ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

СУДЬБЫ ДИАЛЕКТИКИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Алматы
2012

УДК 1/14
ББК 87.3
С 89

Рекомендовано Учёным советом Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК

Редакционная коллегия:
З. К. Шаукенова (ответственный редактор),
С.Ю. Колчигин, А. Сагикызы,
Н.В. Хамитов (ответственный за выпуск)

С 89 Судьбы диалектики в современном мире. Мат-лы «круглого стола», посвящ. 70-летию проф. А. А. Хамидова / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 242 с.

ISBN – 978-601-7082-69-7

Сборник содержит материалы «круглого стола», проведённого в Институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК в связи с 70-летием главного научного сотрудника Института, доктора философских наук, профессора А. А. Хамидова. В ней анализируются современное состояние теории диалектики, проблемы и перспективы её развития и совершенствования.

Рекомендуется философам-исследователям, преподавателям философских дисциплин, докторантам, магистрантам и студентам философских специальностей, а также всем, кого интересует современное состояние философии.

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN – 978-601-7082-69-7

© Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Шаукенова З. К.
Предисловие..... 5

Лобастов Г. В.
К началам диалектической формы мышления..... 10

Мареев С. Н.
«Онтология» и диалектика..... 31

Ивакин А. А.
Недопустимость абстрактного понимания диалектики..... 52

Дунаев В. Ю.
Классическая диалектика и неклассическая рациональность..... 62

Косиченко А. Г.
Диалектика сегодня: возможности и пределы..... 77

Соловьёва Г. Г.
Диалектика и динамика современных философских дискурсов..... 83

Мукашев З. А.
Преемственность как момент всеобщей связи и развития..... 98

Исмагамбетова З. Н.
Релятивизм и диалектика: проблемы параметров рациональности и выбора методологической парадигмы..... 102

Лимонченко В. В.
Воображение и диалектика..... 111

Бояринов С. Ю.
Диалектика с замочную скважину.
(Записка постороннего наблюдателя)..... 125

Хамидов А. А.
Основные проблемы, трудности и возможные перспективы развития и совершенствования теории диалектики..... 130

Абишев К. А.
Проблема свободы и диалектика как творчество..... 147

Сагикызы А.
Диалектика гуманизма..... 151

Возняк В. С.
Педагогическое мышление и диалектика..... 160

Возняк С. В.
Экзистенциалы как формы педагогического мышления..... 175

Изотов М. З.
Диалектические аспекты мифологической картины мира..... 183

Нуржанов Б. Г.
(Пост)Современная философия. Тезисы..... 192

Сабит М. С.
Судьбоносность диалектики как метода мышления
и деятельности..... 198

Рау И. А.
О ценностях и сверхценностях..... 204

Мукашев З. А.
Проявления отчуждения..... 207

Колчигин С. Ю.
Дао диалектики.
(О некоторых этапах творческого пути А. А. Хамидова)..... 223

О методологическом молодёжном семинаре
«Судьбы диалектики» *(Колчигин С. Ю.)*..... 228

Сведения об авторах..... 231

Работы А. А. Хамидова по теории и истории диалектики..... 233

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және
дінтану институты туралы мәлімет..... 236

Информация об Институте философии,
политологии и религиоведения Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан..... 238

Information on the Institute for Philosophy, Political Science
and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of
Education and Science of the Republic of Kazakhstan..... 240

ПРЕДИСЛОВИЕ

В советской философии второй половины XX в. проблемам диалектики уделялось большое внимание. Освободившись от господствовавших над философией догм, изложенных в работе И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме», советские философы обратились к диалектическому наследию прошлых эпох, начиная с древнегреческих «натурфилософов» и заканчивая работами Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина. Трое последних официально считались классиками и подвергать их идеи критике или хотя бы сомнению было нельзя. Но и это давало философам, которые стремились добросовестно относиться к разработке диалектики, довольно большой простор. Ведь «Капитал» Маркса и «Философские тетради» Ленина изобилуют богатыми диалектическими идеями, а рекомендация Ленина прямо обращаться к «Науке логики» Гегеля давала возможность почти полностью включить в так называемую «материалистическую», или «марксистско-ленинскую» диалектику диалектические идеи Гегеля.

Конечно, нельзя сказать, что все, кто занимался разработкой теории диалектики, обладали одинаково высокой диалектической культурой, а все работы по диалектике были равноценными. Были среди философов и догматики, начётчики, лишь повторявшие на разные лады высказывания классиков марксизма, но были и те (а некоторые из них, по счастью, пребывают и поныне), которыми можно гордиться и сегодня. Это такие философы, как Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев, Л. К. Науменко, Э. В. Безчеревных, А. А. Сорокин, С. Н. Мареев, Г. В. Лобастов, П. В. Копнин, Б. М. Кедров и др.

В начале 1960-х г. в Казахстане, в Институте философии и права АН КазССР сформировалась творческая группа философов, вдохновлённых трудами Э. В. Ильенкова (главным образом), М. М. Розенталя, Е. П. Ситковского и др. В неё входили Ж. М. Абдильдин, А. Х. Касымжанов, Л. К. Науменко, Г. А. Югай, М. И. Баканидзе. Они с самого начала взяли ориентацию на разработку диалектики как логики и теории познания. Имен-

но благодаря этой разработке, в советской философии стали говорить об «алмаатинской школе диалектической логики». Позже эта школа стала «казахстанской», так как её представители появились в разных центрах Казахстана. К их числу следует отнести З. А. Мукашева, К. А. Абишева, А. Н. Нысанбаева, М. С. Сабитова, М. С. Орынбекова, А. А. Ивакина, Б. К. Касенова, Т. И. Абжанова, Т. Х. Рыскалиева, Н. В. Гусеву и других.

В 1979 г. в Институте философии и права АН КазССР начал свою работу Александр Александрович Хамидов, защитивший кандидатскую диссертрацию под руководством Э. В. Ильенкова. Он сразу же влился в коллектив и стал принимать активное участие в работе над научно-исследовательскими проектами (они в то время назывались плановыми темами). Одновременно А.А. Хамидов сотрудничал с Сектором теории познания Института философии АН СССР, аспирантом которого он был.

В конце 1991 г. распался Советский Союз. Для философов это не было просто распадом одного государства и образованием на его обломках целого ряда суверенных государств. Это было крушением той государственной идеологии, которая хотя бы формально поддерживала учение К. Маркса и разработку диалектики. Началось, как известно, почти тотальное поношение марксизма и, соответственно, диалектики, ассоциировавшейся с ним. Причём, как тоже известно, поносили учение Маркса и марксизм (хотя это – не одно и то же), как правило, либо те, кто не читал ни Маркса, ни Гегеля, либо те, кому диалектика была, что называется, «не по зубам».

Философы в новых постсоветских государствах стали уделять внимание тем проблемам, которые в советское время официально квалифицировались либо как неактуальные, либо как «немарксистские». Большей частью стали обращать внимание на национальное философские наследие, на исследование которого ранее налагалось строгое табу. Постепенно даже те, кто прежде занимался диалектической проблематикой, переориентировались на другие темы и проблемы. Последней работой, которая была выпущена в Институте философии НАН РК, была «История диалектики» в двух книгах

(2000 г.). И – всё. Научно-исследовательские проекты по проблемам диалектики либо не подавались на конкурс, либо не проходили его, ввиду «неактуальности».

К чести А. А. Хамидова надо сказать, что он не метался от одной парадигмы к другой, а шёл прежним курсом, не отрекаясь ни от учения Маркса, ни от диалектики. В 1992 г. Учёным советом Института философии НАН РК была рекомендована к печати его индивидуальная монография «Философия истории Карла Маркса», но по разным – не зависящим от администрации Института – причинам свет она так и не увидела. А. А. Хамидов был единственным в институте (и, скорее всего, в Казахстане), кто на протяжении всех двадцати лет после распада СССР продолжал заниматься проблемами диалектики.

И вот по прошествии двадцати лет пробуждается потребность в диалектике. Философы начинают осознавать, что без диалектики трудно решать многие исследовательские задачи в современных условиях. Но без какой диалектики? Без той, которая разрабатывалась в советской философии? Или нужна какая-то иная диалектика? Некоторые из этих вопросов обсуждались на «круглом столе» «Судьбы диалектики в современном мире», который состоялся 26 сентября 2012 г. в Институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК и был посвящён 70-летию А. А. Хамидова. В заседание «Круглого стола» приняли участие не только сотрудники института, но и коллеги юбиляра из России, Украины и Германии.

По материалам данного «круглого стола» и подготовлен настоящий сборник.

З. К. Шаукенова,
директор Института философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК,
член-корреспондент НАН РК,
доктор социологических наук, профессор

ХАМИДОВ Александр Александрович – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор.

Известный казахстанский ученый в области истории и теории диалектики, философии истории, философии культуры, социальной философии, философии науки, философии образования и истории философии. Окончил философский факультет Ленинградского государственного университета (1971 г.) и аспирантуру Института философии Академии наук СССР (1977 г.).

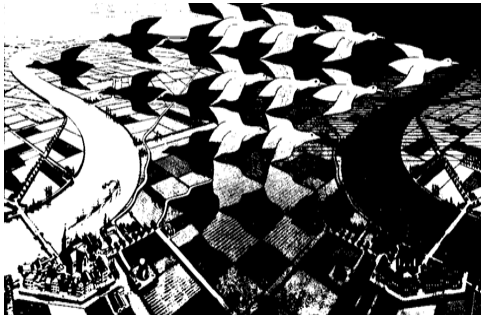
Кандидатская диссертация «Понятие превращённой формы в марксистской диалектике. (На материале «Капитала» К. Маркса)» защищена в 1978 г.; научный руководитель Э. В. Ильенков. В 1993 г. в форме доклада защитил докторскую диссертацию на тему: «Культуро-исторический характер категорий».

Автор свыше 190 научных публикаций, в том числе монографий «Категории и культура» (Алма-Ата: Гылым, 1992) и «Гуманизм как дискурс» (Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012).

На протяжении многих лет руководит научными проектами института.

…Диалектику никому другому не припишешь, кроме как искренне и справедливо философствующему…

Платон



…Диалектика – ценнейшая часть философии.

Плотин

…Диалектика – упражнение для человека, и служит она для его *сотрудничества* с другим человеком.

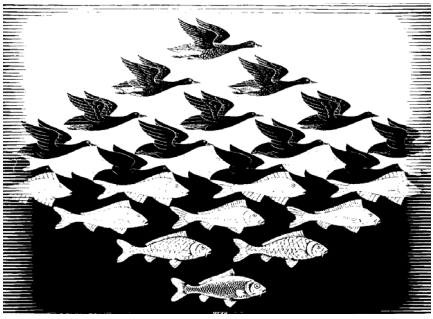
аль-Фараби

Диалектика есть… движущая душа всякого научного развёртывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*…

Г. В. Ф. Гегель

Истинная диалектика *не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой*, это *диалог между Я и Ты*.

Л. А. Фойербах



В своём рациональном виде диалектика… ни перед чем не преклоняется и по самому́ существу своему критична и революционна.

К. Г. Маркс

Живая мысль по необходимости диалектична: в том-то и жизнь её; мёртвые же мысли или, точнее, замороженные мысли, мысли в состоянии анабиоза – недиалектичны…

П. А. Флоренский

Диалектика родилась из диалога, чтобы снова вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу *личностей*).

М. М. Бахтин

…Диалектика – это… действительная логика действительного мышления…

Э. В. Ильенков

Репродукции работ нидерландского художника-графика Маурица Корнелиса Эсхера, выражающие дух Диалектики – «День и Ночь» (1938 г.), «Небо и Вода I» (1938 г.).

К НАЧАЛАМ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ФОРМЫ МЫШЛЕНИЯ

Г. В. Лобастов
(Москва, Россия)

Философия по самому́ своему смыслу и предметному содержанию является наукой, изучающей *историческое развитие человеческого мышления в его всеобщих категориальных формах*. Этим предмет философии отличается от предмета психологии, которые очень часто путаются не только обыденным, но и научным сознанием. Возникновение и развитие индивидуального сознания всегда осуществляется в лоне исторического бытия культуры, логику которой как раз и выражает философия – душа культуры, по выражению Маркса. Мышление же, как общественная культурно-историческая способность человечества, возникает в «лоне природы», в преобразующей её деятельности человека, как всеобщая объективно-идеальная форма этой деятельности.

Для того, чтобы его изучить, требуется, разумеется, найти *основание* его возникновения. Более того, *необходимость* этого возникновения. Всё, что есть, из чего-то возникает и во что-то превращается (исчезает). Феномен мышления при ближайшем его изучении оборачивается целым рядом проблем и остаётся, можно сказать, загадкой по сей день.

Однако везде так или иначе речь идёт об объяснении фундаментального свойства человеческого рода – универсальной способности, обеспечивающей специфически-человеческий способ бытия, не свойственный никакому другому известному роду живого.

Удивление, которое приписывают началу зарождения философии, заключается в том, что человеческое поведение (движение) принципиально отличается от движения любого другого природного тела, что определяется это движение не позади лежащей причиной, а *свободно полагаемой целью*, тем, что впереди. И эта проблема, в античные времена возникающая, остаётся ведущей проблемой философского мышления по сей день.

В чём только ни пытаются найти решение этой проблемы! Здесь и попытка найти единую субстанцию, связывающую внешнее причинение и свободное самоопределение, – от атома Демокрита до господа бога. Здесь и попытка их принципиально развести, показать, что ни к господу богу и ни к какой-либо природной реальности эти два способа определения бытия не сводятся: они различны, каждый из них сам по себе есть субстанция, и между ними – пропасть.

Но стоило сознанию только обнаружить в себе форму целесообразности, как оно, с одной стороны, стало приписывать её всем вещам объективного мира, не умея объяснить поведение этих вещей из их собственной природы, а, с другой, стало видеть в себе особое «божественное» свойство.

Откуда появляются те или иные идеи, те или другие цели активной человеческой деятельности, можно объяснить, только зная природу человеческого сознания. Разумеется, человеку не надо лезть в философию, чтобы уразуметь ближайшее основание своих целей. Прагматизм и позитивизм внятно показали обыденному сознанию, что в философию и вообще лезть не надо – живи в здравом смысле и не «грузи» себя разными сущностями. А коли что непонятно, если возникают проблемы (не только чужая, но и своя душа – потёмки), иди в церковь, там души просветляют профессионально.

Сознательный или бессознательный уход от попытки понять фундаментальные основания своего бытия со всеми специфическими функциями своей (человеческой) субъективности и порождает подобное отношение к миру, подобную философию. Но ведь и за этим «уходом», за такой философией лежит нечто, и требуется его определить и увидеть, почему это нечто порождает мои реальные движения в бытии и в сознании.

Что такое человеческое мышление, почему и как оно возникает, существуют ли границы его возможностей – все эти проблемы глубочайшим образом связаны со связкой вопросов как будто бы совсем другого рода: знает ли человек истинное содержание вещей, как отличить истину от заблуждения, как доступна, и доступна ли истина и что это такое – истина.

Кстати сказать, можно дать ещё целый ряд переформулировок центральных узловых вопросов философии, в своей совокупности выражающих её предмет, предметное содержание. И в этом нет ничего удивительного: относительно любого предмета даже в обыденной жизни, не только в науке, можно поставить множество вопросов, выразить его через множество позиций – в зависимости от того, в каком контексте человеческой жизнедеятельности этот предмет рассматривается.

По большому-то счету наука и должна рассмотреть свой предмет всесторонне, т. е. со всех его сторон; но стороны этого предмета высвечиваются сознанию только тогда, когда он, предмет, этими своими сторонами вступает во взаимодействие с чем-либо другим в объективном мире, помимо человеческого сознания. Пока предмет не проявит себя в отношении чего-либо другого, он не проявляет себя и для познания. Именно поэтому познающий человек всегда ставит изучаемый предмет в объективную взаимосвязь – в первую очередь, в экспериментальной деятельности.

Отсюда, кстати, может легко показаться, что мышление начинается с наблюдения за поведением вещей. Однако само *наблюдение* оказывается ориентированным некоторой мыслью, некоторой *целью*, а если последней нет, то нет и причины (мотива) наблюдать. Природа наблюдения также должна быть объяснена *как момент активной деятельности* человека.

И так далее. Какой бы «элемент» человеческой субъективности мы ни взяли в качестве предмета изучения, везде будем наталкиваться на необходимость сначала объяснить её, этой субъективности, целостность. А это абсолютно невозможно без, в свою очередь, объяснения целостности человеческой деятельности, её природы и её способа, её особой формы, отличающейся от формы движения всякого любого другого образования в доселе известном человеку мире.

Мышление опосредствует любой акт человеческой деятельности. Иначе говоря, нет человеческих действий без знания того, что и как человек делает. Деятельность человека сознательна, протекает *со знанием*. Не будем пока принимать во внимание тот факт, что в составе человеческой деятельности

имеют место и *бессознательные* процессы, далеко не во всём человек отдаёт себе отчёт, часто «не ведает, что творит», и часто не знает, почему он это делает. И далеко нередко не имеет представления о том, как данную вещь можно сделать. И ещё реже знает, зачем он это нечто делает. Всё это, кстати, и делает загадочным поведение человека, определяющие это поведение причины, которые начинают трактоваться на разные лады – от господа бога до особого сочетания нейронов в высших и низших отделах нервной системы организма человека и т. д.

Это обстоятельство только обостряет вопрос о действительных основаниях поведения человека, в котором выражается его суть, собственно человеческое лицо, отличающее его от любого животного природно-биологического вида. Философия как научно-теоретическая форма самосознания и необходима здесь, чтобы ввести в состав сознания (знания) то, что им же, человеком, делается, но непонятно, почему делается, какой закон определяет эту его деятельность.

И здесь встаёт вопрос о *свободе*: что́ это такое и при каких условиях осуществимо, чем связаны действия человека и насколько он может определять сам себя, а не подчиняться внешним причинам и обстоятельствам. Анализ этой проблемы, *логически последовательно проводимый,* должен показать не только возникновение этого феномена, но и становление его основанием в осуществлении человеческого бытия. Это – круг.

Проблема перехода одного определения в другое, а в логически завершённой форме – в определение прямо противоположное, т. е. переход из одного качественного бытия в другое, становится не только мировоззренчески, но и логически значимой. Ведь наша мысль, чтобы быть истинной, должна воспроизвести объект таким, каков он есть, и в той форме движения, какую он осуществляет в объективной действительности. Движение нашей мысли должно следовать за движением предмета.

Поэтому, изучая движение мысли, философия одновременно изучает мир. И наоборот, человеческое познание, постигая вещи объективного мира, выстраивает *логику* своего мышления.

И здесь мы должны зафиксировать парадоксальную ситуацию, осознанную уже в древней Греции элейской школой в философии: *бытие и мышление – одно и то же.* Не касаясь пока того, как конкретно понимали это своё положение элеаты, сегодня можно вычленить два главных аспекта поставленной ими проблемы. Во-первых, это – проблема истины, мысль такова, каков её предмет. Во-вторых, мышление в своём глубочайшем основании совпадает со способом бытия человека – это одно и то же. Всякие прочие трактовки проблемы находятся внутри указанного диапазона.

Но если мышление совпадает с бытием, то возникает вопрос об их различии и даже противопоставлении, когда мышление начинает мыслить себя как нечто принципиально отличное и несводимое к бытию. И даже больше – начинает отрицать само существование бытия, трактуя его как нечто иллюзорное или порождённое им самим.

С «фактами» последнего рода обыденное сознание сталкивается гораздо чаще, чем с фактом (или хотя бы с мыслью) тождества бытия и мышления. Но то и другое философия обязана объяснить.

Она обязана объяснить бытие, человеческий способ существования, его форму, содержание и смысл. Что такое бытие, в чём его основание? В чём природа существования существующего? Правильно или нет поставлен этот вопрос, но он возникает по внутренней необходимости и как бы с двух сторон. Первая – это только что указанный факт сомнения и отрицания бытия, приписывания существования только сознанию (которое может либо порождать бытие, либо только его иллюзорно мнить – здесь легко провести параллель с богом, божественным сознанием). Вторая прямо и непосредственно связана с логикой мышления: если всё, что есть, имеет своё основание, то должно иметь место и основание самого́ бытия, основание всего существующего. Если мы его находим в само́м существующем, то как бы не даём объяснения через порождающую бытие причину. Но тогда приходится допустить, что причина существующего находится вне существующего, она есть небытие, находится за рамками бытия. Но за рамками

бытия, коль скоро мы уже разделили бытие и мышление, находится только мышление. Поэтому в мышлении мы должны видеть основание бытия. Другой вариант той же самой мысли заключается в том, что бытие порождается просто небытием – как бы оно в дальнейшем ни трактовалось.

Если бы дело ограничивалось только такой связкой вопросов по поводу существующего, то еще можно было бы надеяться достичь какого-то успокоения мысли. Но умные греки давно заметили, что мы здесь утверждаем *существование небытия*. А это значит, что небытие присуще самому́ бытию, а существование – несуществующему. Как тут быть?

Вот здесь-то мы и наталкиваемся на проблему мышления в её, скажем так, чистом виде, на логику мышления, на его всеобщие формы, от которых никак нельзя «отвязаться», если мы только внимательны к способу нашего рассуждения. Если только мы не отмахиваемся от этих логико-методологических проблем как некоей «зауми» и не раскладываем всё безумно-чётко по примитивно сколоченным полочкам.

Здесь и возникает знаменитая *диалектическая проблематика* – необходимость допускать в одном и том же предмете в одно и то же время и в одном и том же отношении два прямо противоположных предиката (свойства, признака) у одной и той же вещи. И речь идёт не о внешних характеристиках, когда, скажем, вещь может быть с одной стороны белая, а с другой – чёрная (это бы характеризовалось, кстати, как различие в разных отношениях), а о характеристиках внутренних, т. е. сущностных, без которых вещь перестаёт быть само́й собой. И вот эти-то характеристики, выражающие *самую суть вещи*, оказываются *противоположными*, но находящимися в единстве, даже в *тождестве*, совпадают по своей сути: бытие и небытие, конечное и бесконечное, дискретное и непрерывное, абстрактное и конкретное, явление и сущность, историческое и логическое, содержание и форма, случайность и необходимость, причина и следствие, возможность и действительность, чувственное и рациональное, всеобщее и единичное, часть и целое и т. д. и, естественно, материя и сознание (тело и душа, бытие и мышление, физиологическое и психическое).

Эти всеобщие определения вещей и оказываются в центре внимания теории мышления. Теория познания здесь понимает необходимость считаться с этим парадоксальным обстоятельством, и не только считаться в своей реальной практике познания особенных вещей объективного мира, но и соответствующим образом истолкавывать: что значит это *противоречие*, на которое с необходимостью наталкивается мышление? Что это – форма мысли, которая соответствует форме вещи, – и значит, мы имеем дело с *истиной*; или, наоборот, *заблуждение* разума, в которое он попадает всякий раз, чем определённее и последовательнее он мыслит?

А если так, если противоречие есть заблуждение, то, значит, придётся признать, что мышлению присущ внутренний порок, в силу которого оно не может достичь истины, не может познать вещь такой, какова она есть. Мир, следовательно, непознаваем, и непознаваем не потому, что он способен «спрятаться» от мышления, ускользнуть, а по причине недостаточных потенций самого́ мышления, в силу чего никогда нельзя сказать, что́ такое мир, что́ есть бытие, действительность.

Но то же самое, значит, утверждается и относительно каждой вещи объективного мира, относительно любой жизненной ситуации: мы можем что угодно думать, как угодно толковать, высказывать самые различные мнения, но правых нет и быть не может, надо уважать любое мнение, в конечном счёте – любой бред. Всё суета сует, мир огромен и непонятен, а потому страшен своей непонятностью и своим подчиняющим характером.

Поэтому понятна тут растерянность сознания, не способного найти под собой прочной опоры. Преходящность любого образования, любой вещи в мире обессмысливает созидательный оптимизм, неподвластность ближайших обстоятельств бытия легко увязывается с планетарными катаклизмами и социогенными катастрофами.

Не менее пессимистичный вывод делается и при допущении способности познания сути вещей: что мне оттого, что я буду знать законы этого мира и ход его развития, если я не способен противостоять космическим стихиям бытия, не могу найти во вселенских глубинах точку опоры?

И, получается, всё к одному: и тупики мышления, и бесконечные его способности, раскрывающие мне мир, подталкивают меня к мысли допустить *абсолютное основание в само́м этом мире*, ответственное и за моё бытие, и за мои способности. Абсолютное – значит, самодостаточное, безусловное, существующее само по себе и самим собой (посредством самого́ себя) определяющее этот мир и сохраняющееся в определениях этого мира. Ближайшее имя, которое придумали ему люди, это – *бог*.

В своё время философия скрупулёзно занималась доказательствами бытия бога. Это понятно – предельные основания бытия философия ищет с са́мого начала своего возникновения: с чего начинается мир, для неё равен вопросу, с чего начинается вещь. И тем самым она всегда ставит этот вопрос, ставит задачу в процессе познания вещи находить основание вещи, иначе эта вещь окажется неопределённой, необоснованной в сознании, не получит устойчивых определяющих её характеристик. И как уже понятно, вопрос этот относится и к бытию в целом.

Мышление, исповедующее принципы формальной логики, уже должно было поставить вопрос по поводу приведённого выше положения: «всё, что есть, из чего-то возникает и во что-то превращается (исчезает)» – вопрос, насколько это применимо в отношении всего объективного мира. Ответ, найденный в истории развития мышления, очень прост: субстанция есть причина само́й себя, она из себя возникает и в себя преходит. Это – активный процесс самообусловливания, это – абсолютная форма бытия. И количественное определение мира тут принципиального значения не имеет. Любое познание должно достигать такого момента в своём предмете.

В этом, в поисках оснований, заключён один из самых важнейших принципов *логического* познания. Начала этой логики восходят к началу само́й философии.

История западно-европейской философии начинается, согласно утверждениям историков, с Фалеса из Милета. Если иметь в виду принципиальный взгляд на предмет философии как исторически развивающуюся категориальную форму

мышления, то в определении исторического начала философии следует согласиться с Гегелем, относящим его к Пармениду, открывшему и зафиксировавшему *категорию бытия*. Одновременно это и логическое начало философии, поскольку категория бытия является основанием последующего выведения всех категорий мышления. Нельзя, однако, думать, что это сразу и *материализм*, что единственно разумный ход объяснения мышления есть движение от бытия. По общему мнению, Гегель – *идеалист*, и, вероятно, согласно своей позиции, он должен бы был указать на идеальное основание логического развития мышления. Однако он указывает именно на Парменида, на категорию бытия. В чём тут дело?

Дело в понимании самих категорий. Для Парменида мысль и то, что́ она мыслит, есть одно и то же. Много позже в мыслительную философскую культуру войдёт знаменитое положение о тождестве бытия и мышления, один из величайших принципов философии, имплицитно содержащий в себе проблематику истины как ведущей категории философского знания. Но чёткая фиксация истинной мысли была дана уже Парменидом: знающая мысль тождественна бытию, она соответствует ему, и только в таком её содержании она истинна.

Но тождество – вещь обманчивая: оно одинаково прочитывается с любого конца. Поэтому Парменид и заключает об отсутствии движения, поскольку движение не может мыслиться без противоречия, а противоречие противно мышлению: мышление не должно содержать в себе противоречий, оно должно быть внутри себя согласовано, каждое его определение должно соответствовать тому, что позже будет названо (Аристотелем) законом тождества.

Явно или неявно, но получается, что Парменид исходит из мышления, определённое понимание мышления уже как бы содержится в его философской позиции. И именно это представление он и его философская школа (элеаты) пытаются обосновать.

Иначе говоря, обосновывая, что нет движения, элеаты обосновывают определённый принцип мышления, *принцип тождества*, всесторонне его исследуют, приводя массу логиче-

ских аргументов. Но всё дело в том, что вся эта логическая аргументация базируется на том же са́мом принципе, который доказывается. Но доказывается он не как принцип мышления, а как принцип бытия.

Поэтому, кстати, и кажется, что вся досократическая (временной период развития древнегреческой философии до Сократа, который характеризуется, якобы, обращённостью к Космосу, мирозданию и невниманием к субъективно-человеческим проблемам) философия погружена в космическое природное бытие и что якобы философия, следовательно, занимается далеко не только мышлением. Следует, однако, иметь в виду, что там, где речь идёт только о бытии как таковом, о его специфических законах, там нет философии, а есть, скажем, физика, биология, механика и т. д. Внутренней же основой размышлений любой философии является проблема отношения, взаимосвязи бытия и мышления – и именно она наиболее отчётливо впервые проявилась у Парменида. Это отношение было понято им как тождество, а, точнее сказать, истина этого отношения представлена категорией тождества.

Это значит, что, если мысль выходит за рамки этой категории, попадает в различие и в предел этого различия – в противоречие, то она не есть истинная мысль, она есть всего лишь мнение, которое, конечно же, может оказаться как истинным, так и ложным. Но мысль, чтобы стать истинной, должна снять различие и противоречие, должна достичь тождества с бытием, а, значит, найти в бытии его действительное основание, устойчивое и самотождественное, которое и есть действительное истинное бытие. Именно поэтому бытие здесь понято как *категория, как предел любого действительного формообразования, как чистая форма (момент) бытия*. В таком образе бытие характеризует любую вещь, есть её собственное определение, устойчивый момент её существования.

Но точно так же и на полюсе мышления: категория тождества есть всеобщий момент любого особенного процесса мышления. Это – предел, категория, схема, «рамка» мышления. Доходя до этого предела, мышление фиксирует здесь свою границу, причём как границу самого́ бытия, того, что́ оно

мыслит. И, переступая эту границу, этот предел (как момент истины), оно снова оказывается в различии, в многообразии в «рамках» мнения.

Здесь следует подчеркнуть один любопытный момент: *различие* – это тоже «рамка», тоже категория, тоже всеобщий момент бытия (а, значит, и мышления), находящий свой предел, свою границу в противоречии, в одновременном утверждении и отрицании чего-либо. Но различие не обладает той определённостью, какой обладает противоречие, за ним (за различием) определённость спрятана и ещё не выявлена мышлением, мышление должно пройти сквозь него и натолкнуться на категориальные определения действительности, которые как раз определённостью и характеризуются – устойчивостью и самотождественностью. Эти *категориальные определения* – не просто устойчивые пределы бытия и мышления, но и его *активные формы*, определяющие каждую вещь, каждая вещь несёт на себе их «печать», они очерчивают пределы каждой вещи. Именно пределы, потому что вещь может быть не развита до них, до этих пределов, сохранять в себе возможности развития. Но эти возможности лежат в категориальных пределах.

И тождество, и противоречие – суть *самотождественные* определения бытия и мышления. Поэтому в постигающем их мышлении (а их как категории исследует только философия) они могут быть определены только друг через друга, как отрицающие друг друга, как два момента одной и той же вещи. Любое различие, любая неопределённость в мысли и в действительности может определиться (оформиться) только через категорию, только через момент самотождественности, если даже эта самотождественность есть противоречие. Здесь оно получает устойчивость и в такой форме удерживается в мысли. Именно этого и требуют элеаты.

Они, однако, самотождественность видят только в тождестве и не хотят признать этого в различии и противоречии. Поэтому последнее для них и не есть истина. Почему так получилось – это особый разговор, для нас важно то, что они открыли первую категорию, категорию бытия, и открыли именно как самотождественное его определение.

Мыслить тождество в противоречии им либо не удалось, либо, занятые бытием, они до этого не дошли, хотя логическую проработку предпосылок они уже совершили. Детальное исследование этого вопроса – дело историков.

Совершили... На каком основании это можно утверждать? На том, что было обозначено уже выше: если многообразие бытия сводится к категории тождества – и это удаётся элеатам, – то, с другой стороны, объективно им ничто не мешает свести его и к противоречию. Ведь не отрицают же они мира мнений, мира разнообразия, эмпирического мира многообразия вещей, их движения, изменчивости. Но только всё это для них – не истина. Ибо истина в тождестве, а тождество, по их мнению, не может допускать различий. И справедливо. Ибо в чистом виде, как момент, как предел, оно и в са́мом деле таково.

Поэтому понятно, что в философии (в исследовании мышления) с абсолютной необходимостью должен был появиться противоположный элеатам принцип. И не просто как антитеза, как мыслительный принцип, возникающий через противоположение, а как принцип самого́ бытия, его категориальное определение. Эта новая категория, категория противоречия, логически вызревшая в философии элеатов, открывается Гераклитом и точно так же всесторонне им прорабатывается.

Согласно Гераклиту, не тождество, а изменение есть принцип бытия. Всё течет, всё изменяется, нельзя дважды войти в одну и ту же реку. Но Гераклит не был бы диалектиком, если бы он не видел в бытии и противоположного момента – его самотождественности. Гераклит удерживает в бытии оба его противоположных начала, противоречие и тождество, и вынужден фиксировать их отношение друг к другу. Что они находятся в единстве, оба принадлежат бытию, – это как бы понятно, но единство это, т. е. связь их, может быть выражена только как борьба, в которой борющиеся стороны и едины, связаны, и противоположны, отрицают друг друга. Иначе понять это единство невозможно.

Парменид не допускает в бытие другого начала, кроме самотождественности, всё прочее он выносит за рамки истины,

на периферию, в сферу мнения. Гераклит же то, что Пармениду только мнилось, возвёл в принцип, ибо это мнение по существу неустранимо, принадлежит самому бытию. Более того, он понял его, *изменение, движение как ведущий принцип бытия*, а тождество (самотождественность, *покой*) выступило только моментом этого изменения.

Но Гераклита можно интерпретировать и иначе. Он пытается понять весь Универсум, а не только эксплицировать логические категории, каковую задачу впоследствии возьмёт на себя Аристотель. Он вполне определенно видит подчинённость изменяющихся вещей какому-то закону. И понимает границу изменения не просто как предел, который изменение перейти не может (а таких пределов два: тождество и противоречие), не просто как рамки самозамкнутости Универсума, а как активную форму. Такой устойчивой в себе, но определяющей бытие и движение формой для него является всеобщий мировой закон, Логос, как он его называет.

Это, вероятно, наиболее адекватное его, Логоса, понимание, хотя этот термин позволяет себя трактовать по-разному, в частности (поскольку его прямой перевод есть «слово»), и как мышление, обнаруживающее себя в слове и имеющее фундаментальное значение для общественного бытия. Вполне возможно, что понимание Логоса как закона было снято Гераклитом с содержания общественной жизни и экстраполировано им на весь Космос – как по причине естественной для того времени мифологизации бытия, так и по причине понимания человеческой жизни как центрального момента Вселенной. Оставим эти проблемы снова историкам.

Принцип изменения нельзя было не ограничить. Судить о сознательной позиции Гераклита на этот счёт не представляется возможным, поскольку его тексты дошли до нас только в небольшом объёме и весьма фрагментарно. Так или иначе, но он вынужден был сделать это – благодаря чувству диалектики и максимально объективному взгляду на мир. За это говорит тот факт, что его последователь Кратил в попытке довести до логического предела гераклитовский принцип изменения натолкнулся на необходимость ограничения его. Он утверждал,

что не только дважды, но и однажды нельзя войти в одну и ту же реку, потому что в процессе вхождения в неё она успевает измениться и становится другой. Её нельзя даже назвать рекой, ибо время произнесения её имени есть достаточное условие изменения реки.

Здесь следует отметить одно любопытное обстоятельство, имеющее значение для логики нашего мышления вообще. В апориях Зенона мы наталкиваемся на факт бесконечной делимости пространства и времени. Зенон – это ученик и последователь Парменида, пытавшийся посредством неразрешимых логических затруднений (апорий) доказать, что движение немыслимо и потому его нет (для мышления). Ряд из этих апорий построен на принципе бесконечной делимости пространства и времени. На этой основе делается, например, заключение, что движение даже не может начаться, поскольку прежде чем пройти определённый путь, надо пройти половину пути, потом половину этой половины и т. д.

На нечто подобное наталкивается и Кратил. Бесконечная делимость времени ведёт к тому, что исчезает сам объект, река ни в какой момент времени не является равной само́й себе, определение самотождественности исчезает, остаётся лишь бесконечное изменение, о котором ничего нельзя сказать, кроме того, что это есть изменение, причём в чистом виде, ибо сказать, что́ меняется, тоже уже нельзя. Весь мир превращается в сплошной поток, утрачивает различие, превращаясь в неопределённое начало Анаксимандра, равное самому́ себе бытие Парменида. И Кратил как бы чувствует эту утрату мира, понимает, что без момента покоя, без момента его самотождественности он не может существовать – и останавливает бесконечность делимости. Он фиксирует некий временной интервал, в рамках которого изменения нет, в рамках которого бытие самотождественно, покоится, а потому и проступает своей определённостью. В этом интервале времени – сегодня бы мы его назвали квантом – река есть река, а не нечто уже изменившееся. Этот интервал Кратил определяет в чувственно-наглядной форме – как момент, в который происходит указание пальцем на объект.

Если бы Зенон поступил так же, как Кратил, он бы сохранил движение: в предельной точке, ещё сохраняющей пространственно-временны*е* характеристики, но уже далее неделимой, движение не исчезает, оно существует в своём пределе как квант движения и тем даёт объяснение наличию движения в любой его форме и модификации.

Но отрицательные выводы из апорий Зенона не удержали собой самотождественности изменения, движения. Если теряется материя изменения и остаётся чистое движение, то фактически мы выходим на абстракцию, получающую обособление в мышлении – что́ в Новое время наука и покажет, заместив эту материю точкой, т. е. чистой её абстракцией. В тисках таких замещений и оказывается мышление, каждый раз фиксируя либо реальное бытие, либо своё собственное определение.

В античной философии трудно найти проблему, которая не оказалась бы внутренним стержнем для всего последующего научного мышления. Здесь впервые и не совсем осознанно фиксируются первые определения бытия и мышления, имеющие значение для логики нашего мышления вообще.

После Парменида и Гераклита трудно не понять Демокрита. Истоки его философии полностью лежат в рамках мышления элеатов и Гераклита. Имя Демокрита известно, пожалуй, всем, и именно по причине введённого им в наше сознание термина «атом» – неделимый. Логика Демокрита та же: сто́ит допустить бесконечную делимость мира – и мир исчезнет. Атом – это логический предел деления бытия, материи, квант материальности. И естественно, что «открыт» он чисто логическим путём, эмпирически он открывается две с половиной тысячи лет спустя. Да и то это не открытие атома, а ошибочное присвоение его имени известной физической структуре, которая сама вскоре оказалась делимой. А атом Демокрита и поныне остаётся *логическим пределом* деления материи. И по сей день, как ни странно, служит путеводной звездой для физики.

Таковы элементарные начала вхождения ума в разумную форму. И если ум найдёт путь туда, то ему несложно представить весь сложнейший состав человеческого бытия и его

воспроизводства. Сам ум и его разумная форма здесь и выступают для сознания во всём своём величии и глубочайшей проблемности, не чувствовать и обходить которую означает не ведать, что творить, – формой бессознательной и безумной.

Эти противоречия мышления доставят немало хлопот философии. До-бытийное бытие мысли никак не может избавиться от бытия в мышлении, от бытия самого́ мышления. Небытие нельзя мыслить, говорит Парменид, небытия поэтому нет. Ибо бытие и мышление в этом са́мом последнем своём пределе, где не мыслится ничто конкретное, где мысль мыслит только самоё себя в чистоте своей полной абстрактной определённости, где мысль не может освободиться от бытия и однозначно соотносима только с ним – здесь мышление и бытие оказываются тождественными. Мысль свела конкретную определённость бытия к его абстрактному определению, к абстракции бытия вообще, мысль элиминировала из своего состава всю конкретную полноту бытия, и ей остаётся мыслить только бытие вообще, только своё собственное абстрактное определение. Предметом её оказалась абстракция, и мышление, если оно последовательно, удерживает только её. Но определённость этой абстракции – в бытии. Мысль мыслит бытие. И это есть первая категория мышления, говорит Гегель. Первая абстракция, от которой требуется восходить к полноте того са́мого бытия, от которого мышление и образовало эту исходную абстракцию. Исходную – потому, что за её пределами ничего нет. Нет небытия, говорит Парменид. И мыслить нечего. Потому и мышления нет и быть не может. Ибо мышление должно что-то мыслить. Если оно полагает небытие и его мыслит, то мыслит его как бытие небытия. И отсюда вырваться никуда нельзя. До бытия нет мышления.

Может ли быть бытие до мышления? В форме полученной абстракции, конечно, нет. В абстрактной определённости бытие и мышление тождественны. Из этой точки их единства и надо восходить. Мыслить раздельно так выраженное бытие и сведённое к этой абстракции мышление невозможно. Но, кроме этой абстракции, в этой ситуации мышлению мыслить нечего. Это – тупик, движения нет. На этот тупик и наткнулись элеаты.

К чему можно перейти от бытия вообще, от единого, неделимого, неподвижного? Что тут есть, выходящее за рамки мышления? Только то, что мышлению неподвластно, небытие. И мышление мыслит небытие как бытие. Они, бытие и небытие, поэтому одно и то же. Но совсем не потому, что они объединяются в мышлении. Это их тождество объективно, находится за пределами мышления. И – опять же – не потому, что мышление постоянно догоняет понятие небытия, что бытие упирается в ничто, то ли в форме пустоты, то ли в форме пространственной границы, то ли в форме дурной бесконечности пространственно-временнóго характера, где логика мышления подменяется материалом представления, а потому, что внутренняя диалектика мышления здесь бессознательно наталкивается и выталкивает истинную форму действительности – момент небытия в составе самогó бытия. И здесь физиические представления никак не могут помочь разрешить проблему, наоборот, навязывают мышлению такую форму, которая списана с конечных обыденных эмпирических представлений, и сонм возникающих отсюда пустых проблем может бесконечно тянуться за мыслью отягчающим её шлейфом.

