение самостоятельной сущности, на собственное развитие, на единственно возможный ареал существования развития, на роль обеспечителя развитием действительности, природы, которая у Ф. Лассалья, как и у Гегеля, получается, собственного развития не имеет. Поэтому у Ф. Лассалья и стоимость выступает как мысленная абстракция. Так же и закон, и тождество противоположностей, и единство, и т.п.

Говоря, что Лассаль буквально колотушкой вбивает в голову читателя мысль о том, что все дело в *принципе* и отсюда-де, а не из действительности, мы получаем то, что называется развитием, В. И. Ленин категорически возражает против этого [34, с. 308]. Когда Лассаль говорит о единстве, тождестве, то у него “объединителем” выступает *принцип*, развитие обосновывается принципом повторяемости, принципом противоречия.

Об этом не стоило бы, очевидно, много говорить, если бы не встречались и в наши дни случаи подведения (подгонки) действительности под абстрактно-всеобщие принципы – вместо конкретного анализа конкретных форм движения и *восхождения* к принципам (подобное подведение делал в свое время Лассаль; и опыт критики классиками такого переворачивания нам может послужить сегодня). Ф. Лассаль даже Гераклита стремился подогнать под свое идеалистическое воззрение и, как отметил В. И. Ленин, пытался доказать, будто “принцип развития, *des Werdens* (становления. – *Ред.*), у Гераклита *logisch-prdexistent* (*логически-предшествующий*. – *Ред.*)”, а “критерий истины для него... согласие с идеальным законом тождества бытия и небытия” [34, с. 311, 312].

Как видим, признание принципов, без доведения до которых невозможно верное понимание развития, еще не гарантирует от искажения реального положения вещей. В. И. Ленин не зря указывал на воз-

возможность опoшления истины даже в случае согласия “всех” с принципом развития. Здесь, в самом принципе, в признании его и согласии с ним вместе с тем и таится опасность мистификации и отхода от материализма. Стоит упустить из виду предупреждение Ф. Энгельса о том, что принципы должны быть в конце, а не в начале исследования, что “принцип – не исходный пункт исследования”, неправильно распорядиться принципами, и мы получим чистейший идеализм гегелевского толка. Малейшее преувеличение этой черточки, ступени познания, абсолютизация, разбухание ее – и она начинает претендовать на самостоятельное развитие, на объективизацию. Поэтому В. И. Ленин против слов Деборина о том, что “внешний мир составляет также и принцип закономерности”, делает замечание на полях его статьи: “Неуклюжее и нелепое слово!” [34, с. 532].

Нередко принципы, понятия, категории становятся самоцелью, первым и единственным предметом исследования. Можно даже встретить мнение, будто диалектика – это наука о категориях и принципах, о системе категорий. Разумеется, постижение природы понятий, принципов и т. п. является существенной предпосылкой диалектического способа мышления, познания, но лишь *предпосылкой*, а не целью, начальным и конечным пунктом. Речь должна идти об исследовании реального движения, чтобы вскрыть не менее реальное развитие в нем (осуществив углубление от внешнего движения к внутреннему, необходимому – самодвижению и его законам), что, безусловно, невозможно без теоретического мышления, без искусства оперирования (и даже сознательного) понятиями, принципами, категориями\* но только *при помощи* этого арсенала мыслительных форм, а не путем анализа их самих (и, таким образом, подменой этим анализом анализа реального процесса) или “уточнения понятий” и т. п. Цель познания – получение истины, объективной и конкретной (единство в многообразии), а не переключение (соскальзывание) на познание средств такого получения. У Прудона, например, по меткому выражению К. Маркса, “разрешение современных проблем заключается... не в общественном действии, а в диалектических круговоротах, совершающихся в его голове. Так как для него категории являются движущими

---

\* Более того, только категориальное мышление, доводящее противоположности до единства, до взаимопроникновения, до тождества противоположностей, в состоянии постичь и выразить, отразить, изобразить реальное развитие во всей его противоречивости.

силами, то незачем изменять практическую жизнь... чтобы изменять категории”. Маркс при этом замечает: “Совсем наоборот”. И в этом “наоборот” заключается глубокое гносеологическое, монистически-материалистическое содержание самого подхода к сути всей проблемы природы категориальности. Выходит, что логические категории прямо вытекают из “наших отношений”, – писал К. Маркс [9, с. 410].

Подобное переворачивание объясняется непониманием общественной (в конечном счете, предметно-практической) природы категорий и того материалистического положения, что “люди, производящие общественные отношения соответственно своему материальному производству, создают также и *идеи* и *категории*, то есть отвлеченные, идеальные выражения этих самых общественных отношений” [9, с. 408-409].

Как раз непонимание того, что категории, принципы и т. п. обязаны своей природой *общественным отношениям*, порождает вышеупомянутое извращенное их толкование, и притом одинаковое, и идеалистом, и метафизическим материалистом. “Так, – пишет Ф. Энгельс, – бывает всегда, когда “сознание”, “мышление” берется вполне натуралистически, просто как нечто данное, заранее противопоставляемое бытию, природе” [24, с. 34]. Не удивительно поэтому, что и Логике (“с большой буквы”) откровенного идеалиста Гегеля, и “мировой схематике” вульгарного материалиста Дюринга присущ “суеверный предрассудок, будто... логические категории... ведут где-то таинственное существование до мира и вне мира, к которому они должны “применяться”” [24, с. 147]. В результате мы имеем у обоих “применение... схем – соответственно, логических категорий – к природе, что дает философию природы...\*, применение их к человечеству – то, что Гегель называет философией духа” [24, с. 34].

“...Принципы, – предупреждает Ф. Энгельс, – не применяются к природе и к человеческой истории, а абстрагируются из них; не природа и человечество соотносятся с принципами, а, наоборот, принципы верны лишь постольку, поскольку они соответствуют природе и истории. Таково единственно материалистическое воззрение на предмет...” [24, с. 34]. В противном случае, при подмене анализа действительности анализом понятий, категорий, принципов и правил их построения, “отражение принимается за отражаемый объект” [25, с. 371]. Претензия на самостоятельное существование и развитие мысленных

---

\* Ср. современную так называемую “философию естествознания”.

форм легко может стать одним из тех “кусочков”, “обломков” сложной спиралевидной линии познания, который, будучи “односторонне превращен... в самостоятельную, целую, прямую линию” [34, с. 322], вырастает из оттенка в целую философскую систему (например, логический позитивизм).

И даже если не сводить то, что в диалектике называется “логическим”, к оперированию терминами, к проблеме построения высказывания, технологии мышления и другим операциям с внешними формами мышления в формально-логическом духе, а понимать на уровне содержательной диалектической логики (и всю важность собственно логического оценивать, руководствуясь словами В. И. Ленина о том, что “нельзя вполне понять “Капитала” Маркса... не проштудировав и не поняв *всей* Логике Гегеля” [34, с. 162]), даже тогда, при всем уважении к логике, следует все же сказать, что это только предпосылка, средство познания, но не самоцель; это лишь то, при помощи чего осуществляется познание законов объективного мира, исследование реального движения и его законов, а также их отражение и воспроизведение в движении логических форм.

В проблему категорий и их природы путаницу вносит нередко то, что рассматриваются, исследуются не столько категории, сколько понятия о категориях, их понятийное, мысленное (а то и языковое) выражение, т. е. нечто внешнее категории, а не живая жизнь ее, которая пребывает как бы вне формы мысленной. Последняя с необходимостью вызывается первой, оформляет первую, доставляет ей мысленное выражение и т. д., но не подменяет собой и остается лишь формой формы, т. е. как бы вторичной формой категории, которая ведь в свою очередь есть сама форма – форма человеческой деятельности, в живой жизни которой, способе существования заключается также и момент необходимого порождения, оформления уже мысленного.

Такая же подмена происходит и в том случае, когда задачу и предмет диалектики видят в стендовом рассмотрении собственно категорий. Разложенные на предметном столе исследования в очередном “пасьянсе”, претендующем на построение очередной системы, категории принимают на себя роль начального и единственного объекта диалектического анализа (вместо реального движения), а с этим такое рассмотрение собственно форм, оторванных от живой жизни, составляющей их субстанцию, и от их познавательной работы, приводит к тому, что они начинают претендовать на предмет диалектики. Так получа-



ется своего рода логика, не ставшая теорией познания, формальная и безразличная ко всему тому, аналогом чего, какого реального движения являются эти формы и их связь, фактически не имеющие собственного развития. Все сводится к рассмотрению того, как категории формировались, вернее, оформлялись и осознавались в истории философии, узнавались, а не формировались в истории человеческой общественной исторической практики.

Когда историю узнавания категорий стремятся выдавать за историю развития самих категорий, то поступают примерно так, как если бы желали изучать жизнь через изучение теории прозы. За живой жизнью категорий следует обращаться к сфере истории человеческой практики прежде всего, и лишь затем и вместе с этим – к истории теоретического узнавания этого явления. Этот же механизм, видимо, должен заключаться и в онтогенезе способа существования и функционирования категорий – этих “эмбрионов”, по словам Энгельса, человеческого духа. Они – концентрированное выражение всей истории природы и ее действительного практического освоения, преобразования, развития природы и духа и потому итог, вывод, резюме всей истории не только форм общественного сознания – науки, философии, но и техники, производства, общественных отношений. Воспроизведение своего происхождения в каждый данный момент и включение в механизм своего функционирования (в способ существования такого диалектико-логико-теоретико-познавательного движения в восходящем, пульсирующем, живом действии) позволяет категориям в таком движении давать теоретическое воспроизведение, реконструкцию действительного движения (но уже как самодвижения, развития) в той или иной из конкретных форм, ставших предметом диалектического исследования.

Не удивительно, что в результате сведения сути диалектики к набору категорий и принципов представляют иногда развитие диалектики в виде лавинообразного размножения категорий и *создания* (!) все новых и новых. Так нередко прямо и ставится вопрос – о необходимости “звести в обиход” новые категории. Все предлагаемые невозможно даже перечислить, так их много. Категориальный сель готов все смести на своем пути, в том числе и саму философию. Основные поставки наименований для новоявленных категорий, конечно же, идут из естественных наук. Некоторым кажется, что если приобщится философия к преуспевающему естествознанию, то ей прибавится авторитета. Оттуда переносят полюбившиеся конкретно-научные по-

нения, которые объявляются вдруг философскими: “Пора перевести такое-то общее понятие в статус (модное словечко) философской категории”. Вот так просто взять и перевести, с сегодняшнего дня именовать его “категорией диалектического материализма”.

Делается это нередко под видом “обогащения” и “конкретизации” материалистической диалектики, – такой “общей, абстрактной, неконкретной”, или под видом “связи с жизнью”. Идет это еще и от того, что считают, как это нередко встречается в литературе, что естествознание поставляет факты, а философия, знай, обобщает их. И вообще философия тем и живет, что кормится от стола естествознания, что подадут от щедрот своих естествоиспытатели. А теперь и категории в готовеньком виде стали прихватывать, думая, видно, что такое их звучание сблизит естествознание и философию. А диалектика с ее общими, “неконкретными” положениями для того, получается, и существует, чтобы ее бесконечно “подтверждали”: не успеет появиться какое-либо естественнонаучное открытие, а философ уже тут как тут: “это еще одно подтверждение диалектики”. Это все профанация диалектики и непонимание ее места и роли в познании. И никто не может ни создавать, ни “переводить” категории. Они не “идеологические формы” (как считал Богданов), и “нужно изменять практическую жизнь для того, чтобы изменять категории” [9, с. 410], а не придумывать или одалживать их у естествознания.

Безудержное размножение категорий, этакий “категориальный взрыв” идет от непонимания самой сути природы категориальности, непонимания того, что не продукт они сознания, мышления, головы и даже философии, и тем более не прихоти ее представителей (которые могут по своей воле декретировать эти формы человеческой деятельности)\*. Происходит это и от непонимания природы развития, которое обычно сводится к постоянному количественному прибавлению, приращению новых форм (в духе дурной бесконечности).

Кстати, делает свое пагубное дело здесь злополучное противопоставление онтологии (учения о бытии) гносеологии и логике. Отсюда некоторые общие конкретно-научные понятия, приспособленные для фиксирования отдельных сторон бытия действительного мира, возво-

---

\* Человечество в *практической истории* должно выковать, пережить, буквально выстрадать (а не придумать) категории, всю систему категорий как способ деятельного освоения действительности (и притом как нечто одно, единое, целостное, а не объединение отдельных определений, составленных в систему).

дятся в ранг категорий философии, диалектики. Этим или низводится диалектика к учению о формах бытия, или частным понятиям поручается гносеологическая общелогическая функция. Что и получилось, например, когда некоторым понятиям физики перепоручалось выражать суть материи (ни больше, ни меньше). Что из этого выходило, мы узнаем по замечаниям В. И. Ленина [30]. Но самое странное то, что и до сих пор нет отбоя от предложений подобного рода (то поле, то элементарные частицы и т. п. предлагаются, и все для “конкретизации” такого общего, “неконкретного”, “неопределенного”, такого “абстрактного” понятия материи).

Диалектику действительно необходимо выразить как *теорию* развития, как логику развития, как диалектику развития вообще\*, как идеальное выражение, но материальных общественных отношений, не сведенного к механистическому пониманию отдельных сосуществующих форм развития и их формально-логическим интерпретациям, т. е. выразить как всеобщий принцип (и все это следует в наши дни сделать не как нечто новое, а как восстановление и исправление в тех случаях, когда оно утрачено, подвергнуто забвению и подменено эмпиризмом), однако диалектика остается недейственной, пустой, идеалистической, если она не доведена до *материализма*. К. Маркс обращается к практике и развивает диалектику уже не просто как собственно теорию логики, которая приходит-де на смену прежней *теории* (гегелевской) в смысле перехода от построения одной теоретической логической системы к построению другой, отличающейся большим совершенством теоретического, логического аппарата, большим набором логических средств, форм, большей номенклатурой категорий и принципов, и этим не просто совершенствует, модернизирует предшествующее по той же линии, а в *принципе меняет сам подход* к разработке диалектики. Не только идеалист Гегель считал (и не только в прошлом), что, получив правильную философию, “человечество должно перенести эту философию из теории в практику и перестроить весь мир сообразно гегелевским принципам. Эту иллюзию он разделяет почти со всеми другими философами” [23, с. 284]. Фактически лишь у марксизма совершенно иной подход. И он не занимается системосозиданием.

---

\* Т. е. как способ существования материи, как всеобщую тенденцию, присущую самой природе материи, включая и необходимое возникновение человека, и его преобразовательную деятельность, через которую продолжает свое развитие Природа в бесконечности.

Таким же образом, не по-гегелевски, продолжил дело Гегеля и Маркса – развитие диалектики – и В. И. Ленин.

\*\*\*\*\*

Что получается, когда в анализе идут от принципов и понятий, видно на примере решения вопроса о соотношении понятий “развитие” и “движение”, по которому ведутся постоянные дискуссии. Наше понимание этой проблемы в основном просматривается в изложении предыдущих очерков. К сказанному можно лишь добавить, что споры останутся бесплодными, если не изменить сам подход (не сменить основание), который часто остается в принципе неверным. Уже сама постановка вопроса типа: “Одно и то же или не одно и то же “развитие” и “движение”? – обрекает его на неразрешимость, ибо заранее ставит то и другое во внешние отношения и, как само собою разумеющееся, предполагает рассмотрение их как самостоятельных сосуществующих сущностей, между которыми следует установить сходное и различное, общие и отличительные признаки и т. п. При такой исходной установке ничего иного не остается делать, как соревноваться в подборе “признаков-критериев”\*, на основании которых можно обнаруживать и отсортировывать развития от движений. Разумеется, это неблагодарная работа, столь же бесполезная, как и поиск в окружающих вещах, в формах бытия некоего “критерия”, показателя материальности, свойства, указывающего на материальность, которое своим наличием во всех вещах удостоверяло бы в таком статусе и объединяло бы их всех в единстве и т. д. Но самое интересное то, что ищут-таки, “находят” (!) и предполагают “признак-критерий” и материальности, и развития. Да не один.

\*О критериях речь уже шла в начале книги. Но открытиям все новых и новых нет конца, и трудно уйти от соблазна привести некоторые из предлагаемых, среди них, во первых строках, конечно же, “критерий усложнения”. Предлагается, даже целым набором, гарнитур критериев: “направленность”, “эмерджентность” (это уже почти импорт). И здесь же модные ныне “системный критерий развития”, “критерий высоты организации систем” (тоже красиво. Обратите внимание на “четкость” такого критерия). Наконец, все это вырастает в так пазываемую “системную методологию” (!), которая “актуализировала формационный анализ развития сложных систем” (вот как!). А по такому вот признаку совсем уже “легко” распознать развитие и отличить от неразвития: в развитии, оказывается (кто бы мог подумать!), “ярче представлен момент сменяемости, несохранности, обновления системы” (надо же!). Как только увидели, что несколько “ярче представлен” этот самый момент “несохранности” (?), считайте, что вам повезло, перед вами само развитие. По “четкости” и “ясности” с таким критерием может конкурировать разве что “накопление новшеств” (!).