Тождество бытия и небытия, бытия и ничто и есть исходная форма, с которой может и должно начинать мышление силой объективного противоречия. Категориальные определения мышления (формы мысли) потому и являются универсально-всеобщими, что они не теряют себя во всём процессе движения познающей мысли от исходных определений предмета до его конкретно-завершённой формы. Бытие и ничто не остаются в начале, а сохраняют свою невидимо-активную форму в любом моменте анализа. Ни один элемент рассматриваемой системы, никакая часть целого и т. д., включая сюда, разумеется, и это целое, и эту систему, немыслимо мыслить вне их внутренних пределов, фиксированных категориями бытия и ничто. В сознательном движении мысли их как бы нет, сознание (мышление) занято другими определениями. Оно синтезирует целое в той внутренней последовательности, в которой целое формировалось и развивалось в объективном

временно́м бытии. Предшествующие определения снимаются, уходят в основание, теряют тут-и-теперь доминирующую роль. Но их синтетическая сила не исчезает из состава целого, конкретность держится их определениями. И образ вещи, образ бытия теперь проявляется в содержании субъективности не только как мыслимая (теоретическая) конкретность, но и как тотальность чувственного восприятия. Ибо развитое чувственное восприятие в снятом виде содержит в себе весь состав логических категорий в их исторической последовательности. И сама действительность, образ которой удерживается субъективностью, теперь дана в логически-смысловом пространстве, а не как действительность эмпирического наличного бытия. Содержательные смыслы субъект вычитывает именно из этой мыслимой действительности. Сила мысли разворачивает смысловое пространство. Естественно, что принцип тождества бытия и мышления, имеющий смысл не только на абстрактно-исходном уровне, определяет диапазон реальных смыслов. Неразвитые в мысли связи и отношения, если они актуализируются наличным кругом бытия, выстраиваются внелогическими представлениями, к числу которых надо отнести аналогию, подобие и т. д. – как приёмы субъективной познавательной деятельности эмпирического уровня.

Мышление, двигаясь от момента тождества противоположностей бытия и небытия, опосредствует их отношение содержанием само́й исследуемой действительности. Мысль воспроизводит это содержание в присущих ему формах, мышление поэтому есть движение этого содержания. Бытие каждый раз выступает в особом содержании, и мышление мыслит именно это бытие. Если оно начинает с наличной формы этого конкретного бытия, оно должно найти его определённое начало и из него развить всю полноту его действительных определений.

Здесь и возникает проблема понимания само́й логики мышления. Если логика выражает познающее мышление, а мышление достигает бытия, истины, то такая логика выражает самоё способность мышления, разворачивает в собственных формах этого познающего мышления объективный способ

познания предмета. Всякая прочая возможная логика на познающую роль рассчитывать не может – поскольку не выражает объективный способ познания вещи. Всё, что вырастает из эмпирической сферы бытия и мыслится в картезианской схеме противопоставления бытия и мышления, есть субъективизм. И субъективно-эмпирические схемы, методы, технологии и т. д., используемые в реальном научном познании, к познающей способности отношения не имеют. Или точнее: они есть внешние орудия, внешние формы, за которыми лежит реальная познавательная способность. А понимание этой способности, ума, мышления, требует обнаружения его исходных оснований и действительных возможностей внутри действительности. Внешние технологические формы, используемые в познавательной и практической деятельности, вполне могут осуществляться и без ума – в силу собственных схематизмов, согласованных с задачами практики. Их пользователь должен всего лишь уметь применять эти технологии, владеть технологией осуществления технологических процессов. К этому объективно сводится ум, – и смыслы бытия прорастают из других оснований. Поэтому и в философские сюжеты, ищущие начала вещей, этот узко-технологичный ум ввести нельзя. Они для него бессмысленны. Или: они им не осмысленны.

Парменид достаточно определённо показал, что мыслимо только бытие, а небытие мыслить нельзя. Иначе говоря, мысль есть только в бытии и только в бытии и через бытие осуществляет себя. Она ни в какой абстракции неотделима от бытия, её противоположение бытию – лишь обусловленный момент. Каково это условие, речь об этом пока не идёт.

Но ведь и чувственность любой её предельной абстракции не теряет бытийности. Даже тогда, когда чувственность сама по себе в абстракции мышления исчезает, она сохраняет себя как бытие мысли, как бытие абстракции, а абстракция – это всегда момент бытия. Чувственность, сведённая Кантом до предельной абстракции, оборачивается образом вещи в себе. Которую, вещь в себе, в её трансцендентном бытии можно рассматривать и как определяющую все смыслы субстанцию, и как бога – как абсолютные основания всего чувственного и

мыслимого. Но само это трансцендентное бытие оказывается немыслимым, мышлению недоступным. Или, точнее, мыслимым – но только в образе вещи в себе.

Именно это противоречие и обнаруживает у Канта Фихте. И устраняет вещь в себе – именно как то, что не может даже попасть в сферу мышления. И требует такого мышления, которое своим полаганием бытия это бы бытие и удерживало. Мыслимо только то бытие, которое выражено в формах мысли, а форма мысли – это активно-творящая деятельность Я. Бытие и мышление тождественны, но не совсем так, как у Парменида. У Парменида всё, что немыслимо, есть заблуждение, мнение, не удерживающее истину. Только мысль совпадает (выражает) с истиной, с бытием как оно есть. Мышление и бытие тождественны. У Фихте деятельность Я строит (и потому знает) бытие, и только потому форма мыслящей активности и форма бытия тождественны.

Ведь сказать, что оно есть начало, субстанция и т. д. – это значит уже мышлением развернуть некоторую конструкцию самого́ мышления, явно вторичного. Все выстраивания и обоснования исходного принципа мышлением – божественного мышления или картезианского – непосредственно связаны с бытием: божественное сознание требует бытия бога, картезианское мышление первым актом мыслит бытие, бытие самого́ себя, бытие мыслящего.

И в доказательствах бытия бога, и в кантовских антиномиях, и даже в апориях Зенона мысль наталкивается на немыслимое, лежащее по ту сторону способности мышления. В строгой логике Канта эта недоступность и мыслится как недоступность. Но если логике отказывают в универсальности, то, естественно, внутри субъективности находят знание, полученное внелогическим путём.

Абстракции бытия и мышления, однако, заданы бытием – но никак не самим мышлением. Внутри бытия мышление отделяется от бытия и приобретает относительно бытия самостоятельную форму, существующую как логический познавательный процесс, осуществляющийся в сознании. Это форма бытия не вне бытия, а внутри человеческой деятельности, ска-

зал бы Э. В. Ильенков. Отделяясь от деятельности как её всеобщая идеальная форма, мышление опосредствует движение этой реальной практической деятельности, служит ориентиром и формой её движения. Смыслы бытия, любой его формы, и задаются идеальными формами, представленными в формах культурно-исторической человеческой деятельности.

Человеческая действительность есть особая форма бытия. Особенность её в том, что она осуществляется посредством мышления. Мышление есть её имманентное средство. Вот почему для самого́ мышления и возникает фундаментальный вопрос о само́м мышлении. О том, как его можно и как надо мыслить. И почему через него вырастают и осуществимы любые смыслы. Как для человека, так и для любых форм бытия.

Во всех этих проблемах, конечно же, концентрируется логика реального исторического мышления человека, получившего реальную развёрнутость в пространственно-временных определениях естественно-исторического бытия.

«ОНТОЛОГИЯ» И ДИАЛЕКТИКА

С. Н. Мареев
(Москва, Россия)

В метафизике можно нести всякий вздор,
не опасаясь быть уличённым во лжи.

Иммануил Кант

«Где теперь мы услышим, – оптимистически восклицал Гегель, – или где теперь смеют ещё раздаваться голоса прежней онтологии, рациональной психологии, космологии или даже прежней естественной теологии?» [1]. Гегель считал, что уже Кант с ней покончил, и ей уже никогда не подняться. Что бы, интересно, сказал Гегель спустя чуть менее двух столетий, которому показали бы современную философскую номенклатуру, где первым пунктом стоит: «Онтология и теория познания». Наверное, он сказал бы: чудны, Господи, дела твои! Но во всяком возврате к старому есть своя логика. Её-то и важно понять, а не плакать, как плакал по поводу человеческой глупости Гераклит, и не смеяться, как смеялся Демокрит над суетными заботами своих соотечественников.

Чисто исторически, как известно, сам термин «онтология» впервые появляется только в XVII в. у малоизвестного философа Гоклениуса, но в центре внимания оказывается у Христиана Вольфа, который называет «онтологией» учение о бытии. Это учение входит в его «Метафизику» наряду с «Рациональной теологией» и «Рациональной психологией». Иногда Вольф и всю метафизику называет «Онтологией»: «Philosophia prima, sive Ontologia» (1930). Но важно то, что Вольф отделяет учение о Бытии от учения о Мышлении, которое у него отчасти входит в «рациональную психологию», а отчасти – в ту логику, которую он использует в качестве *метода* построения «Метафизики», что и дало основание Гегелю называть этот метод *мета-физическим*. Это – метод определений и подразделений, а также вывода и доказательства, как он упо-

требляется в математике. Данная ситуация соответствует тому положению, которое сложилось в Средние века, где Бытие отождествлялось с Богом, и об этом трактовалось в теологии, или в философии, что было по сути одно и то же, а в качестве *метода исследования этих вопросов использовалась* аристотелевская логика, только выхолощенная от тех «запросов» на диалектику, которые в ней содержались.

Догматизм *прежней* метафизики был связан с тем, что она перенесла из математики ее метод, modo geometrico, как называл его Спиноза, на такие вещи, которые для своего определения требуют совсем иного метода. Но догматизм метода Спинозы резко контрастировал с его диалектическим определением субстанции как *причины самой себя.* Метафизический метод такого не допускает. Ведь причина самой себя значит, что одна и та же субстанция – и причина, и следствие одновременно. А это нарушение основного закона этого метода – закона *тождества*.

Диалектическое содержание философии Спинозы, его учение о субстанции, противоречит её *форме*, её методу. Это так же, как у Гегеля, только наоборот: диалектический метод вошёл в противоречие с его метафизической системой. Но тот и другой преодолевают разрыв Бытия и Мышления, который произошёл в метафизике Вольфа, почему Спиноза оказался непонятым метафизикой XVIII в., а религиозный метафизик Якоби третировал его, по словам Гегеля, как «мёртвую собаку». Единство, тождество Мышления и Бытия проявляется у Спинозы в том, что Мышление является таким же атрибутом субстанции, как и «протяжение», т. е. *материальность*. Мышление у него, таким образом, принадлежит Бытию так же, как ему принадлежат деревья, камни, планеты, звёзды, тигры, львы и куропатки. И мышление есть особая *форма движения* одного материального тела относительно другого материального тела, повторяющее его форму. Отсюда и совпадение, тождество, мышления и бытия по форме.

Это и есть классическое тождество мышления и бытия в классической философии, от чего отступал древний и новый скептицизм, утверждавший, что мышление не может постичь

суть бытия. Мышление здесь оказалось изолированным, отчуждённым от Бытия. Антиподом скептицизма и явился *догматизм* метафизики, который в особенности характерным образом проявился в метафизике Вольфа. Но общим у того и другого было то, что в обоих случаях мышление отделялось от Бытия, лишалось Бытия.

Такая постановка вопроса была совершенно не характерна, как это показывает Ильенков, для греческой философии, в особенности для ранней, хотя там речь шла и о Бытии, и о Мышлении. «Мышление, – писал Ильенков, – как разум, как размышление – выделяется философией из всех остальных способностей человека как та способность, которая позволяет ему видеть вещи такими, каковы они на са́мом деле. Исследование “бытия” непосредственно и органически сливается с исследованием “понятий” и сливается настолько, что отделить один аспект от другого можно только путём искусственной операции. Анализ “бытия” здесь выступает непосредственно как анализ понятий, а анализ понятий непосредственно производится как анализ вещей» [2].

Тождество Бытия и Мышления мы имеем и у Парменида, который утверждал, что одно и то же есть Бытие и мысль об этом Бытии. Но таково было тождество непосредственное и формальное. Непосредственное в силу того, что Бытие нам ни в каком чувственном восприятии не дано, а дано нам может быть только как чистая мысль. Но тем самым мы постулируем не только Бытие, но и Мышление. Поэтому, как заметит потом Гегель, это своего рода спинозизм с его субстанцией и двумя атрибутами – мышлением и протяжением. Но уже отсюда понятно, что никакого учения о Бытии без Мышления, никакой «онтологии» построить невозможно. «Гносеология», отдельно от «онтологии», возможна только в том случае, если мышление понимается как *акциденция*, а не как *атрибут*. Если «гносис» оторван от «онтоса», то назад их уже не соединишь. Их, как и разбитую китайскую вазу, можно только *склеить* по кусочкам, и тогда получится «онтогносеология», где всё равно, «онтология» – отдельно, а «гносеология» – отдельно. Действительное органическое единство было найдено только в Диа-

лектике, как она проявилась сначала в диалектике Гераклита, а потом в диалектике Платона.

Относительно отдельного учения о бытии, отдельной «онтологии» кивают обычно в сторону аристотелевской «Метафизики». Но именно в «Первой философии», которая была впоследствии названа «Метафизикой», у Аристотеля нет ничего подобного учению о бытии как таковом, о бытии безотносительно к мышлению, к логике. «Учение Аристотеля, – писал Ильенков, – послужило общим теоретическим истоком для нескольких, впоследствии принципиально разошедшихся направлений в философии. Каждая из ныне сталкивающихся точек зрения на "логику" и отношение "логики" к "онтологии" всегда имеет основания рассматривать учение Аристотеля как неразвитый прообраз само́й себя. Это обстоятельство делает анализ взглядов Аристотеля столь же трудным, сколь и плодотворным: он может помочь выявить суть сегодняшних разногласий, но одновременно превращает учение Аристотеля в предмет спора по сегодняшним проблемам» [3].

Всем известен отзыв Гегеля о средневековом Аристотеле как об Аристотеле с тонзурой. Сложность анализа философии Аристотеля в том и заключается, что в ней есть поводы для разных, и даже противоположных, толкований. Но определённо можно сказать, что «Метафизика» Вольфа идёт от схоластизированного Аристотеля, от Аристотеля с тонзурой, от Аристотеля Фомы Аквинского, а не от Аристотеля, как он был понят Гегелем. Аристотель, несмотря на всю свою проницательность, часто путает «логику» и «метафизику». Так, например, так называемые основные законы логики он обосновывает сугубо метафизически. «Законы "запрета противоречий", "исключённого третьего" и "тождества", – как об этом пишет Ильенков, – формулируются им непосредственно как "метафизические", "онтологические" принципы всего существующего, а в "Аналитиках" речь идёт о таких вещах, как необходимость и случайность, единое и многое, разбираются такие вопросы, как отношение "общего" к чувственному восприятию, различие между научным знанием и "мнением", четыре вида причин и т. д., т. е. опять-таки вещи, не имеющие отношения к логике в собственном смысле слова» [4].

И такая путаница понятна: логика рассматривается Аристотелем не как чисто формальная дисциплина, а как наука, имеющая предметное значение. А «Первая философия», от которой, как считается, пошла «метафизика» и «онтология», рассматривается им как «мышление о мышлении», как учение о *категориях*, которые, как замечает Ильенков, с одной стороны, «высшие роды высказывания, а, с другой – реальные роды бытия» [5]. В том-то и специфика категорий, что они – не формальные рамки, которые могут быть наполнены любым содержанием, а они сами составляют глубочайшее *содержание* действительности. Например, *причинность*, *необходимость* – это формы мышления или формы самой действительности? Только скудоумие «диаматчиков» проявлялось в том, что они здесь пытались выделить «онтологический аспект» и «гносеологический аспект». Но именно потому, что вы делите это на «аспекты», вы не увидите главного, а именно того, что категории – как раз те формы, которые *соединяют* мышление с бытием, делают мышление предметным и объективным, а бытие – *проницаемым* для мышления. Это то, что решает проблему *познаваемости* и проблему *истины.* Перед нами то, что называется *тождеством бытия и мышления*, без чего невозможно понять и обосновать, как возможна *истина.*

У древних мыслителей – Гераклита, Сократа, Платона и Аристотеля нет ни малейшего сомнения в том, что мышление может и должно давать нам истинное знание. А истина нам обеспечивается именно тем, что мы в мышлении движемся в *объективных* мыслительных формах. И только софисты и циники ушли от вопроса об объективной реальности. «Софистика, – отмечает Ильенков, – в своих крайних выводах признала мышление искусством выдавать индивидуальное за всеобщее, навязывать другим своё индивидуальное субъективное мнение. “Всеобщее” софисты признали простой иллюзией, имеющей лишь словесное существование, а философию – “искусством красноречия”, которое именовалось то “эристикой”, то “диалектикой”, то “риторикой”» [6]. А циники считали, что человек вообще может обходиться без мышления и довольствоваться одним только чувственным восприятием.

Сократ, первый серьёзный противник софистов, наоборот, считал, что человек может и обязан мыслить *всеобщим* образом, потому что все идеи общественного бытия человека – Благо, Красота, Истина и др. являются всеобщими идеями, они по природе своей не могут быть индивидуальными, как не могут быть индивидуальными Общество, Государство, Космос. «Сократ и Платон, – пишет Ильенков, – разрушили софистику аргументами от реальной практики современного им общества, доказывая, что (“единичное”) живёт и действует внутри некоторого организованного целого, которое как закон господствует над ним. “Всеобщее” – как закон и принцип существования “целого” – выступает как более несомненная реальность, чем “единичное”. “Единичное” изменяется, рождается и исчезает, а то целое, внутри которого происходят индивидуальные эволюции, остаётся неизменным, строго организованным» [7].

Человеческое бытие протекает внутри общественного организма, и именно здесь индивид осваивает и присваивает себе знания, и не только знания, но и сам способ присвоения знания, т. е. Мышление, Ум, которые поэтому выступают у Платона и Аристотеля как *объективно* существующие идеальные сущности. Именно отсюда проистекает объективный идеализм того и другого. Но это не означает, что материалисты должны отказаться от объективности ума и мышления и принять эмпирическую точку зрения того же Аристотеля, согласно которой, наша душа получает знание о мире путём отражения в ней внешних предметов.

Наша душа – мягкий воск, на котором отпечатываются эти предметы. Но почему они отпечатываются *всеобщим* образом, эмпиризм и материализм типа демокритовского объяснить не могут. Именно поэтому у Аристотеля причудливым образом сочетаются материализм и идеализм, эмпиризм и рационализм, номинализм и реализм, метафизика и диалектика. И решение всех этих проблем, прежде всего, проблемы присвоения себе человеком ума, причём ума сразу как всеобщей способности, только в материальной практике, в деятельности, в труде, к чему впервые подойдёт только Гегель.

Аристотеля Энгельс не случайно назвал Гегелем древнего мира. Соответственно о Гегеле можно было бы сказать, что он – Аристотель Нового времени. И это не только потому, что Гегель такая же «универсальная голова» для своего времени, как Аристотель для своего, что это, так сказать, вполне сравнимые величины. А дело в том, что Гегель, как и Аристотель в своё время, восстанавливает единство, тождество бытия и мышления, возвращая последнее из его «инобытия», из его «отпадения» от бытия, которое оно претерпевает в субъективизме Беркли и Юма, а отчасти и в трансцендентализме Канта. История, которая вообще, как было замечено, идёт «кругами», повторяется дважды: в древности односторонняя «онтология» элеатов была *снята* у Платона и Аристотеля, в Новое время то же самое повторилось по отношению к «онтологии» Вольфа в немецкой классической философии, начиная с Канта и кончая Гегелем. Сейчас, когда «онтология» снова вернулась в наши учебники философии, хотя это уже *фарс*, задача снова заключается в том, чтобы снять её в диалектической философии. Но это уже дело не Философии, а Идеологии, которая и декретировала и «онтологию», и «гносеологию», так же, как «политологию», «социологию», «антропологию» и т. п.

Непосредственное тождество Бытия и Мышления, как оно было прокламировано Парменидом: «Одно и то же есть мысль и то, о чём она мыслит» [8], «Мышление и бытие одно и то же» [9], явилось исходным пунктом развития проблемы. Понятно, почему у Парменида Мышление и Бытие тождественны. Бытие как таковое не дано нам ни в каком ощущении – это только чистая *мысль* и *абстракция.* Поэтому о нём и невозможно сказать ничего определённого. Что-то определённое мы можем сказать только о *становлении*, потому что становление – уже не только мысль, но и *чувство, ощущение.* Бытию мы не можем приписать времени, потому что оно неподвижно, а время есть мера движения и изменения. Становление – это изменение, следовательно, оно происходит во времени, а то, что происходит во времени, то происходит и в пространстве. Потому становление мы так или иначе чувствуем, воспринимаем. Но *мыслим* мы становление при помощи

понятий *бытия* и *небытия*. В понятии становление иначе как единство бытия и небытия мы выразить не можем. А за пределами становления понятие бытия – *пустая абстракция.* И о чём же тогда «онтология»? А если мы переходим к становлению, то это уже *диалектика*, хотя бы в форме диалектики Гераклита, который впервые стал рассматривать становление.

Нет ни одного положения Гераклита, сказал Гегель, которое он не взял бы в свою Логику. Но Гераклит и Парменид антагонисты: у Гераклита Бытие и Ничто *сняты* в становлении, поэтому у Гераклита «всё течет и всё изменяется», а у Парменида есть только Бытие, а никакого Небытия вовсе нет, поэтому и ничто не может измениться. Всякое изменение есть переход бытия в небытие, и наоборот – переход из небытия в бытие. Поэтому Бытие у него *неподвижно, неизменно, непроницаемо, едино*.

Бытие у Парменида оказывается недействительной абстракцией. Бытие без небытия – такая же недействительная абстракция, как недействительной абстракцией оказывается мужской пол без женского. Поэтому она и *бесплодна*, из неё ничего не следует. «Столь же мало, – пишет Гегель, – может что-либо вырваться из него, как и ворваться в него; как и у Спинозы, нет продвижения от бытия или абсолютной субстанции к отрицательному, конечному» [10].

Гегель не совсем справедлив по отношению к Спинозе. Спиноза, как мы уже говорили, наделяет субстанцию двумя атрибутами – мышлением и протяжением. И субстанция, помимо того и другого, собственно не существует. Если бы у неё этого не было, она тоже была бы недействительной абстракцией, как и Бытие Парменида. Но она у Спинозы *действует*, ей есть чем действовать: она обладает протяжённым, – иначе говоря, *материальным*, – телом, а мышление есть способ её действия. Ничего подобного нет у Бытия Парменида. Поэтому в него невозможно ни проникнуть, ни выйти из него. Это – «чёрная дыра».

Вырваться из абстракции Бытия так же невозможно, замечает Гегель, как и из абстракции Я. И здесь очень интересна ссылка Гегеля на Якоби, который, выступая против Канта, до-

казывал, что априорный синтез невозможен. И Якоби доказывал это на том основании, что невозможен синтез абстракций. Якоби, пишет Гегель, «очень определённо признавал абсурдность (Unwesen) абстракции, будь оно так называемое абсолютное, т. е. лишь абстрактное, пространство, или такое же время, или такое же чистое сознание, “Я”» [11].

Синтез этих абстракций действительно невозможен, замечает Гегель, если это опять же *абстрактный синтез*, а не синтез в единстве с анализом. «Этот интересующий нас синтез, – пишет Гегель, – не следует понимать как связь *внешне* уже имеющихся определений, – отчасти дело идёт о порождении некоторого второго, присоединяющегося к некоторому первому, о порождении некоторого определённого, присоединяющегося к неопределённому первоначальному, отчасти же – об *имманентном* синтезе, синтезе a priori, – о в-себе-и-для-себя-сущем единстве различных [моментов]. *Становление* и есть этот имманентный синтез бытия и ничто» [12].

Речь идёт о том, что, с одной стороны, становление есть синтез, есть единство бытия и небытия. Но, с другой стороны, бытие и небытие обнаруживаются как абстрактные моменты при анализе понятия становления. Становление было обнаружено раньше, чем оно было проанализировано. Оно было обнаружено Гераклитом просто в *созерцании*. И чтобы это обнаружить, достаточно внимательного взгляда на действительность: в ней действительно «всё течёт и всё изменяется». Такое утверждение может выглядеть даже банальным, вроде того, что Волга впадает в Каспийское море, а лошади кушают овес. Но когда Гегель выражает то же самое становление в *понятии*, как единство бытия и небытия, то такое в обывательское мышление уже никак не вмещается. Это не одно и то же – признать существование движения и выразить его в понятии. Именно за непонимание указанной разницы и был побит палкой циник Диоген, который продемонстрировал обывательскую логику: если нечто существует *эмпирически*, то оно существует и по сути.

Действительное бытие не обнаруживается на пути односторонней абстракции, как это пытался сделать Якоби по

отношению к действительному пространству. И Гегель даёт из его рассуждения довольно обширную выдержку, которую мы всё-таки тоже приведём, потому что подобный подвиг повторит, пытаясь прорваться «к самим вещам», другой незадачливый мыслитель. Вот эта выдержка: «Я должен на столь долгое время стараться начисто забыть, что я когда-либо что-нибудь видел, слышал, к чему-либо прикасался, причем я определённо не должен делать исключения и для самого́ себя. Я должен начисто, начисто, начисто забыть всякое движение, и это последнее *забвение* я должен осуществить самым старательным образом именно потому, что оно всего труднее. И всё вообще я должен всецело и полностью *удалить*, как я его уже мысленно устранил, и ничего не должен сохранить, кроме одного лишь бесконечного *неизменного пространства. Я* поэтому не вправе *снова в него мысленно включать* самого́ себя как нечто отличное от него и, однако, связанное с ним; я не вправе просто давать себя *окружить* и *проникнуться* им, а должен полностью *перейти* в него; я не должен ничего оставить от себя, кроме самого́ *этого моего созерцания,* чтобы рассматривать это созерцание как истинно самостоятельное, независимое, единое и единственное представление» [13].

Когда Эйнштейна спросили, в чём суть его теории, он ответил так: раньше считалось, что если удалить из мира все тела, то останутся пространство и время, а в моей теории, если удалить все тела, то не останется ни времени, ни пространства. В первом случае получается чистое Ничто, которого так же нет, как и чистого Бытия. Остаётся седьмая вода на киселе, бледная немочь и т. п. Вот и Якоби хочет всё «вынести за скобки», в том числе и самого́ себя, и чтобы при этом осталось, «в скобках», чистое пространство.

Интересно, что на такой, абстрактной, методологии продолжают настаивать не только после Якоби, но и после Гуссерля, который пытался повторить подвиг Якоби. И соблазн, видимо, в том, что здесь можно бесконечно вращаться в круге чистых абстракций, как бесконечно можно искать чёрную кошку в тёмной комнате, тем более, когда её там вообще нет. «Если Якоби, – пишет Гегель, – так *укрепился* в аб-

солютном, т. е. *абстрактном пространстве*, *времени*, а также сознании, то прежде всего следует сказать, что он таким образом обитает и удерживается в чём-то *эмпирически* ложном. *Нет*, т. е. эмпирически не существует, такого пространства и времени, которые были бы чем-то неограниченно пространственным и временн*ы*м, которые не были бы в своей непрерывности наполнены многообразно ограниченным наличным бытием и изменением, так что эти границы и изменения нераздельно и неотделимо принадлежат пространственности и временности» [14].

Хайдеггер, как известно, использовал неудачу своего учителя прорваться «к самим вещам» для того, чтобы сказать: да, к самим вещам мы прорваться не можем, но мы можем «прорваться» к самим себе. Вот это и есть Dasein, моё подлинное бытие, а всё остальное – «неподлинное бытие», das Man. Но «подлинное бытие», existentia, оказывается каким-то призрачным существованием. «Это, – как пишет Гегель, – заглушенное, пустое сознание, понимаемо как сознание, есть *бытие*» [15]. Вот вам и Хайдеггер! Бытие есть сознание, «субъективная реальность», как выражается Дубровский, запертая в само́й себе, как улитка в своём «домике».

Таково следствие абстрактной чистоты бытия, пространства, времени. «При такой совершенно абстрактной чистоте непрерывности, т. е. при этой неопределённости и пустоте представления, безразлично, будем ли мы называть эту абстракцию пространством, чистым созерцанием или чистым мышлением; всё это – то же самое, что индус называет *брамой*, когда он, оставаясь внешне неподвижным и не побуждаемым никакими ощущениями, представлениями, фантазиями, вожделениями и т. д., годами смотрит лишь на кончик своего носа и лишь говорит внутренне, в себе, “ом, ом, ом”, или вообще ничего не говорит» [16]. Вот и наши «феноменологи» уже десятки лет очень внимательно смотрят на свой собственный пупок и бормочут: «ом, ом, ом». Вот такая получается «онтология».

Наши «прогрессивные» философы скажут, что всё это верно, но это вы про ту «онтологию», которая была прежде.

А мы-то говорим и пишем совсем про другую «онтологию». Но в этом-то и заключается терминологическая ошибка, часто вообще встречающаяся в современной философии: одно и то же слово употребляется в совершенно разных значениях и смыслах. Вот и под «онтологией» имеют в виду самые различные вещи, которые раньше назывались, скажем, «объективной реальностью», «материей», «природой», «богом», «натурфилософией». Так определитесь, что́ вы имеете в виду конкретно.

В статье «Онтология», опубликованной в «Философской энциклопедии» 60-х гг., упущен главный момент перехода от метафизики Вольфа к «критической философии» Канта. Критицизм Канта направлен как раз против *догматизма* прежней метафизики. Догматизм этой метафизики (или «онтологии») проявлялся в том, что она *постулировала* основные свои предпосылки. И этот догматизм проявляется независимо от того, постулируется бытие Бога, или бытие вечной и бесконечной Материи, в чём и проявилось родство метафизики Вольфа и французского материализма XVIII в. То же самое и наш прославленный советский «диамат», который, собственно, и был переименован в «онтологию». Материализм такого рода именуют *метафизическим*, поскольку он строится метафизически – как некая система, подобная системе метафизики, как система определений и подразделений. Аналогичным образом строился и «диамат», а потому таким плавным и безболезненным оказался переход от этого «диамата» к нынешней «онтологии». Здесь только появилось несколько общих и абстрактных фраз о «бытии» вначале, а потом идёт тот же самый «диамат»: «вечная и бесконечная материя», формы её движения – пространство, время и т. д.

Кант утверждал и доказывал не то, что метафизика невозможна вообще, а что она невозможна как *строгая наука.* Но с метафизикой у Канта мы имеем очень большие трудности. Положение метафизики, соответственно онтологии, у Канта определённо двойственное, и это соответствует тому положению, которое высказал Энгельс, суть которого в том, что Кант пошатнул метафизику, а повалил её окончательно толь-

ко Гегель. Кант говорит как будто бы о *снятии* метафизики в критической философии. Критика чистого разума содержит в себе всё те же самые категории, о которых трактовала прежняя метафизика, но теперь эти категории трактуются также как формы мышления, формы познания, *логические* формы. Но, вместе с тем, Кант прокламирует свою философию как *пролегомены ко всякой будущей метафизике*. Значит, у метафизики есть будущее? Что же это за будущая метафизика?

Ответ на указанные вопросы можно найти в заключительной части «Критики чистого разума». Под метафизикой Кант в общем понимает любое познание на основе *априорных принципов.* В частности, *метафизика природы* исследует на основе априорных понятий «всё, что есть» [17]. Эту метафизику природы Кант делит на метафизику «*телесной природы*» и метафизику «*мыслящей природы*». «Метафизика телесной природы называется *физикой*, но так как она должна a priori содержать в себе только принципы познания природы, то это – *рациональная физика.* Метафизика мыслящей природы называется *психологией*, и по той же са́мой причине под этим названием здесь следует разуметь только её *рациональное познание*» [18].

Чем отличается психология как рациональное познание от теории познания, непонятно. Но интересно то, что Кант включает в метафизику не только рациональную психологию, но и, хотя бы временно, *эмпирическую психологию*. Хотя по идее, как замечает сам Кант, «эмпирическая психология должна быть совершенно изгнана из метафизики», однако, как он пишет, «согласно обыкновению в учёном мире, всё же приходится ещё оставить для неё местечко в метафизике (хотя лишь в качестве эпизода) из соображений экономии, так как она ещё не настолько богата, чтобы самостоятельно составить предмет изучения, и в то же время слишком важна, чтобы совершенно исключить её или передать её какой-нибудь другой науке, от которой она ещё более далека, чем от метафизики» [19].

Эмпирическая, а, вернее – экспериментальная психология, как известно, конституировалась в самостоятельную дисциплину только в конце XIX в. Но в метафизике она была, по Канту, не законным и равноправным членом метафизической

семьи наук, а только приживалкой, потому что она от неё далека. «Следовательно, – пишет Кант, – она лишь пришелец, который пользуется приютом до тех пор, пока не создаст себе собственное жилище в обстоятельно разработанной антропологии (составляющей подобие эмпирического учения о природе)» [20].

Но почему только эмпирическая психология должна получить собственную квартиру, а, скажем, физика – нет, и она должна вечно одалживаться у метафизики? На этот вопрос Кант не отвечает. Или отвечает так, что любая научная теория должна обретаться под крылышком метафизики. Но на этот вопрос, как известно, определённо ответил Энгельс: «Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить своё место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Всё остальное входит в положительную науку о природе и истории» [21].

Иначе говоря, как только наука становится на свои собственные ноги, т. е. развивает собственную теорию, она становится отдельной наукой наряду с другими отдельными науками. Кант же ещё цепляется за метафизику и отождествляет её с философией: «...Метафизика природы и нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, всё то, что можно назвать философией в подлинном смысле» [22].

Можно понять, почему Кант не в состоянии и не хочет расстаться с метафизикой. Тут, как говорится, рад бы в рай, да грехи не пускают. Кант не видит возможности иного обоснования этики, чем метафизический. А метафизика у него здесь смыкается с теологией. Ведь если бога нет, то всё позволено. «Поэтому теология и мораль, – пишет Кант, – были двумя побудительными причинами или, вернее, притягательной силой для всех возникавших затем отвлечённых исследований

разума. Теология была, собственно, тем, что постепенно вовлекло чисто спекулятивный разум в эти исследования, которые впоследствии стали столь известными под названием метафизики» [23].

Вот и сейчас всякие метафизические размышления подпитываются желанием «оправдать» религию. Другой опоры нравственности, иначе как в боге, нынешние моралисты от философии не видят. Но метафизика сама уже давно полумёртвая. И тут ничего другого-то и не остаётся, как предоставить мёртвым хоронить своих мертвецов. Отсюда и все нападки на Ильенкова, который чётко и последовательно проводил линию на исключение из философии всякой метафизики и онтологии.

«Место старой онтологии, – писал Ильенков, – должна заступить отныне не какая-то одна, пусть принципиально новая, просветлённая критикой наука, а только вся совокупность реальных опытных наук – математики, механики, оптики, физики, химии, небесной механики (т. е. астрономии), геологии, антропологии, физиологии. Только все существующие (и могущие возникнуть в будущем) науки вместе, обобщая данные опыта с помощью категорий трансцендентальной логики, в состоянии решать ту задачу, которую монопольно брала на себя прежняя онтология» [24].

Но в людях, несмотря ни на что, живёт неистребимая тоска по метафизике, о которой писал Кант. «В чём причина того, – отмечал он, – что здесь до сих пор не могли найти верный путь науки? Может быть, его невозможно найти? Но тогда почему же природа наделила наш разум неустанным стремлением искать такой путь как одно из важнейших дел разума? Более того, как мало у нас причин доверять разуму, если он не только покидает нас в важнейшей сфере нашей любознательности, но и заманивает нас ложными обещаниями, чтобы в конце концов обмануть нас!» [25]

Обманка метафизики – тот случай, когда, по словам поэта, я сам обманываться рад. Предметы метафизики – очень заманчивые предметы, ведь это Бог, мир в целом, наша душа и её бессмертие. И всё это связано с этикой – са́мой практической

областью философских исследований. Есть две вещи, которые, по словам Канта, неизменно волнуют человека, – звездное небо над нами и моральный закон внутри нас. Но притягательность предмета метафизики ещё в том, что все мировые проблемы она решает при помощи чистого умозрения, без кропотливого изучения фактов, без томительных исследований научными методами. И здесь на помощь метафизике приходит *позитивизм*, который настаивает на том, что метафизические проблемы и не могут быть разрешены при помощи научного метода. Тем самым, с одной стороны, научный метод суживается до ползучего эмпиризма, а, с другой – до того, что во времена Декарта и Спинозы называлось «геометрическим методом». Именно это Кант попытался соединить в своей «Критике чистого разума», а именно, созерцание и рассудок. А позитивизм (и постпозитивизм) в понимании научного метода возвращается к докантовским временам, вместо того, чтобы пойти по пути, намеченному Кантом. И в результате он возрождает догматизм, догматическую метафизику. Этому и посвящена как раз последняя книжечка Ильенкова «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма» (М., 1980).

Догматизм метафизики Кант своим проектом метафизики *как науки* полностью ликвидировал. И это в особенности чётко он прописал в своих «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука». «...Чтобы метафизика, – пишет Кант, – могла как наука претендовать не только на обманчивую уверенность (Überredung), но и на действительное понимание и убеждение, для этого критика самого́ разума должна представить весь состав априорных понятий, разделение их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму; далее, представить исчерпывающую таблицу этих понятий и их расчленение со всем, что отсюда может быть выведено; затем главным образом возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и всё это в полной системе. Таким образом, эта критика, и только она одна, содержит весь хорошо проверенный и достоверный план, более того, даже все средства, необходи-

мые для создания метафизики как науки; другими путями и средствами она невозможна» [26].

То есть, метафизика как наука возможна только через *критику чистого разума.* Иначе говоря, сначала должна быть дана *полная система Логики и теории познания.* Но по сути это совпадает с тем, что называется метафизикой, или онтологией. И ведь Кант помимо тех проблем, которые относятся к логике и теории познания, других здесь даже не указывает, кроме тех, которые он относит к метафизическим проблемам естествознания, психологии и теологии, т. е. тех, которые или вообще должны исчезнуть из философии, или должны перейти в область конкретных наук.

Метафизика и онтология подпитываются также успехами современного естествознания. Эти успехи приводят к «глобальным» обобщениям и появлению «глобальных» натурфилософских систем типа современной *синергетики*. И здесь перед нами иллюзия превращения естествознания в «философию». Эта иллюзия зафиксирована даже в статье «Онтология» в «Философской энциклопедии» 60-х гг. Отметив, что онтология не может решать проблему «всеобщих определений бытия», автор статьи далее пишет следующее: «Проблема же всеобщих определений бытия получает своё конкретное решение не в О[нтологии], а в содержательной диалектической логике, которая есть итог, вывод из истории освоения мира человеком, из истории познания. Ленин выразил это в принципе совпадения диалектики, логики и теории познания... Только на такой основе может строиться эффективно работающая “картина мира”, понятого через систему философских категорий. Основная специфика этой “картины” состоит в том, что при её построении данные конкретных наук не просто заимствуются философией, но особым образом перерабатываются, становясь философскими понятиями» [27].

Непонятно, каким образом из совпадения диалектики, логики и теории познания следует, что «на такой основе может строиться эффективно работающая картина мира». И как понятия конкретных наук, т. е. физики, химии, биологии и т. д. «перерабатываются» в философские понятия? Любое понятие

в любой науке, если это наука, *определяется*. Тем самым ставится *предел* его применения. Если такие пределы нарушаются, то понятие становится *неопределённым*, т. е. перестаёт быть понятием. Так, например, потеряло свою определённость, превратившись в расхожее словечко, понятие информации. Одно дело понятие информации, которое имеет определённый *смысл* в теории информации, и другое дело – «информация», которая получена из шпионских источников. Это две разные «информации». В результате такой «переработки» понятий получается не философия, а, в лучшем случае, *натурфилософия*, вроде той, что придумал в своё время Шеллинг, – смесь естественнонаучных понятий и представлений и всяких метафизических домыслов, что приводило в ужас современных Шеллингу естествоиспытателей.

Философия, считал Ильенков, может помочь при помощи своего метода найти «стыки» между различными науками и, тем самым, достроить единую естественнонаучную картину мира, которая может быть названа научным *мировоззрением*, но, ни в коем случае, не философией, которая, после того, как она освободилась от метафизических и натурфилософских умозрений, сама превратилась в науку, в науку о Мышлении, – в Логику, диалектику и теорию познания. Ильенков, чего не возьмут в толк до сих пор всякие «онтологи», был за *равноправное* сотрудничество между наукой и философией: ни философия не может навязывать науке своих понятий и своего метода, ни наука не может навязывать своих понятий философии.

Когда же естественнонаучные понятия «перерабатываются» в «философские», то это явное навязывание философии естественнонаучных понятий, которые совершенно неадекватны собственному её предмету – Мышлению. Здесь и у автора статьи «Онтология» в старой «Философской энциклопедии» нет, мягко говоря, полной ясности. Рассудив о необходимости «снятия» традиционной онтологии, Н. Мотрошилова добавляет: «Надо, однако, отметить, что в советской философской литературе проводится и иная точка зрения, согласно которой, в рамках философии существует самостоятельный предмет – философия природы, т. е. О[онтология]» [28].

Вот это и есть путаница понятий. Выходит, что «онтология» и «философия природы» – одно и то же. Но, когда речь идёт об «онтологии», то не обязательно имеют в виду науку о *природном* бытии. И в разбираемой статье Н. Мотрошиловой также после процитированного фрагмента говорится о повороте «онтологии» от природного бытия, или просто Бытия, к тому, что называют *общественным* бытием, или *сознанием*, *мышлением.* Речь идёт о таких фигурах, как Н. Гартман, К. Ясперс, Э. Гуссерль и, наконец, М. Хайдеггер.

Что касается Гуссерля, то он пытался повторить опыт Якоби путём абстракции пробиться «к самим вещам». Абстракция – это вообще-то только отрицательная сторона научного метода, а положительный результат всегда получается на пути *конкретизации*, на пути «восхождения» от абстрактного к конкретному. Из неудачи Гуссерля, как было сказано, вышел Хайдеггер, но Мотрошилова трактует его в духе реализации замысла Гуссерля, хотя у Хайдеггера ни о каких вещах самих по себе речь вовсе не идёт. А речь идёт совсем о других вещах. Вот как пишет об этом Мотрошилова: «По *Хейдеггеру*, следующему в этом отношении замыслам позднего гуссерлианства, именно “фундаментальная онтология”, как объясняющая “смысл бытия”, призвана расшифровать всю уникальность сферы Desein, наличного человеческого бытия. В форме “экзистенциальной аналитики бытия” изображается положение индивида в условиях отчуждения и пассивного и тревожного приспособления к априорному, чуждому, безличному миру. В этой связи у Хайдеггера онтологическими категориями становятся “страх”, “забота”, “покинутость” и т. п. Здесь можно усмотреть преобразование прежней О[нтологии], превращение её в социологию, главным образом – социологию познания, но осуществлённое без осознания своего предмета и потому выступающее в абстрактно-всеобщей форме» [29].

Оказывается, не только «философия природы», но и «социология» – тоже «онтология». И вся сфера человеческой субъективности, как оказывается, тоже «онтология». Вот, послушайте: «В сфере Sein, т. е., по Хейдеггеру, сфере подлинного бытия, строится т. н. “чистая субъективность”, несовме-

стимая с реальной деятельностью человека и наделённая изначальной творческой, “конституирующей” силой. Предполагается, что специфика этой субъективности может быть описана через “чистые”, “априорные” онтологические структуры. Эта конструкция субъективности способна, по мнению Хейдеггера, преодолеть раскол, разорванность, пассивность и т. п., превратить “чуждое” в “своё”. Но она облечена в абстрактно-онтологическую форму и потому выступает как мифологизация реальной социальной проблематики» 30].

Все это замечательно и здорово! Но куда должен податься бедный студент, которому предлагается курс «Онтологии и теории познания»? По сути, он должен податься к Канту и Ильенкову. Однако ни один уважаемый профессор онтологии и теории познания ему этих адресов не укажет, а отошлёт его к учебникам Спиркина или Канке. И отсюда понятно, что у студента это ничего, кроме отвращения ко всякой «философии», не вызовет.

Литература

1. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. – Т. 1. – М., 1970. – С. 75.

2. *Ильенков Э. В.* Проблема единства бытия и мышления в античной философии //Принципы материалистической диалектики как теории познания. – М., 1984. – С. 11.

3. Там же. – С. 18–19.

4. Там же. – С. 19.

5. Там же. – С. 21.

6. Там же. – С. 16.

7. Там же. – С. 24.

8. *Плотин*. Эннеады. – V. 1.81.

9. Там же.

10. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. – Т. 1. – С. 154.

11. Там же. – С. 155.

12. Там же. – С. 155–156.

13. Там же. – С. 156.

14. Там же. – С. 158.

15. Там же. – С. 157.

16. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. – Т. 1. – С. 157.
17. *Кант И.* Сочинения. – В 6-ти т. – Т. 3. – М., 1964. – С. 688.
18. Там же. – С. 689.
19. Там же. – С. 691.
20. Там же. – С. 691.
21. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 20. – М., 1961. – С. 25.
22. *Кант И.* Сочинения. – В 6-ти т. – Т. 3. – С. 692.
23. Там же. – С. 693.
24. *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1974. – С. 70.
25. *Кант И.* Сочинения. – В 6-ти т. – Т. 3. – С. 87.
26. *Кант И.* Сочинения. – В 8-ми т. – Т. 4. – М., 1994. – С. 132.
27. *Мотрошилова Н.* Онтология //Философская энциклопедия. – [В 5-ти т.] – Т. 4. – М., 1967. – С. 142.
28. Там же.
29. Там же. – С. 142–143.
30. Там же. – С. 143.

НЕДОПУСТИМОСТЬ АБСТРАКТНОГО ПОНИМАНИЯ ДИАЛЕКТИКИ

А. А. Ивакин
(Одесса, Украина)

Гераклит диалектику бытия называл *Логосом*, Г. С. Батищев – *Объективной Диалектикой*. И оба они призывали человека внимать диалектике Бытия, следовать и служить ей. Ибо именно в ней заключаются совершенно необходимые человеку универсальные законы мышления и практического действия, без которых человек не способен ни достойно мыслить, ни мудро жить.

Однако человек – существо упрямое и своевольное, и мудрецов, устами которых с ним разговаривает логос, не слушает. Многие до сих пор не признают универсального характера диалектики, тем самым либо отрицая, либо принижая её значение. Так, например, недавно опубликовано мнение о том, что в основе диалектики лежит периодически вспыхивающая у больших сообществ людей надежда на возможность некоего идеального, справедливого устройства жизни, образно говоря, рая небесного, либо же рая земного, например, коммунизма. Такая надежда носит утопический характер, но какое-то время вдохновляет массы людей на определённые действия, которые, как они полагают, ведут их к милому их сердцу, но, увы, надуманному идеалу. В это-то время и появляются такие философы, как, например, Гегель, которые обосновывают эффективность диалектического метода и систематизируют его принципы и категории, тем самым придавая народным упованиям теоретический характер. Когда же очередная вспышка такой надежды утихает, диалектика теряет своё значение и оказывается на периферии научного, религиозного и философского интересов.

Итак, с этой странной и совершенно неприемлемой для меня точки зрения, никакой универсальной, объективной диалектики (а, следовательно, и объективной диалектической логики) вне социума нет: «Диалектика – ядро особого, коллек-

тивистического стиля мышления. Этот специфический стиль характерен для обществ, ставящих перед собой глобальную общую цель построения идеального общества (своего рода “рая” на небесах или “рая” на земле). Диалектика господствовала, в частности, в средневековой и коммунистической культурах. С уходом их с исторической арены она утратила свои социальные предпосылки и оказалась забытой. Современной России нет уже нужды смотреть на мир через очки диалектики. Однако с возвращением на историческую арену новой формы коллективистического общества вновь возникла бы потребность в оживлении диалектики и входящей в её состав диалектической логики» [1].

Выходит, что диалектика – это не более, чем вызванный определённым общественным настроением стиль мышления. Причем, как можно видеть, это – стиль ненаучного, не дающего объективного знания, мышления.

Но тогда возникает вопрос: как нам следует относиться к названию «субъективная диалектика», которым не противники, а убеждённые сторонники диалектики, в противоположность термину «объективная диалектика», обозначают теорию познания и содержательную логику?

Да, проблема здесь есть, ибо субъективное, как сказал Г. С. Батищев, действительно «не может не быть всегда внутренней противоположностью всему объективному…» И чтобы получить достаточное основание для решения этой возникшей перед нами проблемы, я считаю необходимым продолжить эти слова Г. С. Батищева в виде довольно обширной цитаты из его размышлений о необходимости различения понятий «субъективное» и «субъектное»: «Субъективное постоянно устремлено к объективному, вновь и вновь вбирает его в себя, из него почерпывает своё содержание, его воспроизводит внутри себя или отражает, ему следует, им озабочено, за обладание им борется… Но оно всегда накладывает на него свои собственные ограничения и огрубления, упрощает и локализует, преломляет сквозь свои *конечные*, более или менее своемерные формы, засоряет его, загораживает и даже подменяет, одним словом, неизбежно *портит* его. В общей страте-

гии восхождения человека по пути культурно-исторического совершенствования субъективное обнимает собою то, с чем человек призван вести борьбу за превозможение его внутри себя, за его постепенное изживание и преодоление. *Чем более человек субъективен, тем ниже* находится на космической спирали эволюции, на пути бесконечного диалектического становления.

Напротив, *субъектное* само по себе всецело *принадлежит* объективному непосредственно. <…> Поэтому в противовес субъективному человек, *чем более субъектен, тем выше продвинут* на этой лестнице, на этом беспредельном пути становления. Полнота субъектности обретается лишь по мере превозможения субъективности» [2].

Поэтому субъективная диалектика должна и осознавать и постоянно преодолевать, «превозмогать» свою субъективность. Субъективная диалектика должна стремиться к тому, чтобы стать логикой познания и преобразования человеком своего внутреннего и внешнего мира, причём преобразования, проводимого не своевольно и произвольно, а сообразно с логикой бытия и развития окружающего человека мира, полноправным субъектом которого он должен себя во всё большей мере ощущать и осознавать.

Субъективная диалектика по мере своего развития должна всё больше становиться субъектной логикой, причём – стремящейся слить в себе воедино и логику индивидуальных, и трансцендентального, и абсолютного субъектов. Ибо только объективные действительности всех этих субъектов – это то, на чём практически проверяются универсальность и истинность принципов диалектики.

Диалектика есть логика творчества, ибо принципы диалектики – это не только результат идеального отражения внутреннего и внешнего мира субъектов, но и «инструмент» реального гармонического преобразования этих миров. Диалектически мыслящий и действующий человек не живёт «здесь» и «сейчас»: его бытие оказывается межсубъектным, причём среди этих глубинно контактирующих с ним субъектов оказываются не только в буквальном смысле «ближние» – родствен-

ники, друзья, соседи и коллеги, но и те «дальние», ушедшие от ныне живущих, которые слились воедино в трансцендентальном субъекте плодотворными культурно-историческими результатами своего творчества. И эти «дальние» становятся для нас порой самыми «близкими», ибо кто для меня ближе – великий диалектик Платон или недалёкий (в прямом и переносном смысле) догматик-сосед?

А ещё человек должен жить и работать для себя и на себя, как на космическое существо, выходя, выражаясь словами Г. С. Батищева, «за пределы антропо- и социо-морфного» горизонта. Это означает, что творить он должен не «от себя», а в возможно более полном согласии с Логосом как универсальным законом объективной диалектики. Творить и видеть своё предназначение не только в семейной жизни и в классовой борьбе, но, прежде всего, в той космической роли, которая начертана человеку в эволюционном процессе «онтогенеза сознания» [3] и состоит не только в развитии своих личных умственных и нравственных качеств, но и в коллективном осуществлении почётной функции сознательного участника процесса превращения биосферы в сферу разума – ноосферу. А для этого каждый человек с детства должен осознать своё личное призвание, реализующееся, как говорил Г. С. Сковорода, в «сродном», т. е. любимом, труде, который, оказывается, вовсе и не труд от слова «трудно», а творчество – от слова «творец».

И вот, написав эти слова, я вынужден… согласиться с тем, что целью диалектики действительно выступает развитие по направлению к более разумному и более справедливому устройству человеческой жизни. Но только это не утопия, а безальтернативная реальность: либо люди создадут ноосферу, либо бесславно погибнут как «род людской».

Если же так называемая субъективная диалектика не будет содержать в себе все необходимые принципы объективной диалектики, то она так и застынет в своей неисправимой субъективности. А понимание диалектики будет не конкретным, а абстрактным, т. е. либо неполным, либо искажённым, а, скорее всего, и тем, и другим одновременно.

О каких принципах я здесь говорю? При всей важности исключительно всех принципов диалектики, на первое место я бы поставил те из них, которые были изъяты из диалектического мировоззрения отцами-основателями «диамата», причём, – не по рациональным, логическим причинам, а по причинам иррациональным, идеологическим.

Во-первых, нужно на новом уровне продумать вопрос о противоречии как источнике развития. И не о любом противоречии или же об их бесконечном множестве, а о противоречии исходном, и в то же время – неизбывном, «сквозным» для любого процесса развития. Я уверен, что таковым является *противоречие между идеальным и материальным* как атрибутами бытия. При этом следует подчеркнуть, что такое утверждение обязательно требует признания универсальности, всеобщности идеального [4].

От этого в огромной степени зависит правильное понимание развития. Развитие обычно считают чуть ли не синонимом диалектики. Но развитие есть производная функция от подлинного и глубинного основания диалектики – противоречивого тождества противоположного. И именно от того, как будет пониматься это тождество, напрямую зависит и адекватность выражения диалектикой сути процесса развития. Особенно неверно представлять развитие как «непрерывный процесс возникновения и уничтожения» [5]. Это представление не учитывает того, что любое развитие – это развитие вполне конкретного предмета, который, развиваясь, сущностно остаётся тождественным самому себе и, мало того, – как раз и становится всё более и более устойчивым (развитым) в результате последовательного и успешного разрешения внутренне присущего ему противоречия. И эту устойчивость, самотождественность предмета в процессе его развития призван фиксировать и исследовать рассудок, «исключение» которого из состава разумного, диалектического мышления и делает «теорию развития» безнадёжно абстрактной, изучающей, якобы, только историческое изменение, процессуальность. Отсюда-то нередко и делается претенциозный вывод общего характера: диалектика, якобы, не является универсальной логикой бытия и мышления и требу-

ет определённых методологических дополнений. Я уже не раз, причём не где-нибудь, а на защитах диссертаций, слышал, что диалектика должна быть дополнена… метафизикой.

Во-вторых, необходимо возродить телеологичность диалектической мысли, и с этой целью, прежде всего, использовать идею П. Тейяра де Шардена о ноосфере как цели направленного развития (ортогенеза) сознания [6].

В-третьих, в диалектическом бытии, а, значит, и в мировоззрении должен обязательно присутствовать Абсолют, причём Абсолют, всемогущество которого проявляется не в самодовольном блаженном покое, а в способности к управлению процессом постоянного саморазвития Космоса через бесконечное число циклов становления, каждый из которых завершается очередным возрастанием свободы в проявлении Абсолютной Воли к власти Бытия над хаосом. Различные оттенки и формы этой идеи можно найти и у Гераклита, и у Шеллинга, и у Гегеля, и у Ницше.

Может ли на роль Абсолюта претендовать материя? Может ли она именоваться материей-субстанцией? На мой взгляд, такая претензия требует учёта выдвинутых в данной статье возражений и требований: давайте перестанем замыкать идеальное в одной лишь социальной оболочке, давайте не будем игнорировать эмпирическое обобщение естествоиспытателей о целенаправленности эволюционного процесса ко всё большей чёткости и глубине отражения природными телами окружающей их действительности.

Правда, я уверен, что сторонники материалистической картины мира неспособны, к сожалению, включить в неё названные выше и утраченные ими диалектические принципы, так как это неизбежно приведёт к тому, что материя из неживой и немыслящей сразу же превратится в нашем мировоззрении в мыслящую и волящую (всегда и всюду!) всеблагую Матерь.

И мы вслед за Тютчевым, пропитавшимся идеями Шеллинга, отчётливо поймём и будем всех убеждать, что:

Не то, что мните вы, природа!
Не слепок, не бездушный лик –

В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык…

Ибо она мыслит как единое Я и, как многоглазый Шива, смотрит на сущее всеми своими монадами. Без *такого* Абсолюта все пространственно-временные связи, кроме механических, периодически и неумолимо должны обрываться, что и продемонстрировал нам Э. В. Ильенков в своей «Космологии духа» [7].

Говоря о миропонимании материализма, нельзя не сказать несколько слов конкретно о марксизме. За многими недостатками его теории и практики, показавшими за последние полтора века, что идеализация и презентация его в виде «всесильного учения» (*В. И. Ленин*) оказались всего лишь самовосхвалением «марксистов», стоит, по моему убеждению, тот глубинный недостаток в философии К. Маркса, который заключается в неявном базировании её на софистическом девизе «Человек – мера всех вещей». Отличие Маркса от Протагора заключается лишь в том, что на место человека-индивида он ставит человека как род (как человечество), да и то при этом внутри рода выделяя особый привилегированный класс. Такую философскую позицию выдающийся философ XX в. Г. С. Батищев называет социально-коллективным субъективизмом. А субъективизм, в любой его форме, не может создать объективной картины мира. Со всеми вытекающими отсюда, и в том числе – практическими, последствиями.

Процитирую, в связи со сказанным, ещё один фрагмент из книги Г. С. Батищева «Введение в диалектику творчества»: «... Весьма и весьма тревожно и опасно искажение сущности человеческого творчества и его стратегической перспективы *субъективизмом*. Последний бывает и социально-коллективным (субстанциализм), и индивидуалистским (анти-субстанциализм). Но во всех своих различных выражениях, сколько бы противоположными они ни выступали на определённом уровне, этот субъективизм есть *антропоцентризм*, всегда глубинно противостоящий действительной объективной диалектике, которая царит во Вселенной и может питать собою по-

степенно раскрываемое и формируемое созидательно-творческое назначение человека» [8].

Как ни странно или неприятно это для многих прозвучит, но К. Маркс – представитель социально-коллективного субъективизма. Его неспособность отобразить действительную объективную диалектику – расплата за отказ от истинного Абсолюта. Абсолютом в марксизме объявляется человек, а это как раз и называется *антропоцентризмом*. Человек (понятый как человечество, возглавляемое передовым рабочим классом и его идеологами) выступает в данном случае мерой всех вещей. Ну, и как? – с горечью хочется спросить, – хорошо ли намерили? Мировые и гражданские войны, безжалостные и бестолковые революции и контрреволюции, освенцимы и гулаги, нагромождённые горы грозящих человеку гибелью глобальных проблем, которые никто не решает… Вот он – антропоцентризм в его действии! Вот он – наш первородный грех: хотим быть, как боги! Но пора уже признаться в том, что боги-то из нас получились скверные: недалёкие и безответственные.

Говоря, что единственная наука – это наука истории, К. Маркс не считал необходимым выводить эту историю из истории космической эволюции и не предполагал, что несовпадение истории человечества с требованиями космического логоса (Гераклит дело говорил! Да даже и к Мальтусу следовало бы прислушаться) может поставить под сомнение само продолжение человеческой истории.

«И горе нам, – писал выдающийся учёный, развивавший учение В. И Вернадского о ноосфере, Н. Н. Моисеев, – если мы нарушаем логику мироздания и действуем вопреки ей, если мы стремимся покорять Природу, т. е. выстраивать собственную логику, отличную от логики Природы, и стараемся следовать ей. Тогда нас ожидают деградация и гибель. Может быть и не сразу, но зато и более мучительнее, чем одномоментное исчезновение в результате ядерного катаклизма. И не отдельных людей, а всего рода человеческого» [9].

На основании сказанного осмелюсь утверждать, что *философия*, с са́мого момента своего возникновения, *в норме* является и должна быть *диалектической*, причём любое её отклонение

от важнейших диалектических принципов, выработанных всей историей философии, а не только «диалектическим материализмом», ведёт к той или иной форме *патологии* нашего мышления и, соответственно, – нашего миропонимания и образа жизни.

Человек и его сознание – это всего лишь закономерный момент, часть и одно из проявлений беспредельной, неисчерпаемой Объективной Диалектики, в связи с чем смысл развития человечества состоит в «следовании и служении» последней [10].

Только такое, конкретное понимание и применение диалектики делает её подлинно и единственно эффективным способом осуществления человека в качестве одного из относительно автономных субъектов Бытия.

Литература

1. *Ивин А. А.* Что такое диалектика. – 14 Янв, 2010 at 4:19 PM // http://alex-ivin.livejournal.com/369.html

2. *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. – СПб., 1997. – С. 56.

3. См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. Сборник очерков и эссе. – М., 2002.

4. См.: *Ивакин А. А.* Размышления о субстанциальном единстве материального и идеального //Наукові праці Одеськоу національноу юридичноу академіу. – Т. 8. – Одесса, 2009. – С. 26–34. (*Примечание*: В связи с неудачными редакти-рованием и сокращением текста данной статьи, автор советует читать её на своём философском персональном сайте: ivakin.net. – *А. И.*); *Ивакин А. А.* Многогранность и универсальность феномена и понятия идеального //Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. – Серія: Історія. Філософія. Політология. – Одеса, 2011. – Вип. 2. – С. 44–48.

5. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 21. – С. 276.

6. См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. Сборник очерков и эссе.

7. См.: *Ильенков Э. В.* Космология духа //*Он же*. Философия и культура. – М., 1991. – С. 415–437 .

8. *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. – С. 27.

9. *Моисеев Н. Н.* Судьба цивилизации. Путь разума. – М., 1998. – С. 10.

10. См.: *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества.

КЛАССИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

В. Ю. Дунаев
(Алматы, Казахстан)

В научно-популярном фильме «Что такое реальность?» (What is Reality? – BBC, 2011) известный физик Антон Цейлингер (Anton Zeilinger, University of Vienna) воспроизводит опыт Юнга, наглядно демонстрирующий два парадокса квантовой реальности. Этот эксперимент заключается в следующем: берётся лазер, ширма с двумя параллельными прорезями, через которые может пройти свет, и проекционный экран. Лазер испускает отдельные частицы света – фотоны, регистрируемые камерой. Можно ожидать, что камерой будут зарегистрированы две полосы следов на экране от прохождения частиц через две прорези.

Но результат совершенно иной. Несмотря на то, что сквозь прорези испускаются одиночные фотоны, они создают не две полосы, но три. То есть единичные частицы света создают волновую картину. Частица ведет себя как волна, проходя через обе прорези одновременно.

Далее все становится еще более странным. Если расположить у прорезей датчики, таинственное поведение прекратится. Фотоны ведут себя как частицы. Уберите датчики – и множественные полосы загадочно вернутся (Цейлингер показал, что столь странно ведут себя не только фотоны, но и атомы и молекулы). Выходит, мы можем изменить реальность, просто наблюдая за ней (поэтому в квантовой физике эпистемологически легитимны такого рода интеллектуальные провокации, как, например, вопрос: «Изменяется ли Вселенная от того, что на нее глядит мышь?»). При этом чем пристальнее вглядываешься в реальность, тем иллюзорнее она становится.

Размышляя о результатах эксперимента, профессор Цейлингер делает такое заключение: «Теория квантовой физики великолепна. Она невероятно точна, математически красива и описывает всё. *Но она бессмысленна*». Этими словами можно

резюмировать не только парадоксальность квантовой физики, но и differentia specifica постнеклассической рациональности, исключающей рефлексивно-критические процедуры воспроизведения схем представленности объекта в сознании как метод постижения и упорядочения на рациональных основаниях объективных причинно-следственных связей.

Аналогичную картину «Апокалипсиса смысла» (по названию сборника работ западных философов XX – XXI вв. – М.: Алгоритм, 2007) рисуют гуманитарные и общественные науки. В гуманитарных науках герменевтика смысла с её императивом: «доступно пониманию лишь действительно совершенное единство смысла» [1], – вытесняется деконструкцией всех возможных смысловых единств текста. Прогрессирующую виртуализацию финансово-экономических, политических, социальных структур социальной реальности Ж. Бодрийяр назвал «катастрофической революцией», ведущей к концу социального как такового и исчезновению его смысла. *Масса* представляется ему «чёрной дырой, куда проваливается социальное», своим безразличием делая бессмысленными Государство, Историю, Культуру. В ситуации распада смысловых скреп социального мира социальные нормы и ценности, идеальные образцы и стандарты, формы социальной общности и групповой идентичности и т. д. превращаются в *означающее-симулякр* – означающее без означаемого или с онтологически редуцированным, иррелевантным означаемым. Наконец, сама философская «логика смысла» разрабатывается (в одноименной книге Ж. Делёза) не иначе, как логика симулякров смысла, нон-сенса, не-смысла.

Главной проблемой современной философии науки стала проблема осмысленности научного знания: «То, что предлагаемые наукой высказывания могут быть индивидуально неосознаваемы, что они могут возникать из объективно-безличной комбинаторики, лишь в минимальной степени включающей акты понимания, просто не приходило в голову мыслителю XVIII – XIX вв. Современный представитель философии науки стоит перед фактом неосмысленности (или неполной осмысленности) большинства научных решений, обеспечивающих

достаточно эффективные практические рекомендации» [2]. В том же фильме «Что такое реальность?» создатель теории струн и концепции голографической Вселенной (голографического принципа) Леонард Саскинд (Leonard Susskind, Stanford University) отмечает: «Квантовую механику никто не понимает, хотя мы знаем, как ею пользоваться».

Одним из постулатов логической семантики является положение о том, что «смысловые идентичности (эмпирические объекты, символы, знаки, цифры, предложения и т. д.) могут порождаться лишь рекурсивно» [3]. Практическое использование квантово-механических эффектов зачастую обращается в рекурсивную процедуру мультипликации *непонимания*, или итерацию *неосмысленности*. Так, например, квантовая физика легла в основу создания принципиально нового поколения компьютеров – квантовых компьютеров. Они работают на сверхпроводящих цепях, охлаждённых почти до абсолютного нуля. В обычных компьютерах вычислительные операции строятся по тому принципу, что ток, движущийся в одном направлении, принимает значение единицы, а в обратном – нуля. По цепям квантового компьютера ток движется в обоих направлениях сразу. То есть квантовый бит может быть нулём и единицей одновременно. Этот способ обработки информации, использующий «квантовую странность», совершенно недоступен обычному компьютеру.

Профессор Сет Ллойд (Seth Lloyd, Massachusetts Institute of Technology) по этому поводу замечает: классические компьютеры «думают так же, как мы». То есть информация, закодированная в бинарных оппозициях, допускает содержательную интерпретацию, в том числе и на неспециализированном, обыденном языке. Квантовый компьютер, производительность которого в миллиарды раз выше любых суперкомпьютеров, выдаёт результаты, не поддающиеся содержательной интерпретации. «Обычным человеческим языком говорить о квантовой реальности практически невозможно».

Характеризуя современную ситуацию в фундаментальных науках о природе, Л. Саскинд говорит: «Математика – не просто инструмент, с помощью которого мы исследуем ре-

альность, продвигаясь все глубже. Математика – единственный способ описать реальность». Однако математическая строгость научной картины физических явлений достается дорогой ценой – ценой разрушения единого гомогенного пространства рационально-дискурсивных структур научного исследования, внутринаучной методологической рефлексии и философской логики как методологии и теории познания.

Как известно, проблемы внутринаучной логико-методологической рефлексии в форме анализа языка современной научной картины мира были тематизированы логическим позитивизмом. В концептуальных разработках неопозитивизма математическая логика выступила как инструмент (метаязык) логического анализа и рациональной реконструкции языка научной картины мира. Однако, в соответствии с принципиальными установками неопозитивизма, этот метаязык, если даже он и носит название «Логика истины» и разрабатывается как отрицание или ограничение формально-логических законов, не имеет никакого отношения к содержанию знания, его категориальному аппарату и исследованию реального процесса развития науки. Так, например, в статье «Логика истины» Г. Х. фон Вригт представил очерк систематического множества логических исчислений или систем, названных им «логики истины». Финским логиком выделяется 15 логик истины (алетических модальностей логики): одна четырёхзначная, четыре трёхзначных, шесть двузначных и четыре однозначных. При этом все данные типы логик Вригт относит к числу первопорядковых логик, поскольку вхождение модального оператора является не итерированным. Если же это вхождение становится итерированным, то возникает следующий класс логик – логики истины второго порядка.

«Можно спросить: какая логика истины является истинной? Вопрос просто не имеет смысла. Но можно спросить: согласно какой логике протекает рассуждение в действительности? И поскольку этот вопрос не всегда имеет однозначный ответ, можно спросить также, какая логика истины лучше всего подходит для рассуждений в данном контексте. На этот вопрос нельзя ответить *в логике*» [4]. Поскольку же все виды логик

образуются методом последовательного исключения аксиом, то, по мнению Х. Г. фон Вригта, также лишён смысла и вопрос о каких-либо онтологических импликациях модальных логик.

Не удивительно, что такого рода «логика истины», ирреле-вантная вопросам о своем отношении к объективной истине и к действительной логике научного исследования, в разработках советской школы диалектической логики была подвергнута уничтожающей критике. Но что, если бессмысленность вопроса о собственной истинности в «логике истины»; бессмысленность теории квантовой физики; бессмысленность результатов, выдаваемых квантовым компьютером; амплификация собственной бессмысленности как способ существования социальных структур и институтов выступают той формой рациональности, осмысление которой может послужить радикальному преобразованию диалектики как логики и теории познания, как «науки о всеобщих законах движения и развития природы, общества и человеческого мышления» (Ф. Энгельс)?

Несмотря на все различия в составе, содержании, взаимосвязи философских категорий, составляющих структуру философских систем античности, средневековой схоластики, немецкого трансцендентализма, они принадлежат к «одному роду сущего». Классический западный тип рефлексивности ориентирован на абстракцию внутренне однородного субъекта, усилием мысли выстраивающего в себе самом всю полноту самоосознанного содержания, опредмеченного в категориальных определениях. Классическая философская онтология создавала картину мира «как он есть», конструировала объективные структуры и идеальные смыслы универсума природного, социально-исторического и духовного мира человека, исходя из рационалистической презумпции разумности бытия, соответствия порядка вещей порядку идей – пусть только и в своих запредельных основаниях, в качестве «регулятивной идеи». В свою очередь, смысловой матрицей онтологии даже в её натуралистических вариантах служила человеческая сознательная, целерациональная деятельность, высшую форму которой философия усматривала в себе самой. В трансцендентализме дискурсивно-аналитическое развёртывание рефлексивных

конструкций становится сознательным методом построения онтологии. Действительность описывается в терминах рефлексии действий, или наблюдения, включённого в наблюдаемые процессы (по схемам релятивистской физики и квантово-механических эффектов). Философская рефлексия идентифицирует себя с некоей парадоксальной позицией, занимая которую, рефлексия постигает самоё себя как включенную в бытие и одновременно объемлющую его (согласно Гегелю, спекулятивная логика есть своего рода мистика, поскольку движение категорий чистого мышления есть осуществляемая сознанием философа феноменология онтологического абсолюта: «*Изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*» [5]). Феноменология Гуссерля, продолжая линию Декарта – Канта на десубъективацию и онтологизацию рефлексивного сознания, выполняет её основное уравнение: «…мы адекватно познаём внешний мир лишь при условии, что одновременно в себе самих, в своём сознании схватываем ту познавательную операцию, с помощью которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представленности предметности этого объекта в сознании» [6]. Сознание, очищенное рефлексивно-феноменологическими процедурами от Бэконовских «идолов разума», имманентно онтологической первосущности, устремлено к «самим вещам», раскрывает бытие, «как оно есть».

Однако именно это основное уравнение классического рационализма становится пунктом перехода к иной, неклассической версии рациональности. Рефлексивные конструкции самосознания относятся к классу *систем с интегральным внутренним знанием,* или систем, в которые вписана *онтологическая абстракция порядка*. «Тексты сознания» (символы, образы, идеи), синтезированные в соответствии с законами этой топологии как её кристаллизации, содержат в своей *пустой окрестности* как бы весь мир, в том числе и неизвестный [7]. Опыт непосредственной данности сознания как особого рода сущего производится внутри этих систем, где выполняется ус-

ловие его смысловой и онтологической реальности, полноты и завершенности. Соответственно, вне этих условий возникает нарушенная, взорванная онтология.

Механизм создания диалектической логики как системы абсолютной рефлексии, полагающей своим содержанием саму себя как бесконечную форму самополагания, безупречно проанализирован В. С. Соловьёвым: «Эта система абсолютного рационализма, вытекающая необходимо, как было показано, из предшествующего философского развития, заканчивает собою это развитие и не допускает дальнейшего движения по тому же пути. Ибо в том и сущность Гегелева принципа, что он заведомо заключает своё отрицание внутри самого себя, и потому в этой системе, отвергнувшей закон противоречия, невозможно указать никакое внутреннее противоречие, побуждающее к дальнейшему развитию системы, так как всякое противоречие в её сфере ею же самою полагается как логическая необходимость и опять снимается в высшем единстве конкретного понятия; потому это есть абсолютно-совершенная, в себе замкнутая система» [8]. Такая система не может быть отвергнута отчасти, т. е. развита. Выйти из неё можно лишь признанием ограниченности всей ее сферы или самого ее принципа.

Согласно М. К. Мамардашвили, постнеклассическая рациональность, вслед за классическим трансцендентальным анализом, ставит задачей создание такой концепции наблюдения, которая бы позволяла выявить импликации сознательных процессов (явлений реальной жизни сознания), включённых в формулировку физических законов и явлений. Для этого опыт сознания должен быть описан не в терминах самого сознания, равно как и опыт независимого бытия должен быть концептуализирован не в натуралистических терминах. Логика развития неклассической науки объективно привела её к постановке этой задачи и осознанию ее фундаментальности.

«Физика микромира пробирается в неизвестные области материи, а комплексная психология пробивает себе дорогу в непознанные области психе. Оба эти направления дали результаты, которые могут быть осознаны только посредством

парадоксов, и оба этих направления породили на удивление аналогичные концепции» [9]. Физика микромира и глубинная психология пришли к тому выводу, что классическая форма теории, создающейся как совокупность принципов структурирования поля референций для научных понятий, неприменима к той области реальности, где субъект-объектная модальность различения поля референций и способа его наблюдения не имеет смысла. Вот как поясняет ситуацию неразрешимости проблемы рефлексивного дифференциала ноэтически-ноэматического поля содержательным образом М. К. Мамардашвили: «Допустим, в детстве со мной что-то случилось. Случившееся со мной я вспоминаю как обстоятельства, действующие на меня, формирующие меня, влияющие на меня. Но, рассматривая случившееся со мной в прошлом, ставлю ли я вопрос о том, чтобы выявить объектно случившийся со мной факт? Что является в данном случае объективным? Может быть, само различение объективно случившегося и того, как объективно случившееся воспринято и запомнено, не имеет смысла?» [10]. Реальной, развивающейся, становящейся и т. п. действительностью в данном случае является то, *как* я помню, воспринимаю, интерпретирую случившееся со мной. Ноэма дается сознанию как объект, но не локализуется ни в мире, ни в сознании. Разумеется, такой тип организации когитальной рефлексии требует и иных терминологических средств выражения, иного типа логико-семантической организации текста – отличной не только от дискурсии, снимаемой диалектической формой построения самореферентного текста гегелевского типа, но и от самой этой формы как способа развертывания спекулятивного понятия.

Рассматривая квантовую теорию В. Гейзенберга, Г. Башляр отмечает: элементарная частица выступает «как элемент комплексный, как элемент, сконструированный в результате синтеза, а не выделенный посредством анализа» [11]. С точки зрения принципов этой теории, непосредственно-реальное достигается путем косвенного построения, т. е. в метатеоретической модальности. Аналогичный переход совершается и в постклассической философии.

Философ «движется внутри смыслов своего мышления» [12]. Форма этого движения может быть выделена в особый предмет наблюдения. В этом случае возникает то, что М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский назвали «метатеорией сознания». Метатеория сознания описывает не свойства сознания, а свойства *философской работы* с сознанием и строится как способ разрешения парадоксов, выхода из явно тупиковых ситуаций, с необходимостью возникающих при теоретических способах рассмотрения сознания. Наиболее ярким примером этих парадоксов является совершенно неоспоримое положение о том, что рефлексия над сознанием есть совершенно иное состояние сознания, чем то, какое служит предметом этой рефлексии. Более того: всё, что может стать непосредственным предметом рефлексии, не является сознанием. Осознанно может быть любое содержание, но свойство осознанности не может быть приурочено, соотнесено и вообще каким-либо образом сопоставлено с содержанием сознания.

Хотя свойство осознанности и определяется безотносительно к определенности содержания, но «метавысказывания о предметах, являющиеся одновременно элементом функционирования самого этого предмета, могут быть даны и существовать в совершенно объективной форме, как предметы или как объективации». В теории данные метаобразования описываются как натуралистически существующие предметы, как свойства бытия. В качестве же собственно сознания могут быть выделены «такие тексты, которые создаются актом чтения самого же текста» [13].

Метатеория сознания и соответствующий метаязык есть нечто, что конструируется в процессе философской работы с сознанием. Иными словами, А. М. Пятигорский и М. К. Мамардашвили повторяют в определенном смысле установки и приемы трансцендентального метода Фихте и Шеллинга. Принципиальное отличие состоит в том, что символическая метатеория сознания запрещает операцию отождествления объективных состояний, структур и процессов сознания с субъективной философской дедукцией. То есть именно ту операцию, благодаря которой Фихте и Шеллинг придали

трансцендентализму значение содержательной системы определений мышления. Особенно последователен в отстаивании этого метода и в расширении его до системы философии Фихте, столь нелюбимый обоими собеседниками.

Если метафизика абсолютного самосознания строится как логически непрерывная система определений *излагающего себя* мышления, манифестации идеи как процесса её действительности, то реальная жизнь сознания, актуальное событие мысли не может быть развернуто по законам этой логики. Устанавливаемый в непосредственности акта мысли порядок требует для своего понимания устранения всяких предположений об априорно наличных у субъектов («преформированных») законах мысли, применяемых готовых систем правил, актуализируемых способностях и т. д. Мера для групп логических преобразований впервые устанавливается «по ходу дела» самим же свободным действием. М. К. Мамардашвили относительно данного типа упорядоченности, «поражающего методологов», использует термин «*метафизическое a posteriori*», или *разрешающая эмпирия.* Разрешающая эмпирия должна противостоять «зарвавшейся спекуляции» (С. Н. Булгаков), абсолютизировавшей под именем философии аналитику трансцендентальных условий своей собственной возможности. Объективирование этих условий в качестве структуры независимого от философской рефлексии бытия аналогично мысли, которая пленяет детское воображение – посмотреть, что делается в комнате, когда нас там нет [14].

«Устройство» самого пространства наблюдения, топология поля наблюдения и т. д. определены культурно-историческими процессами, а не только лишь собственно физическими условиями наблюдения. Соответственно, переход к *дискурсивной формации* (М. Фуко) неклассической онтологии выразился не только в пересмотре теоретико-понятийного аппарата классических учений, но ознаменовал собой обусловленное радикальными преобразованиями самой социальной онтологии возникновение новой *духовной формации*, нового социального положения и *схематизма сознания* агента духовного производства, нового «априорного» правила переживания

мыслителем своей собственной субъективности. «В условиях домонополистического капитализма организация сознания людей и направленное воздействие на него не имеют сколько-нибудь существенного значения, не используются в массовом масштабе для организации самого общества» [15]. Связь людей между собой и с общественным целым осуществляется в структурах гражданского общества, формируемых на основе преследования каждым собственного частного интереса в рамках политико-правовых норм, гарантируемых государством. В обществе такого типа отсутствует институционализированная система социальной организации знания, что обеспечивает известную автономию агентам духовного производства и создаёт у них представление о собственной деятельности как о свободной, беспредпосылочной самодеятельности, контролируемой и направляемой исключительно самим субъектом, в своих основаниях и результатах зависящей только от развития его самобытных способностей.

«Таким образом, в определенном смысле само общество произвело абстракцию способности сознавания, которой философия придала мыслимо возможное, предельное значение» [16]. При этом в основе данной абстракции и её концептуализации в философских системах лежал фактический социальный разрыв рефлексивно-критического мышления и практически-исторического действия, рационально разрабатываемых схем ясного и отчетливого мышления и эмпирических нравственно-социальных порядков – разрыв, осознание которого и стало «исходным онтологическим переживанием» классической философии на завершающей стадии ее развития. «Гегель прекрасно видел, что реальные, фактически устанавливающиеся формы жизни и бытия, хотя они осуществляются с участием сознания, несоразмерны со способностью понимания отдельного индивида, и более того – трагичны, бессмысленны, не могут быть приняты разумом» [17]. Но поэтому человек должен смотреть на мир и на самого себя, задавать интенциональную сферу собственного сознания, с точки зрения абсолютных оснований, выявляемых только совокупным всемирно-историческим движением духа. Тогда только, возвысившись в своем

самосознании до точки зрения абсолютного знания, взойдя на Голгофу духа к престолу его царства и испив из чаши, в которой для духа пенится его бесконечность, человек поймет, что всё разумное действительно и всё действительное разумно.

Аналогичным образом современный тип социальной организации духовно-интеллектуальной деятельности трансформирует рациональность классической теории. «Живым субъектом теории всегда был индивид; теория выполнялась «в пространстве индивидуального сознания», её системность совпадала с системностью этого сознания, с определенным порядком внутренних очевидностей» [18]. Но ситуация радикальным образом изменилась вместе с трансформацией онтологических оснований организации социальных взаимодействий, когда основным механизмом их регуляции стало направленное воздействие на индивидуальное и массовое сознание. Переход к манипулятивным технологиям регламентации социального поведения и осуществления политической власти потребовал создания вместо института «свободных профессий», в рамках которого прежде осуществлялся духовно-интеллектуальный труд, особой «индустрии сознания», фабрикующей символические универсумы и внедряющей их в массовое сознание.

Возникающий как результат применения этих социальных технологий виртуальный мир оставляет на долю человека, как бы погруженного в наше «сверхфилософское время» (С. Кьеркегор) в безмятежную эйфорию седьмого дня творения, не нейромускульные действия, но лишь функции церебросенсорного контроля и слежения. В этот мир проникают не путём его отражения и интерпретации, но путём интерактивного моделирования, эксперимента-игры с искусственной реальностью. Универсальное программирование опыта Реального, освобождая онтологию и эпистемологию от принципа репрезентации, оборачивается тем, что человек перестает быть зеркалом и эхом Вселенной. Культура виртуального мира, избравшего по отношению к образам естественной репрезентации онтологически-смысловых начал реальности стратегию «серийного убийцы», становится подобной архитектуре мертвого города. Этот город не просто необитаем.

Скорее – это город с привидениями смысла [19]. В результате замещения реальности ее компьютерными симуляциями на основе технологий киберпротезирования с его непристойными ритуалами компенсации исчезающего смысла, виртуальными становятся не только социальные, политические и экономические структуры, но и субъекты, взаимодействующие между собой посредством этих структур.

Вместе с тем, процессы виртуализации социальной реальности позволяют вскрыть позитивный смысл неопозитивистской программы разработки метаязыка логического анализа и рациональной реконструкции языка научной картины мира. Математическая логика истины, которой самим её создателем отказано в каких-либо онтологических импликациях, приобретает предметный смысл в применении к анализу виртуальной реальности.

В классической диалектике анализируются модальные категории возможного и действительного. Ж. Делёз специально обращается к понятию виртуального в его отличии от возможного. Если возможное *реализуется* (или не реализуется), тем самым отсекая прочие возможности, то виртуальное *актуализируется*. Вместе с понятием возможности мы принимаем реальное, которое уже некоторым образом преформировано заранее, предсуществует себе самому. Виртуальное же творит собственные линии, разветвлённые серии актуализации. «В то время как реальное существует по образу и подобию реализуемого им возможного, актуальное, со своей стороны, вовсе не похоже на воплощаемую им виртуальность» [20]. При этом логическим критерием различения актуально и потенциально сущего является характер их отношения к совокупностям противоположных атрибутов. В области онтологической структуры потенциально сущего невыполнимы законы исключенного третьего и невозможности противоречия. Следовательно, имеется сущее, помимо квантового компьютера, в котором вместе ложны и также вместе истинны как некоторое утверждение, так и его отрицание. Именно многозначная, или поливалентная логика способна стать метаязыком описания виртуальной реальности.

Таким образом, ни закон противоречия, ни закон исключенного третьего, ни диалектико-логические схемы единства противоположностей не являются универсальными законами всего сущего, но имеют онтологически очерченную область применения. При этом сама данная область задаётся отношением к данным законам. Тем самым математическая логика становится логикой содержательной, обретает плоть в составе категориальных структур региональной онтологии виртуальной реальности.

К сущности диалектики относится её способность к саморазвитию. К сожалению, свёртывание на постсоветском пространстве исследований в области диалектики не позволяет оте-чественной философии в полной мере оценить, осмыслить и теоретически проанализировать те перспективы построения рациональности интегрального типа, которые открываются перед диалектической логикой инновациями в области логической культуры, генерируемых современной философией и наукой.

Литература

1. *Гадамер Г.-Г.* О круге понимания //*Он же*. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 78.

2. *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии //Философия в современном мире. Философия и наука. – М., 1972. – С. 79.

3. *Луман Н.* Общество как социальная система. – М., 2004. – С. 47.

4. *Вригт Г. Х. фон.* Логико-философские исследования: Избранные труды. – М., 1986. – С. 578–579.

5. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3-х томах. – Т. 1. – М., 1970. – С. 103.

6. *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. – С. 41.

7. См.: *Мамардашвили М. К.* Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). – М., 1997. – С. 297.

8. *Соловьев В. С.* Кризис западной философии (против позитивистов) //*Он же*. Сочинения. – В 2-х т. – Т. 2. – М., 1988. – С. 34.