Кроме угрозы эмпиризма, есть и другая опасность, таящаяся в подобной постановке вопроса, и заключается она в том, что заведомо предполагается идти в анализе от понятий “движение” и “развитие”, взятых как данные, готовыми, самостоятельными, каждое из которых получает свое определение, и остается лишь формально сопоставлять, сравнивать, сличать, уточнять, соизмерять их объемы и т. п. Более того, именно наличие этих двух терминов выставляется в качестве убийственного аргумента в пользу существования в бытии различных соответствующих этим наименованиям форм, которые следует отыскать и подвести под соответствующие различные определения. Здесь смыкаются и переходят друг в друга эмпиризм и мистификаторство. Последнее, при всей кажущейся противоположности первому направлению, представляет с ним нечто одно и объединено с ним не внешне, а внутренне. Как заметил Энгельс, абсолютизация одной стороны неизбежно, по известному закону, ведет к абсолютизации другой – противоположной. К. Маркс не зря предостерегал, что абстрактный материализм есть абстрактный спиритуализм. Нечто подобное мы получаем и при абстрактном рассмотрении развития.

Аналитик-натуралист, идущий от понятий, но понятия не имеющий о генетической природе последних, не может отделаться от желания найти под каждое услышанное слово соответствующий аналог (и именно аналог мысленной, языковой формы, поставленной первичным, а не наоборот, хотя делается это как будто в угоду материализму) в непосредственно чувственном мире в виде различных форм бытия, получающих затем соответствующие наименования. Раз уж он встретил в словаре сосуществующими слова “движение” и “развитие”, то упорно будет требовать показать ему в окружающем мире сосуществующие явления, каждое из которых соответствовало бы своему термину. И именно термину, так как до понятия у него дело фактически не доходит, понятия он не ведает, и свидетельство тому – сам подход к проблеме, сводимой к выяснению того, синонимичны или не синонимичны “развитие” и “движение”, а также откровенное утверждение, что понятие, по его мнению, это еще не понимание.

Отказ указать пальцем на “развитие” и “движение” как различные формы существования в окружающей среде расценивается аналитиком как “игнорирование специфического содержания”, отождествление категорий “движение” и “развитие” и т. п. Сперва он припишет, что для вас “это синонимы”, сам поверит, что вы именно так и счита-

ете, а потом еще и задаст “каверзный” вопрос: “А почему тогда существуют два разных термина в словаре? – Неувязочка получается”.

То, что получается здесь в духе известной поговорки насчет огорода, бузины и киевского дядьки и что убедительность доказательства тут в стиле “этого не может быть потому, что не может быть никогда”, аналитика нисколько не смущает. Несогласие с ним означает “невнимание к реально протекающим процессам и склонность к отвлеченным рассуждениям”, что и приводит-де к тому, что “между “движением” и “развитием” ставится знак равенства”. При этом будет немедленно указано на какое-либо недостойное явление в жизни, которое по вашей милости попадает в высокий разряд развития. А это ведь так “очевидно” и “ясно” и, добавим, так угодно здравому рассудку, что развитие выше рангом, чем просто движение, что это “частный случай движения”, “гораздо более сложное образование по своей структуре”, гораздо реже встречающееся, т. е. бывает, что бывает, а бывает, что и нет, не то что банальное движение, которого полным-полно (все остальное, что не развитие). Чтобы “убедиться” в этом, достаточно подвести-де различные явления действительности под общий принцип развития с его критериями, и станет ясно, что есть что.

Но именно такое “подведение массы случаев под общий принцип не есть диалектика”. И именно это называл Ленин мистификацией и “фальшивым применением диалектики”, “пустой идеологией”, а Лас-саля за такое понимание – “пустым идеологом”. Известно, что такого же “звания” был удостоен в свое время и Дюринг.

Чтобы вскрыть действительные причины наличия двух указанных понятий, следует обратиться не к самим понятиям (и идти не от понятий), а к практике (и идти от практики), т. е. к тому, что вызвало к жизни потребность в них и обеспечило их объективным содержанием. А практика и показывает, что дело здесь вовсе не в различных формах бытия, требующих-де соответствующих различных наименований для своего обозначения, и не в рядоположном сосуществовании кроется то, что вызвало возникновение этих понятий, а в генетическом историческом развертывании самовыявления *сущности* реального движения в истории практики. (Это-то развертывание в несколько застывшем, уплотненном виде и выражено в генетическом отношении понятий “движение” – “развитие”.) По мере такого углубления в исторической практике и происходит раздвоение единого движения и отпочкование от понятия движения нового понятия – развития как своего другого

первого (движения). Иными словами, по мере того как в ходе практического воспроизведения форм движения раскрывалась *сущность* того реального, что охватывалось первым понятием (вернее сказать, на чем сформировалось первое понятие), происходило формирование второго понятия. И мы видели, как это происходит.

Если применить к рассматриваемому вопросу метод восхождения от абстрактного к конкретному, то мы и получим восхождение от абстрактно-одностороннего, внешнего – “движения” к конкретному (единство в многообразии) – “развитию”, через раздвоение его (самоотрицание первого, исходного) в процессе движения практики на “движение” и “эволюцию” (так на первых порах называли развитие), схватывающую, как выяснилось позже, хотя и реальную, но лишь часть развития, сторону в развитии, и притом лишь внешнюю\*. На этом основании сформировалось соответствующее понимание (теория, концепция) развития (так называемая первая концепция, которая фактически еще не знала подлинного, полного развития и была еще, по мнению Ленина, “мертва, бледна, суха” [34, с. 317]). Со временем, и опять же благодаря, в конечном счете, практике, производству, происходит доведение полученных от раздвоения противоположностей до нового высшего единства, тождества – не абстрактного тождества, которое имело место в исходном пункте раздвоения в виде нерасчлененного, бедного и крайне абстрактного понятия движения, а в результате *разрешения* противоречия получаем конкретное единство в многообразии (и, таким образом, возврат на высшем уровне). И это уже *развитие*, но понимаемое теперь не просто как противоположность (противоположенность) движения, не как нечто пребывающее наряду с движением, а как его, движения, *сущность, закон* движения, *самодвижение* (свое другое движения). Т. е. получается, что речь идет об одном и том же всеобщем, которое со стороны формы своей есть движение и со стороны сущности, закона – самодвижение (= развитие).

Следует, однако, заметить, что история познания получает такое новое понятие развития, предварительно осуществив отрицание первого отрицания “движения” (коим было понятие эволюции), и уже с этим отрицанием отрицания формируется, во-первых, противоположное “эволюции” понятие “революция”, а во-вторых – идея развития в целом (состоящая фактически из эволюции и ее завершающей револю-

---

\* И все это потому, что практика еще не знала иной глубины развития, кроме этой, внешней (количественной) его стороны.

ции). Теперь рождается полное “всестороннее, богатое содержанием и глубокое учение о развитии”. В той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, идея развития гораздо более всесторонняя, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции [33, с. 53, 55].

Это уже так называемая вторая концепция развития – диалектическая, суть которой раскрыта В. И. Лениным следующим образом: “...развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними)” [34, с. 317]. Она отлична и противоположна первой концепции (эволюции), суть которой “развитие как уменьшение и увеличение, как повторение”.

“При первой концепции движения\* остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* – бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника* “с а м о” движения.

Первая концепция мертва, бледна, суха. Вторая – жизненна. *Только* вторая дает ключ к “самодвижению” всего сущего; только она дает ключ к “скачкам”, к “перерыву постепенности”, к “превращению в противоположность”, к уничтожению старого и возникновению нового” [34, с. 317].

Разумеется, все, что схватывается первой концепцией, – не выдумка, не заблуждение, а имеет место в действительности, в действительном развитии, но лишь как момент, сторона последнего, а не все развитие во всей его полноте. Все, что ей доступно и вошло в ее содержание, – относительно и преходяще. “Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение” [34, с. 317]. По Ленину, “условие познания всех процессов мира в их *самодвижении*”, в их спонтанном развитии, в их живой жизни, есть познание их как единства противоположностей”. В. И. Ленин тут же разъясняет, как это следует понимать: “Тождество противоположностей (“единство” их, может быть, вернее сказать?..) есть признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих*, противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа и общества *в том числе*)”. И тем самым

\* Характерно, что В. И. Ленин называет первую “концепцией движения”. Она и в самом деле скользила по внешней форме (движения) и подлинного развития еще не знала.



постигается подлинное развитие, ибо “развитие есть “борьба” противоположностей” [34, с. 316-317].

Если же с позиций высшего, диалектического понимания развития (второй концепции) и его требований рассмотреть формирование самого диалектического понимания (понятия) развития по ступеням как восхождение от “движения” к “развитию” (от абстрактного к конкретному, от односторонности к единству в многообразии), то получим следующую картину.

С появлением первичного понятия развития – эволюции (составившего первую концепцию) – как противоположности понятию “движение”, вышедшей из “движения”, между этими понятиями возникает противоположность в форме внешности, т. е. как противоположность между отсутствием развития и развитием, которая “является еще безразличной противоположностью; она еще не берется в ее *деятельном соотношении*, в ее *внутреннем* взаимоотношении и еще не мыслится как *противоречие*” [12, с. 113].

На этом “полпути” от “движения” к “развитию” в диалектическом смысле многие застревают и в наши дни, так и понимая противоположность движения развитию как “отсутствие развития” (т. е. именно как противоположенность, а не как противоречие), что определяется по наличию или отсутствию злополучного “признака-критерия”. До собственно диалектического понимания развития дело так и не доходит, а остается на уровне эволюционизма (и его внешнего противопоставления движению как некоторому “неразвитию”). Так получается потому, что не доходят еще до диалектического понимания движения: как развертывание противоречия, самодвижения\*.

Обусловлено это тем, что производство, практика до поры до времени имеют дело с неразвитыми формами движения, и пока лишь простые формы движения включены в само движение производства, в саму технологию производства. Но эволюция – это уже раздвоение единого определенной данной формы движения, некоторое отрицание ее, движущейся к своему концу, самоотрицание ее (как было показано ранее), хотя оно и остается в пределах лишь количественного изменения, в пределах данного качества, данной меры. Это и делает движение конкретной формы, доразвитой до степени *противоречия*, формой указанной противоположности и потому энергичной, побуждающей к

---

\* Диалектически понимаемое движение – это и есть то, что называется развитием.

разрешению этого противоречия” [12, с. 113].

К. Маркс вполне разделяет мысль Гегеля о необходимости разграничения противоположности и противоречия. “...*В противоположности* отношение двух сторон таково, что каждая из них определяется другой и поэтому является только моментом, но в то же время каждая сторона определяется и сама собой, и это сообщает ей самостоятельность; в *противоречии*, напротив, отношение таково, что каждая сторона в своей самостоятельности содержит другую, и в связи с этим оказывается исключенной самостоятельностью обеих” [12, с. 467].

Когда движение и первая форма развития (эволюция) вступают в такое взаимоотношение противоречия (а не противоположности, как это было на первых порах), то и эволюция, и движение перестают быть претендующими на самостоятельность и внешнее взаимодействие и выступают как идущие к разрешению противоположности противоречия. И после отрицания этого отрицания, происходящего в моменте революции, получается разрешение в высшее единство противоположностей как нечто одно: движение в его данности, конкретности, форме, и сущность этого движения – закон движения, его движущая сила, внутренняя причина, самодвижение, мотив, борьба и т. д. и т. п., т. е. развитие со всеми его диалектическими моментами. Здесь не остались во внешности, на стадии внешней противоположности эволюция и движение. Это могло случиться, если бы сама эволюция не была доведена до отрицания себя, до заключения в себе как отрицания движения (пока внешнего) второго отрицания – уже этого отрицания и неперменного разрешения в итоге. Так оно и получается, что эволюция выступает не как внешнее движению, а как лишь момент (количественный) в развитии. Момент, предполагающий свое другое качество и т. о. противоречие. И уже его – этого момента – отрицание в революции дает то, что называется подлинным и полным развитием в диалектическом понимании, включающим в себя весь путь к себе, все формы, ступени на пути к итогу. Сам итог, в свою очередь, есть, кроме прочего, не просто сумма эволюции и (+) революции, и в этом смысле – сумма двух *составных* (составленных) частей, а снятие всего предшествующего и в концовке воспроизведение в уплотненном виде (как в онтогенезе филогенез) всего этого механизма развития.

Диалектическое, полное понятие развития включает в себя все упомянутые моменты развития в целом, охватываемые внутренней восходящей, генетической связью (от абстрактного к конкретному) по за-

кону отрицания отрицания. И мы видим, как понятие “революция” выступает отрицанием понятия “эволюции” (являющейся, в свою очередь, отрицанием понятия “движение”), и, таким образом, получается не только выход в высшее, но и охват этим высшим всего цикла в целом с возвратом к исходному, но не просто в виде ре-эволюции, а именно к высшему и целостному (по действительному содержанию), но в форме, как бы повторяющей исходную. Называть ли все это, взятое в целом и во всеобщей мировой связи, движением материи, или развитием материи – будет одно и то же. Эти понятия здесь являются абсолютными и всеобщими, возникшими в результате саморазличения абстрактного понятия движения, но в итоге достигшего диалектического тождества (тождества различий) и с этим конкретности.

При этом следует подчеркнуть, что получает история познания такое новое, богатое понятие развития, предварительно осуществив отрицание первого отрицания “движения” (коим было понятие “эволюции”); и с этим отрицанием отрицания формируется противоположное “эволюции” понятие – революции – и понятие, идея развития в целом. Теперь уже – идея развития “в той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всесторонняя, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции” [33, с. 55].

Когда говорится, что развитие – это тоже и то же движение, но со стороны его сущности, следует понимать, что речь идет не о степени углубления познания, а о *независимом* от познания и возможностей его углубления *реальном, глубинном*, заключенном в самой объективной реальности движения (реальные законы движения, источник, внутренняя тенденция, причина, необходимость, противоречивость и т. п.), которое *выказывает* себя таким сложным способом – доразвившись предварительно до высшей формы движения (общественной), способом существования которой является воспроизведение всех форм движения на пути к себе и уже таким образом – вскрытие этого внутреннего.

На этом и основывается затем способ мышления, познавания. Так что дело не в том, что нечто становится видимым, доступным познанию, постигаемым и в этом-де смысле от “движения” оно идет к “развитию” как от являющегося к существенному, от видимого к скрытому и т. д. (так можно договориться до того, что движение становится развитием, когда оно получает понятийное выражение\*), а в том, что сама объек-

---

\* Почти как у Лассалья.

тивная сущность самого движения есть развитие; сущность развития – противоречие; сущность противоречия – борьба. В самой реальности, кроме форм движения, ничего иного нет и познавать больше нечего, и в самой же реальности – закон, внутренняя суть движения, саморазвертывание, противоречивость, самодвижение и т. д. – есть реальное развитие.

Содержание понятия развития берется оттуда же, откуда и содержание понятия движения, – из реального движения, но такой непосредственно формы его, такой развитости, какой является общественная, преобразовательная практика с ее потребностью в понятиях вообще и в понятиях “движение” и затем “развитие”. Мы знаем (у Энгельса в “Диалектике природы” это четко показано), как генетически и на какой практической основе формировалось, отдифференцировалось в восхождении от абстрактного к конкретному понятие движения от единичного до предельно общего. А затем происходит его раздвоение и раскрытие (самораскрытие) также и со стороны его внутренних механизмов, законов, сущности, а не только со стороны внешности, формы. И мы выяснили, как появляется практическая возможность, потребность (из практики и для практики) саморасчленения, раздвоения реального движения на выделение *форм* движения (более внешнего, одностороннего, особенного) с одной стороны, и *законов* движения, источника движения, внутренней связи и т. д. (сущностного, необходимого, внутреннего) – с другой. Наряду с конкретным (положительным) знанием (т. н. конкретными, позитивными науками) – о *формах движения*, появляется потребность в новой науке, точнее, учении – о всеобщих законах всякого движения: диалектическая теория развития, которая, строго говоря, уже и не просто наука в обычном, привычном смысле слова – как очередная наука об очередной форме движения, – а нечто высшее, строящееся на диалектическом отрицании всех форм (в том числе и самой общественной, собственно социальной, на которой основываются конкретные науки об обществе) движения в их различии и особенности, т. е. на такой реальной, особенной форме движения – общественной, способом существования которой и является такого рода отрицание всех форм в их отдельности, особенности и утверждение всеобщности, сцеплений, переливах, единстве противоположного – всеобщего, универсального, тотального, закона всякого движения (движения материи и познания его). И это есть учение о предельно всеобщих внутренних законах движения как самодвижения и таким образом – о развитии всеобщем. Отпочковывается оно от конкретности (от

науки – о формах движения, о движении, схватываемом со стороны формы), но, как и всякое отрицание, не претендует на самостоятельную сущность и живет не собственной, независимой жизнью, а как свое другое первого, его момент и для него. Иными словами, точно так же, как и общее (всеобщее), бесконечное, необходимое и т. п. живет отрицанием отдельного, конкретного, конечного и т. д., так и учение о всеобщем, бесконечном, необходимом, о всеобщих законах живет той же жизнью и, не становясь над науками и не претендуя на роль науки наук, “метанауки” и т.п., постоянно тяготеет к своей противоположности (своим другим которой она выступает) и разрешению противоречия в целом. Вполне понятно, почему ни одна из конкретных наук ни об одной из конкретных форм движения не в состоянии постичь сущность своей формы движения (необходимость, всеобщность, развитие – как свое другое конкретности, отдельности этой формы) без *общей* теории развития (логики и теории познания, которая, в свою очередь, есть свое другое конкретного – наук о формах движения).