9. *Юнг К. Г.* Mysterium Coniunctionis. – М.; К., 1997. – С. 574.

10. *Пятигорский А. М., Мамардашвили М. К.* Три беседы о метатеории сознания. (Краткое введение в учение виджнянаванады) //*Пятигорский А. М.* Избранные труды. – М., 1996. – С. 75.

11. *Башляр Г.* Новый научный дух //*Он же.* Новый рационализм. – М., 1987. – С. 89.

12. *Пятигорский А. М.* Реакция философии на тоталитаризм. (Неметодологические заметки о возможности анархической философии) //*Он же*. Избранные труды. – М., 1996. – С. 151.

13. *Пятигорский А. М., Мамардашвили М. К.* Три беседы о метатеории сознания. (Краткое введение в учение виджнянаванады). – С. 68, 72.

14. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. – С. 205.

15. *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. – С. 49.

16. Там же. – С. 50.

17. Там же. – С. 53.

18. Там же. – С. 77.

19. См.: *Деррида Ж.* Письмо и различение. – М., 2000. – С. 12.

20. *Делёз Ж.* Бергсонизм //*Он же*. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2001. – С. 307.

ДИАЛЕКТИКА СЕГОДНЯ: ВОЗМОЖНОСТИ И ПРЕДЕЛЫ

А. Г. Косиченко
(Алматы, Казахстан)

Диалектика, диалектическая логика представляет собой одно из самых значимых достижений философии за все время ее существования. Интересно, что внимание философии к диалектике как всеобщей логике мышления особо проявлялось в периоды, когда философская рефлексия над мышлением достигала предельно развитой формы: так было в античности, в эпоху немецкой классики, в марксизме. В эти периоды из всех форм и способов отношения человека к бытию именно мышление признавалось важнейших. Вполне понятно, что структура мышления и вообще, все связанное с процессом мышления становилось при этом предметом повышенного внимания и анализа. Актуализируется задача нахождения всеобщих форм, в которых «движется» мышление – логику мышления. В зависимости от понимания сущности мышления выстраивается его логика. Так возникают различные логические системы: от формальной до диалектической (в европейской традиции).

Диалектическая логика является на сегодня самой глубокой системой мышления. Она, бесспорно, выигрывает в сравнении со многими другими логическими системами и построениями. Однако можно задать вопрос: почему диалектика как стройная и вполне целостная форма познания как бы не участвует в современности. Диалектику не отрицают впрямую – хотя нередко критикуют, особенно в недавнем прошлом – но и не признают в качестве значимой сегодня логики бытия и познания. Что-то не приходится слышать, что диалектическая логика «помогла мне в открытии того-то и того-то» (о чем, например, нередко говорили ученые в недалеком прошлом). Связано ли это обстоятельство с отказом от тоталитарной идеологии и определенной свободой исследователя, уже не обязанного постоянно проявлять лояльность доминирующему мировоззрению, или падение культуры мышления сегодня столь глубоко,

что диалектика оказывается избыточной для современности – не суть важно, результат налицо: диалектическая логика «не в ходу». Правда, следует напомнить, что и в период, когда диалектика была в «фаворе», она не являлась всеобще признанной, имелись достаточно именитые ее противники.

Наш институт, как известно, представлял собой один из самых известных центров (пожалуй, после Москвы и Киева), в которых диалектическая логика исследовалась специально и глубоко. Поэтому те ученые, которые работали в институте в то время, имели возможность развить свою культуру мышления и овладеть диалектическими принципами познания. Эта обретенная тогда культура очень ценна и сегодня, ибо позволяет исследовать новую проблематику адекватно и глубоко. Поэтому вызывает сожаление оттеснение диалектики на периферию исследовательского интереса.

Диалектика остается очень глубоким подходом к миру, как в онтологическом, так и в познавательном отношении. Диалектическая логика берет предмет в единстве его бытия и метода его познания. Это очень содержательный и убедительный принцип, позволяющий многое обосновать в развивающемся мире. В этом отношении утрата диалектической логики современными исследовательскими парадигмами является реальной потерей. Видимый «уход с арены» диалектики как теории познания связан с целым рядом обстоятельств, о которых уже отчасти было сказано выше, обстоятельств внешнего для диалектики свойства. Будет оправданным подчеркнуть, что диалектическую логику необходимо всемерно развивать, обогащая новыми принципами и понятиями, отображающими новейшую действительность человека.

Вместе с тем, не следует абсолютизировать значения диалектики для постижения мира и особенно для целостного бытия человека в мире. Диалектика, несмотря на всю свою глубину, есть всего лишь логика познания. И, как всякая логическая система, диалектика исходит из явных или неявных предпосылок, лежащих в основе данной системы. Эти основы конструируют и как бы «легализуют» ту или иную логическую систему. Такими основаниями для диалектики являются пред-

ставления о развитии мира и познания – принцип развития, вообще, центральный для диалектической логики. Диалектика потому и сумела включить в себя противоречие, научила не бояться противоречий, что именно через развитие противоречий до уровня их разрешения, снятия противоречия, она достигла понимания развития как разрешения противоречия.

Понятие развития стало центральным в диалектической логике. Посредством углубления понимания сущности развития диалектика смогла решить один из основных вопросов философии и науки – вопрос о развитии мира. Статус понятия развития в обосновании мира и всего, что есть в мире, благодаря диалектике стал поистине безмерным. Но разве очевидно, что мир развивается? Да, он меняется, но развивается ли? Появление новых форм бытия может рассматриваться не как результат развития, но как проявление изначально существующего, как преформирование, переформатирование, наличного. Имеется несколько мировоззренческих систем (в их числе религия), в которых понятие развития, хотя и употребляется, но является далеко не определяющим. Но, если понятие развития не носит всеобщего характера, то и диалектика не может претендовать на всеобщий статус.

Помимо этого, всякая логика, какова бы она ни была, есть только способ теоретического постижения мира. Понятно, что познание мира – частная задача, в сравнении с целостным бытием человека в мире. У логики есть своя задача – воспроизвести предмет познания, явления или процесса. Но воспроизведение предмета или процесса не является самоцелью. Оно встроено в более широкий контекст, каковым является жизнь человека в полноте его бытийственных измерений. Недостатком диалектической, впрочем, как и любой иной логики, является попытка постигнуть предмет со стороны только лишь познавательного отношения к нему. Подлинное пребывание в предмете требует целостного к нему отношения (не только знания о нем, но и эмоционального к нему отношения и многих иных отношений). Понять предмет означает не только познать его со стороны его функционирования, но и жизни с предметом, а еще лучше – жизни в нем. Никакая логика на это не способна.

Когда мы чрезмерно акцентируем внимание на задачах познания, мы утрачиваем видение смысла бытия человека. Мы приносим в жертву познанию безмерность бытия человека в его целостности. Образно говоря, мы подменяем радость жизни, открытой безмерности мира, на опосредованное познанием существование в неизвестно куда развивающемся мире, неустойчивом и тревожном. Много ли мы приобрели, совершив эту подмену?

Следует добавить, что и самый способ познания мира может быть разным. Поскольку, как утверждают почти все теории познания, истина относительна, и дальнейшее развивающееся познание углубляет знание, то ни у какой логики нет абсолютного критерия правильности познания. Этот критерий привносится извне, и совпадение смысла бытия с познанием обеспечивается совпадением основных принципов творения с принципами познания. Например, если все творение сотворено из преизбытка любви, то любовью и надо мерить все, в том числе, и эффективность познания. Но диалектика мало что знает о таком способе познания и тем более – о таком способе жить. Так что и в пределах познавательного отношения к миру диалектика не демонстрирует всеобщности.

Обратимся, например, к религии и посмотрим, способна ли диалектическая логика к отображению религиозного опыта человека хотя бы в познавательном измерении этого опыта. Известно, что, чем сложнее и глубже предмет познания, тем, по видимости, продуктивнее «применение» к нему диалектической логики. Это верно и в отношении религии. К примеру, христианство является религией единобожия – это общеизвестно. И, однако, вновь и вновь это единобожие подвергается сомнению. Бог христиан – един в трех лицах. Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святый – вот Троица. Как так, скажут нам, здесь же три Бога, следовательно, христианство исповедует многобожие. Мухаммад именно поэтому и упрекал христиан в многобожии, несколько аятов Корана отчетливо говорят об этом. То, что единство может быть троичным, довольно трудно осознать, и однако это так. Догмат о Троице – один из основополагающих в христианстве. Этот догмат – тайна, которую

нельзя логически понять. Он – предмет и содержание веры в христианстве. Тем самым в этом пункте мы имеем процесс частичного перехода логики в веру, если, конечно, логика способна включать в себя элемент веры.

Религии не смущаются наличием формальных противоречий – а это близко диалектической логике. Единый Бог, но в трех лицах, непорочное зачатие, воскресение мертвых, сила, проявляющаяся в слабости – все это противоречия, которые многие логики не выдерживают. Диалектика тоже не очень-то одобряет подобные истины, но все же она не отрицает их с ходу. То есть, можно сказать, что противоречия в содержании религии, которые формальная логика отметает, диалектическая логика пытается понять (как это делал Гегель в «Философии религии»). И, однако, религия своим предметом выходит за пределы диалектической логики. Предмет религии больше, чем всякое человеческое мышление. Религия – самое высокое, что есть в мире. Никакой логикой религию «не схватить», даже логикой диалектической.

Поэтому можно говорить об ограниченности возможностей диалектической логики в сфере религии. Имеются и иные сферы, где диалектическая логика сталкивается с ограниченностью своих возможностей. И чем в большей степени в предмете присутствует человек в целостности своих возможностей и проявлений, тем менее способна диалектическая логика быть логикой отображаемых процессов.

Конечно, сама диалектическая логика способна к развитию – эта возможность имманентна диалектике. Но имеются пределы ее развития. Диалектическая логика, если и способна в некоторой мере допускать отдельные моменты веры, вряд ли способна включить в себя веру в качестве своего принципа. Ведь вера прорывает строгую логику, вера допускает «неестественные» взаимосвязи, наличие чуда, такие характеристики, как надежда, любовь и т. д.

Но у этой проблемы есть и иная грань. Не подлежит сомнению, что религиозное отношение к бытию намного глубже, чем только познавательное. Как быть с тем содержанием, какое не схватывается логикой? С той же верой, например?

Принято считать, что вера есть нечто иное логике, научному подходу к миру, вообще. Но если углубить наше понимание логики, то чем она является по существу? Разве не верой во всеобщность логического строя мышления? Почему мы уверены, что логика всеобща? Мы верим в это, ибо абсолютной верификации всеобщности логического строя мышления – нет. Остается недооцененным фактор веры и во многих и многих формах бытия человека. Если «очистить» от веры эти самые формы бытия человека, в том числе и самые распространенные, то много ли останется в них собственно человеческого? Поэтому вера не так уж и чужда развитым логикам. Но веру трудно выносить безбожному сознанию, поэтому все, так или иначе связанное с верой, «выведено за скобки» рефлексивного сознания. Однако, само это противоречие позволяет надеяться, что в будущем возможно «расширение» той же диалектической логики до включения в нее принципов, соотносимых сегодня исключительно с верой.

Для этого можно было бы взять диалектическую логику в качестве основы для построения более глубокой логики отношения к миру, новой логики, которая включала бы в себя и логический строй мышления, и эмоциональную реакцию на мир, и духовную рефлексию над ним. Тогда можно ожидать, что возникнет внутренне органичный подход к постижению мира. Этот подход будет отвечать требованиям современности: глубина, но без «зауми», целостность, но без изнурения сил, вера, но «проверенная» развитой логикой, надежда, но укорененная в реалиях действительности.

ДИАЛЕКТИКА И ДИНАМИКА СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ

Г. Г. Соловьева
(Алматы, Казахстан)

Вопрос сформулирован глобально. Удастся ли так же глобально на него ответить?

Диалектика, если мы ещё помним Гегеля, является принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности. Это – движущая душа научного развертывания мысли. Создав величественную диалектическую поэму, Гегель неустанно повторяет: «мы… видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы обеспеченным и прочным оно себя ни мнило» [1]. Не потому ли занятия диалектикой издавна считались опасным предприятием, угрожающим суровой расплатой? И все же ее не покидали, ей дарили лучшие мгновения жизни. И вот результат – мы живем в мире, смоделированном диалектическими усилиями великих мастеров философии, прежде всего, Гегеля и Маркса, поставившего диалектику «с головы на ноги».

В недалекие времена, всего двадцать лет назад, диалектика была в почете на всем, тогда союзном, философском пространстве. Самые крупные школы сформировались в Москве, Киеве и Алма-Ате. Казахстан стал философской столицей. Алма-Ата притягивала лучшие философские умы, мечтающие попасть на Международные диалектические симпозиумы.

Яркие, молодые таланты, страстная увлеченность диалектикой, неустанный общий разговор, а главное – научная и гражданская смелость, решимость противопоставить казенному, азбучному марксизму, превращённому в сухую идеологическую догму, – свободу философского поиска и праздничность мысли – вот что такое казахстанская философская школа, вписавшая блестящие страницы в историю мировой философии. Жабайхан Мубаракович Абдильдин, Абдумалик Нысанбаевич Нысанбаев, Мамия Иосифович Баканидзе, Агын Хайруллович Касымжанов… Они стали знаменитостями, фи-

лософскими звездами первой величины. На международных философских когрессах они с честью и славой представляли родной Казахстан, вызывая и удивление, и восхищение просвещенной научной аудитории.

Казахстанская школа создала великолепную коллекцию философских шедевров, заключал которую аккорд четырехтомной «Диалектической логики». Этот труд был удостоен государственной премии Казахской ССР. Напомню, что только в Казахстане разработки диалектики нашли поддержку высшего руководства, тогда как в Москве диалектикам жилось совсем не сладко. На них писали доносы, против них плели интриги, обвиняя во всех смертных грехах. Уж очень вызывающим был диалектический настрой мышления, разрушающий догматические устои официальной идеологии.

Именно поэтому диалектики всего Союза устремлялись в Алма-Ату, где удалось, вопреки всем обстоятельствам, соорудить диалектический бастион. Это был настоящий прорыв в будущее, к сегодняшнему независимому Казахстану с его стремительными темпами развития и вхождением в мировое сообщество. О философском и жизненном подвиге казахстанских диалектиков еще предстоит создавать научные исследования и художественные творения.

Но вот наступили времена, которые были подготовлены и подвижническим трудом казахстанской школы диалектики. Времена расцвета национального духа, демократии и свободы. О впечатляющих фантастических успехах Казахстана за годы независимости говорил недавно Президент страны Н. А. Назарбаев в своей лекции в Университете, который носит его имя. Казахстан стал новой страной на карте мира, вносящей свое весомое слово в мировое развитие.

Как же чувствует себя сегодня казахстанская школа диалектики, десятилетиями создававшая теоретический, категориальный базис происшедших исторических перемен? Приходится признаться, что диалектическая логика становится одним из феноменов истории философии, оседая в фолиантах, уютно размещенных в запасниках библиотек, где редко, совсем редко, их запрашивает случайный читатель. Но разве

это место для диалектики, бесстрашной воительницы и неутомимой разведчицы нового? Можно вопросить, используются ли методы материалистической диалектики как логики – прежде всего, восхождение от абстрактного к конкретному, и ее основные принципы – целостности, противоречия и конкретного историзма – в создании теоретических матриц социально-экономической модернизации казахстанского общества? Вопрос по сути носит риторический характер.

Тогда сформулируем иначе: почему казахстанская школа диалектической логики сегодня, когда наступила ее эпоха, оказалась, увы, не у дел? Не претендую, конечно же, на исчерпывающий ответ. Буду рассуждать в вероятностном модусе, обращаясь к методу философской гипотезы. Можно предположить, что превратности судьбы настигли казахстанскую школу диалектики потому, что она не успела включиться в современные цивилизационные дискурсы Востока и Запада. Находясь за железным занавесом, казахстанские философы преодолевали его устремлением мысли, но они не имели возможности читать труды своих современников, вызывавшие бурные дискуссии и определявшие смену философских парадигм. Книги Мартина Хайдеггера, Теодора Адорно, Ганса Георга Гадамера либо вообще не переводились, либо предусмотрительно запирались в спецхранах под надежными замками. В то время, как в других странах свершалась философская революция, шло переосмысление основ онтологии, антропологии, аксиологии, создавались в связи с этим новые типы рациональности и модели диалектики, за железным занавесом всего этого не ведали, оставаясь в пределах классического мыслительного дискурса. Возвращаясь с философских конгрессов, наши философы с воодушевлением называли имена Габриэля Марселя, прославленного французского экзистенциалиста или Мориса Мерло Понти, автора нашумевшей книги «Авантюры диалектики».

Казахстанская диалектика, и это я утверждаю уже в категорическом модусе, должна войти, вписаться в динамику философских дискурсов, определяемую радикальными переменами в социокультурном контексте, как это произошло с ней

и на Западе, и на Востоке. Первый философский поворот – от классической к неклассической философии – связан, прежде всего, с творчеством датского мыслителя Серена Кьеркегора. Он бесстрашно восстал против логоцентризма и рациоцентризма западной культуры, воплощенного в диалектике Гегеля. Логоцентризм был порожден онтологической установкой западной философии, взявшей за основу структуру «субъект и объект» вместо присущего Востоку целостному отношению «человек и мир». Принцип господства по отношению к внешней и по отношению к внутренней природе стал конструктивным для западного ареала и восторжествовал, в итоге, в отрицательном абсолюте, представленном Освенцимом. Разум тоже был превращен в инструмент господства, утратив свои первоначальные цели духовного проникновения в великие тайны бытия. И вот приходит Кьеркегор, житель небольшого датского городка Копенгагена, чтобы взять на себя невиданную по исторической ответственности задачу: опровержение логоцентризма, а, значит, и онтологической парадигмы господства. Намечается поворот к неклассическому типу философствования, обернувшего угрюмое лицо Запада к просветленному лику Востока.

Подчеркну, что этот поворот осуществила именно диалектика, беспокойная, неугомонная странница, не знающая покоя. Но диалектика с иным характером и задачами. Если Гегель остается в рамках философии сознания и даже его обращение к «конкреции» ограничивается «понятием конкреции», то диалектика Кьеркегора погружается в бытийственный пласт, выражая внутреннее напряжение живой человеческой страсти. Сюжет, который Гегель посчитал бы недостойным философии, стал для Кьеркегора основой его диалектики, и более того, драмой всей философской современности: любовь, помолвка и ее неожиданное расторжение накануне свадьбы. Во всех своих сочинениях, положивших начало различным направлениям современной философии, Кьеркегор не устает вновь и вновь вопрошать себя и свою подругу: как это могло случиться? Что неожиданно настигло и разлучило их, хотя они любили друг друга больше жизни? Три воз-

можных ответа находим в диалектике трех экзистенциальных сфер: эстетической, этической и религиозной [2].

Но почему именно диалектика Кьеркегора, где разыгрывалась драма любви-разлуки, стала поворотным пунктом – с Запада на Восток? Если понимать экзистенцию только как нечто внутреннее, глубоко личностное, уникальное и неповторимое, на этот вопрос вряд ли удастся найти ответ. Но для Кьеркегора экзистенция в своей диалектике есть личное приключение человека прежде всего перед лицом Бога. И его любовь в своей невозможности с отчаянием взывает к Всевышнему. Кьеркегор отстраняется от холодно-расчетливой диалектики Гегеля, для которого эпохи счастья есть пустые страницы истории. Сущность веры раскрывается через любовь, через страстное устремление человека к Богу, непосредственное общение единичного с Абсолютом. Вот почему экзистенциальная диалектика оказалась такой знакомой и родственной на Востоке, где основной, никогда не покидаемой темой философских исканий было и остается отношение Бога и человека.

Неклассическая эра в философии, провозглашенная диалектикой Кьёркегора, отмечена именами и трудами прославленных философских мэтров – Эдмунда Гуссерля, Мартина Хайдеггера, Жана-Поля Сартра и рождением множества новых, сравнительно с гегелевским, вариантов диалектики.

Подчеркнем, что в XX веке, как и во все времена, отношение к диалектике было противоречивым, настороженным. Такой крупный философский авторитет, как Мартин Хайдеггер, объявил диалектику «ответственной за диктатуру в мышлении». Другой авторитет, Карл Поппер, признал диалектику виновной в кровавых преступлениях тоталитаризма. Но многие большие мыслители не захотели расставаться с диалектикой. Они могли бы согласиться, видимо, с Хайдеггером и Поппером, но с примечательной поправкой: диалектика в ее гегелевском варианте себя, действительно, изжила. Адорно говорит, что у Гегеля она «качественно себе изменила», вознамерившись в синтезе приравнять противоположности, избавиться от негативного, нетождественного. Но адорновская критика Гегеля не означает полного отказа от диалектики: речь должна идти

о ее реформировании, точнее, о ее первом рождении в качестве творческого, открытого, несистематического мышления, нетождественного по своему характеру. И Адорно ссылается на опыт кьеркегоровской диалектики веры, на герменевтический эксперимент Гадамера, возродившего платоновскую традицию диалектики как риторики и диалога. Но решающее значение для негативной диалектики имеет музыка модерна, которую исследователи единодушно называют парадигмой его философии. Как и в двенадцатитоновой музыке Шонберга, Адорно выстраивает язык в один ряд, элементы которого связаны ассоциативными «рондообразными» отношениями.

Негативная диалектика осуществляет опыт асистематической теории и неметодического метода; идея негативности, нетождественности сначала высказывается, а затем эксплицируется в «моделях» (проблемы истории, смысла, счастья). Главный замысел – реформирование рациональности, сближение рацио с «мимесисом», жизненным опытом страдания и боли. Большая, академическая философия, оперирующая чистыми понятиями, глухая к стонам сжигаемых в Освенциме невинных людей, подписала себе приговор, убежден Адорно. Его негативная диалектика – парадоксальная попытка высказать страдание на языке понятия, но так, чтобы оставить между ними зазор, не растворить «конкрецию» во всеобщем: понять непонятийное, сказать несказанное, выразить невыразимое.

Все категории «Негативной диалектики» сплетены с реальным, историческим содержанием, потому что для Адорно после Освенцима нет и не может быть «чистой логики», «чистой диалектики», и все мышление погружается в эфир страданий и боли. Освенцим, доказавший, что «вся культура – куча собачьего дерьма», формирует следующий категорический императив: жить так, чтобы избежать физической боли. И этот императив разрывает логическое пространство философствования, придает традиционным категориям измерение страдания, вводит непривычные, нестандартные понятия, которым прежде вход в теорию был строго воспрещен [3].

На примере теории Адорно можно подтвердить тезис о том, что именно диалектика формировала лик эпохи, создава-

ла интеллектуальную атмосферу, совершенствовала культурные ландшафты и, более того, подвергаясь риску опасности, смело вторгалась в политику. Адорно считается одним из отцов «новых левых», выступления которых маркируют переход от неклассической эры к постмодерну. Он поплатился жизнью за деяния негативной диалектики, как знамя поднятой бунтующей молодежью. Повергнутая было теория, после десятилетий забвения, вновь вернулась к активной общественной жизни, стала сегодня «лозунгом эпохи», осознанием захвативших мир глобализационных перемен.

Другой вариант диалектики в неклассическом дискурсе предлагает Ганс Георг Гадамер, ближайший ученик Хайдеггера, один из крупных представителей современной философской герменевтики, науки о понимании и взаимопонимании. Своей диалектикой Гадамер вторгается в самый острый вопрос современности: как наладить диалог, как возвести мосты между различными народами, индивидами, культурами, Богом и человеком?

Признавая заслуги Гегеля в его определении структуры духа как самопонимания, Гадамер примыкает все же к Платону, к его толкованию диалектики как искусства разговора, искусства ведения беседы, где собеседники заняты не доказательством своей правоты, а сутью дела. И это совсем другое, чем софистическая премудрость делать слабейший аргумент сильнейшим. Наоборот, в интересах дела аргументы могут усиливаться. Разговор, согласно Гадамеру, не два монолога. И не вытеснение одного мнения за счет другого. И не простая сумма, сложение мнений. В истинном разговоре возделывается общее поле говорения, пробегает искра, именно здесь и продуцируется смысл, в результате чего необходимо изменяются, преобразуются оба собеседника. То, что было скрыто от нас из-за слепой привязанности к собственному мнению, открывается именно в диалоге. На этом допущении зиждется вся общественная жизнь. «Чтобы достичь взаимопонимания в разговоре, недостаточно просто проводить свою точку зрения – но взаимопонимание, объединяя собеседников, преображает их так, что они не являются более тем, чем были раньше»

[4]. Понимание в принципе не равносильно повторной актуализации мыслей другого или навязыванию ему своей позиции. Язык понимания подразумевает прирост смысла и внутреннее изменение каждого из собеседников.

Если, обсуждая проблему традиции, Гадамер настаивал на включении личной ситуации интерпретатора в историческое предание, если, обдумывая особенности художественного произведения, он настаивал на понимании как игре-спектакле, необходимо включающем зрителей с разнообразием их реакций, то теперь та же мысль утверждается в контексте диалога, «подлинного разговора». Этот поворот позволяет особенно убедительно раскрыть понимание как взаимопонимание, продуцирование смысла в процессе взаимного личностного преобразования и возделывания общего поля говорения.

Как ответ на истинный вопрос не может быть окончательным, так и интерпретация не может быть исчерпывающей, стремясь «раскрыть спрашиваемое в его проблематичности». Искусство разговора называется поэтому диалектикой, обнажая фундаментальное отношение мышления и говорения. Сближая герменевтику с диалектикой Платона как искусством разговора, Гадамер в то же время их разграничивает. Ведь именно с Платона греческая мысль устремилась к преобладанию логоса над языком, понятия над словом, надеясь преодолеть власть языка. Подход Гадамера принципиально иной: всякое понимание, всякий подлинный разговор носит языковой характер [5].

Самое загадочное, неясное, но самое фундаментальное в человеческой культуре – это язык, утверждает Гадамер. Он, как и постструктуралисты, критически анализирует формирование понятия языка в истории европейской мысли. В архаические эпохи признавалось внутреннее единство слова и предмета и каждый предмет именовался, т. е. имел название, сущностно с ним связанное. Но уже в греческой философии логос возобладал над словом, превращенным в нечто вторичное, инструментальное. Таков взгляд на язык всей последующей западной традиции. В платоновском «Кратиле» обсуждаются две основные теории языка: слово как отображение вещи

и слово как конвенция, договоренность. Отсюда намечается интенция к преобладанию логоса над словом, к инструменталистской теории языка, где слово вырождается в знак.

Но слово, утверждает Гадамер, вопреки западной традиции – нечто большее, чем знак, инструмент. Если поструктуралисты, обнаруживая этот факт, настаивают на самостоятельности языка, слова которого становятся симулякрами, то Гадамер решает проблему с диаметрально противоположных позиций. Язык в его бытийственности – первейшая форма данности всякого духовного опыта. В нем прежде всего выражается мировидение. Мы говорим «солнце заходит», хотя знаем коперникианскую теорию. Но язык позволяет сохранить видимость непосредственности. Связь языка с миром, с делами и обстоятельствами обнаруживается в его фактичности. Любой язык подразумевает определённый жизненный мир. Язык – «всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира и в этом смысле ничем не заменим. Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке» [6].

Гадамер придает диалектике совершенно иной, универсальный статус. Это не столько метод наук о духе, сколько сама среда человеческого общения. Мы говорим и беседуем не только с самими собой, с Богом, друг с другом, эпохами, художественными произведениями, но и с вещами, с миром. «Процесс обмена вопросно-ответными репликами обнаруживает структуру, лежащую в основе человеческого общения, фундаментальную структуру диалога. Этот феномен составляет суть человеческого понимания» [7].

Таким образом, именно диалектике западная философия обязана поворотом к неклассической парадигме. Именно диалектика в ее новых формах всегда отзывалась на самые насущные, жгучие проблемы современности. Именно диалектика способствовала обращению западного дискурса к восточным истокам.

Но наступила эпоха нового поворота – от неклассической философии к постмодерну, выразителю духа информационного общества и идеологии Интернета. «Нам нужна музыка по-

верхности», – провозгласил Жан Франсуа Лиотар, констатируя, что реальность удаляется от человека, поскольку между ним и окружающим миром «вставляется» масса посредников, «следы следов», а сам человек превращается в «симулякр», утрачивая твердую почву под ногами. Подобная ситуация подрывает стратегию «человек и мир» и ставит под вопрос бытие диалектики и ее обращение на Восток. Откровеннее всего этот импульс выразил французский философ и социолог Жан Бодрийяр.

В современном мире политэкономии, настаивает он, происходит отщепление означающих от означаемых. И диалектика с ее противоположностями оказывается здесь бессильной: бесконечные встречи «бездомных» означающих, их комбинаторика, игра, скольжение по поверхности, т. е. конец линейности, детерминизму, однозначности, вступление в полосу неопределенности, индетерминированности, обратимости.

Потрясающий, удивительный факт: философ описывает состояние постмодерновой экономики по аналогии с нелинейным констелятивным мышлением Адорно, где свергается декартовский императив однозначного, одноколейного хода мысли и допускаются «бреши», «разрывы», «люки», «возвраты», образующие затейливый узор восточного ковра или архитектуры ислама. Можно вспомнить также сериальное, музыкальное, калейдоскопическое мышление Павла Флоренского. Но никто, кроме Бодрийяра, если я не ошибаюсь, не проводил еще прямых аналогий между объемным нелинейным мышлением и «базисом», «политической экономией».

Бодрийяр констатирует, что страхи Маркса были не напрасными, когда он предсказывал, с большой долей опасения, что в будущем для капитала решающую роль будет играть не присвоенная прибавочная стоимость, а прямая эксплуатация накопленного «основного капитала», в котором воплотится научный и технический разум всего человечества. «Он хорошо видел, что капитал стремится сократить или даже вовсе ликвидировать роль рабочей силы, заменив ее гигантской силой омертвленного труда» [8].

«Чары индустриально-технической машинерии происходят оттого, что это мертвый труд, который следит за тру-

дом живым и постепенно пожирает его» [9]. Он, этот мёртвый труд, распоряжается и капиталом, и трудом. Поскольку базовая категория Маркса, «прибавочная стоимость», утрачивает свой смысл, можно говорить, вполне в духе Соссюра, что между трудом и зарплатой, производством и потреблением возникают те же отношения, что между означаемым и означающим: зарплата становится симулякром, отрываясь от своего референта, труда, потребление взаимообменивается с производством, так что о «базисе», референте можно говорить лишь условно. Такими же симулякрами становятся деньги, приобретая спекулятивный характер. Отныне нет больше «фабрики» как строго ограниченного места труда. «Труд распыляется, проникая во все поры общества и повседневного быта. Перестают существовать не только рабочая сила, но и пространство – время труда» [10].

Как убеждаемся, Бодрийяр не принимает во внимание неклассические варианты диалектики – экзистенциальную (Кьеркегор), эстетическую (Адорно), герменевтическую (Гадамер). Он выделяет одного оппонента – Маркса. Но, несмотря на множество его доводов и стремление «козырнуть» новомодными терминами, все же решительно возразим: диалектика Маркса не ушла в прошлое, и сегодняшний кризис мирового капитализма доказывает этот тезис со всей возможной убедительностью.

И еще об одном наметившемся повороте в динамике философских дискурсов: от постмодерна к afte-постмодерну, к новому осознанию неизбывности онтологической укорененности человека и его фундаментальной потребности диалога с Богом. Такой ход мысли опять обращает Запад к Востоку, и это тоже свершает диалектика, на этом раз феноменологическая диалектика видимого и невидимого – французского философа Мориса Мерло Понти.

Прежде всего, книга «Приключения диалектики», которая давно будоражила умы, хотя и была в списке «спецхрановских» [11]. Доносились в нашу философскую среду устойчивые слухи, что Мерло-Понти развенчал там и Маркса, и Ленина, и всех правдистов. Но вот почитать его разоблачения довелось

много позже. И обнаружилось, что это – не излюбленная нами прежде позиция «критики», а книга-размышление. О судьбах диалектики? Да, если судить по названию. Диалектики, которая во все времена оказывалась персоной весьма коварной и опасной, навлекавшей на своих последователей всевозможные беды (диалектик Сократ, диалектик Маркс…). В наше время сам термин стал вызывать у одних – решительный протест, у других – искреннее желание отыскать истинный образ диалектики, которая не изменяла бы себе качественно, подобно гегелевской, превращая негативное в позитив, а единство противоположностей – в их тождество.

Мерло-Понти вступает со своей книгой на рискованный путь диалектических авантюр, разъясняя, что все ошибки и неудачи, опровержения и контропровержения – для диалектики не случайность. «Она есть по своему принципу – мысль во многих центрах и во множестве входов, и она выражает потребность времени – все разведывать и прощупывать». Приключения диалектики, заметим, не только философский рассказ о диалектических авантюрах, но, прежде всего, опыт философии истории. Причем, автор не претендует на конструирование концептов и упорядоченных систем. Такое усилие было бы подобным усилию сверхчеловека. История, где утверждается свобода, не может быть полем конструирования систем. Мерло-Понти близка идея не «политики разума», но «политики понимания». Поэтому его книга – не целостное произведение, но наброски, где собраны и глубокие размышления, и философские анекдоты, и описания событий, встреч – опыт игры, изобретения, спектакля. Он обдумывает свою позицию, полемизируя с Марксом, Вебером, «западными марксистами», «правдистами-ленинцами» и, наконец, с Сартром.

Предчувствуя надвигающуюся угрозу «гиперреальности» Интернета, Мерло-Понти формулирует неожиданную для философии задачу: спасение мира, реального, живого, красочного, удивительного прекрасного. Философия обязана прорваться к бытию через заслоняющие его бастионы рефлексии, понятийности, знаковости. На философию возлагается ответственнейшая задача: противостоять утрате реальности,

ее растворению в потоке симулякров. Мерло-Понти создает новую онтологию, «философию плоти», весьма сложную и терминологически насыщенную. То, о чем он говорит, как ему кажется, не имеет аналогов в философии и требует чрезвычайных усилий мысли и введения незнакомых терминов. «Философия, – пишет Мерло-Понти, – существует в гуще истории, она не может не зависеть от исторического дискурса. Но она, в принципе, ставит на место безмолвного символизма жизни осознанный символизм, а на место скрытого смысла – смысл явный» («В защиту философии»).

Мерло-Понти, безусловно, слышит мелодию постмодерна, голоса различий. Но он слышит их не на поверхности симулякров, а в «плоти мира». Он, подобно постмодернистам, избегает «взгляда орла», создающего одну панораму. Но, возвращая человеку Бытие, открывая «плоть мира», он убеждается, что все различия – только разные входы в одно единое Бытие, множество листочков плоти мира. «Философия напоминает людям об их причастности к универсальному Бытию, о котором они не должны забывать, поскольку сами бытийствуют» [12]. Мы настолько устремлены к знанию, говорит Мерло-Понти, что все альтернативные типы философствования оцениваем в шкале понятийного мышления, игнорируя их уникальность. Но «наивность» Востока содержит в себе нечто такое, о чем тайно мечтает Запад, осознавая свою ограниченность при всех теоретических и практических успехах.

Диалектика, повторим эту мысль еще и еще раз, инициирует динамику философских дискурсов современности. Именно в форме диалектики осуществляется смена философских парадигм. И, что особенно важно, диалектика в ее различных формах чутко и призывно откликается на самые первостепенные вопросы эпохи и дает им свою интерпретацию, демонстрируя, что она отнюдь не ушла в прошлое вместе с Гегелем, но по-прежнему молода, энергична и неутомима.

Нас всех интересует, однако, прежде всего, судьба казахстанской школы диалектики. Это – имидж национальной науки или, как сейчас принято говорить, национальный бренд, национальное достояние. Как сделать, чтобы результаты ка-

захстанской школы диалектики, получившие мировое признание, были эффективно использованы в социальной модернизации нашего общества, в процессе образования и воспитания молодого поколения, т. е. там, где в этих результатах чувствуется острая потребность?

Я уже высказала главное и основное: надо вступить в диалог с современными вариантами диалектики, включиться в большой философский разговор нашей эпохи, услышать голоса признанных философских мастеров и достойно им ответить. Это означает – обратить диалектику к самым фундаментальным и предельным проблемам, прежде всего, отношениям Бога и человека, что откроет горизонты для диалога казахстанской школы не только с западным, но и с восточным философским ареалом. Методологический багаж казахстанской школы, создаваемый в течение десятилетий упорным трудом, пополнится тогда современными философскими методами – компаративистики, феноменологии, герменевтики.

Этот шаг, я думаю – необходимая предпосылка актуализации результатов казахстанской школы в социокультурном контексте, эффективного применения диалектических методов для решения самых неотложных задач казахстанского общества – социально-экономической модернизации, идеологического конструирования, совершенствования национальной модели межэтнического согласия и взаимопонимания.

…Так что же, будем выжидать или возьмемся за дело?

Литература

1. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. – М., 1974. – С. 208.

2. См.: *Kierkegaard S*. Enrweder-Oder. – Düsseldorf. 1964; *Киркегор С*. Или – или. – Спб, 2011.

3. См.: *Adorno T. W*. Negative Dialektik. – Fr. am M., 1966; *Адорно Т. В*. Негативная диалектика. – М., 2003.

4. *Гадамер Г.-Г*. Истина и метод. – М., 1988. – С. 445.

5. Один из исследователей творчества Гадамера М. М. Кузнецов отмечает явные аналогии между трактовкой языка в «Истине и мето-

де» и концепцией «языковых игр» *Л.* Витгенштейна, что обнаруживает линию трансверсальной связи между герменевтической и аналитической традициями современного философского мышления. (См.: *Кузнецов М. М.* Язык как «среда-средство» и как «игра» в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера) //Проблемы философской герменевтики. – М., 1990).

6. *Гадамер Г.-Г.* История понятий как философия //*Он же*. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 29.

7. Там же. – С. 130.

8. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М., 2006. – С. 96.

9. Там же. – С. 171.

10. Там же. – С. 70.

11. *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la Dialectique. – P., 1955. Русский перевод: *Мерло-Понти М.* Приключения диалектики. – М., 2000. Мы используем, однако, французский текст и наш собственный подстрочник.

12. *Мерло-Понти М.* В защиту философии. – М., 1996. – С. 8.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ КАК МОМЕНТ ВСЕОБЩЕЙ СВЯЗИ И РАЗВИТИЯ

З. А. Мукашев
(Алматы, Казахстан)

Разработка проблем диалектики как логики включает понимание преемственности, которое может быть полным и содержательным при: а) анализе исторических форм преемственности; б) выявлении исторических форм осознания процесса преемственности; в) выявлении места и роли понятия «преемственность» в системе категорий диалектического и исторического материализма.

При движении от простого к сложному наблюдается процесс передачи и сохранения определённых материальных структур, совершается, прежде всего, снятие, т. е. разрешение противоречия, заключающегося в том, что сохранение достигнутого уровня развития осуществляется его изменением. Представление о передаче по наследству некоторых постоянных, далее неизменных единиц оказывается метафизической абсолютизацией, сводящей развитие только лишь к количественной перекомбинации исходных элементов. Понимание преемственности в анализе выделяет виды связи по этому типу. Например, в скачке возникновения жизни осуществляется вид преемственности, заключающейся в передаче кристаллического строения вещества, которое представляется высшим уровнем сложности неорганической материи.

Наследственность как вид преемственности является предметом успешно развивающегося раздела современной биологии – генетики, которая изучает совокупность природных свойств организма, способных передаваться от поколения к поколению. Генетики накопили значительный материал, открыли особые структуры наследственности и механизмы их взаимодействия.

В преемственности, осуществляемой между поколениями людей, передаются существенные элементы общественно-экономических формаций, определённые формы обществен-

но-экономических отношений с включением в них соответствующих им форм общественного сознания.

Принципиальным марксистским положением об общественно-исторической преемственности является то, что она достигается в трудовой деятельности.

Классики марксизма впервые в истории мысли убедительно доказали, что люди являются творцами своей истории. В отношении преемственности это означает понимание связи закономерно сменяющихся поколений людей, которые наследуют материалы, капиталы, производительные силы общества. При этом материальные факторы, передаваемые от поколения к поколению, накапливаются и являются наследием всех предшествующих поколений. А способом наследования и владения полученным наследством оказывается деятельность, унаследованная при совершенно изменившихся условиях, и видоизменение старых условий посредством изменённой деятельности.

В чисто вещественном отношении материалы, производительные силы функционируют недолго, вещественное выражение капиталов также преходяще. Все эти факторы наследования в вещественном виде (как нечто нашедшее особенную или единичную форму существования) не удовлетворяют и способу наследования между поколениями людей. Груз веков принимает отличающуюся от вещественной форму. Природа предметов, созданных в процессе жизнедеятельности поколений людей, двойственна. Материалы, производительные силы, наследуемые новым поколением, служат для людей моделями при усвоении навыков труда, всей совокупности материальной жизни. Совершая определённые движения при помощи этих материалов, производительных сил, помещая их между собой и природой, человек обнаруживает скрытое за вещной оболочкой подлинное наследие поколений и тем самым овладевает этим наследством.

Преемственность обеспечивает сохранение достигнутого уровня разделения труда, всей системы противоречий и возможности их разрешения. Например, в разделении труда формируются подразделения видов деятельности индивидов.

Сменяющиеся поколения людей наследуют различные виды деятельности, причём преемственно передаются и соответствующие способы наследования и владения наследством.

В частности, преемственность в области духовной культуры в качестве предпосылок имеет социально-экономические условия плюс совокупность идей и теоретических систем, которые несут в себе возможность концентрированного выражения всех материалов и производительных сил всех предшествующих поколений. В этом случае преемственность выступает как момент связи исторического и логического. В вечных кругах сменяющихся поколений людей находятся наиболее экономные способы передачи исторического опыта в логическом. Наследуя материалы, капиталы, производительные силы, вновь нарождающиеся поколения людей наследуют, прежде всего, способность производства сознания, т. е. они начинают мыслить, и в этот процесс включено также освоение исторических форм сознания, всей совокупности языка, политики, законов, нравственности, религии и философии. Таким образом, всё сказанное выше относится и к преемственности знаний. Этот процесс находит выражение как в материи орудийной деятельности, так и в материи языка.

Язык как наиболее адекватная форма выражения знаний, как непосредственная действительность понятийного уровня развития их является необходимым условием и предметом преемственности, т. е. знания при посредстве языка включаются в продолжение унаследованной деятельности при совершенно изменившихся условиях и, кроме того, они же являются фактором видоизменённой деятельности. Каждое поколение творит себя и в материи языка, но не просто запоминая сумму слов. Индивиды нового поколения осваивают знания через язык, расчленяя его на смысловой, понятийный и интонационный моменты. Понятийная сторона языка, являющаяся обобщением опыта всех поколений людей, оторванная от индивидуальных нужд, обезличенная, привязывается к непосредственно существующей ситуации тем, что индивид проявляет своё отношение к ней, создаёт интонационный контур языка и тем самым осуществляет преемственность знаний,

ибо в этом случае он видоизменяет старые условия посредством унаследованной деятельности, что завершается возникновением новых условий.

Дифференциация и формирование отдельных отраслей знаний, а также взаимодействие расчленённых моментов знания между собой и шире – продолжение и появление особенных форм труда – приводит к тому, что преемственность знаний оформляется в особый вид деятельности, становясь профессией педагогов и научных работников. На определённом уровне развития общество порождает органы преемственности знаний – школу в са́мом широком смысле этого слова. Педагогика и психология, разумеется, более детально исследуют преемственность, механизмы наследования опыта поколений по этой линии.

Что касается науки, то она движется вперёд пропорционально массе знаний, унаследованных от предшествующих поколений. Теория науки не может не опираться на этот закон, выражающий преемственность в развитии научных знаний. С развитием системы знаний обнаруживаются виды преемственности в отношениях научных теорий. Например, принцип соответствия является преемственностью в математизированных разделах современного естествознания.

Величайшим достижением человечества было обоснование мысли о том, что история представляется не простой сменой отдельных поколений, а является естественно-историческим процессом развития путём движения от одной общественно-экономической формации к другой. Понимание преемственности в этой связи принимает более конкретный характер: революции оказываются наиболее радикальными способами преемственности.

Марксистское понимание преемственности диалектично – как момент отрицания и как содержание отрицания отрицания. Именно при таком подходе диалектика может успешно противостоять метафизике, в том числе, различным формам нигилизма и скептицизма. Преемственность как момент всеобщей связи и развития обнаруживается и в соотношениях различных культур.

РЕЛЯТИВИЗМ И ДИАЛЕКТИКА: ПРОБЛЕМЫ ПАРАМЕТРОВ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ВЫБОРА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ

З. Н. Исмагамбетова
(Алматы, Казахстан)

В последнее время в научно-философской литературе всё более дискуссионными становятся вопросы о переосмыслении параметров классической рациональности и выборе адекватной методологии научного исследования.

Известно, что на протяжении бурного и противоречивого развития философии в двадцатом столетии происходил процесс критического переосмысления не только завоеваний классической философии в части осмысления теоретических проблем общественного развития, но также мировоззренческих и методологических вопросов науки. В конце XX столетия среди философов вёлся дискурс, в котором полемично ставился вопрос о сущности классической рациональности, о статусе диалектики и релятивизма как методологий научного исследования. Ряд философов высказывали мнение о релятивизме в качестве новой методологии. Такой интерес обусловлен не только претензией релятивизма критически осмыслить вопрос о параметрах рациональности в противовес той модели рациональности, которая была основана на диалектической методологии, но и стремлением релятивизма фундировать идею о функционировании знания в параметрах историко-культурной парадигмы. В таком случае происходит переосмысление позиций диалектики и релятивизма, по мнению сторонников релятивистских концепций, в плане признания приоритета релятивистских установок по вопросам параметров рациональности и классической парадигмы рациональности.

В XX столетии среди западных интеллектуалов возникает интерес к релятивистской методологии, стремление отмежеваться от диалектики. И этот интерес был тесно связан с осмыслением таких важных вопросов, как вопрос о дискурсивных эпистемических трансформациях.

Эпистемический дискурс в XX веке предстал как дискурс диалектики и релятивизма, принимавший различные формы: от определения проблемы – что́ есть истина и каковы категориальные формы её познания, уяснение факторов, влияющих на познавательный процесс, до решения вопроса об определении трансформаций. Какие же изменения происходят в структуре и содержании таких эпистемических элементов, как знание, вера, факт, мнения, различные виды знания? Как меняется роль различных эпистемических процедур, как: истинная оценка, верификация, физикализм, фальсификация и т. д. Эпистемический дискурс актуализирует обсуждение таких вопросов, как: проблема истины, её когнитивная ценность, определение когнитивных параметров, выявляет значимость культурных и предметно-деятельностных детерминант. В эпистемическом дискурсе релятивизма и диалектики решение перечисленных проблем предстаёт по-разному.

Сопоставительно-сравнительный анализ дискурса релятивизма и диалектики по вопросам познания и понимания сущности развития можно резюмировать следующим образом: если диалектика рассматривает относительную истину как промежуточный этап и поиск в достижении абсолютной истины, то релятивизм отрицает нацеленность и промежуточный характер относительной истины в познании абсолютной истины, в гипертрофированной, односторонней форме. В отличие от диалектики, понимающей процесс познания как детерминированный уровнем развития науки и деятельности и конкретности истины, релятивизм в каждом конкретном познавательном случае пытается конкретно определить когнитивные стандарты эмпирического либо теоретического знания. Релятивизм пытается определить эмпирические и теоретические границы, в пределах которых истинно полученное знание [1]. Релятивизм стремится конкретно описать предельные границы применимости языка, так как, в зависимости от типа дискурса, есть то, о чём невозможно что-либо сказать или мысленно выразить.

Релятивизм обращает внимание на степень его доказательности и стремится определить конкретные логические

процедуры их верифицируемости, фальсифицируемости, определить их семантическое наполнение, подчёркивая историцистский характер формирования знания [2]. Релятивизм утверждает несоизмеримость сравнения, установления связи между старым и новым знанием в силу дискретного и процессуального характера изменения когниции, с одной стороны, и, с другой стороны, подчёркивает историчность и условность между означаемым и означающим [3]. Релятивизм, отрицая закономерность, фундирует когнитивную оппозицию против диалектики, подвергая критике всеобщность применимости диалектической методологии. Релятивизм отстаивает идею о контаминации власти и категориальных определений диалектики, её превращение в законодательный разум [4]. Релятивизм попытался показать, что диалектика являет собой лишь результат конкретной ступени развития культуры, породившей особый способ мышления, атрибутивными характеристиками которого являются филиация, закономерность, детерминизм.

В ходе проведённых логико-гносеологических и социокультурных исследований было выяснено, что релятивизм возникает не только в когнитивных случаях одностороннего решения вопроса об абсолютности и относительности, он формируется в тех дискурсивных ситуациях, когда определяется аксиологическая ценность эпистемических элементов и происходит их семантическое наполнение. Выяснилось, что релятивизм фундирует положение о субъектной распределённости, ценности эпистемических сущностей, отрицая тем самым объективное содержание научных понятий. В вопросах об определении верификационного стандарта, об истинности и семантическом наполнении, ценности эпистемических сущностей релятивизм исходит из очевидного положения, по которому суждения должны быть приведены в согласование с опытными данными, в случае их эмпирического исследования. На теоретическом уровне исследования учёный должен соотносить свои выкладки с доказанными теоретическими положениями [5].

В релятивистской парадигме познание рассматривается в дискретных актах, при этом каждая эмпирическая стадия

определяется локально, прерывно. Каждое имеет свои познавательные особенности и различия, как неповторимое с точки зрения не только эмпирической наблюдаемости, но и с точки зрения мысленного эксперимента, а также в отношении определения материального референта, проведения логических процедур. Каждый познавательный акт имеет, по их мнению, свои процедурные особенности и свои методы, принципы анализа, так как совершаются в конкретных пространственных и временн*ых* параметрах, повторяемость которых принципиально невозможна – в силу их изменчивости и относительности [6]. Следовательно, фундирование релятивистской методологии актуально в случаях нелинейно-спонтанных процессов [7].

Обоснование научности и рациональности диалектики в эпистемических дискурсах зачастую сопровождалось критикой гносеологических концептов релятивизма, как и обратно, когда диалектическая парадигма определялась как догматическая, апологетическая. Наиболее явно этот дискурс предстаёт как в апологетике релятивизма в концептах постпозитивизма, методологическом анархизме, так и в позициях парадигмальной мимикрии релятивизма под диалектизм. Это очевидно, в концептах франкфуртцев, психоаналитических или экзистенциалистских версиях диалектики.

В середине 80-х г. XX в. актуальным вопросом, который активно обсуждался интеллектуалами, проблема изучения мировоззренческо-культурологических аспектов категоризации действительности [8]. Релятивистская позиция в решении этой проблемы состоит в смещении акцентов с гносеологических на оценочные, в противопоставлении последних онтологическим и гносеологическим проблемам. В реанимации положения о том, что «для философии не остаётся более ни одной чистой бытийной проблемы» [9]. Выход релятивистских концепций на изучение мировоззренческих аспектов категорий сопровождается анализом категорий мировоззрения, как категорий философии и науки, что приводит релятивистов к определению их как способов систематизации чувственных данных или как специфических человеческих психических

структур. Аналогичный подход характерен и в решении вопросов категоризации культуры. Обосновывая необходимость осмысления основания культурной реалии, философы релятивистской ориентации отрицают конкретно-историческую детерминированность культурных феноменов и самого́ субъекта культуры, редуцируя последнего к самосознанию разума либо к полноте жизненного проявления действительного человека [10], подчёркивая при этом их уникальность, неповторимость.

Категориям культуры свойственны акцентированность на единственности, уникальности, связь с оценочным отношением и значимостью для конкретного человека [11]. Таким образом, категории культуры нацелены на оценочные и экзистенциальные аспекты и редуцированы к оценочному и экзистенциальному уровню сознания, к тому же любой акт оценочного и экзистенциальной нацеленности категорий культуры сопровождаются актом переживания, в котором личность активно не познаёт, а переживает смыслы и значения культурных форм собственного бытия. Для релятивизма в решении проблем категоризации культуры, философии и мировоззрения характерно смещение познавательной проблематики на актуализацию проблемы переживания, редуцирование гносеологической проблематики к проблеме экзистенциалов. В релятивистской парадигме акцентируется внимание на личностной относительности категориальных структур философии, а всеобщие категории философии при этом редуцируются к определённости личного переживания. Экзистенциальность пространственно-временных категориальных структур, их связанность с человеческим личностным переживанием и с его внутренним миром характеризуют релятивистскую интерпретацию категориальных форм мировоззрения. В релятивистской парадигме внимание акцентируется не только на эмоционально-психологических состояниях индивида, которые обозначаются в экзистенциалах, но и на индивидуалистической окраске категориальных структур сознания.

В полемике с диалектикой релятивисты обращают внимание на то, что диалектико-материалистическая трактовка

категорий философии и мировоззрения, а также категорий культуры характеризуется излишней гносеологизацией, и они предстают как отчуждённые формы мировоззрения, в которых нет индивидуальной окраски. В свою очередь, диалектики определяют релятивизм как такой концепт, для которого характерны отрицание объективности всеобщих форм человеческой деятельности, субъективизация категорий философии и культуры [12]. Поднимая и анализируя проблемы категоризации культуры, релятивисты обратили внимание на такие аспекты всеобщих характеристик культуры, как сигнафикация (знакообразование) и символизм. Одновременно, релятивисты подвергают критике постулаты классической рационалистической философии, осуществив трансформацию философских категорий в мировоззренческие экзистенциалы. Релятивизм, осуществляя анализ категоризации культуры, артикулирует проблему символизации культурных феноменов. Решение этой проблемы предваряется критикой класссического рационалистического постулата. Его методологическим воплощением является гегелевская дедукция культурных форм из абсолютного понятия или марксистское выведение культурных форм из предметно-деятельностной сущности человека. Релятивизм, отрицая социокультурный масштаб всеобщих форм деятельности человека, абсолютизирует символообразующую активность человека, знаковость, кодированность культурных феноменов.

Резюмируя и обобщая характеристику релятивистской парадигмы, характер эпистемического дискурса диалектики и релятивизма, следует отметить, что каждая парадигма попыталась решить и дать ответы на сложные мировоззренческие и методологические вопросы, пытаясь обосновать возможную онтологию и рациональный выбор человека, возможные стратегии человеческой культурной деятельности. Несмотря на различные варианты определения верификационных и фальсифицируемых стандартов, на стремление найти различные методологические подходы и принципы осмысления различных дискурсивных сфер, различных видов рациональности и способов понимания истинности, как диалектика, так

и релятивизм попытались объяснить эпистемические трансформации. И если релятивизм попытался осмыслить вопрос о презумпции субъекта и степени неконтролируемости им когнитивного акта, то диалектика пытается определить объективные контролируемые границы познавательного действия, пытается определить презумпцию истинности субъекта и степень свободного рационального выбора. При этом и диалектика, и релятивизм выступают как формы рационального поиска ответов в различных культурно-исторических и цивилизационных условиях.

В условиях постмодернизма, по мнению Е. А. Мамчур, релятивистская позиция в целом определялась как дискуссионная, а сам вопрос о роли социокультурных факторов в развитии науки считался проблематичным и нуждающимся в анализе [13]. За последнее время всё более проявляется интерес к релятивизму. Это очевидно в отношении новых концепций в области физики: концепция множественности миров, концепции несоизмеримости Н. Р. Хансона. Особый интерес к релятивизму виден в культурологических исследованиях, в частности, в «cultural studies», в методологии гендерных исследований.

Эти исследования позволили впервые обратить внимание на особенности гендерной стратификации и определении гендерных ролей в культуре, социуме, выявлении архетипов и символов гендерной спецификации в культурном поведении человека. Это позволило отойти от прежних, узких канонов измерения и оценки культурных сценариев аккультурации, культурной и гендерной идентичности. Следствием этого являются широкомасштабные исследования различных векторов культурной динамики, определение новых конструктов типологизации культурных феноменов. Релятивистская методология показывает, что приёмы сочетания различных принципов и идей расширяют узкие рамки одних концептов и рационально позволяют сочетать их с идеями других. Это, в свою очередь, открывает панораму в*и*дения «предмета» в различных ракурсах, тем самым открывая возможность проблематизации и тематизации новых ракурсов в*и*дения и оцен-

ки исследуемого предмета. Так, использование этих приёмов западными интеллектуалами впервые позволило тематизировать новые концепты. Важное место релятивистская методология занимает в постмодернистских исследованиях культуры, обращая внимание на изменение культурных стратегий и политик, обращая внимание на плюральность культурной онтологии. Плюрализм становится не только методологическим принципом, но и культурно-исторической явью, поэтому исследование столь сложных процессов, происходящих в культуре, общественной жизни и формирование новых политик идентичности и стратегий плюрализма ставят перед нами вопрос о необходимости внимательного анализа сущности и роли диалектики и релятивизма в осмыслении рациональности, её новых параметров и парадигм.

Литература

1. См.: *Тулмин С. Т.* Человеческое понимание. – М., 1984.

2. См.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – М., 1983; *Поппер К.* Нищета историцизма. – М.,1988; *Поппер К.* Открытое общество и его враги. – Т. 1. – М., 1992.

3. См.: *Делёз Ж.* Логика смысла. – М., 1995.

4. См.: *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М., 1997.

5. См.: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – М.,1958; *Карнап Р.* Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. – М., 1959; *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки. – М., 1971.

6. См.: *Лакатос И.* История науки и её рациональные реконструкции //Структура и развитие науки. – М., 1978; *Лакатос И.* Фальсификационизм и методология научно-исследовательских программ. – М., 1991; *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.

7. См.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Время. Хаос. Квант. – М., 1994. См. также: Синергетическая парадигма. – М., 2000; *Новик И. Б., Абдуллаев А. Ш.* Введение в информационный мир. – М.,1991; *Василькова*

В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной самоорганиза-ции. – СПб, 1999.

8. См.: Категории философии и категории культуры. – Киев, 1983.

9. См.: Диалектика деятельности и культура. – Киев, 1983.

10. См.: Там же.

11. См.: Генезис категориального аппарата науки. – Алма-Ата, 1990; Материалистическая диалектика как общая теория развития. – М., 1982, Т. 1, Т. 2.

12. См.: Категории философии и категории культуры.

13. См.: *Мамчур Е. А*. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. – М., 1987.

ВООБРАЖЕНИЕ И ДИАЛЕКТИКА

В. В. Лимонченко
(Дрогобыч, Украина)

> Диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь. Однако это именно хорошие глаза, и куда они проникают, там всё освещается, проявляется, делается разумным и зримым.
>
> *А. Ф. Лосев*

Проблема заключается в следующем: каково чувственное основание диалектического мышления? – Такая постановка вопроса может вызвать некоторое недоумение. Традиционно под диалектикой понимают движение и самодвижение понятий как рационально-духовное постижение действительности. При этом справедливо считают, что диалектические понятия не могут иметь чувственного аналога, не поддаются интерпретации на уровне представления, и все так называемые «наглядные примеры», подтверждающие диалектические законы, свидетельствуют о неизбывном школярстве в преподавании диалектической философии. При рассмотрении любой темы или проблемы диалектики обязательной – и вполне справедливой – критике подвергаются расхожие представления и само «мышление представления», чтобы очистить содержание диалектических понятий от «захватанности» препарирующим рассудком, который при всей его абстрактности упорно укоренён в наглядных представлениях.

Всё это – верно. Но подобные рассуждения никак не снимают проблему чувственного основания диалектического мышления. Возможно, со своей стороны, они могут помочь её правильно поставить.

Когда речь идёт о всеобщем, абсолютном чувственном основании диалектики как теории развития, то таковым является вся история человеческой чувственно-практической, общественно-исторической деятельности. Последняя в своей дей-

ствительности является продолжением развития субстанции по законам всеобщего развития (В. А. Босенко). Именно потому, что общественный человек в своей практике так или иначе осуществляет всеобщее развитие, он и способен раскрыть для себя законы этого развития. Правда, законы развития в своей истинной форме обнажаются в такой особенной практике, которая воплощает в себе суть (подлинную всеобщность) практики как таковой, что связано с преобразованием не просто форм природного движения, а форм общения, – когда необходимо происходит радикальное изменение самого́ способа (типа) практики, когда изменяется сам способ развития (он становится развитием самого́ развития). На этом этапе объективное развитие (природы и общества) уже не может далее продолжаться, не будучи осознанным, сознательно полагаемым и осуществляемым развитием [1].

Однако тут же возникает вопрос: а каков путь от этого всеобщего, абсолютного основания к действительному диалектическому мышлению индивида? Непосредственное участие в той практике, которая порождает диалектическое мышление? Но ведь для своего адекватного осуществления сама эта практика остро нуждается в субъекте, овладевшем диалектическим мышлением! – Круг замыкается. А вопрос остаётся: как же научить диалектическому мышлению? Объяснить человеку «три закона диалектики» и содержание её категорий, подкрепив наглядными примерами «из жизни»? – Сей путь, к счастью, уже пройден, и всю свою беспомощность вполне успел успешно продемонстрировать.

Хорошо, пусть (как считает Валерий Босенко) единственный путь овладения диалектикой как мышлением состоит во включении индивида в адекватную практику. Но какова природа этого «включения» и каким образом это вообще возможно? Посредством каких своих сил и способностей субъект оказывается в состоянии интегрироваться в некоторый процесс? Частично – при помощи здравого смысла. Целостно – посредством... диалектического мышления. Опять круг замыкается.

И всё же – способом целостного включения индивида в какую-либо практику выступает продуктивное воображение.

Лишь оно способно удержать целостный образ процесса в его смысловой соотнесённости с личностными устремлениями и обеспечить целостность присутствия субъекта (всем его существом) в образе совместно осуществляемой жизнедеятельности. Воображение, согласно мысли Э. В. Ильенкова, является умением не просто возвести предмет «во образ», но и смотреть на него, на мир глазами других людей (рода человеческого, в конечном счёте), реально в них не перевоплощаясь [2]. Я полагаю, что для понимания само́й сути и способа осуществления диалектического мышления принципиальное значение имеют не только ильенковские работы по диалектической логике, но и те, которые посвящены продуктивному воображению.

Непосредственной чувственной основой диалектического способа мышления является продуктивное воображение.

Мы привыкли рассматривать диалектическое мышление лишь как понятийный процесс, что бы при этом ни говорилось о природе специфически диалектических теоретических понятий. А вот П. А. Флоренский считал диалектику процессом вглядывания, мысленного углубления и вживания в реальность. «В чём смысл диалектики? – В цельности. Тут нет отдельных определений, как нет и отдельных доказательств. Что же есть? – Есть всё нарастающий клубок нити созерцания, сгусток проникновений, всё уплотняющийся, всё глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета; диалектика – совокупность процессов мысли, взаимно друг друга укрепляющих и оправдывающих. Это – как бы луковица, в которой каждая оболочка есть слой живой» [3]. Диалектика деятельна по своей природе, более того – самодеятельна. Однако её природе отнюдь не противопоказано созерцание. Именно через непрестанное созерцание и реализуется её деятельностно-продуцирующая природа.

Особенностью философского (диалектического) мышления является рефлексия – свет, обращённый на самоё себя, отброшенный к своему источнику. Благодаря философскому мышлению, субъект как бы держит под контролем свою деятельность по построению образа мира (*Э. В. Ильенков*), т. е. созерцает свои собственные усилия, производя образ. Но это-

то как раз и есть интеллектуальное созерцание, специфичное для трансцендентального мышления.

Философия – не о мире само́м по себе, безотносительно к человеку, и не о человеке, изъятом из мира. Она – о человеке в мире и мире в человеке. В этом состоит особенность её предмета: удерживание одного в другом, в имманентном свечении одного в другом. С такой задачей, как известно, справляется собственно диалектическая философия. Но справляется благодаря опоре на продуктивное воображение.

Различение эйдоса и логоса, предложенное в своё время А. Ф. Лосевым, представляется значимым в плане рассматриваемой проблемы. Эйдос есть смысловое изваяние сущности, логос является только принципом и методом, законом объединения и осмысления. Эйдос есть изваяние, картина смысла; логос являет сущность как принцип и метод проявления эйдоса в «ином». «Эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально; логос не видится мыслью, но полагается ею, не осязается умом, но сам есть щупальца, которыми ум пробегает по предмету; не созерцается интеллектуально, а есть лишь зада*ние, заданность, метод, закон, чистая возможность интеллектуального созерцания*» [4].

Логос сам по себе, лишённый эйдоса, никогда не будет диалектическим, даже если он полагает схемы диалектических процессов; в таком случае (когда он сам по себе) логос неминуемо приобретает формально-логические, рассудочные черты.

В другой своей работе А. Ф. Лосев в живом и цельном эйдосе выделяет три слоя: логический, отвлечённо-смысловой; собственно эйдетичекий слой (идеальная воплощённость логоса в идеально-оптической «картине»); гилетический, момент «иного», меонального размыва и подвижности, смысловой текучести и жизненности эйдоса, т. е. самого́ предмета [5]. Предрассудком современной науки, считает А. Ф. Лосев, является признание лишь первого слоя – логики, хотя сам логос есть ни что иное, как «отвлечённая парадейгма эйдетического». И ещё: «Логос есть эйдос, лишённый эйдетически-гилетического момента, или: эйдос есть логос, воплощённый в гилетической стихии» [6].

Три вышеназванных слоя цельного и живого эйдоса, как мне представляется, образуют собственно диалектическое понятие. И тогда вся проблема состоит в том, как овладеть таким понятием, как осуществить вхождение (восхождение) в его осмысленную жизненную стихию, чтобы сохранить его цельность и не свести его к первому, чисто логическому слою.

Вспомним то острое непонимание, которое возникло между старыми друзьями – Шеллингом и Гегелем – после выхода в свет «Феноменологии духа». Гегель достаточно неприязненно и недвусмысленно высказался по поводу «интеллектуального созерцания», значимость которого для собственно философского (трансцендентального) мышления подчёркивал Шеллинг. Гегель же одержим идеей превратить философию в действительную систематическую науку и изложить её так, чтобы ненаучное сознание смогло бы шаг за шагом приобщиться к науке.

Шеллинг и впрямь имел все основания обижаться на такие гегелевские выпады: «не на понятие, а на экстаз, не на холодное развёртывание необходимости дела, а на бурное вдохновение должна-де опираться субстанция, чтобы всё шире раскрывать своё богатство... Предаваясь необузданному брожению субстанции, поборники этого (интуитивного. – *В. Л.*) знания воображают, будто, обволакиваясь туманом самосознания и отрекаясь от рассудка, они суть те *посвящённые*, которым бог ниспосылает мудрость во сне» [7].

Разумеется, не нам решать спор титанов духа или выносить какие-либо оценочные суждения. Но всё же представляется, что в той мере, в какой Гегель прав против Шеллинга, Шеллинг прав против Гегеля. В то же время, не следует упускать из виду своеобразный феномен «отталкивания» нового от предшествующего, при котором непременно нарушается мера. – Гегель создавал принципиально новую систему. Он ни разу не употреблял термина «интуиция», он вроде бы не обращается за помощью к интеллектуальному созерцанию. Но те же самые процессы он раскрывает посредством иных категорий, иного теоретического движения, – например, через тончайшую и изощрённую диалектику непосредственного и опосредованного.

Интуитивное, созерцательное усмотрение всегда характеризовалось как непосредственное – в отличие от понятийного опосредования. Гегель же более тонко подходит к этому: «опосредствование есть не что иное, как равенство себе самому́, находящееся в движении, или оно есть рефлексия в себя же, момент для-себя-сущего “Я”, чистая негативность, или низведение до чистой абстракции, оно есть простое становление. “Я” или становление вообще, этот процесс опосредствования в силу своей простоты есть именно становящаяся непосредственность и само непосредственное» [8]. Таким образом, диалектическая мысль Гегеля решает те же проблемы, что и его предшественники (Фихте и Шеллинг), но уже по-иному.

Всё са́мое-са́мое мистическое, иррациональное, таинственное и непостижимое Гегель не отбрасывает, а помещает вовнутрь понятия как его собственные моменты. Именно гегелевское понятие осуществляет непостижимый синтез противоположностей и тем самым постигает противоречивость. Такое понятие есть и деятельность, и созерцание.

Отталкиваясь от Шеллинга, Гегель всё-таки упускает одну весьма серьёзную особенность, как мне представляется, а именно: его собственную философию не понять, не схватить без развитой способности воображения, без склонности к изощрённому интеллектуальному созерцанию. Без этого в гегелевскую философию не вжиться, и тогда многообразные и сложные взаимопереходы, взаимопереливы понятий покажутся бессмысленным баловством. Гегелевская логика не является логикой равнодушной дискурсии, она предстаёт как логика... воображения.

Трудно не согласиться с Я. Э. Голосовкером: «Диалектическая, т. е. самодвижущаяся спонтанная логика (хотя бы Гегеля) есть именно логика воображения. Ею он оперирует и развивает свои созерцания, т. е. развивает им создаваемый смысл, который оно, воображение, вкладывает в мир. Воображение в процессе творчества как бы созерцает свой смысловой путь» [9].

Гегелевское понятие благодаря своей спекулятивности, столь поспешно обруганной многими, удерживает в себе три вышеупомянутых слоя: логос, эйдос и гилетически-меональ-

ный момент. Однако, вся проблема в том, *как* субъекту, приступающему к изучению диалектической философии (в том числе – философии Гегеля) дойти до такого понятия, схватить его именно как смысло-образ (*Я. Э. Голосовкер*)? Здесь провозглашённый Гегелем всеобщий путь в философию через рассудочную форму – беспомощен, да и сам Гегель почти не придерживается своих собственных рекомендаций насчёт общего для всех, простого способа освоения философии.

Наиболее адекватным само́й природе философского знания способом его освоения является продуктивное воображение. Путь к сокровенным тайнам философии лежит через воображение, через предельно выявленную эстетическую природу его. Диалектически выраженное содержание до тех пор будет оставаться непонятным человеку, пока не будет осмыслено, т. е. поставлено в сопряжение с его собственными смыслами. Философскую мысль невозможно поглотить как информацию о внешних вещах и процессах – пусть даже самых универсальных, поскольку при таком «потреблении» собственно философское (диалектическое) никак не проявится. Диалектическую мысль надо осуществить собственным действием, собственным усилием, собственной страстью. Её надо произвести (а не просто произнести), созерцая при этом сосредоточенно и внимательно свой собственный путь. Но этот «путь» будет тогда уже не просто моим эмпирическим и партикулярным действованием; он станет движением «трансцендентального субъекта» во мне, или, что то же самое, – моим движением, как если бы оно непрерывно становилось действием «трансцендентального субъекта».

Освоение философского знания возможно лишь в процессе актуализации собственного духовно-практического (или же – душевно-духовного) опыта, что возможно благодаря актам воображения, удерживающего смысловые значимости в этом опыте, просветляемые философскими понятиями. Понять смысл, смысловой образ – значит, создать его. Создать не онтологически, а трансцендентально.

Диалектика, лишённая характера имманентного движения смысло-образов, теряет самоё свою «душу» и превращает-

ся в изощрённое умствование, холодное и равнодушное. – Но ведь именно так и поставлено у нас преподавание философии!

Собственно, какую цель мы преследуем при изучении студентами философии? Чтобы они освоили понятийно-категориальный строй диалектики? Чтобы обогатили свою «картину мира»? – По-видимому, самое главное в изучении философии – приобщение к исторически выработанному опыту рефлексии, рефлексии на бесконечные основания, – основания собственного бытия. Научить этому – нельзя, приобщить – можно. Само такое приобщение есть уже реальное воображение, которое реализуется через классические формы, так сказать, «философской педагогики» – посредством диалога, беседы. Ведь диалектика и является умением вести беседу с само́й сутью бытия и самим существенным в само́м себе. Диалог есть образ, адекватный само́й природе философии. Поэтому задача педагога – не столько образовательная, а вообразовательная: вовлечь участников «во образ» само́й философии и удерживать их (и себя самого́, естественно) в этом образе. Пространство такого образа – беспредельно: центр его – всюду, периферия – нигде (как сказал Николай Кузанский о Боге).

Приобщение к опыту рефлексии является приобщением к опыту интеллектуального созерцания посредством определённой умственной сосредоточенности в постоянном напряжении смыслов. Совместный интеллектуальный философский поиск ответов на вечные вопросы по форме обращён на мир, вовне, дабы проникнуть за эмпирическую завесу, скрывающую внутреннюю суть бытия, сокровенную и вожделенную истину. Но как тут не вспомнить потрясающие слова Гегеля: «Выясняется, что за так называемой завесой, которая должна скрывать “внутреннее”, нечего видеть, если мы сами не зайдём за неё, как для того, чтобы тем самым было видно, так и для того, чтобы там было что-нибудь, на что можно было бы смотреть» [10].

Преподавание философии, философской диалектики и есть этот сложнейший и негарантированный на успех совместный путь движения за «завесу». Без актуализированной способности к интеллектуальному созерцанию (пусть даже в неразвитом состоянии) за этой «завесой» делать нечего. Мы

тогда просто не в силах переступить порог, мы лишены ещё в*и*дения эйдосов, а логос сам по себе никакого в*и*дения не даёт. Но когда мы уже по ту сторону – для того, чтобы было видно, и для того, чтобы было на что смотреть, – включается «высший пилотаж» воображения – не как отлёта от чего-то реального, а как погружения в сокровенное, истинное. Здесь, строго говоря, мы не «воображаем», а сами суть воображение: мы являемся одновременно видящим и видимым, продуцирующим и созерцающим. Удержать себя в таком состоянии трудно, сложно и даже мучительно, – здесь необходим «другой», собеседник, соавтор: ведь смысл персоналистичен, в нём всегда содержится вопрос, обращение и предвосхищение ответа, «в нём всегда двое» (*М. М. Бахтин*).

Для диалектических категорий характерен взаимопереход, взаимоперелив, удержание одного в другом. Такой взаимный переход, схваченный мной как факт, некоторая данность, ничего для меня не выражает. Логос его я в принципе могу усвоить и при необходимости воспроизвести, но он для меня бессмысленен. *Я* должен увидеть этот переход – не на «примерах», а узреть эйдетически как смыслообраз. А для этого я сам должен осуществить его, погрузив в гилетически-меональную стихию. *Я* должен сам стать этим переходом, этой «рефлексией в себя», т. е. пережить его.

Мы привыкли мыслить: вот одно, а вот другое. А что такое «своё другое», «другое самого́ себя»? Логическая схема сама по себе не даёт понимания, она лишь – принцип воспроизведения. Смысл же этого загадочного «своего другого», когда «одно содержится в другом», когда «для-себя-бытие» является синтезом «бытия-в-себе» и «бытия-для-другого», когда понятие несёт в себе весь путь к самому́ себе, «снимая его в себя» и проч. – для меня открывается в актах внутреннего созерцания, когда я вижу (и, значит, понимаю) как моя «самость» становится прозрачной и несёт в себе весь исторический путь к себе, когда я способен переживать свою интимнейшую причастность всеобщему, родовому, человеческому, – а значит, и целостности бытия как таковой. Иными словами, если я не «перевожу», не транспонирую такие диалектические тонко-

сти и ухищрения в смысловой план внутреннего опыта и тем самым не наполняю их гилетическим, жизненным смыслом, если для меня всё это не завершается в целостном эйдосе, в умном созерцании, – я просто не понимаю того, о чём идёт речь. Тогда я способен лишь на вербальное воспроизведение определённой логической схемы, но такое никогда не станет собственно диалектикой. На эту тему у Гегеля есть замечательные слова: логическая необходимость означает «быть в своём бытии своим понятием» [11].

Как понять тождество противоположностей? Пусть всякий, кто когда-либо страдал над тяжеловесными гегелевскими текстами, вспомнит: всё оставалось непонятным до тех пор, пока не «заиграло» где-то «внутри», пока мы сами не ощутили себя этим тождеством противоположностей, не увидели это в себе, не совершили такое внутреннее действие и не созерцали умом свою растерзанность между «Я» и «не-Я»; а затем вдруг исчезло это «между», но мука – осталась, внутреннее беспокойство – осталось. А это и есть, по-видимому, истинный образ (эйдос) диалектического противоречия.

Таким образом, действительной опорой в освоении содержания диалектической философии является продуктивное воображение. Не в том смысле, что оно даёт нам «примеры» для подкрепления и более лёгкого усвоения диалектических схем. Деятельность продуктивного воображения сама есть тот действительный образ, внутри которого диалектическое движение понятий становится осмысленным. Воображение даёт не «наглядность» понятиям, – диалектические понятия воистину «ненаглядны», ибо причастны прекрасному. Воображение даёт смысловые образы, внутри которых диалектико-логическое движение обретает свою действительность.

Утверждая, что воображение является истинным эйдосом диалектики, я ни в коей мере не принижаю собственно диалектико-логический момент. Дело в том, что прав Я. Э. Голосовкер: диалектическая логика причастна воображению. Она, конечно, не есть «воображаемая логика». Но как саморазвивающийся процесс мышления она является «диалектическим выражением скрытой разумной силы воображения» [12].

Продуктивному воображению никак не чуждо ничто рациональное, но при единственном условии: если оно не разрушает целостности образа и не служит тем самым какой-то внешней цели. «Самодвижущаяся логика не движется в умственной пустоте как паук, развивая из себя паутинную нить для паутинной сети. Логика воображения движется в конкретном мире фактов опыта, как бы всасывая, пчеле подобно, мёд их сути, соединяя и оформляя в целое и одновременно нанизывая эти медовые капли на смысловую нить и оплотняя их в единство, – иногда даже в необходимое единство ячеек» [13].

Итак, как же научить диалектике? Ясно, что обычный процесс преподнесения готовых знаний «о диалектике» уму – не научает. Так называемый «проблемный метод» хорош лишь тем, что позволяет как-то избавиться от рутины и скуки обычного преподавания, – и не более.

Во-вторых: ясно, что без опоры на воображение диалектическая философия осваиваться не может. Без воображения, вне воображения, помимо воображения диалектика теряет свой смысл. При этом имеется в виду как актуализация воображения участников педагогического процесса, так и осуществление самого́ процесса в *формах во-ображения*, т. е. возведение ситуации диалога, общения «во-образ» само́й философии, «во-образ» интеллектуального созерцания, где совпадает продуцирование и созерцание.

В-третьих: диалектике вообще нельзя научить. Но диалектическому мышлению научиться можно. Поэтому задачей педагога является не собственно научение, а вовлечение и приобщение. Вовлечение в мир общения, в мир философии, приобщение к мировому классическому опыту философской рефлексии. И этого вполне достаточно: вряд ли сто́ит ставить перед собой и своими учениками заведомо невыполнимые цели.

Но тогда неминуемо появляется и «в-четвёртых»: поскольку диалектика является логикой творчества, является смысловой самодеятельностью, то её освоение может протекать лишь в атмосфере свободы. А свобода – имманентное поле воображения. Шеллинг, безусловно, гениален: разум есть воображение на службе свободы.

Трудно утверждать, что перечисленные нами условия являются достаточными для развития диалектического мышления. Но тот факт, что они суть условия необходимые – несомненен.

Воображение является формой организации человеческой чувственности. Способом же организации са́мого развитого воображения может быть только красота, – не случайно же Э. В. Ильенков говорил об эстетической природе фантазии. Посему воображение как универсальная человеческая способность, способность всех способностей (В. В. Давыдов), как развитая форма организации человеческой чувственности является истинным чувственным основанием диалектического мышления. Вне умения переживать бытие как мир человеческих проблем, вне способности удерживать свою жизнедеятельность «во образе» культурно выработанных способов человеческого мироотношения – диалектическое мышление может осваиваться лишь формально, как равнодушное оперирование абстракциями. Адекватным процессу овладения диалектическим мышлением является состояние небезразличия (*А. С. Канарский*) как экзистенциально-личностный аналог «связи всего со всем», как способ переплавки всеобще-общественного в личностно значимое и осмысленное, как способ «присутствия» субъекта в опыте других субъектов, в опыте рода человеческого. Ведь в актах воображения мы не только предмет возводим «во образ», но и самих себя помещаем в этот образ, возводим в него, целостно (именно – целостно!) присутствуем в нём. В пределах такого чувственного контекста овладение диалектическим мышлением – возможно.

А контекст сей – эстетический. Шеллинг полагает, что подлинное чувство, посредством которого должна постигаться философия, есть чувство эстетическое [14]. По-видимому, и Гегель не стал бы тут возражать: «Я убеждён, что высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что истина и благо соединяются родственными узами лишь в красоте. Философ подобно поэту должен обладать эстетическим даром. Люди, лишённые эстетического чувства, а таковы наши философы, – буквоеды. <...> Теперь ясно, чего не хватает людям, которые не понимают идей и достаточно откровенно

признаются, что для них тёмно всё, что выходит за таблицы и реестры» [15].

В актах интеллектуальной интуиции созерцающая мысль обращается к непосредственной данности дотеоретического, допонятийного, допредикативного, трансрационального бытия особого типа, которому свойственно единство субъекта и объекта, чувственного и сверхчувственного, мысли и созерцания. Основной сутью такого бытия является единство противоположностей, доведённое до тождества. Такое бытие (бытие-действие) предшествует рождению мысли и есть непосредственная данность мысли. Опосредствование этой данности понятийным логосом, логикой категорий, смысловым абстрагированием рождает мысль как таковую как осознающее себя бытие, как голос самого́ бытия. Такое бытие является основанием не логики выражения мысли, а логики созидания мысли и созидания мыслью, – логики творчества.

Такой логикой выступает диалектика – как спонтанный саморазвивающийся процесс преодоления мыслью своей противоположности – бытия, как способ превращения (доразвития) бытия в мысль. Понятая так диалектика является способом схватывания живой действительности в целом посредством смыслового конструирования воззрительно, целостно, созерцательно данных идей – эйдосов. Тем самым воображение как изобразительно, оптически, иконически, чувственно конструированное трансцендентальное (сверхчувственное) – безусловно, есть *эйдос диалектики*.

Литература

1. См.: *Босенко В. А*. Диалектика как теория развития. – Киев, 1966.

2. См.: *Ильенков Э. В*. Об эстетической природе фантазии //*Он же*. Искусство и коммунистический идеал. – М., 1984.

3. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины //*Он же*. [Сочинения. Т.] II. – М., 1990. – С. 823.

4. *Лосев А. Ф*. Философия имени //*Он же*. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 101.

5. См.: *Лосев А. Ф.* Музыка как предмет логики //*Он же*. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 283.

6. Там же. – С. 217.

7. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа //*Он же*. Сочинения. – Т. IV. – М., 1959. – С. 4, 5.

8. Там же. – С. 10.

9. *Голосовкер Э. Я.* Логика мифа. – М., 1987. – С. 150.

10. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. – С. 92.

11. Там же. – С. 30.

12. *Голосовкер Э. Я.* Логика мифа. – С. 127.

13. Там же. – С. 149.

14. См.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма //*Он же*. Сочинения. – В 2-х т. – Т. 1. – М., 1987.

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

ДИАЛЕКТИКА С ЗАМОЧНУЮ СКВАЖИНУ. (ЗАПИСКА ПОСТОРОННЕГО НАБЛЮДАТЕЛЯ)

С. Ю. Бояринов
(Семей, Казахстан)

Диалектика – трудная вещь, «чистая ведьма», и на ней далеко не уедешь: где сядешь, как философ Хома Брут, там и слезешь. Когда начинается разговор о диалектике, сразу припоминается Гегель, рассказывающий о том, что она и оставляет, и снимает, т. е. теряет, забывает затем, чтобы найти, вспомнить как уже проблему, содержание которой нужно сохранить для разрешения затруднения в развитии. Так мы себя теряем в погоне за новым, концептуальным, либеральным, благополучным, короче, инновационным. Но рано или поздно спохватываемся, спрашиваем себя: «А зачем нам это надо?». Кому это нам? Современникам. Чего? Духа времени. И какой у нас на дворе дух времени? Разумеется, дух наживы и успеха.

Если прежде наши диалектики вели неустанную работу заточки и шлифовки категорий для наладки машины народного научного хозяйства, то теперь они пробуют выжить в джунглях денежных деревьев капитала. Но таким здесь места нет. Все места уже давно заняты… сами знаете, кем: бродягами дхармы капитала, под его сенью пробуждающимися к стяжанию сознания своего самодовольства, короче, всякого рода болтологами, этими потомками софистов. В наш век Чичиковых и Хлестаковых идейным работникам диалектики не остается ничего другого, как заняться собой. А что это значит? Ни более, ни менее, как самой диалектикой для собственного, личного, не публичного, употребления.

Егором Федоровичем Гегелем закончилась догматическая тетическая диалектика тождества бытия и сознания. Диалектика как система понятий. Следом пошла научная атетическая диалектика различия бытия и сознания в форме труда и капитала у Карла Генриховича Маркса. Но этим не закончилось, а только началось переворачивание Гегеля. Оно дошло от мест эпистемологических до мест онтологических, до проекта анти-

тетической диалектики Сёрена Аабе Киркегора, в начале и негативной диалектики Теодора Визенгрунда-Адорно – в конце.