Понятно и то, почему диалектика – учение о всеобщем развитии – не может как теория развития оставаться без того, чтобы быть применяемой в конкретном знании, по вскрытию действительного развития, т. е. не может не быть теорией познания, постижения сущности всякого движения – развития.

Понятие движения и понятие развития необходимо рассматривать генетически, в тенденции, не менее генетически, чем то, что они выражают (и представляют собой) в действительности, что получили и включили в онтогенез своего существования от реального исторического движения, восхождения, практики. Стало быть, следует рассматривать движение и развитие как единое – но процесс, как одно – но раздвоенное и восходящее (а не разные сущности – но-де сдвоенные, объединенные, соединенные и т. д.).

Точно так же, кстати, следует рассматривать генетически, как единое (но процесс) и учение о движении со стороны формы (о формах движения) – конкретное знание – с учением о всеобщих законах развития всякого движения – всеобщей теорией развития, диалектикой: не идти по пути внешнего (эклетического) соединения, “сочетания” конкретно-научных и общедиалектических методов.

Известно, что когда дело доходит до предельно широких понятий, и невозможно дать определение по типу подведения менее широкого понятия под более широкое, эти понятия ставятся в положение открытого ди-

алектического противоречия и таким образом сохраняется выражение внутренней сущности, процессионности, генетичности, тенденции развивательной. Но здесь противоположности не просто противопоставлены и *противо-стоят* (на смерть) в форме абсолютного взаимоисключения, антиномичности, или застывают в форме внешности, дуализма (стороны противоречия, по Марксу, не равноправны, и действительного дуализма не существует в природе), а так, что есть, по существу, одна сторона, а вторая лишь ее другое, ее момент, обе переливаются друг в друга, тяготеют друг к другу, взаимопревращаются и взаимовыражаются как одно в другом, через другое и для другого, и обе тяготеют к разрешению.

“Движение” и “развитие” и есть такого типа предельно широкие понятия. И ни о каком внешнем противопоставлении или рядоположности, сосуществовании их не может быть и речи. Неправомерен и сам вопрос о том, возможно или невозможно “ставить знак равенства между ними” (как и вообще со-поставлять). Если речь зашла о “*между*”, то овнешнения не избежать. “*Между*” – это уже симптом внешней противоречивости (противоположности). Точно так же и вопрос о том, какое понятие шире, а какое уже, стоять не может, и ответа в таком духе не требуется. На него возможен только один ответ гегелевскими словами: на неверно поставленные вопросы философия не дает ответа.

Есть формы движения (и их превращения, отрицания), кроме которых в мире ничего иного нет и познавать больше нечего. И есть общий закон изменения формы (превращения, самоотрицания, развертывания противоречия) движения, который “гораздо конкретнее, чем каждый отдельный “конкретный” пример этого” [25, с. 537]. Невозможно эти моменты, ступени единого разъединить, противопоставить, заставить друг без друга существовать, сосуществовать, устанавливать между ними сходство и различия, говорить о синонимах и т. п. Попробуйте, например, форму движения оставить без сущности или наоборот и т. п., не убив диалектику. Свершив подобное, для убиенной придется придумать иное название. Мы можем не докопаться до сущности, не постигнуть источник движения, самодвижение, оставить в содержании своего знания (в относительной истине) форму движения в ее внешности без постигнутой сущности (не дотянуть, не доставить туда в содержание знания объективное развитие), но это наши проблемы углубления знания. Сам же объективный процесс здесь ни при чем. В действительности есть одно. И это одно есть движение (всегда опре-

деленной формы), которое в сущности есть развитие.

\*\*\*\*\*

Итак, не мышление формирует из себя содержание диалектических понятий и категорий, не от обобщения общих понятий идет формирование всеобщего, всеобщих понятий. И вообще формирование природы общности, самого “тела” понятия, понятийности (любое понятие всегда – общее), т. е. общее понятия (любого), в том числе и специального понятия “общее”, “всеобщее” (понятие о собственно общем), берет свое реальное содержание общности не от того общего, что имеет-де место во многих понятиях, как и не от сходного в вещах и подмеченного познанием, отвлеченного мышлением от чувственных вещей и их особенностей, а от того общего, что формируется, выделяется в самой логике дела, т. е., если так можно выразиться, выдифференцировывается, синтезируется, выкристаллизовывается, интегрируется, образуется и вычленяется в реальном движении восхождения практического дела, в самом ходе его по производству новых, невиданных в природе ранее вещей\*, когда и сам механизм обобщения, в свою очередь, обобщается (развитие развивается).

Так и рождается общее для понятия непосредственно в общественно-практическом движении, а не в отраженной форме понятийности.

Получается, что содержание и живая жизнь понятий как бы пребывают до и вне самих понятий (по крайней мере, вне мысленных форм), которые, в конечном счете, собственного бытия и развития не имеют. Но “вне их” – это не просто в природных вещах, а в живой жизни человечества, в его общественной, сущностной, практической деятельной жизни и реальных отношениях, в рамках которых людьми осуществляется совместное изменение природы и выделение (также совместное) из нее. Там же – в общественном – и рождается реальное общее понятия вместе с рождением понятия, и продолжает жить – в общественных отношениях обобществившегося человечества. И в этой обобществ-

---

\* Тем самым вещи представляют собой реальный отлет от реальной действительности и на этом основании – реальную возможность превращения материальной вещи в духовную вещь.

В целенаправленной, общественной, человеческой деятельности по общественным потребностям происходят не просто превращения и воспроизведения естественных форм бытия в их единичности, но и превращение их в общественную форму движения и через общественное – в общее понятия как содержание общего понятия.

ленности происходит интеграция того непосредственного реального общего, что определяет степень общности понятий, категорий. В этом смысле можно говорить, что общее, в конечном счете, значит – общественное\*, а понятия, категории (если их рассматривать, как того требует диалектика, живыми, в подвижности, в пульсации, развитии, генетичности, развивательности, восхождении, эскалации) есть прежде всего формы человеческой деятельности, логики дела, и уже вместе с этим, и вслед за этим, и таким образом, в соответствии с уровнем развитости способа производства, способа деятельности, – это ступеньки выделения человека из природы (превращения природного в человеческое, в общественное), форма очеловечивания человека и формирования по человеческому типу – как совокупности всех общественных отношений, а затем они же (понятия и категории) уже – формы познания, мышления, мыслительные формы (формы формы).

“Тот простой факт, что товар имеет двоякое существование, как определенный продукт, который в своей натуральной форме осуществления идеально содержит (в скрытом виде содержит) свою меновую стоимость (деньги), которая, в свою очередь, утратила всякую связь с натуральной формой существования продукта, – это двоякое неодинаковое существование должно развиваться дальше в различие, различие – в противоположность и противоречие” [13, с. 91-92].

Тут мы видим и разгадку некоторой особенности природы идеально-го, которое выступает как нечто такое, что как некоторое существование может содержаться в натуральной форме осуществления определенного общественного продукта (свое другое этой натуральной формы), но скрытое и порожденное общественной сущностью ее.

Здесь же видно, как диалектический метод осуществляет раздвоение единого и постигает внутреннее противоречие, и как идеальность позволяет диалектической логике через раздвоение и доведение противоположностей до противоречия, а последнего – до разрешения получать анализируемое нечто в его подвижности, развитии, саморазвитии. В. И. Ленин недаром советует учиться на образцах применения диалектики в “Капитале”, имея в виду, что таким же должен быть метод диалектического постижения и изложения вообще в современной науке. Собственно, конкретный диалектический анализ в каждом конкретном исследовании будет выступать в форме конкретного случая

\* А всеобщее, напомним еще раз, это – всеобщественное, т. е. коммунистичное (= непосредственно общественный характер труда и непосредственная коллективность).



диалектики [34, с. 318].

Как бы ни казались “продуктами свободного творчества и воображения” [25, с. 582], например, применяемые в исчислении бесконечно малых величин “дифференциалы и бесконечно малые разных порядков”, “для всех этих воображаемых величин природа дает нам прообразы” [25, с. 582].

Но, чтобы стать прообразами, содержанием естественнонаучной мысленной формы, понятия, природные процессы должны получить общественно-практическое воспроизведение – включение в практику. Природа действительно выступает, в конечном счете, виновником образования идеальных форм, но дает она именно прообраз, образ же образуется прежде всего практически, чтобы получить идеальную и с этим уже непосредственно мысленную форму.

“Уверенность, что кроме материального мира не существует еще особого духовного мира, есть результат длительного и трудного исследования реального мира... Результаты геометрии представляют собой не что иное, как естественные свойства различных линий, поверхностей и тел, гесп. (соответственно – *Ред.*) их комбинаций, которые в значительной своей части встречались в природе уже задолго до того, как появились люди (радиолярии, насекомые, кристаллы и т. д.)” [25, с. 631].

Но статья теоретической формой, понятием, математической (алгебраической или геометрической) схемой нечто может только через практическое воспроизведение каких-то реальных превращений (кристаллизация и т. п.) по общественным потребностям и целям. А тогда уже возможно всеобщее применение, как будто эти схемы становятся над природными объектами [24, с. 34-44].

Точно так же обстоит дело и с диалектическими формами. То же, например, отрицание отрицания. Как таковое его не покажешь непосредственно бытующим, но в практике, в действии мы делаем именно то, что позволяет осуществляться идеальному вычленению в форме развития, позволяющей говорить: диалектическое отрицание “как раз и есть (рассматриваемое со стороны формы) движущее начало всякого развития: разделение на противоположности, их борьба и разрешение” и т. д. [25, с. 640-641].

Все, что касается обобщения, дифференциации, интеграции, анализа и синтеза как способности мышления, и все, что такого рода прodelывается в мышлении и выражается в мысленной и мыслительной форме (как интеграл и дифференциал), *содержит все* свое содержа-

ние, живую жизнь и механизм все равно в практике, оставаясь лишь формой формы, отражением, схемой, воспроизводящей логику способа движения практического дела, его дифференциальных и интегральных, аналитических и синтетических (или его дифференциально-интегральных, аналитико-синтетических) возможностей\*. Дифференцирование и интегрирование как реальный процесс существует в самой естественной природе (испарение, конденсация пара, кристаллизация и т. п.), но не оттуда непосредственно берет свое содержание то, что называется дифференциалом и интегралом, анализом и синтезом. Лишь воспроизведение практическое такого рода естественных процессов, но не в их непосредственной данности, а так, что снимается лишь сама процессионность, закономерность, тенденция такого процесса в его отвлеченности от определенности, вызывает к жизни потребность в мысленных формах, называемых дифференциалом и интегралом. Последние – это, безусловно, отражения, схемы, идеальное вычленение, воспроизведения (и искать их непосредственно в объективности существующими в чувственном виде равносильно тому, что искать упоминавшийся  $\sqrt{-1}$  как таковой или, вместо кошек и собак, – млекопитающее как таковое). Но прежде чем такие схемы появляются в мысленном выражении, необходимо, чтобы дифференцирование и интегрирование имело место не только в природе, но и в общественной, практической человеческой деятельности по *изменению* природного, причем в самом процессе изменения, преобразования (в реальном движении практики) заключалось как его существенный момент. Только такое предметно-практическое дифференцирование и интегрирование как воспроизведение природного, а не просто обнаруживаемое непосредственно-чувственно-созерцаемое, просматриваемое (например, замораживаемой воды) в природе, и включенность его в движение практического дела, производства и его преобразовательного функционирования может вызвать воспроизведение уже этого воспроизведения – идеальное воспроизведение (более того, оно не может не вызвать к жизни идеальное), а уже вместе с этим и вслед за этим – мысленное, языковое, превращенное в формулы, знаки и т. д. Таким образом, происходит не просто воспроизведение в форме мысли, изображение как копии наблюдаемой вещи, а воспроизведение в практическом действии логики дела

\* При чем дело не в том, чтобы увиденную, созерцаемую в процессе практики интеграцию затем фиксировать, засекать, регистрировать и оформлять в соответствующем понятийном наименовании.

как дифференцирования и интегрирования, и лишь вместе с этим и вслед за ним мысленное выражение.

Чтобы получить общее, закономерность в чистом виде, не заслоненном частностями, т.е. на таком уровне, когда общий закон конкретнее, чем отдельно взятый переход от одной формы движения к другой, нужно довести этот процесс превращения исследуемых форм движения до общественной формы, до практики, производства. А уже сделанное человеком, воспроизведенное в человеческой деятельности общественное движение той же формы высвечивает общее и “включается” в мысленную форму. От простого взаимодействия, взаимного воздействия, фактического причинения (причинно-следственного) отдельных тел между собой и их обусловленности друг другом здесь, в практическом воспроизведении, в человеческой деятельности происходит восхождение до очищенной от частных закономерности, выраженной во всеобщей, категориальной, идеальной форме “причинности” (не сводимой ни к одному из конкретно взаимодействующих тел). Выходит, что для получения конкретной закономерности следует не просто наблюдать или проанализировать стихийное природное явление само по себе, а осуществить его *воспроизведение* в процессе человеческой практической, производственной деятельности. Например, чтобы получить закономерность превращения одной формы движения в другую (теплоты в механическое движение), нужно проанализировать такой переход в процессе произведенного действия паровой машины. Важно не то, что мы видим (можем наблюдать) при превращении различных форм движения друг в друга их связь и обусловленность, а то, что мы практически “в состоянии вызвать определенное движение” [25, с. 544], – “благодаря деятельности человека и обосновывается представление о *причинности*” [25, с. 545] движения, превращения форм движения, о том, что одно движение есть причина другого и т. д. Однако здесь еще нет доказательства, замечает Энгельс, “эмпирическое наблюдение само по себе никогда не может доказать достаточным образом необходимость” – “доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я смогу сделать некоторое *post hoc* (после того – *Ред.*), то оно становится тождественным с *propter hoc* (вследствие того – *Ред.*). Т. е. если я могу вызвать определенную последовательность явлений, то это тождественно доказательству их необходимой причинной связи” [25, с. 544]. Именно таким образом, через практику, через практичес-

кую деятельность общественную мы в состоянии получить общее, закономерное – от нее, а не от мышления и его работы.

В связи с этим Энгельс обращает внимание на следующее: “Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой – только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу” [25, с. 545]. И мы видели, как происходит восхождение от отдельного взаимного воздействия (причинения) двух тел, отдельного обусловленного превращения двух форм движения к всеобщей категории причинности (формы человеческой деятельности, идеального выражения общественных отношений). Опосредствующим в таком восхождении является человеческая общественная практическая деятельность по воспроизведению естественного процесса и вызыванию его по общественным потребностям и воле человека.

Механизм вышеупомянутого превращения в идеальные формы воспроизведения воспроизведения хорошо виден на примере с так называемой “идеальной паровой машиной”. Внимательно вникая в то, что Энгельс так называет, можно заметить, что это не создание головы, мысли, а детище практики, в ходе которой самая обыкновенная, банальная паровая машина, сделанная человеком (общественным) вещь, порождает некоторое другое себя в форме общности. Заметим, то, что зовется “идеальной паровой машиной”, – не продукт нашей идеализации, моделирования и т. п., осуществляемых головой, мышлением. И живет она не в сфере мышления, воображения, сознания, а в самой реальной машине и без таковой была бы невозможна, т. е. это та же самая реальная машина, сделанная человеком “духовная вещь”, которая в ходе своего общественно-необходимого функционирования осуществляет некоторое саморазличение и как бы отделяет себя от самое себя и противопоставляет себе как свое отрицание, как момент себя, как свое другое собственного бытия в форме отрицательности: “не-отдельное”, “не-конечное”, “не-единичное” и – таким образом – общее, совершенно не имеющее смысла без отдельного, но и не сводимое к нему, живущее его отрицанием. Таково общее – в некотором роде “машинность”, если можно так выразиться, а не просто отдельная определенная, данная машина. И объективное непосредственное

основание здесь не физическое строение, не структура, не естественные отношения деталей, а общественные отношения, в которые включен этот агрегат, функционирование по человеческому типу, по потребностям, общественным целям в человеческой практике и в общественных отношениях. Это – нечто вызываемое практикой и ее потребностями и никакого самостоятельного значения не имеющее. Его способ существования – не иметь непосредственного существования, бытия, а быть формой отрицания последнего, т. е. *быть* формой *небытия* в единстве бытия и небытия. Его удел быть “своим другим” реальной, но включенной в общественные отношения вещи.

“Идеальная машина” не совпадает ни с одной из реальных машин, ни со всеми вместе взятыми, и тем более она не результат отбора сходных признаков всех машин и построения общего, способного охватить собой все отдельные машины, подпадающие под общий термин, родовое понятие и т. п. Как подчеркивает Энгельс, 100000 машин показывают то общее, закономерное, что содержится в машине, не больше, чем одна машина.

Вместе с тем здравый рассудок, аналитический метод, формальный подход так и спешат предложить свои услуги в объяснении данного феномена в духе т. н. идеализации и т. п.

Основание для идеальной машины заключается уже в том, что материальная машина – это не просто некая физическая вещь и сумма ее составных частей, винтов, шатунов и т. д., а “духовная вещь” (духовная, но вещь – вот оно, диалектическое противоречие), не просто строение, структура, составленная из металлических или других деталей (как, например, и стол – это вовсе не собрание физико-химических структур, из которых он составлен). “Столовость” стола, как и “машинность” паровой машины, вовсе не в строении, не в природном качестве деталей (и их физических, естественных отношений), из которых данное нечто смонтировано и скомпоновано, а совсем в ином. И это иное по существу есть общественная сущность (общественные отношения), вытекающая, по Марксу, из практического общественно-функционального функционирования (а отношение – это противоречие). Известно, что железная дорога, по которой не ездят, – не железная дорога. Значит, суть ее как таковой не в “железности”. Это не феррум-дорога. Здесь на первый план выступает то, что она “*средство*” для осуществления действия по *общественным* целям, потребностям и отношениям. Так и любая машина, на которой не работают, которая не действует по че-

ловеческим воле и общественным потребностям, вообще не является машиной, а выступает просто как сочетание, конгломерат металлических соединений, химических реакций, механических деформаций. И в этом *общественном* функционировании вскрывается ее *общее*, закон ее действия (даже физического действия).

Лишь исходя из энгельсовского предостережения о том, что только в практическом воспроизведении вещей мы можем получить необходимость, закономерность, общее как форму проявления необходимости, можно понять, как это возможно, не сводить суть машины к ее физической структуре, составным частям и отбросить все безразличные для главного процесса побочные обстоятельства, заслоняющие основной процесс (а в нашем случае – это развитие\*) и получить последний в “чистом” (идеальном, общем) виде, в форме идеальной машины, в форме функционирующего закона без формы существования (идеального развития, всеобщего и т. п.). И дело это не просто ума, головы, мышления, а реального движения практического дела по общественным потребностям и целям, которое (практическое дело) и включается в полное определение предмета.

Одна из особенностей диалектического развития в том и заключается, что любая из более простых форм движения, лишь будучи доведенной до уровня общественной формы движения и включения в нее, в ее способ существования, раскрывает свою сущность и место в системе саморазвития необходимости. Лишь доведенная до общественной формы движения, до воспроизведения в этой высшей форме движения, любая из форм, как сделанная общественным человеком и функционирующая по общественным целям и потребностям, в состоянии снять все свои особенности и частности и предстать как общее, как закон, который высвечивает в движении этого функционирования (ведь общее – это общественное, в конечном счете). Именно таким образом возможно получить в обыкновенной паровой машине то, что заключено в полном определении понятия машины, – сформулированное К. Марксом и относящееся к любой из машин, начиная от паровой и кончая кибернетической. И это будет та самая общественная сущность, безразличная к строению и деталям, из которых она изготовлена (шатуны, коленчатые валы, реле, полу-

---

\* Хотя для этого нужно найти не паровую, а иную реальную “машину”, которая в состоянии была бы воспроизводить (по общественному типу) не только физико-механическое движение, но движение всех форм в их превращении во все другие и отделять от себя идеальную форму себя на уровне всеобщего развития. И такая “машина” есть.

проводники и т. п.), и получившая у Маркса определение как продукт человеческого труда, “превращенный в органы человеческой воли, властвующей над природой, или человеческой деятельности в природе... *созданные человеческой рукой органы человеческого мозга, овеществленная сила знания*” [14, с. 215] (искусственно созданные органы общественно-человеческой разумной воли по общественной потребности и общественному целеполаганию). Машина это “опредмеченная сила знания” (Маркс), средство деятельности, проявления воли.

Вполне понятно, почему такую универсальную идеальную машину нельзя сконструировать, соорудить, структурировать и выставить на показ в павильоне машиностроения, “как нельзя, например, осуществить геометрическую линию или геометрическую плоскость, ...которая оказывает, по-своему, такие же услуги, как эти математические абстракции: она представляет рассматриваемый процесс в чистом, независимом, неискаженном виде” [25, с. 544]. Кстати, в этом “*представляет*” и заключается вся суть идеальности. Сама паровая машина представляет не то (является представителем не того), из чего она состоит, устроена, смонтирована, а нечто совершенно иное. И это *иное* не физическое, а *общественное*. Но именно последнее – как высшая форма движения в системе связи всех форм движения – в состоянии вскрыть, обнажить, обнаружить и физическое на уровне закона. Так и пальцы человеческой руки или сломанная и распавшаяся на части игрушка будут в идеальности выступать как “пять” или иное число (а доведенное до высшей всеобщности “количество есть отрицающее себя качество”).

К. Маркс показал, как в реальном развитии произошло восхождение, превращение отдельного орудия в общее, в машину, т. е. орудие стало в своем действии содержать, воспроизводить принцип машины, машинность, механический принцип, и почему именно мельницу следует рассматривать как первое орудие, в действии которого происходит такое превращение, а “на истории мельницы можно изучать всю историю механики” [15, с. 409].

В свете замечания Энгельса, указывающего на особую роль человеческой, практической, общественной деятельности, можно понять не только то, как это получается, что идеальная паровая машина – не нечто просто мысленное, а момент, сторона той же самой реальной машины, но раздвоившей себя, саморазличающей себя, самопротивопологающей, и что эта сторона такого раздвоения – идеальное – есть свое другое той же самой машины, общее ее и содержится в ней же, но

не как существование, не как наличествование в единичной форме бытия и не в множестве форм, а в отрицании единичности, формы существования, бытия, отдельности (как ничто некоторого нечего, как его свое другое, другое себя), которое и происходит в процессе развития, развертывания, раздвоения, осуществляемого в практике.

Нетрудно заметить, что такое общее, противоположное отдельности, – вовсе не результат обобщения сходного признака, свойства многих машин (общего во многих машинах не больше, чем в одной), да еще и сделанное, мол, мышлением и объединенное в абстрактно-всеобщем понятии или другой мысленной форме, а результат генетического развивательного функционирования в общественной практике воспроизведения, где идет интегрирование в восхождении конкретно-общего как некоторого единства в многообразии через раздвоение единого и доведение противоположностей до взаимоисключения и тождества. Это уже такое интегрирование в ходе развития, которое есть в диалектическом смысле дифференцирование, как это происходит, например, в процессе восходящего развития органического мира с органами высшего “организма”. (Вот тут-то только и не хватает понятия для выражения этого некоторого “ничто”, которое есть определенное нечто. Здесь универсальность понятия.)

Итак, родителем общего машины является общественное ее функционирование, именно этому она обязана тем, что отделяет себя от самое себя и противопоставляет себе как нечто противоположное своему бытию, которое в форме некоторого “ничто”, не имея формы своего непосредственного существования, остается постоянно своим другим реальной машины\*. Не имея своей не-

\* Например, общего понятия “дерево” вообще может и не быть, если уровень общественной практики не столь высок, чтобы включенное в общественную деятельность и практическое превращение по общественным потребностям дерево стало отделять себя от самое себя и противопоставлять как некоторое другое себя. Не важно, сколько деревьев имеется вокруг. Более общее понятие вовсе не от большего количества экземпляров. Как и не в охвате мыслью общего свойства, признака, присущего *всем* экземплярам, тут дело (всех и не перебрать). Дело – в *превращении* самого дерева (отрицании) и в воспроизведении превращения в *общественной* практике по общественным целям. Их же практика производственная не доходит до вскрытия единства в многообразии, а лишь до использования и раскрытия односторонности, абстрактности выявленных свойств (например свойство плавучести или горючести).

Есть народы, которые живут в джунглях, и деревья сплошняком вокруг, а понятия дерева у них нет. Точно так же у северных народов нет понятия “снег”, хотя реального снега навалом круглый год.



посредственной бытийности, особой реальностью, она остается в бесконечном приближении, в тенденции, но не в непосредственной действительности. И в этом суть не только идеальной машины, но и всякого понятия. Раз возникнув, “понятие о вещи и ее действительность... движутся вместе... постоянно приближаясь друг к другу, однако никогда не совпадая” [27, с. 354]. Понятие не есть прямо и непосредственно действительность (идеальная машина не вон та или другая из машин), а действительность в той или иной форме не есть непосредственно понятие этой действительности. Непонимание этого есть дань застарелому эклектическому методу философствования, при котором вопрос перестает охватываться в целом, и очень часто все сводится к бесконечному умничанию по поводу частных” [27, с. 354].

Точно так же понятие всеобщего развития в тенденции совпадает со всяким развитием. Но не отождествляется (ни с одним из них, ни со всеми вместе взятыми), а находится в бесконечном приближении (как и понятие материи). Дело и не в том, будто материальное и идеальное находят свое тождество, отождествление в общественной практике (которая как бы является местом встречи этих противоположностей и объединения, совмещения), а в генетической развивательской тенденции превращения (в ходе практики) материальных природных вещей в духовные вещи в процессе практического воспроизведения материального в материальное, физического в физическое, но так, что при этом осуществляется превращение природного в общественное, в одухотворенную материю (Маркс), когда сделанные человеком вещи начинают *представлять* друг друга не по физическим свойствам, а по отношениям общественным и таким образом как идеальное.

Примерно такую же картину, как в случае превращения природного процесса дифференцирования и интегрирования в интеграл и дифференциал (принцип, теорию) мы видим и в превращении реального развития в природе в форму понятия развития, теории развития, диалектики. Развитие есть в природе самой по себе, в самой объективности, в конкретных формах движения материи. Но лишь на уровне общественной формы движения, где развитие воспроизводит себя практически (общественная форма движения осуществляет *производство развития в общественной же форме движения*), непосредственное воспроизведение уже этого воспроизведения (практического) становится идеальным выражением развития, понятием развития, теорией

развития, т. е. диалектикой (как идеальной).

И не беда, что нет и не может быть полного совпадения понятия и действительности. От этого они не становятся фикциями, подчеркивает Ф. Энгельс. “...В тот день, когда понятие и действительность... абсолютно совпадут, наступит конец развитию” [27, с. 357].

Ясно, что непосредственно эта всеобщая “схема”, своего рода “алгебра” развития со своими общими понятиями, принципами, категориями выступает идеальным выражением не природных процессов, а революционно-общественно-развивательской деятельности. В ходе реального развивательно-практического дела закрепляется способ такого дела, характер его. И не просто в мышлении, а в идеальной форме самого дела, заключенного в общественном опыте и действии класса (революционно-преобразующего) как некоторый способ (метод), идеальный, универсальный план, по которому можно воспроизвести, при соответствующих условиях, такое же революционно-развивательское дело. Важно понять, что это не столько идеальный план определенной формы бытия, сколько способ ее формирования, развития (выделения), т. е. самого хода развития, развертывания практической деятельности, хода делания подобных вещей (логика дела), по которому можно воспроизводить развитие бесчисленное множество раз как по данному типу.

Такая алгебра алгебры применима в любой практике революционно-развивательского делания, а не только общественного развития, но непосредственно вышла она из общественно-революционной практики и непременно социалистически-революционного дела, из которого эти идеальные формы получили объективное содержание и диалектико-логико-теоретико-познавательный механизм. И в этой функции она возвращается прежде всего туда, откуда непосредственно вышла – в общественную же форму движения, ее практику.

Используя по аналогии вышеприведенный энгельсовский пример, можно сказать, что диалектика – это своего рода “идеальная паровая \* машина”, необходимая для постижения и воспроизведения ре-

---

\* Слово “паровая” следует убрать, т. к. *паровая* машина как элемент производительных сил в состоянии востребовать общественные отношения, говоря словами Маркса, “во главе с капиталистом”. Коммунистические отношения (всеобщественные) могут получить опору во всеобщей электрификации (плюс соответствующее общественное устройство, но уже без “во главе” и без управления людьми, а лишь вещами и процессами – общество непосредственной коллективности).

ального механизма всеобщего развития, но реальной “машиной”, функционирование, работа которой позволяет образоваться этой “идеальной машине” – диалектике, является практика движения (борьбы) пролетариата, доводимая до социалистической, коммунистической революции. Последняя и есть непосредственная практика диалектики, реальный “локомотив” истории. И непосредственно отсюда берет диалектика свой механизм воспроизведения реального развития и формирует воспроизведение воспроизведения его в идеальной форме (и универсальной) законов, категорий, принципов диалектики, теории развития. Как и в случае с паровой машиной, несколько социалистических революций ничего не прибавят к общему *закону* социалистической революции и вообще к закону развития сверх того, что дает одна революция. Законы социалистической революции одни и те же, независимо от того, сколько есть таких “машин”-революций и где они осуществляются.

Характерно, что эта самая реальная общественная “машина” революции в ее движении и конкретной тенденции превращения в диктатуру пролетариата и построения бесклассового общества не только создает идеальный аналог себя (“другое себя”) в виде теории общественного развития – научного коммунизма, но и вызывает потребность и обеспечивает объективным основанием и содержанием “идеальную машину” – универсальную теорию всеобщего развития. Законы этого общественно-революционного движения, взятые в чистом виде, представляют не просто то, непосредственно из формы существования чего они вычлняются и устройство чего непосредственно полностью представляют, а *всякое развитие*.

Таким образом, одно дело – паровая машина и практическое дело этого уровня, высвечивающие одни законы и обеспечивающие их идеальное выражение (конкретно-научное), другое дело – *общественная*, социальная “машина”, революционный “локомотив истории” и ее идеальный аналог, продукт. Таким продуктом выступает всеобщее понятие развития.

Один уровень практики дает нам теоретическую реконструкцию, например, дифференцирования и интегрирования и формирование идеальных схем, соответствующих данному уровню практики в виде математического дифференциала и интеграла. Совсем другой уровень и другой практики в состоянии обеспечить идеальную схему дифференцирования и интегрирования, анализа и синтеза на диалектичес-

ком категориальном уровне. И в том, и в другом случаях естественное должно получить превращение в общественное, но в первом случае – в ходе общественно-практического превращения *вещей* (вещи в вещь) и их отношений, что и обеспечивает объективное содержание (посредством логики дела самого вещного делания) для конкретно-научных понятий, а во втором – превращение в общественное при превращении *общественных отношений* в общественные отношения, а не вещей в вещи. Логика такого превращения самого способа производства и отношений уже дает основание для категорий диалектического варианта. Высшее обобщение, в конечном счете, – в практике общественных отношений, вплоть до всеобщности. Любая форма мышления получает общность от общественного обобщения в общественных отношениях, от коллективности. Высшая коллективность – в коммунистических отношениях, где господствует непосредственно общественный характер труда.

Интересно, что дифференцирование и интегрирование, анализ и синтез в высшем диалектическом варианте как аналог, идеальная форма высшего уровня практики общественной выступают как одно, а не две сущности, как нераздельный один единый *процесс* (и именно *процесс*), который в одно и то же время и в одном и том же отношении есть и то, и другое, но не рядом, а как свое другое первого (утверждение через отрицание). И такое содержание может дать только практика общественно-революционного преобразования общественного движения на уровне превращения в высшую форму непосредственно общественных отношений – коммунистических. Это относится и к категории отдельное – общее, о которой шла речь во второй части книги.

\*\*\*\*\*

Мы знаем, что “диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики” [34, с. 318], и мы должны уметь вычитывать в этом обществе всеобщую диалектику\*. Здесь же можем получить понимание, что “отдельное есть общее” (т. е. как одно, внутренне противоречивое) в таком всеобщем виде, что потом сможем это видеть в любом, даже простом предложении типа “Иван есть

---

\* Не случайно, что, например, категория случайности и во всеобщности (как таковая) достигает полнокровного наполнения в условиях товарных отношений. “Только конкуренция и борьба индивидов друг с другом порождает и развивает этот случайный характер как таковой” [18, с. 77].

человек”, “роза – красна”, “лист – зеленый” и т. п. Но это потом мы начинаем видеть (в любом отдельном – общее, закономерное), как бы оглянувшись, после того как уже получили “отдельное – общее” на категориальном всеобщем уровне. А для этого уровня содержание получить возможно, конечно же, не путем созерцания Ивана или листьев дерева. Сколько ни разглядывай розу красну, это не дает понимания, что *противоположности* “отдельное” и “общее” (“отдельное противоположно общему” (Ленин)) тождественны (“отдельное есть общее” (Ленин))\* . “Отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д.” [34, с. 318].