Наша советская диалектическая логика, которую от сна диалектического и исторического материализма разбудил Эвальд Васильевич Ильенков, к Гегелю вернулась через Маркса, в своем образе неся критику всякого рода антитезы и негации. Но она так и не смогла создать синтетическую систему объективной и субъективной диалектики, что, кстати, и не слишком стремилась делать, ввиду ее занятия паратетической или антиномической систематизацией категориальной наличности.

В результате искомый синтез так и не был найден. Но он искался в другом направлении. Это направление открыл Генрих Степанович Батищев. Батищев шел от Маркса к Гегелю, но так и не дошел до него, прошел через агни-йогу, за которой, как за аляповатым камуфляжем «эзотерического» псевдобуддизма для европейцев и прочих, скрывалась адвайта-веданта Шанкары, и остановился на традиционном православии. Восток ему помог увидеть в православии то, что и не снилось русской религиозной философии.

В нем он нашел воплощение своего учения о «глубинном общении». Это учение послужило для Батищева точкой возвращения к философии как таковой, которая никогда не была, не есть и не будет практикой. Она возникла как теория в древнегреческом смысле слова категорического рефлексивного умонастроения. Такой она оставалась и у Гегеля, у которого догматическая ученая философия нашла свою истину в диалектической феноменологии духа, истиной которой явилась спекулятивная наука логики. Такой она останется и впредь, но уже не публичной, а личной, правда, если философию не будут беспокоить узкие философские специалисты, которые не прочь довести ее до могилы своими деконструкциями, реконструкциями и прочими бессмысленными инновациями.

Для того, чтобы закрытая система отвлеченного идеализма Гегеля, пребывавшая в себе в абстрактном состоянии, раскрыла свое конкретно-всеобщее содержание, необходим был Маркс с его критикой немецкой идеологии. Маркс взял у Ге-

геля диалектический метод, а его систему, которая составляет с методом, причем не диалектическим, а спекулятивным (в философии диалектическое (негативное) соотносится со спекулятивным (позитивным), как в науке чувственное с рассудочным) единое целое, сдал в архив, т. е. использовал его против самого Гегеля как идеального философа (истины немецкой классической философии, являвшейся, в свою очередь, истиной новоевропейской философии, которая, соответственно, была истиной всей мировой классической философии), по его словам, «абстрактного образа отчужденного человека». В этом выразился его научный демарш историка, автора теории материалистического понимания истории, против самой философии, которую он принял за идеологию: употребить оружие противника против самого противника. И попутно раскрыл содержание объективного процесса движения капитала, логику его развития в истории в понятиях гегелевской философии как царства отчужденных форм, этой идеализации логики отчуждения человека от самого себя.

Для Маркса философия имела смысл только в качестве теоретической практики. И в этом качестве она была верной теорией, практичнее которой для революции ничего быть не могло в качестве руководства пользователя к действию. Последователи Маркса, вроде Владимира Ильича Ульянова-Ленина, просто сделали это руководство популярным, кружковой инструкцией в картинках для народа.

Философия так и не смогла вернуть себе место метафизики, оказавшись в роли не метанауки, а науки наук, т. е. научной философии, имеющей саму науку предметом своего интереса. Другими словами, она саму себя имела в виду. Тут нельзя не вспомнить унтер-офицерскую вдову, которая сама себя высекла. Этот вынужденный интерес был обусловлен тем, что свой предмет она потеряла, отказавшись от души и бога, а мир стала понимать материалистически, как любая наука, которая с этим справляется лучше любой философии. Тогда кому в таком натурфилософском качестве нужна философия? Только дилетантам – в качестве средства составления схем композиции научно-популярных материалов. Философии ничего

не оставалось делать, как заняться мышлением: переводить опыты жизни на понятия теории, т. е. расширять понятия, сокращая опыты, или зачищать научную мастерскую от логического мусора. Это – в лучшем случае. В худшем она была мировоззренческой или идеологической наукой, т. е. научной идеологией, этим марксистским чудо(вище)м политики.

Единственным выходом из создавшегося положения могло быть возвращение к метафизике на новой основе уже не диалектической логики Ильенкова, но позитивной или спекулятивной логики. Что и попытался сделать Батищев. Но он не успел изложить свою первую философию в систематическом виде, подготовив лишь ее конспект в рукописи «Тезисы к не Фейербаху». Утешением для нас, утешением философией, может быть не его обращение к традиционному благочестию, которое касается только личного душевного умонастроения Генриха Степановича, но известная философская монография «Введение в диалектику творчества».

Здесь необходимо сделать одну оговорку. Возвращение Батищева к философии для философии или метафизике, разумеется, не могло быть осуществлено без учета научного переворачивания панлогизма Гегеля Марксом. Батищев проблематизировал гегелевский абсолютный логический субстанциализм, превращенный Марксом в субстанциализм человеческой практики. Но он и не перешел на позицию антисубстанциализма экзистенциально-иррационалистического толка. Он стал изнутри субстанциализма практики вести работу десубстанциализации всякого рода догматизма, включая сюда догматизм материалистической диалектики, обнаружив в творчестве «архимедов рычаг» такого начинания. Для этого необходимо было признать в своих правах созерцательное, философское отношение к жизни многоуровневого и неисчерпаемого становления живого космоса.

Движение в этом направлении продолжил Александр Александрович Хамидов. Он нашел на этом пути непочатый край работы, начав его разработку с анализа превращенных форм. Здесь Александр Александрович не мог не обратиться к амбивалентной диалектике китайских философов-даосов,

к которой его подтолкнул интерес к теории карнавализации культуры Михаила Михайловича Бахтина, вылившийся в исследование непристойной («низовой») культуры народа на языке понятия. Амбивалентная диалектика даосов послужила для него точкой вненаходимости для критики логики снятия как логики отчуждения. Именно в этом месте можно найти росток построения будущей логики снятия тотальностью всего положительно конкретного, чего не смог избежать сам Гегель.

Возможно, есть и другие пути возрождения диалектики, но о них писать преждевременно, пока категориальный остов спекулятивной логики еще не показался из пучины безбрежного наукообразного парафилософствования. Вот когда накипь псевдонаучного технократического кликушества, пенящаяся разноцветными пузырями новых простых решений старых сложных проблем, спадет, придет черед диалектики проложить путь к царству идей в сознании людей.

Можно только сказать, что необходимый период забвения диалектики еще не закончился, слишком уж далеко в «светлое будущее» тянется ее мрачная идеологическая тень. И поэтому для её же блага надо поменьше о ней болтать и побольше думать о том, чтобы ее не поминали дурным словом, или, когда говорили о ней, то не имели в виду не то, что она есть, особенно те, кто не занимался ее разработкой. Тот, кто делал диалектику, сделал ее такой, какая она есть, осталась в памяти. Больше сделать нельзя… сейчас. А в будущем? Время покажет. Во всяком случае, так называемые «современные философы» явно к этому не готовы, да и не больно рады ей заниматься, особенно молодые.

И последнее. Речь здесь шла не столько о диалектике как идее, сколько об усилиях уловить понятием диалектику в самой жизни и попытках этому противодействовать под видом ее научной, художественной и идеологической ревизии. А так, по идее, диалектика есть вечное занятие интересным делом – мышлением.

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ, ТРУДНОСТИ И ВОЗМОЖНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ И СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ТЕОРИИ ДИАЛЕКТИКИ

А. А. Хамидов
(Алматы, Казахстан)

Как известно, в постсоветском культурном континууме наметился резкий спад интереса к проблематике теории и истории Диалектики. Нам же представляется, что не только задача, так сказать, восстановления в правах, но и задача дальнейшего развития и совершенствования теории Диалектики является сегодня настоятельно актуальной.

В советской философии культивировалась, разрабатывалась или опровергалась её противниками одна-единственная модель Диалектики – та, которая через К. Маркса и Г. В. Ф. Гегеля восходит к Гераклиту Эфесскому. Это – *положительная объективная монологическая* Диалектика, которая у Гегеля, Ф. Энгельса и в советском марксизме (имеется в виду подавляющее число представителей советской философии) приняла *субстанциалистскую* форму. У Гегеля Диалектика – способ бытия *Абсолютной идеи*, в энгельсовско-ленинском марксизме – способ бытия *Материи*. Для этого варианта Диалектики характерна также абсолютизация категории *противоречия* (так сказать, *контра-дикциоцентризм*). Считать только данный вариант Диалектики эталонным и разрабатывать именно и только его – будет, на мой взгляд, делом малоперспективным, хотя в данном варианте (к тому же наиболее полно разработанном по сравнению со всеми иными) и содержится весьма много положительного, что́ не должно быть некритически отвергнуто. Бросим беглый взгляд на иные варианты Диалектики.

Основные варианты Диалектики в истории философии

В истории философии сосуществовали две противоположные тенденции – *диалектическая* и *анти-диалектическая*.

Первая афористически выражена Плотином, который утверждал, что «диалектика – ценнейшая часть философии» [1]. Вторую кратко сформулировал Ю. М. Бохеньский, сказав: «Диалектика – одно из самых вредных, какие только есть на свете, суеверий» [2].

До Гегеля в истории философии в разной степени разработанности как на Западе, так и на Востоке, существовали инаковые варианты, или модели, Диалектики.

В древнеиндийской философии Диалектика почти не разрабатывалась; там разрабатывалась и широко применялась лишь формальная логика, чем по своей специализации занималась школа *ньяя*. В. П. Андросов пишет: «Термин “диалектика” обычно используется в буддологии лишь в значении “полемического мастерства”, т. е. умелого применения силлогистических приёмов» [3]. Но такое понимание используется и за рамками буддологии [4]. Правда, в махаянских сутрах, посвящённых *праджняпарамите* (совершенной мудрости как наиболее действенному способу достижения нирваны) для формирования у адептов *безосно́вного*, или *безопорного*, сознания, т. е. сознания, *не привязанного* к реалиям *проявленного* Универсума, используется то, что можно назвать *апофатической* Диалектикой. В своих поучениях Будда прибегает к своеобразным парадоксам. Поскольку он, излагая своё учение, находится внутри проявленного Мира и пользуется словами, порождёнными этим Миром, постольку он предупреждает, что *всякий* высказанный им тезис есть *одновременно* и *непосредственно* также и антитезис, каждое утверждение есть отрицание, ибо говорит он *не о* реалиях проявленного, *а о* реалиях непроявленного Мира, не о сансаре, а о нирване. Например: «То, Субхути, о чём Татхагата (один из основных эпитетов Будды; переводится и как *Так Приходящий*, и как *Так Уходящий*, что, с точки зрения буддизма, одно и то же. – *А. Х.*) проповедовал, как о совершенствовании мудрости, о том же Татхагата проповедовал, как о несовершенствовании. Тем самым оно названо “о совершенствовании мудрости”» [5]. Это учение столь же истинно, как и ложно, *ибо* истинность и ложность – категории мира сансары.

В древнекитайской философии Диалектика разрабатывалась в философском даосизме, в «Си цы чжуани» (одном из наиболее философски насыщенном трактате из «И чжуани», корпуса комментариев к «И цзину»), а также в неоконфуцианстве. Основная категория даосизма – *Дао*, атрибутами которого являются начала *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* суть противоположности, притом противоположности *неслиянно-нераздельные* (между тем, некоторые исследователи древнекитайской философии не схватывают этого и толкуют их соотношение в духе *дуализма*: как бинарные оппозиции). Поскольку *инь* и *ян* – противоположности неслиянно-нераздельные, постольку нормальным их соотношением является *гармония* (*хэ*), понимаемая как *равновесие* противоположностей. В трактате «Чжуан-цзы» говорится: «Когда силы Инь и Ян не находятся в равновесии, нарушается круговращение времён, холод и тепло пребывают в разладе, и здоровье человека терпит ущерб» [6]. Но эти противоположности отнюдь не статичны, они находятся в движении и это движение подчинено логике *ритма*. В «Си цы чжуани» сказано: «То *инь*, то *ян* – это и есть Дао…» [7] Равновесие нарушается тогда, когда эти противоположности сильно отделяются и как бы отдаляются друг от друга. Таким образом, это – *положительная ритмическая* Диалектика.

Древнегреческая философия дала целый спектр вариантов Диалектики. Гераклит является творцом *положительной объективной онтологической Диалектики Логоса.* Он исходит из единого объективного Логоса, который, конечно, – *Слово, Речь*, но: *не* беседа, *не διαλεκτική τέχυη*. Логос у него, правда, *монологичен*, следовательно, монологична и его Диалектика. Центральным в философии Гераклита является учение о *соотношении противоположностей*. Гераклит описывает самые разные типы соотношения противоположностей: сосуществование во времени, следование друг за другом, взаимный переход друг в друга. Он демонстрирует также скрытую антитетику феноменов, которую обычный рассудок (φρόνησις) усмотреть не способен. Но *главной* формой соотношения противоположностей Гераклит считает *антагонизм*, борьбу противоположностей. И это для него, отнюдь не метафора, какой она была для В. И. Ленина и его последователей-диаматовцев.

Зенон Элейский явился создателем *отрицательной трансцендентальной Диалектики Рацио*. Эта Диалектика явилась как следствие *защиты* Зеноном учения Парменида. Поскольку же философия Парменида направлена *против* философии Гераклита, постольку и Зенонова Диалектика направлена *против* Диалектики Гераклита. Эти два типа Диалектики *противопоставлены* друг другу и потому друг другу *противостоят*. В истории философии они существовали и развивались *трансгредиентно* относительно друг друга. *Впервые* они соединились в философии Гегеля.

Кроме Гераклита, все остальные древнегреческие философы (по крайней мере, начиная с Парменида и особенно с Зенона) относились к противоречию однозначно *отрицательно.* Для них любая (и формальная, и содержательная) языковая (вербальная) антиномия – индикатор и критерий *неистинности* суждения, критерий *заблуждения*. Идеал *непротиворечивости* истинного знания присутствовал в умах древнегреческих философов (исключая, как сказано, Гераклита) как непререкаемая *презумпция*. Сей идеал породил и апоретику, и скептицизм, и майевтическую Диалектику Сократа и, в конце концов, резюмировался в аристотелевском *законе противоречия*. Исходя из презумпции неколебимости принципа противоречия, апоретики изобрели апории, скептики – тропы, Сократ – «майевтику», Аристотель – формальную логику с её силлогистикой. Одни только софисты эксплуатировали противоречие в чисто субъективных целях, изобретая софизмы.

Итак, онтологическая Диалектика Логоса у Гераклита сугубо *монологична*; трансцендентальная Диалектика Рацио у Зенона Элейского тоже *монологична.* Квази-диалектика софистов не только монологична, но и *своецентрична* (в смысле центризма дурной губристической субъективности). Трансцендентальная *диалогическая* диалектика Сократа – это принципиально *новый тип* диалектики, который, однако, так и *не получил* дальнейшего развития ни в греческой, ни в последующей западной философии. Правда, в какой-то мере он получил конкретизацию у Абу Насра аль-Фараби. В одном месте трактата «Диалектика» он пишет, что «диалектика – упражнение для

человека, и служит она для его *сотрудничества* с другим человеком» [8]. Однако данный тезис не получил у него развития. Но и у Фойербаха его тезис: «*Истинная* диалектика *не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой*, это *диалог между Я и Ты*» [9] также не получил экспликации даже у него самого́.

Г. В. Ф. Гегель разработал Диалектику как целостную систему, однако данный её вариант содержит в себе целый ряд изъянов, основными из которых являются: 1) идеализм; 2) панлогизм; 3) когнитивный редукционизм; 4) субстанциализм, 5) монологизм; а также 6) абсолютизация статуса противоречия. Марксова Диалектика, как и гегелевская, *монологична*. В марксизме она, к тому же, ещё и *материалистична*, т. е. также одностороння.

В XX столетии в западной и в русской философии появились новые варианты Диалектики. Одни из них лишь обозначены, другие получили более или менее определённое оформление. В западной философии можно выделить и восходящую к С. Киркегору «экзистенциальную диалектику» Ж. П. Сартра, и «негативную диалектику» Т. В. Адорно, и «трагическую диалектику» А. Либерта, и «диалектику интегрального рационализма» Г. Башляра, и «бессинтезную и парадоксальную диалектику» К. Барта, и другие. Общей характеристикой всех этих вариантов является их явный *альтернативизм* геге-левско-марксовскому варианту Диалектики.

Наиболее основательно из них разработана негативная диалектика, построенная на критике «тождественного». Однако следует сразу же отметить, что негативная диалектика как вариант диалектики *малоконструктивна*. Более того, её вряд ли следует считать Диалектикой. Абсолютизация тождества – это одно, полное отрицание его – это другое. И это другое *неконструктивно*. Мышление не обходится без категории тождества, без процедур отождествления. В этом, между прочим, признаётся и сам Адорно, утверждающий: «Мыслить – значит идентифицировать, определять, устанавливать тождество» [10].

В русской философии Серебряного века также было разработано несколько вариантов Диалектики. Особый статус имела Диалектика в философии П. А. Флоренского. Остановимся на данном варианте несколько подробнее (более подробно, чем

на предыдущих). П. А. Флоренский различает науку и философию, определяя первую как *субъективную* и *недиалектичную*. Диалектика, согласно ему, – единственно *философский* метод, «ибо одна только философия методом своим избрала диалектику» [11]. Этот метод является противоположностью «мышлению *школьному*, т. е. рассудочному, анализирующему и классифицирующему» [12]. Флоренский различает *ум* мыслителя и объективный *разум*. Диалектика, согласно ему, это метод, в соответствии с которым ум мыслителя максимально и последовательно опирается на объективный разум действительности.

Диалектика, согласно Флоренскому, есть логика творчества. Она неотделима от свободы [13], объективна, конкретна и целостна. Её целостность – это *органическая* целостность. В этом пункте он солидарен с Гегелем и Марксом. Однако развитие диалектического постижения, в отличие от них, понимается им отнюдь не как линейное восхождение от абстрактного к конкретному. Согласно ему, «диалектическое развитие мысли не может быть представлено простою одноголосою *мелодией* раскрытий. …Диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга и снова выступающих. И как в жизни лишь *многообразие* функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий даёт жизненно углубиться в предмет изучения» [14]. В то же время, диалектическая целостность – это «всё нарастающий клубок нити созерцания, сгусток проникновений, всё уплотняющийся, всё глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета…» [15] Следовательно, П. А. Флоренский предложил *контрапунктическую Диалектику мышления*. Но это – не вся её характеристика.

Поскольку живая и конкретная (т. е., по П. А. Флоренскому, диалектическая) мысль есть не вообще мысль, а мысль личная, то встаёт вопрос о *субъекте* диалектики. Как известно, ни Гегель, ни марксисты таким вопросом не задавались. Возможно, это объясняется тем, что все они предпочтение отдавали так называемой объективной Диалектике. Флоренский же значительно меньше уделяет внимание объективной Диалектике;

для него Диалектика – прежде всего, *метод*. А поскольку он, как и Вл. С. Соловьев, – противник «отвлечённых начал», постольку он вполне естественно вышел на проблему субъекта диалектики как метода. Этот субъект для него не может быть неким «сознанием вообще». Осуществляет диалектический акт «вглядывания» в предмет некое Я. Но это и не Я самого́ автора. «Вглядывающееся Я, – отмечает Флоренский, – должно быть личным и, скажу даже, более личным, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть целостным и хара́ктерным. Это – конкретно-общее, символически-личное – Я есть… *Я типическое*…» [16] Флоренский ещё называет его *Я методологическим*.

Однако конкретное Я предполагает другие Я. В этой связи «методологическому Я соответствует методологическое *мы*…, т. е. методологическая *среда*, – которая сливает с объектом свои личные энергии». Но, чтобы быть таковой, она «должна быть не *какой-нибудь*, а наиболее сродной именно *данному* познанию. Каждому объекту диалектики соответствует и некоторый определённый субъект, *определённый тип*» [17]. В труде «У водоразделов мысли» П. А. Флоренский подчёркивает диалогическую сущность Диалектики: «Диалектика есть умение спрашивать и отвечать. Этот ритм вопросов и ответов драматически символизируется в виде диалога, причём каждая точка зрения художественно воплощается отдельным лицом» [18].

Одним из важнейших атрибутов Диалектики для П. А. Флоренского является *соотношение противоположностей*. Чаще всего он говорит о *противоречии* и об *антиномии*. Противоположности объективны и всеобщи: «О всякой вещи можно говорить и да и нет» [19]. Как и Кант, Флоренский считает диалектику разума укоренённой в его природе, но видит, как и Гегель, в этом не недостаток, а преимущество разума. «Мы *не должны*, – заявляет он, – не смеем замазывать *противоречие* тестом своих философем! Пусть противоречие остаётся глубоким, как есть» [20]. И подобно тому, как Гегель в своей докторской диссертации объявил противоречие критерием истины, также, *по видимости*, поступает и П. А. Флоренский. Он пишет: «Непреложная истина – это та, в которой предельно сильное утверждение соединено с предельно же сильным его отрица-

нием, т. е. – предельное противоречие: оно непреложно, ибо уже включило в себя крайнее его отрицание. И поэтому всё то, что можно было бы возразить против непреложной истины, будет слабее этого, в ней содержащегося отрицания» [21].

Нетрудно, однако, заметить, что П. А. Флоренский фактически *отождествляет* противоречие с *антиномией*. Противоречие, как известно, ведёт либо к гибели того феномена, который его в себе содержит, либо поднимается на новую ступень вследствие *разрешения* противоречия. Разрешение же противоречия есть *синтез* противоположностей, их опосредствование. Ничего подобного нет в варианте Диалектики, разработанном П.А. Флоренским. Он *не ведает* разрешения противоречия. Поэтому другая его характеристика истины, а именно та, согласно которой «истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою» [22], более точно выражает его воззрение на соотношение противоположностей. Стало быть, в проблеме противоречия он – *антиномист*. Понятно, что в данной проблеме он уступает и К. Марксу, и Гегелю.

В середине 80-х г. прошлого века Г. С. Батищев высказал идею о необходимости переходить от Диалектики как *органической* целостности к Диалектике как *гармонической* целостности. Он отмечает, что «всеобщим и всеохватывающим, не знающим исключений и ограничений способом существования органических систем, причём как в том, что касается внутренних отношений, так и отношений к чему бы то ни было вне находимому, к любому окружению, является именно *логика снятия*» [23]. Диалектика Гегеля и те варианты диалектики, которые обсуждались и разрабатывались в советской философии, ориентировались как на идеал именно на органическую целостность.

В гармонической же целостности «изначальный системообразующий принцип уже не выступает как единственный и окончательный "*заранее установленный* масштаб". Ибо здесь помимо и наряду со снятием утверждается неантагонистическое противоречиво-гармоническое сотрудничество подсистем внутри системы. И поэтому такого рода система заслуживает названия *гармонической*. Ей присуща и её отличает гармонически-системная связь.

Как можно видеть, *принцип снятия сам претерпевает здесь своего рода "снятие"!* Ибо между участвующими в системе элементами и подсистемами имеет место более сложная, более тонкая, более многосторонняя взаимосвязь и взаимодействие, главной особенностью которых выступает обогащение не только какой-то одной подсистемы в ущерб и за счёт подавляемого прогресса других либо за счёт лишь узкофункционалистски повышаемой роли других, т. е. сугубо одностороннего и заранее предустановленного их "подтягивания" до ограниченного положения и места, но, напротив, обогащение *всех* подсистем и элементов системы благодаря отображению достояния каждой в достояниях всех остальных, благодаря разноуровневой циркуляции содержаний по всей системе» [24].

В поздний период своего философского творчества В. С. Библер усматривал основную стратегию развития и совершенствования Диалектики в придании ей формы *Диалогики*: «диалектика, – писал он, – должна в XX в. оспорить самоё себя и принять форму *диалогики*» [25]. В этом он прямо опирался на соответствующие идеи М. М. Бахтина и в особенности – на следующее положение: «Диалектика родилась из диалога, чтобы снова вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу *личностей*)» [26].

Таково на сегодня состояние разработки теории Диалектики и таковы важнейшие результаты двух с половиной тысячелетий этой разработки. Очевидно, что в деле дальнейшего развития и совершенствования философской Диалектики, т. е. Диалектики как раздела *целостной* философии необходимо предварительно дать обобщающую оценку этим результатам и отделить, так сказать, плевелы от злаков, а, точнее, конечно, – то, что нам представляется в качестве таковых. По крайней мере, необходимо выделить *заведомо тупиковые* варианты Диалектики и тупиковые пути её разработки.

Тупиковые направления в разработке мировоззренчески релевантной теории Диалектики

1. Тупиком является разработка диалектики как якобы материалистической или идеалистической. Это – всего лишь

идеологические ярлыки. Материализм и идеализм как философские сверхпарадигмы и их противостояние – феномен западноевропейской философии, начиная с Нового времени. Категории и принципы теории Диалектики должны быть *нейтральны* относительно этих сверхпарадигм.

2. Однозначным тупиком является разработка теории Диалектики на основании так называемой «теории отражения». В соответствии с этой «теорией», в объективной действительности (чаще всего она редуцируется к действительности Природы) существуют самотождественные себе универсально-всеобщие определения, которые адекватно или неадекватно *копируются* человеческим мышлением, образуя тем самым так называемую «субъективную» Диалектику.

3. Тупиком в истолковании и разработке теории Диалектики является различение и обособленное исследование категорий *и* «законов» диалектики, а также идея так называемых «парных категорий». На са́мом деле все категории связаны между собой по логике когерентности, а то, что в «диалектическом материализме» именовалось «законами», представляет собой не что иное, как относящиеся к разным объективным уровням Диалектики Универсума *категориальные ансамбли*.

4. Тупиковым направлением в деле разработки теории Диалектики является то, в котором имеет место *положенное в основание* этой теории *абстрагирование* как от *онтологического* (антропологизм, гносеологизм и другие варианты субъективизма), так и от антропологического (натуралистический и тому подобный онтологизм) измерения Диалектики. *Онтологизм* любого варианта ложен, поскольку он *абстрагируется* от субъекта и от того способа, каким осваивается, *до*-развивается и совершенствуется вне- и *до*-человеческая объективная Диалектика, претворяясь в логику субъектного бытия (в том числе и в логику мышления) и действительности культуры. Замыкание Диалектики в субъекте или – что ещё хуже – в субъективности обречено на отворачивание от того бесконечного источника, который поставляет диалектическое содержание субъекту для его творческого *до*-развития и совершенствования. И онтологизм, и антропологизм равно *лишены* фундированной

перспективы. Только процессирующее взаимопроникновение Мира и Человека может стать тем главным основанием, на котором следует возводить здание мировоззренчески релевантной теории Диалектики.

5. Равно тупиковым является *когнитивный редукционизм*, ведущий своё начало от Гегеля и подхваченный марксизмом и истолковывающий Диалектику как всего лишь *логику познания и мышления* (даже если при этом признаётся так называемое тождество Диалектики, логики и теории познания). Данный редукционизм абстрагируется как минимум от *этического* и *эстетического* содержания Диалектики.

6. Тупиковыми являются истолкование и разработка теории Диалектики как *негативного* феномена (Зенон Элейский, Т. В. Адорно). Негативная диалектика как вариант Диалектики, что уже отмечено, *малоконструктивна*.

7. Тупиковым направлением в разработке теории Диалектики является специфически редукционистское истолкование *соотношения противоположностей*. Это относится в первую очередь к марксистскому, точнее, *гегелевско-марксистскому* варианту Диалектики, так как нельзя не видеть того, что даже в её лучших достижениях «марксистская» теория Диалектики, во-первых, *западо-центрична*, во-вторых, в ещё большей мере она, так сказать, *«гегелеморфна»*, т. е. является преимущественно лишь материалистически переряженным вариантом гегелевской Диалектики. Но данный вариант, как уже тоже отмечено, выражает *лишь одну из* традиций формирования и развития Диалектики в *западноевропейской* философии, а именно традиции, восходящей к Гераклиту Эфесскому. Особенностью данного варианта теории Диалектики является *абсолютизация категории противоречия*, контрадикцио-центризм. Ведь протииворечие – это *лишь одна из* форм *соотношения противоположностей*. Объективно существуют и другие. *Отлучать* их от Диалектики неразумно. К примеру, начала *инь* и *ян* суть противоположности, но их соотношение ни в каком смысле *не есть* противоречие (как не является оно и *дуализмом*, в чём уверены некоторые нынешние синологи).

8. Тупиковой является разработка теории Диалектики как исключительно *органической* целостности. В советской фило-

софии, правда, предпринимались и бесчисленные попытки создать диалектику как сугубо *механическую* целостность. Но, тем не менее, органическая целостность (даже открытая, о чём писал в своё время А. С. Арсеньев [27]) не может считаться мировоззренчески релевантной. Диалектика Гегеля и те варианты Диалектики, которые обсуждались и разрабатывались в советской философии, следуя Гегелю, в большинстве своём ориентировались, как на идеал, именно на *органическую* целостность.

9. Тупиковой является разработка *монологического* варианта теории Диалектики, какой она является у Гегеля, Маркса и в советском марксизме; да и новейшие варианты Диалектики в немарксистских философиях также монологичны.

Отметим теперь, как, по нашему убеждению, должна выглядеть мировоззренчески релевантная теория Диалектики.

Общие контуры мировоззренчески релевантной теории Диалектики

У В. И. Ленина среди множества дефиниций Диалектики имеется одно, на наш взгляд, *наиболее* аутентично выражающее её суть: «Вкратце диалектику можно определить как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития» [28]. Ему конгениально следующее суждение К. Ясперса: «*Диалектика* очень различна по своему смыслу. Общим для неё остается лишь то, что противоположности имеют в ней существенное значение» [29]. Достоинством данных дефиниций является то, что в них не абсолютизируется *противоречие*.

1. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики может быть достигнута на пути критического синтеза всего того положительного, что в этом отношении наработано философией Востока (прежде всего, Древней Индии и Древнего Китая, но также включая Средний и Ближний Восток), европейского Запада, России (прежде всего, философией XIX и так называемого Серебряного века) и советской философии 1960-х – 1980-х гг. Разумеется, следует учесть и имеющиеся наработки в постсоветской философии.

2. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики должна быть свободной от альтернатив «субстанциализм или анти-субстанциализм», «онтологизм или антропологизм» и им подобных. В ней должна быть реализована диалектика субстанциального и субъектного содержаний. В этом отношении ценны идеи Г. С. Батищева.

3. Теория Диалектики не должна быть редуцирована к своему логико-гносеологическому аспекту. В своих категориях и принципах она должна в синтетической форме содержать определения не только когнитивной, но также – как минимум – этической и эстетической мироотношенческих модальностей.

4. Архитектоникой Диалектики высшего уровня должна быть *гармонически-полифоническая* целостность, о чём писал во второй половине 1980-х г. Г. С. Батищев. Это значит, что метод восхождения от абстрактного к конкретному, впервые разработанный и применённый Гегелем и частично переосмысленный Марксом (который посчитал его «единственно возможным» для теоретического мышления), является релевантным *лишь для «органической»* модели (или парадигмы) Диалектики. Посредством этого метода, как известно, пытались строить теорию Диалектики видные советские философы (Э. В. Ильенков, Б. М. Кедров и др.). Однако данный метод, как показал Г. С. Батищев, *не*релевантен для гармонической модели Диалектики.

5. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики должна носить однозначно *нередукционистский* характер. Она должна строиться на основании принципа иерархической многоуровневости и многомерности Человека и Мира. Объективная Диалектика многоуровнева и многомерна, ибо многоуровнев и многомерен сам Универсум: в нём сосуществуют самые разные иерархически соотносящиеся друг с другом *уровни организации*. Каждому такому уровню соответствует *свой тип* Диалектики. Эти уровни и типы диалектичности *нередуцируемы* друг к другу и *невыводимы* друг из друга. Поэтому, скажем, диалектика неорганических целостностей не может быть применена к исследованию органических целостностей, как и наоборот. Отсюда следует, что теория Диалектики не должна сводиться к концептуализации какого-то одного из уровней с

присущим ему типом диалектичности. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики в своей архитектонике должна в резюмированном виде содержать все уровни-типы объективной Диалектики, т. е. содержать общую её картину.

6. Мировоззренчески релевантная теория Диалектики не должна абсолютизировать ни одну из форм соотношения противоположностей, в том числе и противоречие, которое в гегелевско-марксистском варианте почиталось как «*ядро* диалектики». В данном аспекте в теории диалектики должна быть выстроена *иерархия* (nota bene: не *субординация*!) *типов* соотношения противоположностей, каждый из которых занял бы онтологически соответствующее его сущности место. Тем самым противоречие сохранит свой статус источника движения и развития.

7. Большинство вариантов Диалектики являются *монологическими*. Таковы же гегелевская и марксистская Диалектика. В мировоззренчески релевантную теорию Диалектики должен быть введён *субъект* Диалектики, о чём в своё время писал П. А. Флоренский. Но субъектное содержание должно быть введено не только *не* в форме *монологизма*, но и *не* в форме *диалогизма* (за что ратовали М. М. Бахтин и В. С. Библер). Оно должно быть введено в форме *полифонизма*, в форме *между-субъектности и со-творчества* (*сотрудничества*, как писал в своё время аль-Фараби).

Искомая теория Диалектики, как следует из изложенного, должна быть своего рода *Интегральной Диалектикой*, которая в первую очередь творчески-критически *синтезировала* бы всё то позитивное, что за тысячелетия было наработано в истории мировой философии. Но на пути её разработки придётся столкнуться с немалыми трудностями, которые необходимо будет преодолеть, и с проблемами, которые предстоит решить. Укажем лишь на следующую.

Нетрудно сделать вывод, что теория Диалектики, возведённая на основании гармонической целостности, будет превосходить все до сих пор разработанные её варианты. Однако тут возможна следующая ловушка. В этом случае может учитываться *лишь один* относительно самостоятельный аспект

теории Диалектики – её *онтологически-монологический* аспект. Следовательно, встаёт задача учёта *другого* её относительно самостоятельного аспекта – её *онтологически-полифонического* аспекта. Стало быть, встаёт кардинальной важности и такой же степени сложности задача и проблема гармонического *синтеза* обоих этих аспектов – синтеза Диалектики как гармонической целостности и Диалектики как полифонирования субъектов в некую единую *гармонически-полифоническую* диалектическую сверхцелостность. И только решение этой, неимоверно трудной, проблемы создаст условия и даст логическую санкцию на решение других – производных от данной и других – проблем. Скажем, решение проблемы синтеза в теории Диалектики основных мироотношенческих модальностей. И тогда новая теория Диалектики обретёт возможность дальнейшего своего развития и совершенствования.

Литература

1. *Плотин*. Эннеады. – [(I)]. – Киев, 1995. – С. 14.

2. *Бохеньский Ю*. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. – М., 1993. – С. 49. «Большинство положений диалектики – суеверия» (Там же. – С. 48).

3. *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. – М., 2000. – С. 301.

4. В. К. Шохин пишет: «Если индийская философия является по преимуществу диалектической, т. е. философией дискуссии, контроверсии, диалога, и сами индийские философские тексты строятся по полемическому принципу, при котором составитель текста работает в мысленном диспуте с реальным или воображаемым оппонентом, то ньяя оказалась той философской школой, которая посвятила себя само́й теоретизации этого диалога, став, таким образом, в известном смысле и общеиндийской философской дисциплиной. Если, с другой стороны, индийская философия в целом развивалась как умозрение преимущественно формалистическое, для которого первостепенным был процедурный аспект философского исследования, а именно: искусство классификации, дефинирования и верификации последнего, то ньяя разрабатывала саму теорию ра-

ционального дискурса, аналитическую методологию. Иными словами, общеиндийские философские алгоритмы в виде *диалектики* как критики суждений и *аналитики* как систематизации понятий стали специализацией этого философского направления» (*Шохин В. К.* Введение //Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. – М., 2001. – С. 10–11).

5. Ваджраччхедика Прадждня-парамита сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии //Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. – [Вып.] 2. – М., 1996. – С. 19.

6. Чжуан-цзы //Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М., 1995. – С. 119. См. также: Там же. – С. 232.

7. И цзин («Канон перемен»). – М., 2005. – С. 201.

8. *Аль-Фараби.* Диалектика //*Он же.* Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 422 (курсив мой. – *А. Х.*).

9. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего //*Он же.* Сочинения. – В 2-х т. – Т. 1. М., 1995. – С. 144.

10. *Адорно Т. В.* Негативная диалектика. – М., 2003. – С. 15.

11. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики) //*Он же.* Сочинения. – В 4-х т. – Т. 3 (1). – М., 1999. – С. 123.

12. *Флоренский П. А.* Разум и диалектика //*Он же*. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 2. – М., 1996. – С. 137.

13. «Там, где не признаётся пра́ва на самодеятельность, – нет места и диалектике; но где свобода, – там непременно – и диалектика» (Там же. – С. 138).

14. Там же. – С. 141 – 142.

15. Там же. – С. 138.

16. Там же. – С. 140.

17. Там же. – С. 141.

18. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики). – С. 136. «Диалог, – добавляет он, – есть собственнейшая литературная форма философии…» (Там же).

19. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики) //*Он же.* Сочинения. – В 4-х т. – Т. 3 (2). – М., 1999. – С. 473.

20. *Флоренский П. А.* Столп и Утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М., 1914. – С. 157.

21. *Флоренский П. А.* Флоренский П. А. [Автореферат] //*Он же*. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 1. – М., 1994. – С. 40. Ср. применение такого

толкования истины к характеристике евреев: «Правы юдофилы; но не менее правы и юдофобы. И те и другие даже более правы, чем это обычно высказывается» (*Флоренский П. А.* Предисловие к сборнику «Израиль в прошлом, настоящем и будущем». М., 1915 //*Он же*. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 2. – М., 1996. – С. 706).

22. *Флоренский П. А.* Столп и Утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – С. 147. «*Истина есть антиномия*» (Там же. – С. 148). См. также: Там же. – С. 153.

23. *Батищев Г. С.* Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации //Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. – М., 1986. – С. 185. «И ничто не может избегнуть единственно возможной “судьбы” в органических системах и в отношениях с ними: *либо* нечто есть подлежащее снятию, т. е. *снимаемое, либо* оно есть само подвергающее снятию, т. е. *снимающее*, третьего не дано!» (Там же).

24. Там же. – С. 190–191.

25. *Библер В. С.* Что есть философия? (Очередное возвращение к исходному вопросу) //Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 171.

26. *Бахтин М. М.* Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов //*Он же.* Собрание сочинений. – В 7-и т. – Т. 6. – М., 2002. – С. 424.

27. См.: *Арсеньев А. С.* Диалектическая логика как открытая система //Проблемы диалектической логики. Материалы к симпозиуму. – Алма-Ата, 1968. – С. 133–136.

28. *Ленин В. И.* Философские тетради //*Он же*. Полное собрание сочинений. – Т. 29. – М., 1973. – С. 203.

29. *Ясперс К.* Философская вера //*Он же*. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 429.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И ДИАЛЕКТИКА КАК ТВОРЧЕСТВО

К. А. Абишев
(Алматы, Казахстан)

То, что было разработано в советское время по диалектической логике а также в Казахстане, в нашем институте – это существенное достижение. Отчего мы можем оттолкнуться и от чего можем отказаться? На мой взгляд, мы не должны характеризовать диалектическое учение как материалистическое, в нашей работе материалистическое понимание отношения мышления и бытия было существенной преградой. Понимание диалектического учения как отражения диалектики природы и диалектики общественного бытия давало определенное основание полагать, что мышление не имеет и не может иметь свою специфическую диалектику.

Прежде всего, потому, что мышление человека не сводится только к отражению, оно, отражение, конечно, составляет важную сторону человеческого мышления, но если брать мышление целостно, то я называю ведущей, определяющей его стороной ценностно-мотивационную функцию. Этот вопрос в свое время обсуждался в истории философии, в особенности его разрабатывали Кант и Гегель. В истории западной философии – начиная с Сократа и Платона, а в Новое время в немецкой классической философии – значение именно отражательной функции мышления человека вышло на первый план. Западное понимание исходило из того, что отражение материи и в частности, в учении марксизма, отражение общественного бытия, представлялось как основная функция, как сущность мышления. На мой взгляд, главное сущностное назначение мышления состоит в творчестве. В последних своих работах я пытался обосновать эту идею.

Второй момент, от которого, как мне кажется, мы должны отказаться в разработке диалектики в дальнейшем, это то, что диалектические концепции брали в качестве исходного преимущественно категорию всеобщего, а единичное, особенное выводилось как частичное проявление всеобщего, целостного. На

мой взгляд, это подход, когда мы во главу угла, в начало ставим то, что является конечным результатом определенного развития. Всеобщее есть не начало, а, можно сказать, конечный пункт некоего становления, относительно завершенного развития. Началом может быть только единичное. Когда мы все выводим из некоторого всеобщего, то, следовательно, мы осуществляем обратную картину эволюции, конечную форму берем как начало и оттуда выводим особенное и единичное. Это обратное воспроизведение совершившегося определенного исторического процесса. Не отрицая достижений великих мыслителей, работавших в этом плане, следует, на мой взгляд, признать, что недостаточно разработанным остается вопрос: как возникает само всеобщее? Из чего? Как становится? Разумеется, когда оно уже сложилось как всеобщее, притом пребывая и на этом уровне в форме некоего единичного оно порождает свои единичные формы. Всеобщее в форме чисто всеобщего пребывать не может. Некоторые наиболее жизнеспособные единичные в процессе своей эволюции доходят до особенного и всеобщего. Такая эволюция, представляется, концептуально менее разработана. Хотя в истории философии были и имеют место попытки такого рассмотрения проблемы. Одна из таких попыток была проделана в свое время в работе Ж.М.Абдильдина «Проблема начала в теоретическом познании». Но они, тем не менее оставались на втором плане. Я считаю, что, если речь идет о перспективе разработки диалектической концепции в будущем, то следует обратить внимание на эту проблему.

Еще один важный момент, на который я хотел бы обратить внимание. Я считаю, что предметом философии является мышление в целом. Это известно. Не познавательный процесс, не отражательный процесс, а ценностно-мотивационная сфера мышления является главной. Познавательный процесс важен, но ценностно-мотивационная сфера определяет цели, мотивы, идеалы, которые служат движущей силой для развития самого мышления, стимулирует само отражение. В истории философии Кант, Гегель и др. пытались рассматривать мышление целостно, но, тем не менее, познавательный процесс был для них на первом плане.

На мой взгляд, мышление, вносящее нечто новое, начинается с индивида, а не с мышления сообщества в целом. Сообщество мыслит, но его мышление состоит во взаимодействии мышлений отдельных индивидов, опосредствующийся переходом в бытийные формы. То, что сложилось в мышлении данного индивида, некая новая идея, которая в действительности в форме бытия еще не существует, только после ее возникновения может проявиться в форме бытия. Мышление предшествует бытию в социально-историческом мире человека.