При всем том, что есть это все и в банальной розе красной, но войти оно в диалектическое всеобщее понимание, понятие “отдельное – общее” должно не от розы красной и ее наблюдения. Другое дело – классовая борьба, да еще и такого класса, как пролетариат. Вот куда вписывается все вышеприведенное определение во всей его внутренней противоречивости, гибкости, текучести и т. д. Вернее, не вписывается, а выписывается из такого реального движения в понятие.

Именно пролетариат есть конкретный *упразднитель* частной собственности. И это очень важно иметь в виду для понимания *общего*. Вспомним: категория общего, в конечном счете, – от общинного землевладения, а частного – от частной собственности. На уровне противоположностей и до диалектического отношения сторон, а на том уровне общественного развития они не могли быть иными, каждая из них, являясь моментом другой, в то же время определяется и сама собой, и это сообщает каждой самостоятельность. Так и сосуществуют во внешнем взаимоотношении и так называемой неразрывности, парности (освященные рассудочным мышлением, логикой элементарного мышления) понятия отдельного (частного) и общего. Каждой стороне свое, каждая имеет свое определение и связь (внешнюю) с другой.

---

\*Т. е. мы имеем тут диалектическое противоречие: отдельное и противоположно общему, и тождественно общему в одно и то же время и в одном и том же отношении. Другими словами, отдельное имеет основание, потому что оно отдельное, и не имеет основания, потому что оно... отдельное.

Ничего иного, до поры до времени, недоразвитая практика преобразования (производительных сил, способа производства) дать не может для содержания общих понятий, т. е. пока и в объекте преобразования, и в субъекте отдельное и общее не доведены до тождества, до разрешения. Таким объектом может быть пролетариат в его предметно-практической деятельности, а субъектом деятельности исторической – тоже пролетариат.

Но пролетариат не внешне, не извне, не по своей прихоти осуществляет уничтожение частной собственности. Он, по словам К. Маркса и Ф. Энгельса, только “приводит в исполнение приговор, который частная собственность, порождая пролетариат, выносит себе самой” [17, с. 39]. Т. е. осуществляет в результате самоотрицания частного, саморазвития внутреннего противоречия (противоречивое раздвоение единого) самой частной собственности, которая “в своем экономическом движении сама толкает себя к своему собственному упразднению” [17, с. 39] и, таким образом, к утверждению противоположного частному – общественному. И делается это “природой самого объекта обусловленного развития” [17, с. 39].

И эту истину следовало бы усвоить тем, кому всюду мерещится экспорт революции, и понять, наконец, что революция, в конечном счете, – продукт самого капитализма, его внутреннего беспокойства, заключающегося в его собственном антагонизме, в упраздняющей себя частной собственности. Сам капитализм не может не порождать ее. И все это разъяснено еще основоположниками марксизма. “В буржуазном обществе, основанном на меновой стоимости, возникают такие производственные отношения общения, которые представляют собой одновременно мины для взрыва этого строя. (Имеется множество антагонистических форм общественного единства, антагонистический характер которых, однако, никогда не может быть взорван путем тихой метаморфозы. С другой стороны, если бы в этом обществе, так, как оно есть, не имелись налицо в скрытом виде материальные условия производства и соответствующие им отношения общения, необходимые для бесклассового общества, то все попытки взрыва были бы донкихотством.)” [13, с. 102-103].

Так что взрываются не кем-то экспортируемые, а собственные мины капитализма (*made in capitalism*), который не может не минировать и не взрывать себя изнутри, ибо это именно и есть условие его существования (т. е. то же самое, что является условием его гибели,

одновременно является условием его существования, и наоборот). Понять это без знания диалектического противоречия невозможно. Тем более ожидать этого от капиталистических деятелей с буржуазной ограниченностью их мышления не приходится. Марксизм, постигший эту закономерность и теоретически освоивший, разъясняет, что “коммунизм есть следствие крупной промышленности и ее спутников: возникновения мирового рынка и обусловленной этим безудержной конкуренции; принимающих все более разрушительный, все более всеобщий характер торговых кризисов, которые теперь уже окончательно стали кризисами мирового рынка; формирования пролетариата и концентрации капитала; вытекающей отсюда классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией” [20, с. 282]. Поскольку же коммунизм является теорией, он “есть теоретическое выражение позиции пролетариата в этой борьбе и теоретическое обобщение условий освобождения пролетариата” [20, с. 282].

Маркс и Энгельс подчеркивают, что, одержав победу, пролетариат никоим образом не становится абсолютной стороной общества, т. е. не утверждает свою особенность, господство своей особенностью вместо прежней. Как это и вытекает из диалектического понимания противоречия, где отношение сторон таково, что “каждая сторона в своей самостоятельности содержит другую и в связи с этим оказывается исключенной самостоятельностью обеих” [12, с. 467].

Противоречие, образовавшееся в процессе раздвоения единого, тяготеет к разрешению, первое отрицание, в свою очередь, включает в себя самоотрицание, а не утверждение себя как противоположности первого и, таким образом, в результате отрицания отрицания снимается все основание в целом.

Можно сказать, что приведенное понимание диалектического противоречия содержит свое содержание именно в таком реальном противоречивом движении, в котором с необходимостью порождается частной собственностью пролетариат как необходимый для самой же частной собственности элемент, создающий прибавочную стоимость, выступает ее могильщиком. Собственно, “он одерживает победу, только упраздняя самого себя и свою противоположность. С победой пролетариата исчезает как сам пролетариат, так и обуславливающая его противоположность – частная собственность” [17, с. 39].

Так оно и получается, что пролетариат не может не освободить себя, вынужден освободить себя, но не может это сделать, не уничто-

жив своих собственных жизненных условий. Однако “он не может уничтожить своих собственных жизненных условий, не уничтожив *всех* бесчеловечных жизненных условий современного общества, сконцентрированных в его собственном положении” [17, с. 40].

Таким образом, общее диалектического толка, получающее основание уже не от общинного землевладения, создается, буквально делается непосредственно самим способом жизнедеятельности, борьбой пролетариата (отдельного, особенного) против частной собственности, тем, что он должен и вынужден делать соответственно своей исторической необходимости, вытекающей из объективного саморазвития самой же частной собственности, наемного труда. “Его цель и его историческое дело самым ясным и непреложным образом предуказываются его собственным жизненным положением, равно как и всей организацией современного буржуазного общества” [17, с. 40].

Такое отрицание частной собственности, которое не просто альтернативно утверждает противоположное, а подвергает и его отрицанию и, таким образом, обеспечивает снятие всего основания в целом, устранение всего единства противоречивых сторон, в состоянии дать основание и для общего высшего порядка, а не просто общего как парной противоположности частного. Вернее, не в состоянии не дать, ибо такая общность людей нового типа грядет. Формируется фактически и соответствующее понятие, необходимое для практического революционного действия и решения как раз этих задач, которые пролетариат не может не решать по самому своему объективному положению. Как и не может не освободить себя и все человечество. С этого момента вообще нельзя решать частные вопросы, не решая общие, иначе придется постоянно спотыкаться об эти вопросы.

На выражение тенденций *общего* особенностью именно этого класса, пролетариата (его жизнедеятельностью, борьбой, местом и ролью в системе способа производства), указывали в “Манифесте” Маркс и Энгельс.

“Коммунисты отличаются от остальных пролетарских партий лишь тем, что, с одной стороны, в борьбе пролетариев различных наций они выделяют и отстаивают общие, не зависящие от национальности интересы всего пролетариата”, – но это еще не все; “с другой стороны, тем, что на различных ступенях развития, через которые проходит борьба пролетариата с буржуазией, они всегда являются предста-



вителями интересов движения в целом”\* [19, с. 437].

И именно это реальное движение в состоянии обеспечить реальное содержание категории общего (в отдельном, через отрицание отдельного) на диалектическом уровне (гениально угаданном Гегелем \*\*

\*Эти слова основателей научного социализма и диалектического материализма в наши дни уместно напомнить тем, кто носится с различными “моделями социализма”. Увлечение моделированием социализмов – это, кроме всего прочего, показатель того, что не справляются (или делают вид) с категорией “общее – всеобщее – отдельное”. Широкий выбор, ассортимент предлагаемых образцов моделей на выбор, всех “фасонов” и “расцветок”, на любой вкус – и этот маркетинг вполне в духе общества господства товарного производства. Но интересно, что идет это от непонимания именно природы товарного производства, из универсальности и интернациональности которого как раз и вытекает универсальное и интернациональное исчерпание его, прекращение и замена тем, что общество, основанное на нем, может породить. А породить оно может социалистическую революцию, сущность которой одна, единая (так же, как и сущность капитализма, из которого порождается революция, одна). Объективный процесс развития не выбирает варианты, которые предложат, а делает неотвратимой потребность в реальном социализме (а не моделях), который соответствовал бы объективному саморазвитию необходимости. Социализм не доброе пожелание (на выбор, кто предложит лучше, красивее), а, можно сказать, порождение самого умирающего капитализма, какой он есть, который, рождая своего могильщика всюду одного и того же класса (это должна быть всюду группа  $v$  – переменный капитал, без которого капиталисту не получить прибавочную стоимость), вынуждает его, в свою очередь, делать одно и то же с одним и тем же товарным производством, капитализмом – ликвидировать его. Социально-экономическое содержание этого революционного дела – обобществление собственности, политическое (без которого обобществление, например национализация, еще не гарантирует образования социализма, возможен еще госкапитализм) – диктатура пролетариата. Это и есть показатель, критерий, по которому определяется, что происходит именно *социалистическая* революция, что бы ни называли (наименовали) социалистической революцией (а сегодня это делается нередко, и даже страны, где все двери открыты для процветания капитала, порой стесняются называть себя капиталистическими). Ленин советовал проверить наличие этих факторов и убедиться, всамомделишний это социализм или ненастоящий, поддельный – очередная модель сезона в салоне мод буржуазной идеологической ярмарки. Заказчиком и покупателем упомянутых изделий “под социализм” является, конечно же, капитал. Это его спрос рождает предложение. Ему нужны современные одежды для того, чтобы понравиться, выглядеть привлекательно. Подходит любой покрой и цвет, только *не красный*. И еще неперемное условие – без такой “детали”, как “диктатура пролетариата”. В остальном – “берем, заверните пару” (не меньше, иначе не получится плюрализм). В качестве образцов для рекламы и соблазна выставлены и котируются т. н. “шведский социализм”, “испанский социализм” и др. Вот такой маркетинг.

\*\*Несколько перефразировав известные слова Маркса, можно сказать, что удивился бы старик Гегель, узнав, что всеобщее – от всеобщественного коммунистического, которое есть действительное движение, “положительное утверждение как отрицание отрицания, и поэтому... является *действительным*, для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом человеческой эмансипации и обратного отвоевания человека” [16, с.598].

до “Манифеста”, до формирования пролетариата в класс для себя). После образования самостоятельной партии как организованной основы этого отдельного, особенного, в деятельности, борьбе пролетариата стала проявляться тенденция общего: в классовом, особенном – общее, общечеловеческое, тенденция ликвидации классов вообще.

Это общечеловеческое не что-то неклассовое, внеклассовое (или надклассовое, междуклассовое и т. п., как это стараются внушить представители либеральной буржуазии), а самое что ни на есть классовое (но такого класса, который не может освободить себя, не освободив все человечество, не ликвидировав не только противоположный класс угнетателей, но и себя как класс и таким образом классы вообще, по основанию). В условиях классового общества, на этой основе, ничего бесклассового вообще быть не может. “Бесклассовость”, т. н. “общенародность”, “всенародность” здесь – это обычно претензия *господствующей* ныне классовости на всеклассовость\*, претензия изжившего себя исторически, обреченного класса. Подлинная бесклассовость возможна на совершенно новом, высшем основании – непосредственно общественного труда, а не как отрицание (внешнее) классовости. Но там она не не-классовость, не антиклассовость, а такая иная форма бытия и отношений непосредственной коллективности, что этот вопрос вообще не стоит, не возникает\*\*. А это значит – на новом уровне соответствия

---

\* Претензия *представлять* своей классовостью, своим классовым интересом все другие классы и общественные объединения и действовать “от их имени” в свою пользу.

\*\* Это подобно тому, как а-теизм имеет смысл пока есть теизм, антиподом чего он является. С исчезновением теизма (в результате отрицания и победы атеизма) исчезает основание для существования не только первого, но и второго, т.е. обеих противоположностей. Сторона “анти” (отрицающая) снимается во втором отрицании (отрицании отрицания) и уходит в новое высшее основание, перестает претендовать на самостоятельную сущность и становится само собою разумеющимся.

Так в любом диалектическом противоречии побеждает всегда одна сторона, но не утверждает себя, а снимает себя вместе с первой.

Точно так же противоположностью классовости является не какая-то мифическая общечеловечность, а противоположность в виде пролетарской классовости, отрицающей буржуазную классовость, являющуюся *антиподом*. Т.е. прежде всего получаем антибуржуазный антикласс (пролетарий). И лишь в результате отрицания этого отрицания будет итог в виде исчезновения обеих сторон и уже в полном смысле слова неклассовость, а не только антибуржуазная.

Здесь уже никаких классов вообще не будет, поскольку исчезает основание классовости вообще как таковой, ибо не будет основания и возможности присвоения чужого труда. (А классы ведь это большие группы людей, одни из которых присваивают чужой труд.) Первое отрицание и было направленное действие со стороны

не своему бытию, а сущности, понятию (как сказал бы Гегель).

Следует понять, что общечеловеческое является таковым – общечеловеческим – не потому, что оно неклассовое по своей природе и происхождению (как-то сосуществующее наряду с классовым, абсолютно противоположаемое ему, которое следует вычлениить в чистом виде, каким оно было-де от века, но получило влияние, своего рода налет “нехорошей” классовости, от чего предстоит освободить это “общечеловеческое”, отчистить, как от помехи), а именно потому, что оно классовое. – Но такого класса и его исторических тенденций, который, утверждая себя, отрицает себя, способ существования которого – отрицание себя в своей классовой особенности и этим самым отрицание классовой особенности вообще как таковой.

В рассматриваемом единстве противоположностей “классовое” – “общечеловеческое”, как и во всяком развитии, – два уровня развертывания противоречия: внешнее формальное противопоставление противоположностей, где каждая сторона находится в отношении с другой, но и в отношении с собой, и противоречие, где стороны доведены до разрешения (одно в другом и через другое). Здесь дуализма нет, как и в любом противоречии. И, соответственно, задача не в том, чтобы вычлениить каждую сторону противоположности, дать каждой определение и устанавливать внешние связи (вот вам классовое со все-

неимущего класса (которому нечего терять) на ликвидацию частной собственности буржуазии и затем, и вместе с тем, частной собственности вообще. И ликвидации основания для существования классов вообще. На первых порах происходит замена частной буржуазной собственности в виде обобществления собственности (как антипода). И лишь потом, в результате отрицания этого отрицания и перехода к непосредственно общественному характеру труда и непосредственной коллективности, получаем не частичную, собственническую общность, а ВСЕобщность непосредственную, абсолютную. И уже не просто собственности, а труда вообще. Конкретный, определенный класс, буржуазный – уничтожается, а класс вообще, классовость – отмирает (в ходе второго отрицания), как и вообще занятие определенного места в системе производства.

Следует заметить, что бесклассовость не приходит путем отбрасывая классовости. Наоборот, принцип классовости остается в процессе построения бесклассовых отношений обобществившегося человечества и перевода на научную основу управления не людьми, а процессами. Более того, непосредственно общественный характер труда, бесклассовое общечеловеческое общество формируется с классовых позиций и классовых принципов под эгидой высшей формы классовости – пролетарской – диктатуры пролетариата.

Теперь ясно, где и как живет живой жизнью то, что является непосредственным основанием понятия всеобщности, т. е. всеобщественное, коммунистичное.

ми присущими ему особенностями, а вот совсем другое, абсолютно противоположное – общечеловеческое). Если рассматривать генетически, как диалектическое противоречие, то через раздвоение единого мы получаем вторую сторону (общечеловеческое) как момент первой и затем доводим до разрешения. Бесклассовое будет в таком случае понимаемо как самоотрицающее себя классовое, свое другое классового, т. е. это само классовое революционного класса, которое в своем утверждении становится достоянием всего человечества и, таким образом, по мере перехода всех членов общества на эти позиции, теряет смысл классового, снимается\*. Понятно при этом, что здесь мы имеем второе отрицание, ибо классовое ведь само есть отрицание (первое) бесклассовости начальной, абстрактной, нерасчлененной – доклассовости первобытнообщинных отношений.

Разумеется, что дело тут не в диалектической игре понятий *особенно-классового* и *обще-человеческого*, а в той реальной диалектике реального исторического процесса развития, в котором происходит фактическое формирование общности, без которой невозможно формирование содержательного понятия всеобщего и понимание его сути. Суть живой жизни – в отрицании и ликвидации не только противоположного класса, но и себя как класса и с этим классов вообще.