Сначала возникает новое – понятия, идеи, – еще не обретшие своей действительности. Начиная с каменного топора до современных ракет, в начале возникала их идея, а потом они переходили в форму бытия. В этом смысле свобода, о котором я говорю – это сущность человеческого мышления.

Человеческий индивид сам творит себя по определенной, выбранной им ценности, т.е. он творит себя, стремится формировать себя таким, каким стремится быть. Он создает свой определенный образ, пусть еще недостаточно ясный, но такой, каким он желает быть. Но поскольку он таким еще не стал, поскольку это пока еще образ его будущего, однако, если он сложился у индивида, становится движущей силой, его бытие только после этого может складываться, осуществляться, говоря иначе, переходить из своего идеального в свое реальное бытие. Реальность человека – это не только его органическое тело, но и его действия, внешне активные способы выражения его внутренних психологических, мыслительных процессов, предметные формы, созданные им, межсубъектные отношения, сложившиеся формы и стереотипы и даже стили поведения, в которых выражаются его идеальность. Это – то обстоятельство, что бытие, в диалектику которого мы считали и во многом продолжаем считать главным предметом исследования, не является и не может являться основным предметом. Почему, спрашивается? Именно потому, на мой взгляд, что бытие, особенности в человеческой жизни, – общественное бытие – (по терминологии К.Маркса) есть некая устоявшаяся, осуществленная или фиксированная форма общественного процесса в которой движения и изменения принимают отно-

сительно покоящееся состояние. Это относится, прежде всего, к сфере человеческой жизни, где постоянным процессом выступает именно мышление. Подлинно диалектические процессы происходят в мыслительных процессах. Общественное бытие – внешнее проявление мышления людей, когда индивиды через процессы опредмечивания и распредмечивания, объективирования и субъективирования могут делать и делают содержание своего мышления доступными для восприятия и созерцания других и для собственного созерцания. Через эти бытийные формы и в них устанавливаются общественные отношения и, следовательно складывается само общество людей. Бытийные формы суть не что иное, как способы передачи своих мыслей и чувств друг другу, адресования своих целей и интенций другому. Следовательно, в социальном мире, который создают сами люди, они выражают свои смыслы во внешней форме действительности, и в них следует видеть только выраженное в действиях, вещах, знаковых, символических системах и т.д. продолжение их мышления – не более того. И такая система бытийных форм не несет и не имеет никакого иного содержания, неведомого для людей, если взять их в совокупности всех поколений в их истории. Поэтому вообще познание человека в социально-гуманитарных науках и познание социального мира во всех ипостасях есть познание истории человеческого мышления в их как объективированных, так и субъективных выражениях. Таким образом человеческая история есть история идеального творчества людьми самих себя по их собственному выбору. И эта история одновременно есть акт их свободы, которая может нести, разумеется, как положительные, так и отрицательные последствия – в зависимости от того, какой при этом совершен выбор. Но эта свобода их совершается именно в актах творчества, которое, переходя в форму бытия, осуществленности принимает характер необходимости и часто – определенного закона.

Поэтому именно в этих процессах, переходах, во внутренних противоречиях идеальных актов, во взаимодействиях различных смыслов и кроется подлинная диалектика. А в устоявшихся, а часто – просто застывших, формах этого нет и быть не может.

ДИАЛЕКТИКА ГУМАНИЗМА

А. Сагикызы
(Алматы, Казахстан)

Гуманизм есть явление культуры несравненно более ёмкое, многогранное и комплексное, чем это представлялось деятелям Возрождения, но от последних узкое понимание гуманизма передалось нашему времени. Гуманизм – это не только нравственная категория, признающая человека высшей ценностью мира (идея). Это – ещё и способ самовыражения личности в интеллектуальной, нравственной, экономической, политической и социальной практике (реализация идеи).

Эта мысль была изложена Г. Гивишвили в работе «Феномен гуманизма» [1]. При этом автор книги отмечает, что, хотя понятие «гуманизм» существует уже шесть веков, почему-то ни один историк или философ, ни один политик или экономист не счёл возможным или необходимым подчеркнуть особенность гуманизма как явления цивилизационного, т. е. одновременно идейного, правового, политического и экономического, в лучшем случае обозначая гуманизм как общемировоззренческую основу мировой культуры либо как образ жизни индивида и различных социальных групп. Подлинные причины такой «недальновидности», по мнению Г. Гивишвили, – это узкий профессионализм людей умственного труда, их политические и идеологические пристрастия, радикальные различия условий рождения гуманизма в Аттической Греции и его возрождения в Западной Европе, наконец – крайняя противоречивость становления и развития гуманизма в Новое время.

Сейчас, возможно, впервые в истории складываются условия, когда внутренние противоречия эволюции гуманизма начинают уступать место консолидации всех его теоретических и прикладных составляющих и, как следствие, способствовать взвешенному взгляду на его прошлое и настоящее. Данное обстоятельство даёт уверенность в том, что проблема его адекватной идентификации будет, в конце концов, решена.

Но мы часто сталкиваемся с тем, что гуманистические принципы искажаются, не соответствуют нашим идеалам, противоречат им. Естественно, встаёт проблема разрешения данного противоречия. По мнению М. Конашева, «для этого надо либо гуманизм привести в соответствие с действительностью, либо действительность – в соответствие с гуманизмом. До сих пор все попытки сделать это, коих было немало в истории, как светского гуманизма, так и христианства, заканчивались ничем. Но и при нынешнем соотношении гуманизма и действительности это невозможно» [2]. Если гуманизм несовместим с действительностью, поскольку она антигуманна, как можно его привести в соответствие с современными ценностями? «Если гуманизм не может быть применен в жизни, оставаясь таковым лишь на словах, в виде декларации, благого пожелания, то это не гуманизм, а нечто иное. В лучшем случае, это лишь потребность гуманизма, желание, жажда его, стремление к нему, некое мечтаемое, должное, *абстрактный* идеал. Не в лучшем, но и не в худшем – это современная маниловщина. А в худшем – «благое намерение, ведущее в ад», двойной псевдопродукт, ибо он (в отличие от религии) выдает себя за продукт действительный» [3].

Но именно человек делает эту действительность такой, какая она есть, т. е. антигуманной. Значит, причину искать нужно в самом человеке. Только он может исправить данную ситуацию, гуманизировать отношения, очеловечить себя и окружающий его мир. «Совсем маленькая «хитрость» тут в том, что всякое очеловечивание есть преобразование действительности и самого человека, но не всякое преобразование того и другого есть очеловечивание. Только вполне конкретное (и в философском, и в обыденном смысле), *определенное* преобразование действительности и человека есть очеловечивание действительности и очеловечивание человека. Таким образом, гуманизм должен найти и показать людям, *какое именно* преобразование может сделать его, гуманизм, применимым в действительности. Разумеется, только то, которое сделает действительность гуманной. Гуманизм должен дать знание о подлинной природе как действительности, так и человека,

то есть о том, что есть гуманного и антигуманного в действительности и в человеке, в его деятельности, и каким образом, откуда и гуманное, и антигуманное возникают, чем порождаются. Другими словами гуманизм, если он хочет быть подлинно действенным, практическим гуманизмом, должен, с одной стороны, *вскрыть теоретически* противоречие человека и его деятельности, и, с другой, *снять его практически*. Проще говоря, он должен дать рецепт, что и как делать» [4].

Согласно М. Хайдеггеру, гуманизм, как историко-культурная форма выражения метафизики субъективности, рассматривает человека «на правах властителя бытия». Френсис Бэкон говорил о том, что человек – *слуга* и *истолкователь* Природы, которая побеждается только *подчинением* ей [5], то иудейско-христианская традиция видит в человеке ее – природы – *властелина* и *собственника*. Бог заповедовал Адаму и Еве: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и владычествуйте над рыбами морскими, и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» [6]. Отметим, что в знаменитой речи Пико де Мирандолы *De hominis dignitate* («О достоинстве человека») гуманистическое мировоззрение определено не через *господство над природой*, а через *свободу самоопределения, автономию человека:* «Согласился Бог с тем, что человек – творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даём мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю… Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» [7].

Агрессивные и экспансионистские установки по отношению к природе и человеку современного научно-технологиче-

ского комплекса являются не имманентным результатом развития просветительского, гуманистического рационализма, но совокупным эффектом слияния двух потоков дегуманизации, двух типов тотализации иррационализма: иудео-христианского фундаментализма и фундаментализма рыночно-капиталистического.

Введенное М. Хайдеггером понятие «метафизика субъективности» стало парадигматическим для анализа новоевропейской философии от Декарта и Лейбница до Гегеля и Ницше. М. Хайдеггер настаивает на том, что современность может быть целиком понята и истолкована во всех своих аспектах, проявлениях и ипостасях как эпоха воцарения субъективности. Между тем, считает Ален Рено, это понятие становится «эпистемологическим препятствием» на пути исследования логики современности, поскольку оно ведет к поверхностным суждениям о том, что существует только «метафизическая субъективность» и что выход за пределы метафизики возможен только посредством устранения идеи субъекта. Также подлежит проверке и критическому осмыслению отождествление идеи субъекта с философским основанием той культуры новоевропейского гуманизма, которая помещает человека в основание и центр бытия, и которая получила свою реализацию в тотальной дегуманизации социальной реальности. На самом деле, как показывает А. Рено, у М. Хайдеггера под именем субъективности на самом деле критикуется индивидуализм – действительно разрушительный для гуманизма вирус, изнутри пожирающий ткань современного социума. Автономный субъект, предписывающий закон самому себе, возвышается над своей индивидуальностью благодаря открытости человечеству, самореализации в форме бытия-с-другими.

Согласно Алену Рено, критика («осуждение») идеи субъекта в постклассической философии велась на упрощенных основаниях. «Метафизический субъект» отождествлялся с картезианским cogito, прозрачным и понятным для самого́ себя. Философское учение о субъективности выступало как основание новоевропейского *гуманизма* и его ценностей (сознание, автономия, воля и т. д.), и, вместе с тем, как обоснование полити-

ческого *тоталитаризма*, опыта политики тотального контроля и неограниченного доминирования над природной и социальной реальностью. «В этом смысле фантазм полного господства будет всего лишь самым последним и самым страшным лицом современного («картезианского») развития субъективности, а прекрасные идеалы гуманизма и эпохи Просвещения, которые, как считалось, имели целью освободить человека, утверждая его господство над реальностью и рассеивая мрак невежества, обратятся в свою противоположность: гуманизм получит истинное свое развитие в разгуле нечеловеческого».

А. Рено отмечает: классическая идея субъективности определялась двумя основными параметрами: способностью осознания самого себя (рефлексии) и свободой. Критика, направленная на ниспровержение метафизики субъекта, утверждает, что эта метафизика становится основанием тоталитарного, технократического порабощения человека. Однако, чтобы описать это порабощение, используется идея человека, которому в полностью рационализированном и управляемом мире отказано в возможности и праве быть основанием своих собственных мыслей, поступков, ценностей – т. е. в *способности быть субъектом.* Идея субъекта, таким образом, оказывается как *источником дегуманизации* социального и личностного бытия, так и *величайшей ценностью,* которую следует защитить от всех форм овеществления, манипулирования, редукционизма и т. д.

В том-то и дело, что в понятии научного гуманизма интегрированы два ряда ценностей, которые при абстрактном подходе к ним кажутся взаимно противоположными, взаимоуничтожающимися – ценности объективной истины и ценности автономии человека. С точки зрения гуманизма, человек не рассчитывает получить законы, ценности, нормы, смыслы своей жизни ни от Бога, ни от Природы, но учреждает их сам – на основе своего разума и воли.

Из само́й природы человека вытекает стремление к свободе, справедливости, утверждению самоценности индивидуальности и ее деятельного участия в том, что происходит с ней и вокруг нее – все это входит в перечень принципов гуманизма и в содержание гуманистического идеала. И все это подверга-

ется критике и сомнению в современном философском и социально-политическом дискурсе.

В. А. Лекторский выделяет три типа критики гуманизма [9]. Во-первых, это широко распространенное мнение о том, что гуманизм – это либо прекраснодушие (полное непонимание жестокой действительности), либо лицемерие, одно из средств сознательного обмана. Ранее гуманистическая фразеология использовалась для прикрытия антигуманной, репрессивной практики тоталитарных режимов. Сегодня за ней стоит рост утилитаризма в его самых эгоистических формах, аморализм, коррупция, агрессивность, жестокость, насилие, всплеск воинствующего национализма и т. д.

Вторая линия критики гуманистических идеалов и принципов исходит из представления о тесной связи между той формой гуманизма, которая была сформулирована К. Марксом, и той анти-человечной действительностью, которая возникла в странах реального социализма. Хотя в соответствии с учением К. Маркса человек должен быть освобождён от всяких форм отчуждения, путь к этому освобождению лежит через насилие, борьбу, через подавление и уничтожение целых классов, через диктатуру. Поэтому суть проблемы заключается не в критике идеологического использовании фразеологии гуманизма для прикрытия антигуманной социально-политической практики. Н. Гартман отмечал: «Вся осторожность мудрейших мало что дает, пока в самой теории заложена тенденция к содержательному заострению односторонности, а тенденция, возникнув однажды, сама собой беспрепятственно растекается в полупонимании широкого круга адептов» [10]. Согласно представителям второй из выделенных В. А. Лекторским форм критики гуманизма, Марксов проект гуманизма в самих своих основаниях несет ответственность за бесчеловечные результаты его практического применения.

Третья линия критики гуманизма заходит наиболее далеко. Здесь критикуется сам идеал гуманизма, каким он сложился в европейской культуре и философии Нового Времени. Сторонники этой линии (наиболее четко прочерченной Мартином Хайдеггером в его знаменитом «Письме о гуманизме») считают,

что именно гуманизм как идеал и ориентир личностно-социального становления привел к разрыву между человеком и бытием, к отчуждению от человека созданной им и закабалившей его научно-технической реальности, к потере человеком его жизненных и культурных корней, к обессмысливанию мира.

Из анализа отмеченных основных форм критики гуманизма В. А. Лекторский делает вывод о том, что во всех трех ее разновидностях есть много справедливого. Вместе с тем, В. А. Лекторский пишет о своем несогласии с делаемым из этой критики выводом о необходимости отказа от социально-культурных идеалов гуманизма. Известный российский философ заявляет: «Я думаю, что дело обстоит как раз наоборот: именно трезвый и реалистический анализ человека, его культурного и социального мира свидетельствует о неустранимой роли идеалов, ценностных систем и нравственно-мировоззренческих ориентиров, вне которых и без которых вся человеческая деятельность теряет смысл и критерии оценки и потому становится невозможной» [11].

Переосмысление традиционного гуманистического идеала в XX столетии происходит по нескольким направлениям.

Во-первых, самоценность индивидуальности как неотъемлемая черта гуманистического идеала более не интерпретируется в духе автономии и самозамкнутости индивида, но осмысливается в контексте нового понимания человека, его укорененности в бытии и межчеловеческих связях (практиках интерсубъективных коммуникаций). Современные онтологические концепции относят межчеловеческую коммуникацию к глубинной структуре индивидуальности, сознания индивида и его «Я». Подобное радикальное переосмысление индивидуальности влечет за собою ряд принципиальных следствий.

Во-вторых, подверглась критическому переосмыслению другая важная черта традиционного гуманистического идеала – представление о том, что освобождение человека, снятие его зависимости от внешних сил, создание условий для его творческого самоопределения предполагает контроль и господство над внешними силами – природными и социальными. Средствами достижения такого господства считаются раз-

ум, рациональность и созданные на их основе разнообразные инструментальные техники «рационализации» и «гуманизации» природной и социальной среды человеческого бытия.

Система антропо- и техноцентристских мировоззренческих установок выражает особенности той технологической цивилизации, которая складывалась в Европе, начиная с XVII столетия. В рамках данного типа мировоззрения представляется, что в самом естественно-природном бытии телеологически предзаложена возможность его постановки под контроль самосознательного разума, предначертана судьба стать как бы продолжением и частью самого человека.

Гуманизм – это уважение и любовь к человеку, признание его высшей ценностью. Но гуманизм отнюдь не стоит на том, что человек – это «центр земли», что мир вращается вокруг человека и его эгоистических устремлений. «Гуманизм, трактуемый как абсолютный, не поддающийся положительному ограничению феномен и принцип, есть апология антропоцентризма, возведения человека на вершину и в центр Универсума. Гуманизм же, трактуемый как человечность, ограничен миром *человеческой действительности*» [12]. Однако человек причастен к истине бытия, а это обязывает и возвышает его. Гуманизм отстаивает не право индивида на обособление (как самоцель), а право рода человеческого на достойное существование перед лицом мира и мировых загадок. Гуманизм – это интеллектуальное, моральное и реальное пространство человеческого смыслообразования, поиска и нахождения точки опоры в этом мире и в самом себе.

В современных условиях гуманистический идеал связан с отказом от просветительской идеи истины человеческого присутствия в мире как овладения, подавления и господства. Новой онтологии соответствует не идеал антропоцентризма, а идея коэволюции – идея взаимодействия, совместной эволюции природы и человечества.

Литература

1. См.: *Гивишвили Г. В.* Феномен гуманизма. – М., 2001.

2. *Конашев М.* О гуманизме и действительности //http: //humanism.al.ru/ru/articles.hptml?num=000178

3. Там же.

4. Там же.

5. См.: *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук //*Он же*. Сочинения. В 2-х т. – Т. 1. – М., 1971. – С. 83.

6. Бытие. 1 : 28.

7. *Пико делла Мирандола Дж*. Речь о достоинстве человека //Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М., 1996. – С. 215 – 216. Нужно также отметить, что в цитированном отрывке отчётливо прослеживается связь гуманизма с утверждением *субъектности* человека, а не его *индивидуальности*. В научном исследовании индивидуальность человека проявляется не так ярко, как, например, в художественном творчестве (почему Кант и утверждал, что гении возможны только в искусстве, а не в науке). Но это обстоятельство не может служить аргументом против науки как формы субъектного самоопределения. Индивидуальное самоутверждение, неограниченная свобода – это форма *«человеческого, слишком человеческого»* понимания гуманизма. Автономия субъектного самоопределения – это не дегуманизация человека, в своей гордыне забывшего Бога и оставленного Богом как источником трансцендентальных норм, но *«человеческое, истинно человеческое»* измерение гуманизма, связывающего свободу с ограничением индивидуального произвола.

8. *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности. – СПб, 2002. – С. 18–19.

9. См.: *Лекторский В. А*. Идеалы и реальность гуманизма // http: // www.ihtik.ru.

10. *Гартман Н*. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе //Культурология. XX век: Антология. – М., 1995. – С. 626.

11. *Лекторский В. А*. Идеалы и реальность гуманизма // http: // www.ihtik.ru.

12. *Хамидов А. А*. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева //Генрих Степанович Батищев. – М., 2009. – С. 139–140.

ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ДИАЛЕКТИКА

В. С. Возняк
(Дрогобыч, Украина)

Название статьи несколько провокативно: а откуда вы взяли, что диалектика и является (или уже стала) настоящей логикой педагогического мышления? Можно было бы ограничиться тем, что диалектика должна быть логикой «нового» педагогического мышления в отличие от «старого», ориентирующегося на формально-логические законы и принципы. Однако обычное противопоставление «нового» и «старого» мышления мне, честно говоря, надоело, хотя и много написано мной о «новом педагогическом мышлении». В таком противопоставлении есть что-то от лукавого, – от рассудка. Возникает вопрос: а был ли мальчик? А возможно ли вообще педагогическое мышление как таковое вне и без диалектики?

В первую очередь следует очертить содержание понятия «педагогическое мышление». Проще всего его можно определить как такое мышление, которое осуществляется в педагогической сфере. Но если, допустим, здесь царствует сугубо инженерное мышление? Что же тогда делает его собственно педагогическим? Возникает резонный вопрос: насколько «педагогическое мышление» является собственно *мышлением* и собственно *педагогическим*?

Возможна и такая позиция: «педагогическое мышление» есть измерение, срез, сектор того совокупного мышления, которое осуществляется в обществе наряду с другими «секторами» – научным, политическим, экономическим, правовым и т. п. «отраслевыми» мышлениями, и потому имеет как общие черты с ними, так и свои специфические свойства. Конечно же, подобный подход страдает неизбывным эмпиризмом, а значит – односторонностью.

Проблема должна быть схвачена в измерении всеобщего. Мышление как таковое предстаёт человеческой способностью осуществлять деятельность в соответствии с объективными закономерностями реальности, адекватно, как сказал бы Ге-

гель, «сути дела». А для этого субъект должен уметь изменять, перестраивать, пресуществлять, преобразовывать формы, схемы, образы собственной активности, т. е. осуществлять деятельность в идеальном плане. «Мышление является всеобщей идеальной формой деятельности человека, согласующейся со всеобщими формами самой действительности» [1]. Эти всеобщие, универсальные формы бытия, тождественные формам мышления, являются *категориями* как точками *сращения* (лучше: сращивания) субстанции и субъекта, мира и человека, культурно-исторического опыта и индивидуального сознания. Поэтому категории – не инструмент, не «пособие человека»; в качестве деятельных способностей человека они *конкретны*, содержательны, хотя и безусловно априорны (и даже аподиктичны) по отношению к сознанию человека.

Если «педагогическое мышление» является собственно *мышлением*, то оно содержит в себе универсально-всеобщие определения мышления как такового. Если же «педагогическое мышление» является *педагогическим*, то оно предстаёт всеобщей способностью осуществлять адекватную деятельность в *образовательной* сфере, где происходит, по словам Ф. Т. Михайлова, «**та самая встреча обращающихся друг к другу поколений, в которых культура оживает, обновляется и длится от века к веку**» [2]. Другими словами, от «педагогического мышления» по его *понятию* требуется сущностное соответствие *природе образовательного процесса* в его всеобщих измерениях. Сущностная же логика процесса образования является *логикой становления человеческой субъективности*, личностного саморазвития, является логикой содержательного распредмечивания.

Иными словами, от «педагогического мышления» по его понятию требуется сущностное соответствие *природе образовательного процесса* в его всеобщих измерениях. Сущностная же логика процесса образования не может не быть логикой становления человеческой субъективности, саморазвития личности, логикой содержательного распредмечивания культурно-исторических форм человеческой деятельности и общения, а такая логика *не может не совпадать* со всеобщим логосом как саморазвития субстанции, так и творческой деятельности,

т. е. – с сущностью свободы как предельного основания человеческого бытия в мире.

Поэтому, на мой взгляд, педагогическое мышление по своей природе не может обладать некей своей «профессиональной спецификой», поскольку его предмет, его сфера является таким *особенным*, которое наиболее целостно, полно и содержательно воплощает и выражает *всеобщее*, универсальное в самом способе человеческого мироотношения. Посему педагогическое мышление не может не представать как *Разум* в смысле высшего единства сознания и самосознания, как такое мышление, регулятивными принципами которого являются Истина, Добро и Красота как абсолюты человеческого (и не только) бытия вообще.

В таком понимании именно и только *диалектика* является *логикой* педагогического мышления. Как замечает Г. В. Лобастов, теоретическое мышление в области педагогики «универсально по захвату предметной действительности: педагогическая деятельность должна знать как логику любого вводимого в субъективность человека предмета, так и логику становления и бытия самой личности, логику становления самой логики в сфере субъективности. Поэтому педагогика по необходимости обязана удерживать (теоретически и практически) оба полюса человеческого бытия – реальный и идеальный, бытие и мышление. Более диалектического предмета деятельности, чем становление человеческой субъективности, нет» [3].

Диалектика является во всеобщей форме теорией (логикой) *развития*. А вот с пониманием того, что есть *развитие*, у современной так называемой «теоретической» педагогики дело обстоит туго. Здесь господствуют лишь представления, и весьма убогие. Вот, например, утверждает автор учебника по «теоретическим основам современной украинской педагогики» (кстати, рекомендованного Министерством образования и науки Украины), что развитие – это «усовершенствование функций и качеств человека, которые относятся к духовной, психической, социальной и физической сферам его жизнедеятельности». Итак, развитие есть «совершенствование». Что называется, «приехали». Сие даже не представление о разви-

тии, а сплошной предрассудок. Бедный Гегель, – он даже не подозревал, что всё так просто…

На мой взгляд, наиболее целостно, умно и конкретно диалектическое понятие «развитие» категориально раскрыто в книге киевского философа Валерия Алексеевича Босенко «Диалектика как теория развития» (Киев, 1966). Рассматривая понятия «движение» и «развитие», автор утверждает, что их ни в коем случае нельзя соотносить по объему (дескать, развитие *уже* движения): они одинаково всеобщи, как, впрочем, и все категории диалектики. Их различие гносеологическое: развитие есть *сущность* движения, движение есть явление развития. Развитие, согласно концепции В. А. Босенко, представляет собой единство возникновения и уничтожения, прогресса и регресса (а от себя добавлю: эволюции и эманации), т. е., оно есть чистое противоречие. А посему никак не стоит, как это делает здравый рассудок, развитие отождествлять *только* с прогрессом, улучшением, усложнением, «совершенствованием». Развитие, далее, характеризуется поступательностью и восхождением (через отрицание отрицания).

Общественно-историческая форма движения материи является *продолжением развития* всех предыдущих форм движения (природы), причём развитием универсальным, поскольку её движение осуществляется по логике само́й субстанции (как писал Генрих Батищев, человек определения субстанции делает собственными определениями). Само историческое движение этой формы ускоряет всеобщее развитие до самой чистой формы всеобщности – мышления, которое есть развитие самого́ развития.

Становление человеческой субъективности в отногенезе – есть и *во-площение* (опредмечивание) всего развития общественно-человеческой культуры, и одновременно – *продолжение* этого развития, развитие развития мировой субстанции в уникально-индивидуальной (то бишь – неделимой) форме. Каждая человеческая субъектность – это не просто уникальный универсум, но – уникализированный (индивидуированный) универсум (как универсум общественно-человеческой культуры, так и всей целостности бытия как такового).

Отсюда следует несколько парадоксальный вывод: человек *обречён на развитие* (равным образом как он и обречён, как говорит Ж.-П. Сартр, на свободу). Любая человеческая деятельность, всякий акт человеческого общения, движения ума, сердца, души – так или иначе (под определённым углом зрения) являются *продолжением развития* общественно-исторической культуры *тут и теперь*, актуально, поскольку свершаются в общественно выработанных и так или иначе освоенных формах жизнедеятельности и мысли как живая пульсация субъективности – тут развитие никак не связано с некоей «новизной», «ранее не бывалым», «совершенствованием». Просто мы *обречены на развитие*. Сие не означает, что мы «обречены развиваться». Нет, мы сами можем себе спокойненько деградировать. Но что бы мы не делали, что бы мы не творили или не вытворяли, *сквозь нас*, наши деяния, поступки, мысли и чувства проступает и *продолжает себя* универсальное всеобщее развитие. – Правда (и тут суть вопроса), продолжать себя через и сквозь нас (нами) всеобщее универсальное развитие («беспредельная объективная диалектика» – по терминологии Г. С. Батищева) может по-разному: *целостно* или *ущербно*, частично, уродливо.

Итак, человек обречён на развитие, на продолжение универсального развития бытия (через развитие культуры). Но продолжать (развивать, воплощать) это развитие человек может (и ещё как может!) и в крайне уродливых формах. Недаром К. Маркс считал отчуждение необходимой исторической *формой развития* человека, всех способностей рода «человек».

Продолжение универсального развития становлением человеческой субъективности в адекватной, целостной, неущербной форме – это и есть *нормальный* педагогический процесс, соответствующий своему понятию. Именно поэтому диалектика и является логикой педагогического мышления. Никакая *иная логика* (методология – то ли позитивистская, то ли феноменологическая, то ли герменевтическая и проч.) неспособна осознать и реально обеспечить *целостность* становления человеческой субъективности в качестве *целостного* продолжения развития общественно-человеческой культуры,

сквозь которую длит и продолжает себя универсальное *развитие само́й субстанции*.

Педагогическое мышление (если оно – именно *педагогическое* и именно *мышление*) является безусловно *категориальным*. Оно должно не просто *пользоваться* всеобщими логическими категориями (с этим превосходно справляется даже рассудок), но сознательно применять их, т. е. – категории доводить до понятия, а с понятиями работать категориально. Но это еще не всё. Такие понятия, как «человек», «сознание», «мышление», «идеальное», так называемые «экзистенциалы» – это ведь тоже *категории педагогического мышления*. А категории, как известно, являются формами тождества мышления и бытия. Правда, можно посчитать вышеназванные понятия (вместе с экзистенциалами) некими «регулятивными идеями» для педагогического мышления. Но отсюда – рукой подать до пресловутых «ценностных ориентаций», «иерархии ценностей», и тут мы неизбежно скатываемся на привычные рассудочные пути-дорожки. – Нет, это никакие не «регулятивные идеи», это – именно *категории* педагогического мышления, без корректной и адекватной (понятийной, доведённой до понятия, до понимания) работы с которыми (которая, кстати, и заключается в реально-идеальном движении по имманентным измерениям сути той реальности, с которой имеет дело педагог) никакого педагогического мышления просто нет, но налицо – всевозможные подделки под него.

Но всё сказанное выше относится к, так сказать, эталонному (соответствующему своему понятию) определению педагогического мышления. Что же касается повседневных реалий педагогического процесса, то тут картина выглядит существенно иначе. То мышление, которое реально осуществляется в сфере образования и воспитания в их традиционных формах – ни в коем случае *разумным* (диалектическим) назвать нельзя. Оно является чисто *рассудочным* – как по способам организации практически-педагогического процесса, так и по формам своей «теоретической» экспликации в многочисленных пособиях по дидактике, педагогике, «философии образования». Реальное педагогическое мышления предельно *технократич-*

но. В. П. Зинченко пишет: «Технократическое мышление – это мировоззрение, существенными чертами которого является примат средства над целью, цели над смыслом и общечеловеческими интересами, смысла над бытием и реальностями современного мира, техники (в том числе и психотехники) над человеком и его ценностями. Технократическое мышление – это Рассудок, которому чужды Разум и Мудрость. Для технократического мышления не существует категорий нравственности, совести, человеческого переживания и достоинства» [4]. Рассудок в своей технократической проекции связан с принципиальным отрывом *проективной деятельности*, деятельности по изменению, преобразованию форм и схем активности субъекта от «сути дела», от сугубо человеческих измерений «сути дела», от содержания (и смысла) реальности. «Существенной особенностью технократического мышления является взгляд на человека как на компонент системы, который обучают и программируют, как на объект разнообразных манипуляций, а не как на личность, для которой характерна не только самодеятельность, но и свобода по отношению к возможному пространству деятельностей. Технократическое мышление весьма неплохо программирует присущий ему субъективизм, за которым в свою очередь лежат определённые социальные интересы» [5]. Поэтому такое мышление не может не создавать себе те или иные *идеологические* оправдания, проявляя при этом неспособность к полноценной самокритичной рефлексии – рефлексии форм своей активности на всеобщие, предельные основания.

Логика рассудочного педагогического мышления так или иначе является *логикой эмпиризма*. Как замечает Э. В. Ильенков, логика эмпиризма имеет дело преимущественно с механическими системами. «Исследование таких систем сводится к выделению устойчиво повторяющихся типов взаимодействия их частей и, соответственно, к ориентации мышления не на процесс, а на состояние. Итогом познавательной деятельности здесь выступает фиксация абстрактно-общих определений объекта, пригодных разве что для нужд классификации и для утилитарно-практического использования. Логика эмпириз-

ма, или, что то же самое, логика воспроизведения в мышлении и практического конструирования механических систем, вполне работоспособна, даёт большой практический эффект и выгоду. Но только до той поры, пока и теоретик, и практик имеют дело с механической системой» [6].

Но разве реальный педагогический процесс по формам, способам своего осуществления, организации и функционирования до боли не напоминает некую сугубо механическую систему, в которой участники «педагогического взаимодействия» (слова-то какие!), т. е. живые индивиды имплантированы как агенты анонимного, обезличенного процесса, где всё напрочь настроено на утилизацию, использование, приспособление, вживление, «привитие», где внешне-формальное господствует над содержательным, абстрактное – над конкретным, омертвлённое – над живым?.. Эвальд Ильенков такой тип мышления, которое ориентировано на механические системы, называет типом мышления *инженера-конструктора*. Последний организует готовые детали в некоторую систему, способную служить выполнению той или иной цели. «И на людей такой инженер-конструктор столь же естественно смотрит как на детали, входящие в создаваемую им конструкцию. Сами по себе её элементы интересуют его лишь постольку, поскольку их можно (или нельзя) приспособить к делу, к сооружаемой малой или большой машине, механизму, системе машин» [7]. Иными словами, элементы, детали, материал его интересуют не в их имманентной логике (которую изучают иные специалисты и поставляют конструктору определённую информацию о них, собранную в соответствующих справочниках), но лишь как полуфабрикат для конструктивной деятельности, в той мере, в какой их можно приспособить к делу.

Деятельность современного педагога и способ организации его мышления очень напоминают именно такое, «инженерное», отношение к делу. Вспомним, когда-то и литераторов хотели превратить в «инженеров человеческих душ». Но настоящая литература сознательно и откровенно отстранилась от такой парадигмы социального заказа. А вот из педагогов подобных «инженеров душ» сделали; правда, вина тут не

просто в тотальной идеологической манипуляции (тут свою роль неплохо исполнила и академическая педагогическая наука), но и в той исторической традиции организации образовательного процесса, которая была заложена в новоевропейской ментальности.

Вот М. Култаева пишет, что спецификой педагогического мышления является его интегративность, оно «должно осуществлять не только и не столько категориальные синтезы, а создавать сферу интердисциплинарного знания» [8]. Трудно с этим спорить. Однако реальная так называемая «междисциплинарность» педагогического знания в условиях господства рассудка над разумом приобретает существенные «инженерные» черты. Философия «поставляет» педагогу общие (и притом весьма общие) мировоззренческие знания, психология – знания о человеческих свойствах, специальные науки – содержание знаний (в предельно адаптированном варианте), все-возможные методики – технологии процесса обучения и т. п. Задача же педагога-инженера – построить конструкцию образовательного процесса (по весьма жёсткой схеме) из этих элементов, включая и живую субъектность учеников. Но именно *знание* имманентной логики этих «элементов» для педагога предстаёт в предельно *редуцированной* форме – почти наподобие инструкций по пользованию бытовыми приборами. Такое педагогическое мышление теряет свою действительную *категориальность*: оно не движется по имманентным определениям сущности предельно сложного и противоречивого педагогическое процесса, не превращает эти определения в формы собственной активности, в свою деятельную способность (подобная категориальность, связанная с таким превращением сущности объективного в формы движения субъективного и есть *диалектика как логика и теория познания*, поскольку именно здесь – *развитие*), а просто внешне манипулирует всеми элементами как объектами-вещами, *приспосабливая* их к своим целям.

Если в сфере деятельности реального инженера-конструктора такой *тип мышления* является уместным, адекватным и продуктивным, то в пределах образовательного пространства

он предстаёт *превращённой* (и весьма часто – *извращённой*) формой действительного педагогического (конкретно-всеобщего) мышления. Рассудочный способ мышления вообще попадает в цепкие объятья всевозможных превращённых форм, поскольку сам рассудок является превращённой формой разума.

Рассудочное педагогическое мышление по своей эмпиристской логике обречено, с одной стороны, на "некритический позитивизм" (*К. Маркс*), т. е. на некритическое описание и восприятие наличных форм организации учения и воспитания как принципиально нормальных, а, с другой – на создание разнообразных идеологем относительно собственной активности, «социального заказа» и способов организации педагогических практик. Такое мышление *превращённые* формы воспринимает не как превратные, извращённые, а как нормальные, *естественные* формы протекания процесса.

Технократизация приводит к доминированию проективного мышления: проект начинает господствовать над существом дела [9]. В педагогической сфере эта сторона дела проступает наиболее явственно: бесконечное «планирование», методичное бумагомарание по производству никому не нужных «методических указаний», «методических пособий». Когда я вынужден измышлять очередное «методическое пособие» – я выступаю самым настоящим *пособником педагогического рассудка* в его деле по убиению живой мысли и живого чувства. А чего сто́ит неизбывный и весьма неприличный «инновационный зуд», безудержная погоня за абстрактной «новизной»? Разве не ясно, что в современном мире инновационная деятельность – явно на продажу? Она изначально продажна. Особо высоко ценится (вот они, – «ценности», излюбленная тема наукоподобных книжек и статей по педагогике и «философии образования») и высоко оплачивается «креативность». – Только вот *мысль* как таковая – отсутствует. Как говорит В. В. Бибихин, люди привыкли называть мыслью (или занятием позиции) «распорядительное схемотворчество», которое «вернее было бы назвать судорогами слепой и увечной мысли» [10].

Призыв Эвальда Ильенкова «Школа должна учить мыслить!», прозвучавший в 60-е годы прошлого века, так и не был

услышан теми, от кого зависит умение школы учить мыслить, – педагогами; а если и услышан, то не понят, а если и понят – то не так. Э. В. Ильенков имел в виду реальное введение диалектики в саму дидактику, самого острия диалектического мышления – логики имманентного *противоречия*. Правда, заговорили о так называемом «проблемном методе», но от него за версту несёт нафталином дидактики от рассудка. Педагогические идеи Э. В. Ильенкова (как и В. В. Давыдова) – не очередной «проект», а умный способ разрешения субстанциальных противоречий сферы образования. Эвальд Ильенков призывает не конструировать ещё одну инновацию с целью «дальнейшего совершенствования» или «радикального реформирования», а – *думать*, *мыслить*. Хорошо сказано Ольгой Седаковой: «Когда я слышу любую гуманитарную “идею”, теорию, концепцию… мне хочется сказать: хватит, довольно! пожалейте жизнь, поберегите природу! Давайте просто *думать* и *понимать*, без открытий и достижений. Мир и так открыт. В хлебниковском различении приобретателей и изобретателей мне неприятны оба полюса, оба они – осмелюсь сказать, внутренне устарели, оба они хищны, хотя и по-разному. Но не дай Бог само это мое желание бескорыстного нецеленаправленного знания, которое не сила, вопреки Бэкону, принять за еще одну идею или проект глобального характера!» [11].

Школа призвана учить. Не учить и воспитывать, – но именно учить. Чему? – Умению мыслить. Ум есть способность и умение *быть человеком*. Входить *во образ* человека, образовываться. Умение различать, в первую очередь – добро и зло (в их существе, по имманентной логике, а не по внешней мерке заповедей, кодексов, поучений). Ежели учение редуцировано до передачи полезных сведений (информации), то оно, конечно же, должно дополняться «воспитанием» как «привитием ценностей», то бишь той же передачей полезных сведений о том, как «себя вести».

Вопросом: «как научить мышлению?» – озабочен и М. Хайдеггер в своих лекциях «Что зовётся мышлением?». На мой взгляд, для уразумения самого существа педагогического мышления к словам немецкого мыслителя стоит прислушаться.

Предмет забот педагогического мышления – *учение*. «Что такое учение? Человек учится постольку, поскольку он свои дела и поступки приводит в соответствие с тем, что́ к нему в том или ином случае обращено поистине. Мышлению мы учимся, внимая тому, что дано для мысли» [12]. И тут же М. Хайдеггер разворачивает аналогию мышления с ручной работой по изготовлению шкафчика: «Мы пытаемся здесь учиться мышлению. Возможно, мышление это всего лишь нечто подобное созданию некоего шкафчика. Во всяком случае, это есть ручная работа (Hand-Werk)» [13]. «Ученик столяра, например, тот, кто учится мастерить шкафчики и подобные вещи, при обучении упражняет не только навыки в применении инструментов. Он также знакомится не только с принятыми формами вещей, которые ему нужно строить. Он *приводит себя*, если становится настоящим столяром, прежде всего *в соответствие с различными породами дерева и со спящими в них образами, с деревом, как оно в скрытой полноте своего существа вступает в жилище человека*. Это отношение к дереву является опорным для всего ремесла (Handwerk). Без этого отношения к дереву оно остается висеть в пустоте голой деятельности. Занятость ею в таком случае определяется исключительно рынком. Любое ремесло, всякая человеческая деятельность всегда находятся под угрозой этой опасности» [14].

Ж. Деррида, анализируя это место из Хайдеггера, замечает: «Подлинный столяр приводит себя в соответствие со скрытой полнотой существа дерева, а не с инструментом или потребительской ценностью. Но со скрытой полнотой в той мере, в какой она “вступает в обжитое место”… а именно в место…, обжитое *человеком*. Никакого мастерства… столяра не было бы без этого соответствия между существом дерева и существом человека, соответствия как бытия, предоставленного жилищу» [15]. Без этого соответствия с существом дерева, которое само пришло в соответствие с жилищем человека, деятельность была бы *пустой*. – В каком смысле? Совсем бессмысленной? – Нет, но *по-человечески пустой*, ибо осталась бы занятием, попросту ориентированным на Geschäft, торговлю или погоню за прибылью (полезная активность, утилитаризм, управляемый капиталом) [16].

Имеет ли сие отношение к существу педагогического мышления? – Самое непосредственное. Именно здесь ответ на вопрос, почему *педагогическое* мышление должно быть неинженерным, не-проективным, не-технологическим, а собственно *мышлением* как таковым, как способностью приводить себя в соответствие со своим «предметом», со «спящими в нём *образами*», дабы самая *суть* дела *образовывалась*. Именно педагогу – *вводить скрытую полноту* своего «предмета» в «жилище человека», в мир человека, – т. е. не конструировать, собирать по частям, а сразу видеть эту скрытую полноту человеческого существа и *способствовать вступанию* её в место, обжитое людьми – в культуру как в способы всевозможных обращений людей друг к другу и тем самым к самим себе. И вот что здесь интересно: мышление (т. е. деятельность, мыслящая деятельность и деятельное мышление) педагога должно соответствовать не только своему «предмету», но *быть тем же самым*, что́ он, педагог, вызывает у учеников, во что он вовлекает своих учеников: ведь именно они (вместе с учителем) в каждом своём предмете изучения (язык, математика, литература, география, ботаника, история) должны *входить в соответствие со спящими образами и вводить их скрытую полноту в жилище человека*, т. е. адекватно распредмечивать (а не использовать, препарировать, запоминать схемы утилизации для бездумного проговаривания на продажу – на отметку). Вот почему М. Хайдеггер говорит, что учить ещё труднее, чем учиться: учителю нужно учиться ещё гораздо больше, чем ученикам, – *учиться даванию учиться* [17]. Как мне представляется, именно в этой точке и срабатывает гегелевский принцип совпадения (тождества) диалектики, логики и теории познания.