И именно рабочий класс, фактически действуя по логике своего особенного классового интереса и объективной тенденции, приводит в действительном движении своей борьбы и интереса к разрешению противоречия отдельного и общего по диалектическому типу (вместо внешнего противопоставления и внешнего подведения отдельного, особенного под общее типа “индивид есть лишь часть родового, общего” и т. п.). Последнее обычно и ведет к мистификации. В исторической практике это – объединение в суррогатных формах коллективности частичной и чуждой индивидам *внешней* связью, как объединение под властью случая, под контролем власти случая.

Стихийность этого развития и исходит из различных местностей, племен, наций, отраслей труда и т. д., “каждая из которых первоначально развивается независимо от прочих, лишь мало-помалу вступая в связь с ними. ...Развитие это происходит лишь очень медленно; различные ступени и интересы никогда не преодолеваются целиком, а лишь подчиняются побеждающим интересам, продолжая на протяжении

---

\*О диалектике классового и общечеловеческого в кн. Горбатовой Л. С. “Моральні принципи соціалістичного суспільства”. Київ. Політвидав України. 1979.

веков влачить свое существование рядом с ними. Отсюда следует, что даже в рамках одной и той же нации индивиды, если даже отвлекусь от их имущественных отношений, проделывают совершенно различное развитие, и что более ранний интерес, когда соответствующая ему форма общения уже вытеснена формой общения, соответствующей более позднему интересу, еще долго продолжает по традиции обладать властью в лице обособившейся от индивидов иллюзорной общности (государство, право), – властью, которая в конечном счете может быть сломлена только посредством революций” [18, с. 72-73].

В условиях частной собственности общность, единство не могут не быть иллюзорными. Буржуазные политики любят поговорить о единстве нации. Фактически же частные интересы разделяют каждую нацию на столько же наций, сколько в ней имеется взрослых людей [13, с. 102].

Но “как раз вследствие того, что при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное” (как-то висящее над индивидом, как некоторая сущность вне его и чуждая ему, диктующая суррогатную коллективность и объединение (внешнее) в виде государства, сословий, наций и т. п. социальных, или политических, или идеологических объединений, только не свободных ассоциаций чистой коллективности, основанных на самодеятельности и непосредственно общественном характере труда) и остаются таковыми, пока есть классовые различия и интересы, соответственно находящиеся в соподчинении отдельного и общего – и конечно же, пока существует господствующий, правящий класс, который поглощает все интересы и выдает свой интерес за общий, общенациональный, общенародный, общечеловеческий\*. В таком обществе индивиды не чувствуют себя в себе общественным, коллективностью, а только вовне “появляется различие между жизнью каждого индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчи-

---

\* “Говоря яснее: воля народа, воля большинства – это воля не отдельных сословий и классов, а *одного-единственного класса* и тех других классов и частей классов, которые подчинены этому одному господствующему классу в общественном отношении, т. е. в промышленном и торговом отношении.

“Но что же из этого следует?” Что воля всего народа – это воля господствующего класса?

Разумеется, и именно всеобщее избирательное право является той магнитной стрелкой, которая, хотя лишь после различных колебаний, все же в конце концов указывает на этот призванный к господству класс” [16а].

нена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям. (Это не следует понимать в том смысле, будто, например, рантье, капиталист и т. д. перестают быть личностями, а в том смысле, что их личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями, и данное различие выступает лишь в их противоположности к другому классу, а для них самих обнаруживается лишь тогда, когда они обанкротились” [18, с. 77] и таким образом выпали из внешней общности, когда перестали принадлежать к данному классу.)

Только у пролетария существует совпадение индивидуального положения во всей диалектичности с его общим классовым положением и интересом общечеловеческим – обобществившегося человечества, и, таким образом, теряет смысл противопоставление отдельного и общего, индивидуального и общественного, человеческого и классового, ибо этот класс как раз и есть то отдельное, которое в то же время и в том же отношении есть и общее человеческое, обще-человеческое\*, подлинно человеческое, и отдельный индивид здесь есть и общее (ансамбль всех общественных отношений).

И это очень важно, что нет здесь чего-то претендующего на общее как таковое и распространяющее себя на индивиды, а именно само отдельное и есть общее, как самоотрицающее себя и утверждающее через отрицание. До пролетариата такая претензия стоять общему “над” была неизбежной, тем более, что господствующий класс, в силу классового разделения труда на физическую деятельность и духовную, ставил не только себя и свои формы объединения над другим классом, но и свою деятельность (интеллектуальную) и с этим дух вообще ставил на первое место. А это всегда ведет к мистификации и идеализму. Лишь пролетарий – такой индивид, который сам, своей жизнью есть коллектив в себе, отождествлен с коллективом и своим положением есть то, что есть класс, а не индивид, который есть продукт класса, следствие класса. Потому он и не нуждается во внешне-общем, внешне-объединяющем – государстве, сословии, нации, религии и т. п. Он в себе, для себя и для человечества есть всеобщее по самой своей коллективистской сущности, непосредственно выражающей общественный характер труда. До пролетариата фактически не было еще подлинного коллектива. Пролетариат образует хотя и на-

---

\* Последнее не в собирательном, а в сущностном.

чальную форму коллективности, но действительной коллективности (и потому не форму, а содержание)\*.

“...Общественные отношения, в которые вступали индивиды какого-нибудь класса, и которые обуславливались их общими интересами против какого-либо другого класса, составляли всегда такую коллективность, к которой индивиды принадлежали лишь как средние индивиды, лишь постольку, поскольку они жили в условиях существования своего класса; они находились в этих общественных отношениях не как индивиды, а как члены класса. Совершенно обратное имеет место при коллективности революционных пролетариев, ставящих под свой контроль как условия своего существования, так и условия существования всех членов общества: в этой коллективности индивиды участвуют как индивиды” [18, с. 75-76]. Сказанное чрезвычайно важно для понимания и возможностей обобщения высшего порядка, которое может исходить от человека конкретного (а не вообще) такого особого класса, принадлежность к которому делает человека индивидом, вынужденным делать то, что является достоянием и тенденцией обобществившегося человечества, по интересам обще-общественного и его развития, а не по случайно-индивидуальному, частичностному, зауженному иллюзорной и узкой общностью типа профессионального объединения, исходящего из разделения труда. И очень важно, что такой класс не только выражает тенденцию общего и революционное направление, но и берет под свой предметно-практический контроль также и условия своего существования (когда важно не то, что делает пролетарий, с сегодня на завтра, а то, что он должен, вынужден будет делать соответственно своему бытию, а затем, осознав свою классовую сущность, будет не вынужденно, не по нужде, а свободно, не соответственно своему бытию, а соответственно своей сущности делать соответственно своему общественному, классовому историческому назначению), и “условиям существования всех членов общества”. И что характерно, так это то, что в такой форме коллективности (которая и название имеет научное

---

\* Природу и генезис этой основы, начала развития коммунистической коллективности следует изучать для правильной организации формирования коллективистских отношений в наши дни. Сегодня, например, воспитатели стремятся избежать формирования “средних индивидов”, но порой наивно думают, что достичь этого можно посредством “индивидуального подхода”, ранней специализации и т. п. Нужно учить коммунизму (Ленин), формировать коллективиста, если не хотим получить “средних индивидов”.

– “диктатура пролетариата”) индивиды только и начинают получать условия для проявления как подлинных индивидов.

Объединение частичное (типа профессиональных и т. п. объединений в силу разделения труда, политических, идеологических) выступает в условиях господства частной собственности и отчуждения труда чуждой индивидам связью, объединением под властью случая, подконтрольным власти случая. И “это право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой” \* [18, с. 76]. Тут же Маркс и Энгельс указывают на возможное соскальзывание к идеализму и мистификации, которая таится (как и всякий гносеологический корень идеализма) в вопросе об индивиде и общем классовом. Т. е. здесь есть опасность представить дело так, будто каждый индивид есть лишь представитель родового общего (например, человека вообще – Человека “с большой буквы” – сущности человеческой как таковой и других общностей – нации, способности профессиональной и т. п.), под которое и следует подогнать, подформировать каждого индивида. Так случается (как и во всяком случае идеалистического извращения) в результате преувеличения, раздувания, разбухания одной черточки, момента и превращения его в абсолют. “Если это развитие индивидов, происходящее в рамках общих условий существования исторически следующих друг за другом сословий и классов, а также в рамках навязанных им вследствие этого всеобщих представлений,\*\* – если это развитие рассматривать философски,\*\* то легко, разумеется, вообразить себе, что в этих индивидах развивался Род, или Человек, либо что они развивали Человека, т. е. можно вообразить себе нечто такое, что является издевательством над исторической наукой. После этого можно рассматривать различные сословия и классы как спецификации всеобщего выражения, как подвиды Рода, как фазы развития Человека” [18, с. 76].

В примечании к этому говорится, что подобный подход равниси-

---

\* Это ли не ирония Маркса через столетие в адрес нынешнего “свободного западного мира”, кичащегося “личной свободой” и “правами человека”, которому позволено свободно, раз в четыре года, выбирать себе на очередной срок эксплуататора (а в промежутках свободно искать себе работу).

\*\* Заметим: “вследствие этого”, т. е. того, что развитие индивидов происходит в рамках общих условий существования классов и сословий, и притом именно навязанных им.

\*\*\* Это значит идеологически, с позиций так называемого “философского обоснования”, – исходя из идеала, идя от понятия, от общего, от движения вообще и т. п.



лен утверждению, будто “буржуа есть лишь экземпляр рода буржуа; здесь предполагается, что *класс* буржуазии существовал уже до индивидов, из которых он состоит” [18, с. 76].

“Это подведение индивидов под определенные классы не может быть уничтожено до тех пор, пока не образовался такой класс, которому не приходится отстаивать против господствующего класса какой-либо особый классовый интерес” [18, с. 76-77]. И вполне понятно, почему это так\*. До этих же пор не может быть уничтожен и корень мистификаторства, и перевертывание, постановка на голову происходит неизбежно при условиях саморазорванности самой земной основы и разделения на классовые интересы. Т. е. объективное материальное положение в самом способе жизнедеятельности такое, что неотвратно получается подведение индивидов, отдельного под общее, под класс. Так и переплетаются гносеологические и классовые корни мистификаторства.

И оказывается, такое перевертывание не прекратится, а будет подстергать и сопровождать, угрожая затаившимся идеализмом, перерастанием в очередной “...изм” до тех пор, пока в самих материальных общественных реальных отношениях будет оставаться такое извращенное положение, которое с необходимостью порождает извращение в отражении и соответственно – потребность в нем для извращенного, саморазорванного на классы общества, т. е. извращение извращения в виде извращенного идеального плана – мистификации, ставящей в начале общее и соответственно идеальное.

Таким образом, общественные отношения, в которые вступали индивиды какого-либо класса и которые обуславливались их общими интересами *против* какого-либо другого класса, составляли всегда такую коллективность, к которой индивиды принадлежали лишь как средние индивиды, лишь постольку, поскольку они жили в условиях существования своего класса; они находились в этих общественных отношениях и как индивиды, и как члены классов. Совершенно обратное имеет место при коллективности революционных организованных

---

\* Не всегда и отдельный пролетарий есть общее – класс, пролетариат. И, как говорила Н. К. Крупская, “не всегда устами пролетария глаголет пролетарская истина”. В этом плане понятно также, почему то, что называется диктатурой пролетариата, распространяется, по мнению В. И. Ленина, и на самих пролетариев, почему диктатура пролетариата, как высшее выражение особенного, является высшим выражением всеобщего в революционный период и выступает гарантом не только обобществления собственности, но и формирования высшей коллективности в общественных отношениях.

пролетариев, ставящих под свой контроль как условия своего существования, так и условия существования всех членов общества: "...в этой коллективности индивиды участвуют как индивиды" [18, с. 76], т. е. здесь перед нами *непосредственная* коллективность (а не внешне объединенные идеей абстрактные индивиды).

И это является предпосылкой для образования высшей коллективности на новом основании, когда коллектив не просто сумма, конгломерат различных индивидов (псевдоличностей), а, наоборот, подлинная личность, содержащая в себе всю коллективность, все достояние всеобщего, коллективности. Это же является практическим основанием для категорий (формы деятельности и, таким образом, мышления) "отдельное" и "общее", но на уровне доведенного до разрешения противоречия (отдельное есть общее), а не противоположности (отдельное и общее). Здесь в реальном движении, в отличие от допролетарских времен, где класс, каждая такая форма были внешним объединением отдельных индивидов, а само объединение обуславливалось внешним противопоставлением, отдельное и общее выступали как противоположности (а не как противоречие).

Лишь с появлением пролетариата происходит доведение противоположностей до противоречия\*, разрешения этого противоречия и формирования нового основания высшей коллективности, где коллектив в индивиде и наоборот, а не внешне, сочетаются и сосуществуют. Лишь общественный интерес является для личности обеспечением основания личному интересу как подлинно человеческому. Подлинно личный интерес – это, по существу, общественный интерес. Через освобождение общества – освобождение личности, становление личностью (а не через освобождение личности, личностей – освобождение общества, как твердит анархизм мелкобуржуазный или либеральная буржуазия о т. н. "правах человека".

В пользу того, что личность не есть по существу еще личность до коммунистических отношений, а является недоразвитостью и предысторией личности и индивидуальности подлинной, говорит рассуждение Маркса и Энгельса в "Немецкой идеологии": "Различие между индивидом как личностью и случайным индивидом – не просто логическое различие, а исторический факт" [18, с. 71]. "Только в коллективе индивид получает средства, дающие ему возможность всесто-

---

\* Вспомним примечание Маркса в "Экономическо-философских рукописях" о различии противоположности и противоречия [12].

ронного развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода” [18, с. 75].

Благодаря разделению труда происходит превращение личных сил (отношений) в силы вещественные. Выход в том, чтобы индивиды подчинили себе эти вещественные силы и уничтожили разделение труда, говорят Маркс к Энгельс. “Это не может быть осуществлено без коллективности” [18, с. 75]. И тогда человеческие силы и способности перестанут превращаться в вещные силы, которые закабаляют человека.

Итак, “только в коллективе возможна личная свобода. В существовавших до сих пор суррогатах коллективности – в государстве и т. д. – личная свобода существовала только для индивидов, развившихся в рамках господствующего класса, и лишь постольку, поскольку они были индивидами этого класса. Мнимая коллективность, в которую объединялись до сих пор индивиды, всегда противопоставляла себя им как нечто самостоятельное... В условиях действительной коллективности индивиды обретают свободу в своей ассоциации и посредством ее” [18, с. 75], а не внешним объединением стоящей над ними формы “суррогата коллективности”\*.

Коммунизм, переход к непосредственно общественному характеру труда, с ликвидацией разделения труда и переходом к перемене рода деятельности как способу жизнедеятельности индивида, обеспечивает снятие и исчезание претензии общественных отношений на некую самостоятельность, оторванную от индивидов и стоящую над ними. Он (общественный характер труда) начинает жить живой жизнью в самих индивидах, в их непосредственных коллективистских отношениях, заключенных в них самих. Т. е. индивид, доведенный до высшего обобществления (обобществившегося человечества) и ставший через коллективность совокупностью, наконец, действительно *всех* общественных отношений, таким образом становится личностью. Не подчиненная разделенному труду, делению труда и отделению общественных отношений в нечто самостоятельное, жизнь индивида не делится

---

\* Устанавливая свое господство, правящая элита (как называет себя правящая верхушка буржуазной власти) усиленно занимается поиском “объединяющей идеи”. На раскладках рыночных идеологических коробейников что угодно для души. Тут и т. н. “национально-патриотическая идея”, и религиозная (христианство и т. п.), идея государственности, правовая, “диктатура закона”, “права человека”. Но все это суррогатные формы внешние, превращенные формы, пустые заменители, фальсификат. Своего рода обручи, объединяющие внешние скрепы, стягивающие клепки бочки, удерживающие своим внешним давлением их в “единстве”.

дуалистически на личную жизнь и общественную (наряду с этим). (Общее же при разделении труда – все равно частичное, которое обобщено в своей частичности.) Преодолевается этот дуализм лишь с ликвидацией разделения труда и переходом к непосредственно общественному характеру труда. Формируется же последний, выковывается в условиях развитого уровня социализма и перехода к коммунизму.

Если спросить, “почему необходимо обращаться непосредственно к идеям Маркса более чем столетней давности?”, то ответ может быть таков: для того, чтобы решать насущные задачи сегодняшнего дня. И не только для решения проблемы объективного содержания *категорий* “отдельное” и “общее” и превращения их в *категорию* “отдельное-общее”, а для решения проблем реального социализма, когда эти проблемы становятся практическими задачами по переформированию общественной жизни на коллективистских началах нового высшего уровня непосредственно общественного характера труда. Что же касается “давности идей”, то можно сказать, что речь идет о тех идеях, для которых не бывает давности, которые носят стратегический характер и остаются до тех пор, пока не получают окончательного практического воплощения. На то они и идеи со всем вытекающим из этого философским смыслом и связи с практикой (идеи, выражающие всеобщее развитие всеобщей материи. Разве есть “срок давности и реализации” у закона превращения энергии? Или для определения материи)? Поэтому правильно поступает сегодня тот, кто, поставив перед собой вопрос: “что же такое социализм, коммунизм?” – обращается за ответом прежде всего к трудам Маркса, Энгельса, Ленина, давших научное понимание этой сущности.

Коммунизм – это одна из всеобщих форм существования материи. И где, когда, в каких мирах вселенной материя в своем саморазвитии породит мыслящий дух и встанет такой же вопрос, ответ будет такой же. Ибо “развитие идет по Марксу” (Ленин). Закон, как считает Энгельс, выраженный в предельной всеобщности и по содержанию и по форме выступает как абсолютный закон *Природы* вообще.

\*\*\*\*\*

Это нелегкое дело – превращение частнособственнического “мое” в “наше”, в общее дело. В странах победившего социализма, после ликвидации частной собственности на очередь становится вопрос о преобразовании частнособственнического в человеке. Но именно это

сложное революционное дело не только по обобществлению, коллективизации, превращению в подлинно общее, коммунистическое средство производства, но и превращению членов общества в коммунистов (коммунаров), в коллективистов на основании непосредственно общественного характера труда и соответствующее коллективности формирование не менее общественного коллективистского сознания, поведения, ответственности каждого за все, новой дисциплины, самодисциплины на основании труда без нормы и вознаграждения предстоит осуществить\*. И все это должно войти в содержание категории “общее”, вся эта практика – в полное ее определение.

Основанием для понятия высшей всеобщности в наши дни является целостность реального социализма и коллективные действия по ее практическому осуществлению, построению, наконец, новая формирующаяся общность людей развитого социалистического общества, опирающаяся на формирующийся, становящийся непосредственно общественный характер труда, и отличающаяся от всех предшествующих исторических общностей тем, что это и уже не внешнее объединение старого типа (класс, государство, нация и т. п.), но и еще не будущее, отличающееся от будущего (ставшего), бесклассового общества непосредственно общественного труда и на этом основании непосредственно коллективистской жизни свободных тружеников в свободной ассоциации. (А это уже не “общность”, а именно *непосредственная коллективность* и самодеятельность, когда “все умеют делать все” (Ленин).) Социализм, по Ленину, – “недоразвитый коммунизм”, это процесс *становления, превращения (отмирающие классы, отмирающее государство, нации и т. д.)*. В такой процессионности и тенденции и следует его рассматривать и организовывать экономику, политику, воспитание.

Такая реальная предпосылка, тенденция превращения отдельного в общее в виде конкретного реально общественного движения в конкретной форме превращения индивидуалистичности в коллективность обеспечивает основание к появлению соответствующих понятий и

---

\* Возможно, это самая трудная задача в ходе социалистической революции. Царя, неоднократно отмечал Ленин, сбросим за несколько дней, буржуазию – за несколько месяцев, мелкую буржуазию перевоспитаем за несколько лет, а чтобы изжить свою косность, пережитки, традиции, предрассудки, коренящиеся в порах быта, понадобятся десятилетия. Нельзя сбрасывать со счетов и то, что в условиях капиталистического окружения осуществляется постоянное внешнее воздействие по реанимации и гипертрофированию предрассудков, насаждению буржуазных вкусов и соблазнов.

принципов (принципа коллективизма\* – для общественного движения и метода построения общественной организации всеобщего – для теории развития, метода развития).

Таким образом, непосредственно объективным основанием для категории всеобщего (идеального выражения общественных отношений) является отношение *коллективности*, доведенная до высшей развитости коллективность (коммунистическая), опирающаяся не только на обобществленную собственность, но и на непосредственно общественный характер труда (и доведенная до принципа, до коллективизма)\*\*.

Реальное всеобщее должно доразвиться до формы реальной коллективности. А уже формой именно этой живой формы (общественно-деятельно-практической) выступает всеобщее сознание (общественное сознание) и индивидуальное общественное сознание. Реальная коллективность и выступает практическим интегратором, обобщителем в общее (общественное) понятия. Высшая коммунистическая коллективность в человеческих отношениях дает высшие всеобщие понятия. Здесь человек не только осознает себя всеобщим, но и чувствует (самосознание и самочувствование). “Мое *всеобщее* сознание лишь *теоретическая* форма того, *живой* формой чего является *реальная* коллективность, общественная сущность” [12, с. 118].

---

\*Кстати, Р. Косолаповым [71] различаются понятия коллективизма и коллективности. И это имеет важное методологическое значение.

\*\*Враг коллективизма – прежде всего товарное производство, товарообмен. К. Маркс показал, что капиталист оплачивает только отдельные рабочие силы как изолированные единицы. Производительная сила, вытекающая из объединения рабочих, не оплачивается, и общественный момент в труде остается за пределами интереса рабочего, остается внешней, безличной силой и даже чуждой рабочему, противостоящей каждому в отдельности. Общественность, коллективность труда присваивается капиталистом и, таким образом, превращается в средство эксплуатации рабочих, направленное против них. Все формы объединения выступают как внешние, ибо находятся вне их и их интереса. Лишь с прекращением товарного производства “прекращается борьба за отдельное существование” и осуществляется “полное свободное развитие” [24, с. 294]. В период такого революционного прекращения некоторое время еще сохраняются остатки товарного производства и обмена. Это уже совсем не то полнокровное товарное, что было, а подорванное в самой своей основе, – пережиток, “ослабленная культура”. Но было бы неверно не учитывать его антиколлективистское влияние в процессе воспитания коллективизма и формирования социалистических коллективов и ассоциаций. Отсюда же – постоянное воспроизводство т. н. материальной заинтересованности на индивидуалистической основе.

Занимает определенное место в этом процессе и такая форма общности, как интеграция социалистических стран – это более высокая ступень реальной общности, охватывающая диапазон от создания единой, нового типа экономики и до формирования единой новой культуры и всего способа общественной жизнедеятельности (а не просто внешнее сотрудничество). На этой интернационалистской, целостной, единой и в производительных силах, и в производственных отношениях основе станет формироваться нового типа чувство единства, общности, а также тот объективно реальный фон всей совокупности общественных отношений, который обеспечивает богатое содержание понятия *общего* высшего порядка.

Нельзя не обратить внимание на особую роль коллективности в обществе развитого социализма. Практическая организация новых ее форм в жизни людей социалистического общества на пути построения бесклассовых отношений может дать много и в отношении производительных сил общества, и в отношении содержательной, богатой знаниями и чувствами жизни индивидов. (К слову сказать, даже в обществе победившего социализма и построения бесклассового – организатором все новых форм коллективности должен являться прежде всего рабочий класс, обладающий живым трудом.)

Этим же самым осуществляется конкретно-историческое обеспечение объективным содержанием всеобщих понятий, которыми должны овладеть массы, чтобы с их помощью осуществлять продолжение развития в соответствии с исторической необходимостью во всей его внутренней противоречивости. (Разумеется, что это задача посложнее, чем интерпретация “корпускулярно-волнового дуализма”, кочующая из учебника в учебник.)

Ничего удивительного нет не только в том, что сознательная материалистическая диалектика, теория развития формируется на основании коммунизма, но и в том, что она могла появиться до построения коммунизма. Как возможно иметь дело с диалектикой до построения коммунизма, если она аналог, идеальное выражение общественных отношений этого типа, т. е. до того, как сформировался ее реальный базис в общественных отношениях?

Здесь нет особой проблемы, если исходить из того, что вообще все идеи (идеальный план) возникают не *после* того, как сформировалась, конституировалась та или иная форма общественного бытия, не в виде пассивного отражения ставшего, а как ответ на запрос истори-

ческой потребности в этих идеях\* для самого реального развития, нуждающегося в организующей и преобразующей роли идей, становящихся материальной силой через овладение массами (в плане: “общество ставит только те задачи, которые может решить” (Маркс)).

Так и диалектическая теория развития. Это не просто мысленная копия того, что уже есть и конституировалось, а ответ на объективное историческое требование саморазвития производительных сил и необходимое построение реальных коммунистических отношений, без которых невозможно продолжение развития, но построение которых невозможно иначе, кроме как посредством теории развития и превращения в материальную силу через овладение массами, коим предстоит сознательным действием, со знанием дела развития и законов развития построить свободное (сознанной необходимости) общество. Таким образом, теорию развития и следует рассматривать как необходимый момент действительного развития в виде идеального плана для фактического становления коммунизма.

И вся марксистская теория научного социализма возникла, как известно, не после появления, построения социализма в реальности, который оставалось бы только, созерцая, отражать, изображать, интерпретировать, описывать, а до него (и для него). Таков удел всех подлинно научных теорий. Они для этого, собственно, и возникают, а не для того, чтобы констатировать, регистрировать существующее положение вещей. Как раз и важна их (идей) активная преобразующая роль через становление материальной силой. Без этого, предварительно сформировавшегося как бы до своего реального базиса “идеального плана”, социалистическая революция была бы невозможна. И мы знаем, что без доведения классовой борьбы пролетариата до идеологической, теоретической формы, без предварительного внедрения в массы теории социализма социалистическая революция не состоится. Не говоря уже о том, что без этого невозможно самосознание класса и формирование целеполагания для действия, он так и не будет знать “что делать?” и “с чего начать?” (чтобы соответствовать своему понятию и привести человечество к свободе, выполнить свое предназначение).

По существу, эпоха коммунистической революции начинается задолго до того, как можно встретить коммунизм, социализм в форме налич-

---

\*Идея в диалектико-материалистическом понимании: “Поскольку она представляет собой единство понятия и реальности, она способна и проявлять себя через эту реальность, воплощаясь в практике” [58а].



ного бытия. По крайней мере, – с созреванием противоречия производительных сил и производственных отношений и с появлением потребности в революционном действии по разрешению этого противоречия, в революционном преобразовании. Например, становление социализма идет полным ходом уже в первые дни захвата власти пролетариатом в политической революции, социальная революция с ее целым рядом переходных и опосредствующих форм и борьбой укладов (кто – кого) еще только предстоит, но это уже *социалистическая* революция. Она идет, это ее процесс. Даже самые первые ее акции – это мероприятия по ее осуществлению, по решению ее социалистических задач и прекращению истории товарных отношений. Да и в самом ходе последней ситуация такова, по словам Ленина, что капитализм уже разгромлен, но не уничтожен, а социализм победил, но не построен\*.

Подобная ситуация возможна и в отношении диалектики: когда она победила, но не сформирована. В какой-то период она может быть такой же становящейся, как и коммунизм.

Заметим только, что при безраздельном господстве коммунистического способа производства (доразвитого) происходит непосредственное постоянное производство и воспроизводство диалектики самим непосредственно общественным характером труда. (И это понятно, ибо такой *способ* производства способен воспроизводить не просто способ изменения вещей, а всеобщий *способ* развития.) Именно такой труд, заключенный в способе жизнедеятельности всех членов общества, постоянно требует и порождает у каждого диалектическую деятельность, диалектическое творческое действие и потребность в соответствующем способе мышления.

До формирования коммунистического способа производства этого еще нет. Даже при социализме еще нет такого постоянного непосредственного воспроизводства диалектики, диалектического способа мышления. Здесь, с одной стороны, утвердившаяся общественная собственность на средства производства и все социалистические общественные отношения постоянно ставят диалектические задачи и требуют для их решения диалектического действия и мышления на каждом шагу и в производстве, и в науке, и т. д., а с другой – характер труда

---

\*Т. е. типичная ситуация *становления*: единства бытия и небытия, когда это и уже не то, что было, и еще не то, что будет. Не эклектическое соединение наличия того и другого, “элементов старого” и “элементов нового” такое состояние, а “ни то”, “ни другое”, особое состояние *превращения* (скачок).

отдельных (большинства) его членов еще частичный, разделенный, делающий человека частичным рабочим, непосредственным агентом частичного орудия труда и т. д., что вовсе не вызывает непосредственной потребности в действии диалектическом, в действовании (чаще всего механическим орудием) и в диалектическом способе мышления.

Конечно же, ручной труд, доля которого только в промышленности составляет 40%, вовсе не нуждается в диалектическом способе мышления (и внедрение в это дело диалектики выглядело бы карикатурно). Не вызывает в этом потребности и простая “механизированность” его. “Майна” – “вира” (“А – А”, “ИЛИ – ИЛИ”) в управлении краном не многим отличается в отношении способа мышления от “цоб – цабе” в управлении волами. А вот управление (в котором должен участвовать тот же крановщик) коллективом производителей, широкомасштабным хозяйством индустриального, социалистического (общественной собственности) предприятия (а не хозяйствование на подворье), политикой, государством, общественными отношениями в том или ином звене или масштабе и т. д. – это совсем иное дело. Не способствуют, мягко говоря, развитию потребности в диалектическом способе мышления остатки товарного производства и обмена\*.

Характерно, что пока еще, как правило, овладение диалектикой (изучение ее) осуществляется не от практики и ее требований, не от действования по диалектическому типу, а от форм мышления (понятий, диалектических категорий, определений и т. п.), получаемых (и изучаемых) в готовом виде от науки о них (получается, от форм сознания о формах мышления). Другими словами, овладение диалектикой осуществляется чисто идеологическим путем, способом сверху, от движения понятия, от понятия движения к формам движения, от определений законов и категорий и их логических выражений к поискам примеров, т. е. в противоположность тому, каким должен быть материалистически-диалектический подход, метод в отличие от идеалистического диалектического метода.

Все это и следует учитывать при организации обучения масс диа-

---

\* Не исчезло пока и домашнее хозяйство – отупляющее, забивающее, по словам Ленина. Пока существует прикованность женщины к кухне и детской, подчеркивал он, о коммунизме не может быть и речи. Не нужна здесь и диалектика. В четырех стенах домашнего обихода господствует совсем иная логика. Логика, которая так и называется: логика четырех стен домашнего обихода, рассудочная логика начальной школы, мелкой торговли.

лектике с тем, чтобы свести до минимума неизбежные издержки, когда освоение диалектики вынужденно строится как бы вопреки тому, что подсказывает изучающему способ его конкретной индивидуальной деятельности (остающейся единичной, частичностной, не доведенной до уровня всеобщего) и в постоянном преодолении господствующего ограниченного способа мышления, исторически сформированного на такого типа деятельности и постоянно, непосредственно воспроизводимого последней. И тем более закрепленного (мышления) в общественном сознании в результате миллионного повторения репродуктивных операций. Даже если характер труда и общественных отношений изменится настолько, что станет непосредственно воспроизводить диалектику, и тогда сознание, мышление, отстающее от бытия и получившее закрепление во многих формах бытия, быта, традиций, культуры и бескультурия, еще долго будут отставать и переживать трудности от несоответствия нового содержания и старых форм, не находя верных границ своему применению к неприменению\*.

Такое “опережающее” овладение диалектикой – столь не соответствующей частичному характеру труда, – для того и следует осуществить, чтобы с ее помощью организовать сознательно, научно революционное преобразование и преодоление такого труда. На каких образцах это возможно, – мы находим указание у В. И. Ленина в работе “О значении воинствующего материализма”. Но об этом ниже.

Для получения эффективности и результативности в деле овладения диалектикой каждым членом нашего общества следует прежде всего организовать практическую деятельность его политехнической, максимально коллективистской и общественно значимой, доводимой до общегосударственного масштаба, не говоря уже о недопустимости профессиональной зауженности, монотехнического кретинизма, ранней специализации в обучении и т. п. Каждого нужно “погрузить” в лоно подлинного непосредственно диалектического процесса. А при социализме это прежде всего все, что связано с общенародной собственностью, социалистическим общественным производством и общественными отношениями, коллективностью, интернационализмом, активностью и ответственностью на уровне такого масштаба. Это первейшее условие, хотя и не единственное.

---

\*О зависимости творчества от овладения диалектикой развития см. в работах Г. А. Давыдовой, М. Л. Злозиной и др. [56; 59].

Процесс деятельности каждого индивида к тому же должен быть построен так, чтобы в нем непременно содержался момент *революционного* (общественного) значения, и это кроме того, что труд должен быть, конечно же, общественно значимым, высочайшей производительности и т. д. (в будущем неразделенным, живым трудом, политехническим, всесторонним, обеспечивающим игру всех духовных и физических сил). Только такой момент обеспечивает потребность в творчестве, диалектических решениях. Нетрудно заметить, что это не просто просветительские или образовательные задачи по овладению философским знанием, а социальные, социально революционные. И, конечно же, не задачи совершенствования индивида, а скорее – задача превращения индивида в подлинно коллективную сущность и, таким образом, обеспечение важнейшего условия и предпосылки для освоения всеобщей диалектики.

Все это является объективным предоснованием и условием (практическим) овладения диалектикой каждым отдельным человеком. Иное дело, что для такого овладения необходимо освоить еще немало других вещей, в том числе и историю философии, и обширные знания о собственно формах мышления и т. п., но без указанного основания все это, при всей несомненной важности и значительности, остается неэффективным.

Индивид может знать все правила и положения, законы и категории диалектики, удерживать их в памяти и уметь воспроизводить словесно в любое время (до востребования), но все это не станет методом его познания, способом мышления, способом получения новых знаний, если не включен человек в соответствующий способ практического преобразования мира с позиций соответствующих общественных отношений. Понятия у него останутся лишь терминами, мышление – формальным.

С другой стороны, в постижении тех же общественных явлений он не сможет преодолеть эмпиризм и обречен на полное непонимание происходящего, которое будет представляться в виде хаотического нагромождения событий, столкновений, противоречий (в формальном, рассудочном понимании последних), противоречий, которых больше всего страшится (не понимает, не осваивает) рассудочное мышление. В общественной сфере, как ни в какой иной, укоренились эмпирические подходы, методы. Подлинных противоречий с таких позиций постигнуть невозможно, ибо они, как мы знаем, даются только теоретичес-

кому мышлению, но зато всегда к вашим услугам какой-либо заместитель, угодный представлению. Не удивительно, что еще так живуче представление о противоречиях социалистического общества, согласно которому они, “к сожалению”, “пока” еще есть, имеют место, встречаются и при социализме – “иногда”, “в отдельных случаях”, но их следует вовремя обнаруживать и избавляться от них. Но самое интересное то, что при этом тут же может быть без запинки продекламировано известное фундаментальное положение диалектики о том, что противоречия являются источником всякого развития. Но на всяк случай рекомендуется не пущать их в социализм. Нетрудно себе представить, как понимают противоречие при этом – как нечто вроде несоответствия, несогласованности, а то и столкновения, чуть ли не безобразия. Можно услышать и скептические возгласы: противоречия, мол, были, есть и будут, и никуда от них не денешься. И опять же это что-то плохое, но от которого спасенья нет, так уж устроена жизнь, что все время что-то будет не так.

Ясно, что все это никакого отношения к диалектическому противоречию не имеет. От противоречия и в самом деле никуда не деться, но то, что называется диалектическим противоречием, – это не недостатки, непорядки, просчеты и т. п., а реальная сущность развития, и ее, безусловно, следует выявлять, но не для того, чтобы “избегать” противоречий, а чтобы знать, куда и как идет действительное развитие, какова объективная тенденция развертывания противоречия и соответственно этой тенденции действовать со знанием дела.

Овладение массами диалектическим способом мышления, применение диалектического метода во всех областях науки, производства, управления и т. д. трудно переоценить. И никто нас умными не назовет, если мы, имея такое эффективное средство, как диалектический метод, не воспользуемся этим своим преимуществом и даже, можно сказать, резервом в историческом соревновании с капитализмом, если оставим в бездействии (заставим “ржаветь”) это мощное орудие познания и оружие в борьбе.

Зато противник, не промах, воспользуется нашей такой оплошностью, это несомненно, и тогда ...

**КОНЕЦ**

Конец первой части.  
Продолжение следует.

## Список литературы к первому разделу

1. Маркс К., Капитал. Критика политической экономии. Т. 3, ч.2. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.25, ч. 2. 503 с.
2. Маркс К. К критике политической экономии. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.13.
3. Маркс К. К критике гегелевской философии права. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.1, с. 219-368.
- 3а. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.1, с. 414-429.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. – Соч. 2-е изд., т. 2, с. 3-230.
5. Энгельс Ф. Конраду Шмидту. 1 ноября 1891 года. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.38. с.176-178.
6. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 269-317.
7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 5-338.
- 7а. Энгельс Ф. Материалы к “Анти-Дюрингу”. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 627-676.
- 7б. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М.: 1953.
8. Энгельс Ф. Диалектика природы. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 343-626.
- 8а. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с.41-174.
9. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. – Полн. собр. соч., т. 18. 525 с.
10. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма. – Полн. собр. соч., т. 23, с. 40-48.
11. Ленин В. И. Карл Маркс. – Полн. собр. соч., т. 26, с. 43-93.
12. Ленин В. И. Философские тетради. – Полн. собр. соч., т. 29, 620 с.
13. Ленин В. И. Разногласия в европейском рабочем движении. – Полн. собр. соч., т. 20, с.62-69.
- 13а. Ленин В.И. О значении золота теперь и после полной победы социализма. – Полн. собр. соч., т. 44, с.221-229.
14. Батищев Г.С. Противоречие как категория диалектической логики. М.: Высш.школа, 1963. 120 с.

- 14а. Вьяккерев Ф.Ф. Дialeктическое противоречие и марксистская политическая экономия. М.: Высш.школа, 1963. 96 с.
15. Гегель Г. Соч. Т.II.
16. Гегель Г. Соч. Т.V.
17. Ильенков Э.В. Дialeктика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 286 с.
18. Ильенков Э.В. К вопросу о противоречии в мышлении. – Вопросы философии, 1957. №4.
19. Кедров Б.М. Единство диалектики, логики и теории познания. М.: Госполитиздат, 1963. 295 с.
20. Копнин П.В. Дialeктика как логика. К.: Изд-во Киевского университета, 1961. 448 с.
21. Мамзин А.С., Рожин В.П. О законах функционирования и законах развития. – Философские науки, 1965. №4.
22. Мелюхин С. Т. Проблема конечного и бесконечного. М.: Госполитиздат, 1958. 264 с.
23. Мелюхин С. Т. О диалектике развития в неорганической природе. М.: Госполитиздат, 1960. 244 с.
24. Нарский И.С. К вопросу об отражении диалектики движения в понятиях (Еще раз о парадоксе “летающая стрела”). – Сб.: Формальная логика и методология науки. М.: Наука, 1964.
25. Николаев И.В. Отражение общего в непосредственном чувствительном опыте. – Философские науки, 1965, №1, 12.
26. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1956, т. 2.
27. Розенталь М.М. Принципы диалектической логики. М.: Соцэкгиз, 1960. 478 с.
28. Руткевич М.Н. Диалектический материализм. М.: Соцэкгиз, 1959. 598 с.
29. Руткевич М.Н. Диалектика прогрессивного развития. (Материалы к совещанию по современным проблемам материалистической диалектики). М.: 1965. 28 с.
30. Шафф А. Марксистская теория общественного развития. – Сб.: Какое будущее ожидает человечество? Прага. “Мир и социализм”. 1961.
31. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. – М.: Госполитиздат, 1955. 942 с.

## Список литературы ко второму разделу

1. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.1, с. 414-429.
2. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.23. 773 с.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 2. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.24. 604 с.
4. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3, ч.1. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.25, ч.1. 503 с.
5. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3, ч.2. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.25, ч.2. 503 с.
6. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. 1. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.26, ч.1. 568 с.
7. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. 2. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.26, ч.2. 557 с.
8. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. 3. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.26, ч.3. 568 с.
9. Маркс К. П.В.Анненкову. 28 декабря 1846 года – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 27, с. 401-412.
10. Маркс К. Ф. Энгельсу. 25 марта 1868 года. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.32, с. 13-16.
11. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 261-266.
12. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 41-174.
13. Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1. 559 с.
14. Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 2. 618 с.
15. Маркс К. Экономическая рукопись 1862 – 1863 годов. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 47. 659 с.
16. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. – Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956, с. 517-642.
- 16а. Маркс К., Энгельс Ф. Берлинская “National-Zeitung” – первичным избирателям. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 6, с.211.



17. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. – Соч. 2-е изд., т. 2, с. 3-230.
18. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – Соч. 2-е изд., т. 3, с. 7-544.
19. Маркс К.; Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. – Соч. 2-е изд., т. 4, с. 413-459.
20. Маркс К. Коммунисты и Карл Гейнцен. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 268- 285.
21. Маркс К. Из рукописного наследства. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 12, с. 709-738.
22. Энгельс Ф. Джорджу Уильяму Ламплу. 11 апреля 1893 года. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 55-56.
23. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 269-317.
24. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 5-342.
25. Энгельс Ф. Диалектика природы. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 343-626.
26. Энгельс Ф. К. Шмидту. 1 ноября 1891 года. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 176-178.
27. Энгельс Ф. К. Шмидту. 12 марта 1895 года. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 353-358.
28. Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. – Полн. собр. соч., т. 1, с. 347-534.
29. Ленин В. И. Марксизм и ревизионизм. – Полн. собр. соч., т. 17, с. 15-26.
30. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. – Полн. собр. соч., т.18. 525с.
31. Ленин В. И. О некоторых особенностях исторического развития марксизма. – Полн. собр. соч., т. 20, с. 84-89.
32. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма. – Полн. собр. соч., т. 23, с. 40-48.
33. Ленин В. И. Карл Маркс. – Полн. собр. соч., т. 26, с. 43-93.
34. Ленин В. И. Философские тетради. – Полн. собр. соч., т. 29. 620 с.
35. Ленин В. И. Проект программы РКП(б). – Полн. собр. соч., т. 38, с. 82-124.
36. Ленин В. И. О государстве. – Полн. собр. соч., т. 39, с. 64-68.
37. Ленин В. И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках гг. Троцкого и Бухарина. – Полн. собр. соч., т. 42, с. 264-304.
38. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма. – Полн. собр. соч., т. 45, с. 23-33.
39. Ленин В. И. Конспект переписки К. Маркса и Ф. Энгельса 1844-1883 гг. 3-е изд. М.: Политиздат, 1978. 519 с.
40. Ленин В. И. Разногласия в европейском рабочем движении. – Полн. собр. соч., т. 20, с.62-69.

41. Ленин В. И. Государство и революция. – Полн. собр. соч., т. 33, с.1-120.
42. Абдильдин Ж. Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата: Наука, 1967. 366 с.
43. Абишев К. Человек. Индивид. Личность. Алма-Ата: Наука, 1978. 165 с.
44. Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М.: Высш. школа, 1963. 116 с.
45. Босенко В.А. О предмете диалектической логики. В кн.: Актуальные проблемы диалектической логики. Алма-Ата: Наука, 1970. с. 38-49.
46. Босенко В. А. Проблемы гносеологии в содержании понятия материи. В кн.: Диалектика и логика научного познания. М.: Наука, 1966. с. 156-167.
47. Волков Г. Н. Истоки и горизонты прогресса. М.: Политиздат, 1976. 334 с.
48. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3-х т. М.: Мысль, 1970-1972.
49. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – Соч. М.: Соцэжгиз, 1959, т. 4. 440 с.
50. Горбатова Л. С. Моральні принципи соціалістичного суспільства. К.: Політвидав України, 1979. 135 с.
51. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. Л.: Наука, 1991. 539 с.
52. Давидович В. Е. Проблемы человеческой свободы. Львов: Изд-во Львов. ун-та, 1967. 248 с.
53. Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. Ростов н/Д.: Изд-во Ростов. ун-та, 1979. 262 с.
54. Давыдов В.В. Виды обобщения в обучении. М.: Педагогика, 1972. 423 с.
55. Давыдов Ю. Н. Труд и свобода. М.: Высш. школа, 1962. 130 с.
56. Давыдова Г. А. Творчество и диалектика. М.: Наука, 1976. 174 с.
57. Жданов Ю. А. Узловое понятие современной теоретической химии. – Вопр. философии, 1977, № 1, с. 102-103.
58. Жданов Ю. А. Материалистическая диалектика и проблема химической эволюции. – Вопр. философии, 1980, № 2, с. 59-80.
- 58а. Жданов Ю. А. Идеиное единство советского общества. – Правда, 1981, 9 янв.
59. Злотина М.Л. Диалектические законы развития как мировоззренческие принципы творческой деятельности. – В кн.: Практика – познание – мировоззрение. Киев: Наук. думка, 1980, с. 223-245.
60. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 285 с.
61. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974. 272 с.
62. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса: Генезис чувственной культуры. К.: Изд-во при Киев. ун-те, 1982. 191 с.
63. Кант И. Критика чистого разума. – Соч.: В 6-ти т. М.: Мысль, 1964, т. 3. 799с.
64. Кардашев Н. С. О стратегии поиска вземных цивилизаций. – Вопр. философии, 1977, № 12, с. 43-54.

65. Касымжанов А. Х. Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания. Алма-Ата: Изд-во АН Каз. ССР, 1962. 109 с.
66. Кедров Б. М. Ленин и научные революции. М.: Наука, 1980. 455 с.
67. Копнин П. В. Диалектика как логика. К.: Изд-во Киев. ун-та, 1961. 448 с.
68. Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. К.: Наук. думка, 1966. 288 с.
69. Косолапов Р. Коммунизм и свобода (Проблема освобождения труда). М.: Политиздат, 1965. 138 с.
70. Косолапов Р. И. Социализм: к вопросам теории. 2-е изд. М.: Мысль, 1979. 598 с.
71. Косолапов Р. Социализм: органическая целостность социальной системы. – Правда, 1983, 8 марта.
72. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980. 360 с.
73. Мангушев Д. Д. В. И. Ленин о совпадении диалектики, логики и теории познания. – В кн.: Уч. зап. Горьк. ун-та. Горький, 1970, вып. 3. Ленинская концепция развития, с. 29-36.
74. Минасян А. М. Диалектический материализм. Ростов н/Д.: Изд-во Ростов. ун-та, 1974. 234 с.
75. Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата: Наука, 1968. 327 с.
76. Оруджев З. М. Диалектика как система. М.: Политиздат, 1973. 352 с.
77. Плеханов Г. В. Материалистическое понимание истории. – Избр. философские произведения. М.: Госполитиздат, 1956, т. 3, с. 634-639.
78. Плеханов Г. В. К вопросу о монистическом взгляде на историю. – Избр. философские произведения. М.: Госполитиздат, 1956, т. 1, с. 507-730.
79. Солопов Е. Ф. Движение и развитие. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1974. 128 с.

## Содержание

### Часть I

#### Раздел первый

Диалектика как теория развития . . . . .	5
--	---

#### I

Развитие как принцип.

Движение теории развития как сам себя конструирующий путь познания развития.

Проблема превращения диалектических законов в законы диалектики.

Логика РАЗВИТИЯ, ЛОГИКА развития и РАЗВИТИЕ ЛОГИКИ . . . . .	6
--	---

#### II

О диалектическом понимании противоречия.

Осторожно, – внешняя диалектика!

Покой – это тоже (и то же) движение.

Система тем более устойчива, чем более неустойчива.

Место единства в диалектике борьбы противоположностей.

Сущность диалектики противоречивости – в противоречивости сущности . . .	22
--	----

#### III

Диалектическое содержание принципа развития.

Движение – всегда развитие.

“Движение” – “развитие” в плане двух концепций развития.

Теоретико-познавательный аспект понятий “движение” и “развитие” . . . . .	69
---	----

#### IV

Причина и сущность постоянного возникновения и формирования поступательности в процессе развития.

Прогресс – это не совсем то, а регресс – совсем не то, что представляется рассудочному мышлению.

Прогресс и регресс как диалектическое противоречие.

Все существующее достойно гибели, бессмертна одна смерть.

Проблема “начала” и “конца” в поступательности.

Конечное – значит движущееся к своему концу; жить – это умирать, и не потом умирать, не со-временем, а с самого начала; именно “умирание” является основанием жизни.

Скачкообразность в развитии. Природа без скачков, потому что она состоит сплошь из скачков . . . . .	100
--	-----

**V**

Развитие как восхождение.

О природе “общего”; восхождение как обобщение.

Особая роль человеческой деятельности в процессе восхождения. Восхождение в познании как углубление в сущность.

Место и роль отрицания отрицания в восхождении.

Некоторые особенности зависимости пространства и времени от форм движения в восходящем развитии.

О “границе” восхождения.

Диалектика взаимоотношения конечности и бесконечности в развитии.

Атрибутивность сознания . . . . . 183

**Раздел второй**

**Как возможна всеобщая теория развития . . . . . 287**

**VI**

О необходимости соединения, связи, совмещения всеобщего принципа развития с всеобщим принципом единства мира, природы, движения, материи. Как и почему материя в своем самодвижении на определенном уровне развития начинает отделять себя от самого себя и противопоставлять себе в виде абсолютного противопоставления относительных противоположностей – материи и духа?

Феномен идеального и объективные предоснования непосредственного появления его в системе саморазвития материи.

О природе чувств человеческих. Как чувства в своей практике становятся теоретиками.

Если все развивается, относится ли это к самым общим понятиям и категориям?

Логика – учение не о внешних формах мышления, а о законах развития всех материальных, природных и духовных вещей.

Логика диалектическая требует, чтобы вся человеческая практика входила в полное определение предмета.

Еще о проблеме совпадения диалектики, логики и теории познания . . . . . 288

**VII**

Общественная жизнь – раскрытая книга диалектики.

Кто, когда и как вычитывает диалектику из этой книги?

Непосредственная практика диалектики . . . . . 356

**VIII**

Принципы – в конце.

Еще о соотношении понятий “движение” и “развитие”.

Об общем понятии и понятии “общее”.

“Идеальная машина”.

Коллективность и категория всеобщего . . . . . 400

Список литературы к первому разделу . . . . . 462

Список литературы ко второму разделу . . . . . 464

Научное издание

**Босенко Валерий Алексеевич**

**ВСЕОБЩАЯ ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ**