Такова *подлинность* мышления, педагогического мышления. Однако в реальности социума, который, по словам А. Пятигорского, «ещё не сезон для мысли», трудно удержаться на высоте истинного, подлинного, действительного, тут разум далеко не всегда выступает в разумных формах, чаще всего – в формах крайнего неразумия. Ж. Деррида замечает: «…Неподлинное, как признаёт Хайдеггер, постоянно заражает и контаминирует подлинное, подлинный столяр-краснодеревщик

становится поставщиком мебели для “больших площадей” (супермаркетов), а ремесло жилища (*l’habitat*) превращается в международное производство…» [18]. Труд истинных педагогов, настоящих мастеров своего дела, всегда находится под угрозой вмешательства, порчи и разрушения представителей интересов и логики социального супермаркета – чиновников министерства образования и подобных ему структур. Для них сфера образования – не мастерская, а *фабрика* (далеко не «звёзд», а конкурентоспособной рабочей силы, в том числе, и интеллектуально-креативной). Сплошная и систематическая *фабрикация* – вот печальная суть современного образования.

М. Хайдеггер пишет: «Всякая работа руки покоится в мышлении. Поэтому само мышление это самое простое и потому самое трудное ремесло (Hand-Werk) человека, если оно иногда, допустим, осуществлено собственным образом» [19]. Педагогическое мышление – трудное *ремесло*, *руко-делие*. Ну хотя бы не мешали этой работе *фабриканты* – нет, не буржуи-капиталисты, а их **чиновные прислужники**, фабриканты бесчисленных методических инструкций, сплошные чиновные бумагомаратели, которые и де́ла-то настоящего не ведают, – сплошной блуд, *руко-блудие*.

Педагогическое мышление остро нуждается в руке *мастера*, а не механика. Педагог и должен быть мастером (по образу и подобию красно-деревщика), а не механиком, инженером или менеджером. Правда, и последние могут свою работу делать не топорно, а *мастерски*, но следует помнить: у них, в отличие от педагога, вводящего ребёнка в мир человека, в ситуацию человека, в ситуацию мысли (в состояние мышления), совсем *иное дело*. Соответственно, совершенно *иное мышление*. Имя ему – диалектика.

Литература

1. *Лобастов Г. В.* К логическим определениям сознания: Э. В. Ильенков и И. Кант //Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 65.

2. *Михайлов Ф. Т.* Культурология как основание общего человековедения //*Он же*. Избранное. – М., 2001. – С. 268.

3. *Лобастов Г. В.* Бытие и мышление: к началам диалектической логики // Эвальд Васильевич Ильенков. – М., 2008. – С. 86–87.

4. *Зинченко В. П.* Аффект и интеллект в образовании. – М., 1995. – С. 17.

5. Там же. – С. 18.

6. *Ильенков Э. В.* Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. – М., 1980. – С. 86.

7. Там же. – С. 87.

8. *Култаєва М.* Логіка педагогічного мислення та його алогізм //Філософсько-антропологічні студії 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. – Істина. Правда. Життя. – Київ, 2000. – С. 332.

9. По словам В. П.Зинченко, проектирование – ещё один СПИД XX века. И «как не угасает надежда на появление вакцины от СПИДа, так остаётся и надежда на вакцину от тотального проектирования» (*Зинченко В. П.* Посох Осипа Мандельштама и трубка Мамардашвили. – С. 327).

10. *Бибихин В. В.* Мир. Курс, прочитанный на философском факультете МГУ весной 1989 года. – СПб, 2007. – С. 216–217.

11. Цит. по: *Бибихин В. В.* Другое начало. – СПб, 2003. – С. 342.

12. *Хайдеггер М.* Что зовётся мышлением? – М., 2007. – С. 25.

13. Там же. – С. 101.

14. Там же. – С. 100 (курсив мой. – *В. В.*).

15. *Деррида Ж.* Geschlecht II: Рука Хайдеггера //*Хайдеггер М.* Что зовётся мышлением? – М., 2007. – С. 306 – 307.

16. См.: Там же. – С. 307.

17. См.: *Хайдеггер М.* Что зовётся мышлением? – С. 101.

18. *Деррида Ж.* Geschlecht II: Рука Хайдеггера. – С. 307 – 308.

19. *Хайдеггер М.* Что зовётся мышлением? – С. 102.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ КАК ФОРМЫ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

С. В. Возняк
(Ивано-Франковск, Украина)

Как известно, именно Мартин Хайдеггер вводит экзистенциалы в состав мышления. Причём хайдеггеровское понимание мышления в чём-то существенном совпадает с ильенковским.

Мышление немецким философом понимается не как та или иная последовательность определенных интеллектуальных операций с предметом. Это является тем, что Хайдеггер называет «исчисляющим мышлением», которое лежит в основе научного познания мира, но никак не срабатывает в онтологическом горизонте в качестве мышления бытия. Вообще, это различение *исчисляющего* и *осмысливающего* мышления, которое проводит Хайдеггер, существенно проясняет специфику современного педагогического процесса, протекающего в условиях тотального роста возможностей обмена и обработки информации. Ведь сейчас существуют почти *все* условия, чтобы основной задачей педагога стало сотворение такого пространства, в котором формируется *универсальная способность мыслить*, а не передача той или иной информации и умений ее обрабатывать (пресловутые и набившие оскомину «знания, умения, навыки»), т. е. не усиление «исчисляющего мышления». Речь идет о таком мышлении, которое является, по сути, целостным отношением, обращением, настроенностью, интонированностью на мыслимое, является *целостным пребыванием* в сфере того, что мыслится. Такое понимание мышления предстает очень значимым именно для педагогического процесса, поскольку такой настроенности нельзя научиться раз и навсегда – тут требуется постоянное напряжение всех сущностных сил человека, постоянное *присутствие* человека в том, что он мыслит, что открывается ему для мышления, что *зовёт его в мышление*.

Именно поэтому Хайдеггер постоянно повторяет: «Мы еще не мыслим». Действительно, мы постоянно находимся в меональном состоянии, всё «еще не…», – ведь отношение

к бытию не является готовым результатом или действием, достигаемым путем определенной логической процедуры. Здесь открывается огромное по своим возможностям поле для исследования влияния на сферу педагогики философии – как академической, так и «вольной» – тем более, что хайдеггеровский способ разворачивания мысли и вопрошания (одно неотделимо от другого) снимает подобное разграничение внутри практик философской мысли.

Мартин Хайдеггер не любит давать дефиниции. Но вот в его работе «Поворот» встречаем: «…думать – значит действительно действовать, если действием зовется содействие существу бытия. Иными словами: готовить (создавать) среди сущего те места для существа бытия, в которых оно говорило бы о себе и о своем пребывании» [1]. Мыслить – значит находиться в ситуации отзывчивости на зов бытия и через нее принадлежать бытию. «*Эта исходная отзывчивость*, в истинном смысле достигнутая, *есть мысль*. Мысля, мы впервые учимся обитанию в той области, где сбывается вынесение судьбы бытия…» [2]. Итак, мыслить – значит не просто действовать так или иначе, решая свои частные проблемы и задачи, а **со-действовать существу бытия**. Согласимся, что в таком развороте хайдеггеровское понимание существа мышления вполне созвучно и Спинозе, и Гегелю, и Ильенкову.

Однако здесь проступает и собственно *педагогический* смысл: а разве именно учитель не призван *готовить* (создавать) среди сущего те места для *истины* бытия, в которых само бытие говорило бы о своем пребывании? Ведь развертывание каждый раз новой *становящейся человеческой субъектности* – как раз и есть та *точка*, в которой бытие не просто пребывает, но и явственно *говорит о своем пребывании*. Значит, *мыслить* и быть *учителем* – одно и то же. Далее: а как это достигается? Опять *на путях собственно мышления*: учитель готовит, создает среди разнообразного сущего такие места (**педагогическое пространство**), где истина бытия *проступает* для участников педагогического общения. Учитель, собственно, и должен научить **обитанию именно в этой области**, остальному – научит повседневная жизнь и без наших особых усилий.

А посему *быть учителем* – значит *мыслить*. Мыслить не на уровне тех или иных «педагогических технологий», методических рекомендаций, социального заказа и проч. Мыслить *на уровне мышления бытия*. А что это такое? Послушаем Хайдеггера: «Мышление бытия не ищет себе никакой опоры в сущем. Бытийное мышление чутко к неспешным знамениям неподрасчетного и признает в нем непредвидимый приход неотклонимого. Это мышление внимательно к истине бытия и тем помогает бытию истины найти свое место в историческом человечестве. Такая помощь не добивается никаких успехов, потому что не нуждается в воздействии. Бытийное мышление помогает простой неотступностью присутствия, насколько от нее – без того, чтобы она могла здесь распоряжаться или хотя бы знать об этом – загорается ей подобное» [3]. – Итак, *неотступностью присутствия загорается ей подобное*. Загорается бытие *другого*, вот-бытие, Dasein.

Философско-педагогическая интонированность таких размышлений, на наш взгляд, проступает весьма явно – надо только вслушаться.

Учитель – это тот, кто *даёт учиться*. Вроде бы – тавтология или некий парадокс. Однако хайдеггеровские идеи именно из-за своей парадоксальности содержат в себе удивительную простоту и ясность, сразу же обращая и погружая нас в суть дела.

Мы привыкли считать, что учитель, особенно – хороший учитель – это тот, кто *дает знания*, крепкие знания. Так и оцениваем: этот – дает знания, а тот – не дает. И не только мы, но и различные контролирующие инстанции. В противовес такому представлению Хайдеггер определяет призвание учителя – *давать учиться*: «Учить еще труднее, чем учиться. Это, пожалуй, знают; однако осмысляют это редко. Почему учить труднее, чем учиться? Не потому, что учитель должен обладать большей суммой знаний и во всякое время держать их наготове. Учить труднее, чем учиться, потому что учить означает: давать учиться. Настоящий учитель ничему другому и не дает учиться, кроме как учиться учению. Потому часто его действия также вызывают впечатление, что у него, собственно, ничему не учат-

ся, коль скоро под “учиться” вдруг понимают теперь только снабжение полезными сведениями. Учитель впереди учеников единственно в том, что ему нужно учиться гораздо больше, чем им, а именно: даванию-учиться. Учитель должен быть способен на то, чтобы стать более обучаемым, чем его ученики. Учитель гораздо менее уверен в своем деле, чем любой из учащихся в своём» [4]. Давать учиться и означает: *учить мыслить*.

Философско-педагогический смысл этой идеи М. Хайдеггера, на наш взгляд, состоит в радикальном *переосмыслении сущности учения*. Учитель – не тот, кто транслирует или ретранслирует информацию, а тот, кто *вводит себя вместе с учениками в определенную ситуацию*, в существенности которой ее участники способны увидеть, услышать, вслушаться в присутствие несокрытого, истины как таковой, αλήθεια. «Учиться означает: приводить наши дела и поступки в соответствие с тем, что приносит нам каждая встреча с существенным. Чтобы такое приношение стало для нас возможным, мы должны отправиться в путь» [5].

Отметим: учиться – не означает определенным образом пополнять багаж знаний, вооружаться полезной для дальнейшей жизни информацией, а отправляться в путь, на протяжении которого наши *дела* и *поступки* (т. е. все наше естество, существо, а не просто сознание, интеллект) *приводится в соответствие*. С чем? – А с тем, что для нас «в том или ином случае обращено по истине» [6]. То есть, приводить себя в соответствие не просто с чем-то внешним, положенным перед нами, а с таким каким-то странным, загадочным, которое мало того, как-то *обращено* к нам, *обращается* к нам, но и осуществляет это «по истине», по своей истине. – Именно так к нам может обращаться не что иное, как **культура и только культура** (о Боге всуе не будем), живым и высшим воплощением (олицетворением) как индивидуацией может быть только **личность другого**. Итак, сущность искусства учить – *вести себя и своих учеников* по тому пути, где в конце концов можно позволить себе пребывание в присутствии явленного сияния произведений *человеческого духа*. А это значит – идти навстречу, быть готовым к встрече «с существенным», чтобы, собственно, встретиться с самим собой.

М. Хайдеггер называет **экзистенциалы** бытийными чертами присутствия (Dasein), т. е. собственно *человеческого способа бытия*. При этом немецкий мыслитель отделяет их от категорий как бытийных черт такого сущего, которое несоизмеримо с присутствием, с Dasein. Категории имеют отношение к сущему (и только к сущему), они встроены в суждения и на уровне рассудка (по Канту) нерефлексивное просто применяются. Однако, в отличие от Канта, Хайдеггер считает, что категории соответствуют устройству сущего. С са́мого начала категории оказываются в онтическом разделении сущего на классы, роды, разряды, и лишь потом, как отмечает Ю. А. Разинов, узнаются как онтологические экспликанты того, что в этом разделении определенным образом уже сказалось. Категории понятны как названия, в которых сущее выставлено на вид в своем бытийном устройстве. Исходя из этого, метафизика делает решительный охват и развертывание сущего во всей полноте его состава, который схватывается составом категорий. А именно это определение происходит как некоторое «молчаливое называние», которое несказанно присутствует в любом повседневном высказывании о мире. Категории незаметно встроены в привычный ход наших мыслей и рассуждений, что свидетельствует о том, что метафизика скрыто правит миром. Философские категории являются онтологическими сущностями сущего, несоизмеримого с Dasein, с помощью которых сущее может быть *наглядно представлено* как предмет. Поскольку категории определены как «основные слова метафизики», они сохраняют значение как важные инструменты познания устройства сущего и поэтому не могут быть однозначно списаны в архив истории. Однако бытие как таковое не может быть схвачено составом категорий, потому что само не имеет состава. Проблема экзистенциалов является проблемой выявления таких кристаллизаций в опыте неклассического мышления, которые по своей методологической роли могли быть сопоставленными категориями классической философии. Экзистенциалы в онтологии Хайдеггера играют примерно такую же роль, что и категории в рамках классической онтологии, т. е. являются опорными основами мышления о бытии [7]. Категории и экзистенциалы призна-

ются Хайдеггером как фундаментальные единицы онтологии, на основе которых реализуется возможность построения двух ее типов: на основе категориального анализа – классического типа, на основе экзистенциально-феноменологического анализа – неклассического. Dasein разомкнуто к бытию, и бытие разомкнуто, в свою очередь, в нем. Поэтому экзистенциалы, считает Ю. А. Разинов, являются способами удержания такой двойной раскрытости присутствия в пространство самого бытие [8]. Экзистенциалы – это модусы человеческого существования в его слитности с жизненным миром, параметры, через которые бытия вторгается в «существенность» сознания и пронизывает ее онтологически

Итак, сквозь экзистенциалы проступает само бытие, поскольку они являются бытийными чертами присутствия (Dasein), а именно только Dasein открыто бытию и бытие в нем и через него открывается. В категориальном же каркасе представлено, дано только *сущее*. Вот в чем была правда Канта о непознаваемости и недоступности нам (в рационалистически-научной установке) вещей-в-себе.

В работе «Бытие и время» Хайдеггер анализирует такие экзистенциалы, как «бытие-в-мире», «бытие-с-другими», «бытие-к-смерти», «страх», «решительность», «забота» и др. А в лекциях «Что зовётся мышлением?» он рассматривает другие – «память» и «благодарение» (правда, не называя их «экзистенциалами») как необходимые измерения *сущностного* мышления. Память Хайдеггер интерпретирует не как некоторый чисто психологический феномен, а экзистенциальный. Память – это *собранность мышления*. В чем? В том, что нас сохраняет, поскольку оно нами помыслено. Память есть цельность духа как постоянная внутренняя собранность, единство всегда собственной присущности, глубь сердца, собранность всего того, что нас трогает, что нам по душе – нам, поскольку мы есть как люди. – Таким образом, Хайдеггер утверждает, что сущностное мышление как таковое является такой собранностью человеческой существенности, что мысль идет не просто от интеллекта, а из глубин сердца, *от имени всего нашей существа* в его существенности.

Не мышление «благодарит», – само настоящее мышление и является величайшей благодарностью. А неблагодарностью, видимо, будет необдуманность, неспособность (и нежелание) мыслить. Благодарение как экзистенциал – не возмещение, а *открытость навстречу*. Вот почему – мышление есть благодарение. Прекрасное, благодатное должны быть внутренним измерением мышление, его путем, способом развертывания, без этого мышления ссыхается в ratio. Мыслить, по Хайдеггеру, – это *приводить данное для мысли в собственную сущность*, а не просто анализировать, исследовать, высчитывать. Приводить не *в свою*, а *в его*, помысленного, сущность. Нетрудно заметить, что подобное понимание мышления можно встретить у Гегеля: лишь будучи поднятой в мышление вещь есть то, что она есть.

Итак, экзистенциалы, согласно М. Хайдеггеру, должны становиться своего рода «категориями», т. е. формами сущностного мышления. По нашему мнению, Хайдеггер предлагает не просто мыслить об экзистенциалах, а **мыслить экзистенциалами**. Именно при таких условиях возможно, как говорит Хайдеггер, «воспитание» мышления, *переход к иному мышлению*. Что значит мыслить экзистенциалами? – Мыслить – это, прежде всего, *входить в ситуацию мышления*. Для такого вхождения, в свою очередь, нужно войти в *ситуацию памяти и благодарения* (а не просто помнить и благодарить), *войти в глубь души и сердца*. И при этом никоим образом не абстрагироваться от ситуаций «бытия-в-мире», «бытия-с-другими», «заботы» и др. Конечно же, всё это касается вопроса о *категориальном составе* педагогического мышления.

Если категориальность является *способом отождествления* форм движения мышления с содержанием реальности, и если педагогическое мышление является способностью осуществлять педагогическую деятельность адекватно сущности образовательного процесса, то *истинное* педагогическое мышление должно включать в себя *теоретическое* понимание содержания понятий «человек», «сознание», «мышление», “идеальное”, «душа», «дух» и другие. Оно должно включать в себя и экзистенциалы, *превращая их в категории* (т. е. – способы движения и осуществления мысли). Поскольку категории

предстают не только формами деятельности, но и формами *созерцания*, то адекватность педагогического мышления может обеспечиваться и чисто *интуитивно*, – чем и характерна деятельность мудрых педагогов и чутких родителей, которые *просто не могут* «работать» с человеческими *душами* как с привычными *вещами-объектами*. Иными словами, *категориальность* педагогического мышления является *культурой* осуществления и развертывания наших отношений с *субъектной реальностью*, с субъектностью и субъективностью *других*.

Литература

1. *Хайдеггер М*. Поворот //*Он же*. Время и бытие. Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 254.

2. Там же. – С. 255.

3. *Хайдеггер М*. Послесловие к: «Что такое метафизика?» //*Он же*. Время и бытие. Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 40.

4. *Хайдеггер М*. Что зовётся мышлением? – М., 2007. – С. 101.

5. Там же. – С. 39.

6. Там же. – С. 35.

7. См.: *Хайдеггер М*. Поворот.

8. См.: Там же.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

М. З. Изотов
(Алматы, Казахстан)

Первобытное обыденное, повседневное сознание было достаточно емким по содержанию. Оно включало очень много конкретных знаний о той среде, в которой человек жил, боролся за свое существование, совершенствовал (хотя и медленно) орудия труда.

В практической повседневной деятельности человек постепенно накапливал разнообразные знания не только о географической местности, в которой он проживал, но и о животных, растениях, о самом себе.

Для того, чтобы представить себе картину первобытного познания, необходимо, прежде всего, учесть, что духовный мир первобытного человека, первобытное сознание, т. е. сознание архаической родовой общины, было двухуровневым:

1) уровень обыденного, повседневного, стихийно накапливающегося знания;

2) уровень мифотворчества (мифологии) как некоторой «дотеоретической» формы систематизации обыденного, повседневного знания.

В архаике отдельные стороны, аспекты мира обобщались не в понятиях, как сейчас, а в чувственно-конкретных, наглядных образах. Совокупность таких связанных между собой наглядных образов и выражала собой мифологическую картину мира. В качестве оснований, связывающих между собой наглядные образы в мифологии, выступали аналогии с самим человеком, с кровнородственными связями первобытной общины. Человек переносил на окружающую его действительность собственные черты. В мифе очеловечивалась природа. В мифологическом сознании мир представлялся некоторой общиннородовой организацией. Картина мира выступала здесь аналогией картины того рода, в котором сложился данный миф.

Следует отметить, что миф, как и само первобытное общество, исторически изменялся. При этом сам миф не был никогда застывшей совокупностью образов. Он предполагает определенный динамизм, который проявляется в постоянном взаимодействии образов, их соотнесении.

Действительно, *миф – это очень своеобразное творение человеческого духа*, причем творение, не имеющее персонального автора. Для мифологического сознания было характерно перенесение общинно-родовых отношений на природные процессы: поиски ответов на вопрос о том, как произошел мир, лежали в плоскости проблемы происхождения общины, рода. Искомые ответы сводились в конечном счете к аналогиям со сменой поколений в пределах рода, племени. В образах же богов, героев войн, труда и ремесла, других чувственно-образных персонификациях обобщались отдельные стороны жизнедеятельности родовой общины. Содержанием космогонических мифов выступали картины происхождения богов, смена поколений богов и их борьба между собой. Поэтому мифологическая космогония выступала как родоплеменная теогония.

Миф выступал формой осознания человеком мира и способом его понимания на ранних стадиях общественного развития. «Миф отражает стремление первобытного человека понять мир и себя самого. Он является одновременно космогонией и антропологией и подобен сырой руде, в которой блестят золотые ценности разума, этики и эстетики» [1]. Вещам окружающего человека мира (обрядам, предметам быта, одежде, жилью, орудиям труда, украшениям и пр.) система мифов придавала определенную символическую значимость и ценность. Все значимые для человека вещи выступали реализацией некоторого мифического замысла. Миф накладывал на вещи социальные характеристики. Миф выступал и как совокупность чувственных образов, и как неразрывно связанная с такими образцами система ценностей. Последняя определяла знаково-символический статус вещей, поступков людей. В мифе была заложена некоторая система протоморальных регулятивов, норм и ценностей. Повествовательность мифов стала источником народных эпосов.

Конечно, можно согласиться с мнением А. Ф. Лосева, что миф не есть научное и даже примитивно-научное построение. С другой стороны, хотя миф и не базируется на научном опыте, он не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел: он – предмет непосредственного восприятия мира [2]. *Крайне важно отметить, что существенной стороной взаимодействия мифологических образов выступало выявление их противоречивых сторон.* Внешние отношения природной среды воспроизводятся мифами в виде бинарно-ритмических оппозиций. Среди них: социальные (мы – они, старшие –младшие и др.); пространственно-временные (день – ночь, верх – низ, правое – левое, небо – земля и др.); на стыке природного и культурного миров (огонь – вода, вареное – сырое и др.); цветовые (белое – черное и др.) и прочие.

Надо сказать, что в поздних мифах бинарно-ритмические оппозиции все более усложняются. В них появляется все больше опосредующих звеньев, становятся более четкими и осмысленными переходы между ними. Одной из поздних и сложных оппозиций является противопоставление Хаоса и Космоса, т. е. беспорядочного, случайного, неоформленного – закономерному, организованному, стройному, целостному. Эта оппозиция интересна тем, что ее постепенное разрешение приводит к формированию представления о закономерно организованной природе. Такое представление явилось важной *предпосылкой становления естественнонаучного познания*.

Предпосылкой возникновения научных знаний многие исследователи истории науки считают миф. Миф – не только сказание, предание или легенда, он – еще и способ ориентации человека в мире, и особый тип мышления. Миф выражает структуру того мирового порядка, который с позиций мифологического сознания только и может обеспечить некоторую твердую основу человеческого бытия, гарантию его устойчивости в текучем изменчивом мире и воспроизводимости во времени.

Все космогонические мифы состоят из двух частей: первая – это описание того, что было до «начала» (до акта творения), т. е. это описание хаоса; вторая – серия положительных суждений о последовательном стадиальном сотворении миро-

здания. Причем этом процесс имеет строгую направленность от общего (небо, земля, солнце) к частному. Каждый объект в мире определён операционально, т. е. через действие, породившее этот объект. Объяснить структуру вещи или суть явления – значит описать создание этой вещи творцом. В мифе совмещены два аспекта: диахронический (рассказ о прошлом, о первопредках, о первопредметах в «начальном» сакрально-священном времени) и синхронический (объяснение настоящего, а иногда – и будущего).

Формирование и развитие материального производства, социальной и духовной жизни людей, естественно, представляет собой объективно-исторический процесс. Однако все существенные моменты материальной, социальной и духовной жизнедеятельности так или иначе должны были быть осмыслены, проработаны в рамках сакрально-мифологического, получить там свое обоснование. Только при этом условии они могли стать воспроизводимым элементом программ соответствующих видов жизнедеятельности.

Эти общие положения, несомненно, имеют значение и для понимания того, как в культуре архаических, традиционных обществ реальный познавательный опыт человечества интегрировался в религиозно-мифологические схемы, превращаясь тем самым в незыблемый компонент представлений о «мировом порядке». Тем самым познавательный опыт использовался в качестве регулятива реальной практической жизни, входя в структуру данных сакрализованных мировоззренческих моделей. В этой связи Е. Б. Рашковский отмечает, что по элементам раннебиблейской космологии, восходящей к мифологическому наследию Двуречья, можно легко проследить неразрывную связь мифологии с содержащимися в ней элементами «протонауки». Этот автор пишет, что анализ соответствующих текстов свидетельствует, что «для древнего человека элементарное знание положения и движения светил было неотделимо как от медитаций о промысле высших сил, так и от норм регулирования повседневной жизни» [3].

В последующем зарождающаяся наука не только как обобщение практического опыта, а и как некая особая картина или

модель, опосредствуемая системой идеальных объектов, появляется и развивается в определенном мировоззренческом контексте, взаимодействуя с имеющимися моделями мира, отчасти испытывая их воздействие, но в большей степени критически перерабатывая их материал и развивая в процессе этого «отталкивания» от наличной мифологической традиции свои собственные принципы и методы работы. Рассматривая возникновение математики в пифагоризме, П. П. Гайденко верно подмечает: «После того, как математическое знание приобрело строгую форму системы положений, основанных на доказательстве, какими мы их видим в «Началах» Евклида, первые шаги математического мышления, связанные с не вполне ясными мифологическими ассоциациями по поводу числовых отношений, естественно, воспринимаются как нечто больше ненужное, как лишний балласт… Но для историка науки, исследующего процесс рождения математической теории, это выглядит совсем не так однозначно» [4].

Указанные особенности в дальнейшем сыграли заметную роль в формировании научной методологии, так как нацеливали на выявление внутренних инвариантных причин явлений, т. е. ориентировали человека на разграничение мира явлений и мира их глубинных структур. Примером таких древних первичных структур могут служить элементы – стихии: земля, вода, воздух, огонь. За каждым из них стоит огромный класс природных явлений, как бы подчиненных этому элементу.

Уже в самой глубокой древности люди умели обращаться с огнем, приручали диких животных, изобрели орудия труда и охоты, научились строить элементарные жилища. Они владели разнообразными эмпирическими знаниями о живой и неживой природе, навыками счета, тайнами ремесла (например, кузнечного), умением ориентироваться по звездам. Конечно, всему этому должна была соответствовать и многообразная духовная деятельность древних людей. У неё были и рациональные моменты: целепологание, информационно-познавательная и идеально-конструктивная деятельность. Все это говорит о том, что в системе сознания первобытной родовой общины на уровне мифотворчества (мифологии) был зало-

жен значительный массив первичных теоретических знаний о мире, сложились важные исходные предпосылки становления естественнонаучного познания (в виде бинарно-ритмических оппозиций), а также обобщался познавательный опыт. *Рациональное знание, накопленное в эпоху первобытной родовой общины, было тем основанием, на котором сформировалась и развивалась протонаука древнего мира*.

В эпоху классообразования и раннеклассовых обществ духовная культура находилась в состоянии перехода от мифологического первобытного мышления к новому историческому типу культуры, когда эстетическое и познавательное по сравнению с нравственным (общечеловеческая мораль замещает первобытную мораль рода) отступают на второй план. Но, конечно, и тогда взаимодействие эстетической, познавательной и нравственной компонент деятельности сознания не прекращалось. Мифологическое сознание медленно, но неуклонно преодолевалось рациональными формами. Как было показано Ф. Б. Я. Кёйпером, уже в раннеклассовом обществе были сформированы такие важные общие понятия, как «бесконечность», «бытие», «даль», «ничто», «сущее», «несущее» и др. [5]. Они и так называемые «природоведческие структуры» (Леви-Строс), выражавшиеся через бинарные отношения: съедобное – несъедобное, тяжлое – легкое, сухое – влажное, небесное – земное, воздушное – водное, ночное – дневное, животное – растительное, явились одной из важнейших *предпосылок становления естествознания*, первых естественнонаучных концепций в древних цивилизациях Египта, Индии, Китая и Греции.

В цивилизациях Древнего Востока мифологическое сознание постепенно и медленно преобразовалось рациональными формами. Этот процесс хорошо прослеживается на одной из главных тем первобытной мифологии – теме творения Мира (Космоса) из Хаоса. Вся жизнь первобытного коллектива была пронизана мифологическим представлением о Мире и Космосе. Хаос олицетворял силу, неорганизованную, враждебную человеку, темную и пугающую своей связью с миром умерших. При этом в каждой родовой традиции складывались свои конкретные представления и о Хаосе (первичный океан, мировая

тьма, бездна, земная твердь, подземный мир, вечная ночь и пр.), и о Космосе (мировое дерево, мировое яйцо, мировая гора, небесный свод, брак Неба и Земли и др.). Образ жизни первобытных родовых коллективов подчинялся общей линии мифологического сюжета о связи Хаоса и Космоса.

Нормы коллективного поведения, ритмизированная повседневная будничная жизнь (охота, собирательство, потребление пищи, воспроизводства рода и др.) соотносились с образом космической организации, Космоса как целого. При этом родовой коллектив рассматривался как частица, органическая часть Космоса. Любые же перемены в ритмах образа жизни (включая семейные перемены, т. е. рождение детей, смерть сородичей, особенно вождя; смену сезонной хозяйственной деятельности; празднества и др.) рассматривались как особые состояния, при которых организованное космическое целое подвергается опасности. Опасность усматривалась в возможности проникновения в организованное космическое целое враждебных человеку злых, сверхъестественных, несущих в себе разрушающее начало хаотических ритуалов, и чем более они эмоциональны, выразительны, художественны, тем эффективнее. Карнавальные шествия, танцы, маски добрых и злых духов, ритуальные инсценировки восстаний против правителя, даже ритуальные оргии должны были продемонстрировать господство человеческих организованных сил над силами Хаоса, поставить хаотическое под контроль человека, подчинить его человеку. В этих художественно оформленных магических ритуалах вновь и вновь из Хаоса воссоздавался антропоморфно организованный Космос.

Мифологические образы периодического вмешательства хаотических сил в космическую организацию со временем трансформировались в систему представлений о мировых циклах. Такая система (в различных вариантах) впоследствии вошла почти во все ранние философские учения. Появилось понятие мировой катастрофы, которая опосредует собой переход от одного космического цикла к другому. Гибель мира, катастрофа – эта победа сил Хаоса над космически организованным целым, над человеком, обществом. Человеку не уда-

лось сдержать напор хаотического, враждебного мировой гармонии начала, и Космос под его воздействием рушится. Но катастрофы не вечны, Космос затем восстанавливается из Хаоса, и начинается новый период космического развития, новый его цикл. Представление о мировой космической катастрофе органично интегрировалось и с новыми структурами сознания – абстрактными категориями будущего, пространства, времени и Космоса.

Важно подчеркнуть, что специфика освоения мира шумерской и другими цивилизациями Древней Месопотамии обусловлена особым способом мышления, в корне отличающимся от европейского. На древнем Востоке не было теоретического решения проблем, а чаще всего для объяснения явлений использовались аналогии из жизни людей.

Поэтому естественно, что предпосылкой возникновения научных знаний многие исследователи истории науки считают миф. В нём, как правило, происходило отождествление различных предметов, явлений, событий (Солнце – золото, вода-молоко-кровь). Но для такого отождествления необходимо было овладеть операцией выделения «существенных» признаков, а также научиться сопоставлять различные предметы, явления по выделенным признакам, что в дальнейшем сыграло значительную роль в становлении знаний, соответствующих действительному миру, в котором живет человек. В этой связи американские ученые-востоковеды пишут, что «к мифу необходимо отнестись серьезно, ибо он открывает существенную, хотя и не верифицируемую истину – мы могли бы сказать – метафизическую истину. Но у мифа нет той универсальности и ясности, которая присуща теоретической формулировке. Он конкретен, хотя и претендует на неопровержимость своей правоты. Он требует признания от верующего и не претендует на оправдание перед судом критикующего» [6].

Предпосылки генезиса естествознания формировались прежде всего, в процессе трансформаций и разрешения ряда противоречий в системе сознания:

1) между мифологическим видением мира и накапливающимся рациональным знанием, абстрактным мышлением;

2) в самой системе мифологии – между различными противоречащими друг другу мифами как следствие рационального упорядочения и систематизации мифологии;

3) между рациональными знаниями и практическими потребностями в расширении массива таких знаний.

Разрешение этих противоречий осуществлялось посредством систематизации и логического упорядочения мифов (разрешения или снятия противоречий, которые возникли между отдельными мифами, между мифологией и усложнившейся социальной действительностью) , накопления, обобщения и систематизации рациональных знаний (их увязывания со всеми остальными компонентами духовной культуры), развития абстрактного мышления, категориального аппарата сознания, критической функции разума, приемов обоснования знания сферы самосознания.

В дальнейшем диалектические сюжеты мифологической картины мира повторялись в научных картинах мира (например, диалектика Хаоса и Космоса и порядок из хаоса в синергетике).

Литература

1. *Гулиан К. И.* Амбивалентность первобытного мифа //Философские науки. – 1969. – № 2. – С. 158 .

2. См.: *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа //*Он же*. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 395–416.

3. *Рашковский Е. Б.* Науковедение и Восток. – М., 1980. – С. 45.

4. *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М., 1980. – С. 25–26.

5. См.: *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. – М., 1985. – С. 50.

6. *Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – СПб, 2001. – С. 13.

(ПОСТ)СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ. ТЕЗИСЫ

Б. Г. Нуржанов
(Алматы, Казахстан)

Тезис 1. Что такое «современная философия»?

Этот простой вопрос предполагает рассмотрение терминов: что такое «современность» и что такое «философия». Но на поверку оба эти вопроса оказываются совсем не простыми. Вопрос о том, «что такое философия», – это «проклятый» вопрос само́й философии, который она ставит и по-разному решает на протяжении всей своей истории. «Конца» ответа на этот вопрос сегодня не только не видно, но, уже вполне очевидно, вообще не существует. Вся история философии есть история поисков ответов на этот вопрос, но сколько бы и какие бы ответы на него ни давались, все они не столько проясняют, сколько усложняют и затемняют этот вопрос, и с каждым новым ответом подтверждают лишь то, что «вразумительный» ответ на него невозможен. В этом состоит его «проклятость». Ответ на него предполагает принятие или изобретение той или иной позиции, которая кем-то когда-то уже была высказана.

Не менее сложно дело обстоит с вопросом о том, «что такое современность». «Современность» – это время, в котором мы живем, это – то, что происходит со мной (с нами) сейчас, «здесь и теперь». Поэтому все, что говорится (пишется) *сегодня,* вполне имеет право именоваться «современным». Но «постмодернизм» ставит под вопрос и эту «очевидность»: далеко не все, что говорится сегодня, является «современным» в «подлинном» смысле слова. Можно жить «здесь и сейчас» и исповедовать вполне архаические, классические или устаревшие типы философствования.

Тезис 2. Время и философия.

Дело даже не столько в этом, сколько в том, что «современность» связана с определенной концепцией времени, с концепцией времени как таковой, которая, в свою очередь, также является не «фактом», «аксиомой» или «объективной реальностью», а такой же культурной условностью, как, ска-

жем, право первой ночи в средневековой культуре или превосходство учителя над учеником в модернистской. Сегодня мало кого из ученых нужно убеждать в том, что понимание времени, скажем, в современной, античной и архаической культурах существенно разнится. «Проблема времени» вообще является особой, центральной темой для философии, в особенности для модернистской философии, поэтому постмодернизм уделяет ей особое внимание, но это – отдельный большой разговор.

Тезис 3. «Наиболее» «современной» философией является «постмодернистская» философия.

«Закавыченность» каждого термина также является «постмодернистской» – неизбежной, поскольку эти термины являются «проблематичными», условными или относительными, вызывающими вопросы или недоумения. Что такое «наиболее современная» в отличие от «менее современной» философии, какой критерий может их различить; что такое «современная» и что такое «несовременная» философия; что такое «постсовременная» философия и «постмодернизм»? Но других терминов нет или они не подходят, или, возможно, автор этих строк недостаточно владеет богатством (русского) языка.

Почему именно «постмодернистская» философия является наиболее «современной»? Дело здесь, конечно же, не в «моде» или каких-то других внешних философии факторах. Философия всегда была и оставалась философией, при всех трансформациях культуры, конъюнктуры, идеологии или моды. И адъюнктивы типа «позитивизм», «экзистенциализм» или «постмодернизм» затрагивали не столько суть самой философии, сколько форму ее представления или «способ философствования». Или, говоря словами Мишеля Фуко, различные мыслительные практики философствования. С этой точки зрения мыслительные практики философствования второй половины XX в. являются, в подавляющем большинстве, «постмодернистскими», при всей проблематичности данного термина, или независимо от того, принимается или нет данный термин практикующим эти практики философом. Известно, что большинство философов, относимых к

«постмодернизму» (Фуко, Деррида, Делёз, Бодриар и др.), не приняли этот термин и не считали себя «постмодернистами». Гораздо важнее то, что эти maitres-penseurs второй половины XX в. практиковали способы философствования, которые радикально отличались от классических способов философствования, и именно они определяли (и продолжают определять) философский климат современности.

Тезис 4. В качестве замечания (замечательного тезиса) отметим, что для постмодернизма различие классической и модернистской культур (в том числе и философии) является несущественным, эфемерным, фиктивным. Самый авангардно-модернистский феномен становится со временем классическим, «новой классикой». Поэтому яростная непримиримость, «смертельные битвы» модернизма и классики оказываются в итоге фрейдовской детской игрой в «Fort-da». Модернизм тоже не является цельным, униформным образованием, это – многослойный пирог, нижний слой которого может быть достаточно консервативным, а верхний – авангардистским. Что такое, например, Ренессанс – классика, модерн? Для классицизма это образцовая классика (наряду со всем другим, что относится к прошлому), для постмодернизма это начало и основа модерна, и модернистские школы живописи XX в. являются не отрицанием, а продолжением и завершением ренессансной программы упорядочения видимого.

Тезис 5. Таким образом, «постмодернистские» мыслительные практики, и, что не менее, а может быть, даже более важно, «постмодернистские» «способы чувствования» (постмодернистская эстетика), стали определяющими не только для философии второй половины XX в., но и для всего комплекса гуманитарного знания этого периода. Но в русский язык и российскую философию постмодернизм вошел как бы «беспроблемно». «Вхождение» постмодернизма в культуру и гуманитарное знание постсоветских стран протекало на фоне радикальных мировоззренческих, идеологических и культурных трансформаций, сопровождавшихся сломом идеологической гегемонии КПСС, демократизации общества, в том числе и науки, политики «гласности», свободы слова и т. д. На

этом фоне, или в этом социокультурном «плавильном тигле», проблемность постмодернизма была «затерта», принята «без проблем» вместе с другими новыми социокультурными ценностями и понятиями новой эпохи. Между тем, в западной культуре «постмодернизм» возник и во многом до сих пор остается «большой проблемой». Возможно, эта «беспроблемность» постмодернизма в постсоветской философии объясняет достаточно «прохладное» отношение к нему российских философов. Постмодернизм принят и своеобразно реализован больше российскими поэтами, писателями, художниками, чем российскими философами. По крайней мере, феномен «русского постмодернизма», признанный и за рубежом, относится в большей степени к практикам, чем теоретикам (философам).

Тезис 6. «Беспроблемность» постмодернизма в современной постсоветской философии в значительной степени связана, на наш взгляд, с «механическим» приятием западного (латиноязычного) термина «постмодернизм» в русский язык. Будучи чуждым, «неотрефлексированным» в русском языке понятием, привнеся лишь «западную» рефлексию о нем, он нисколько не стимулирует «русскую» философскую рефлексию. Тем более, что «постмодернизм» является выражением «культурной логики развитого капитализма» (*Ф. Джеймисон*), куда еще не успели полностью окунуться постсоветские страны «развитого социализма».

Рефлексии о нем может способствовать адекватный перевод этого термина на русский язык, и, главное, обращение с ним в этом переведенном смысле. «Постмодернизм» на русский язык никак не переводим, разве что как «постсовременизм». Но и для зарубежных постмодернистов «постмодернизм» является сомнительным термином. Гораздо охотнее они говорят о «postmodernity» (англ.), «postmodernité» (фр.) А это уже вполне переводимо на русский как «постсовременность». «Postmodern(e)» (фр.-англ.) – это «пост-современный», и в этом смысле на русском языке есть о чем размышлять.

Что это за «постсовременность», о которой западные философы говорят как о «современной ситуации в культуре»?

Как она возможна в ментальности, определяемой универсальным горизонтом времени с его трехмерной матрицей «прошлое-настоящее-будущее»? Относится ли оно к настоящему, или это – «прорисовывающееся» будущее? Но подлинная проблемность «постсовременности», наверное, состоит не в том, к какому из трех измерений времени она относится, а в том, что́ определяет границы «современности», в конечном счете – что такое «время» как способ (один из способов) культурного бытия человека?

Если верно то, что понятие времени определяется ритмом социальной жизни, как считал Дюркгейм, или способом производства, как считал Гурвич, то для того, чтобы понять, что такое время в ту или иную эпоху, нужно вначале отказаться от универсальности матрицы времени и выяснить, что́ определяет ритм жизни той или иной культуры. И тогда окажется, что ритм жизни современной культуры (культуры модерна) определяется капиталистическим способом производства, который и формирует определенную концепцию времени. В этой концепции настоящее более важно, чем прошлое, а будущее более важно, чем настоящее. Здесь новизна, постоянное изменение, движение вперед, прогресс являются более важными культурными ценностями, чем сохранение традиций, преемственность, неизменность социального порядка. Именно из этих ценностей рождается трехмерная модель времени с ее устремленностью в будущее. Для сравнения: ритм жизни средневекового человека определялся не производственным, а природным и семейным циклами, поэтому средневековая концепция времени была совершенно иной. В средневековой культуре труд был мерой времени, пишет Б. Адам, в культуре модерна время становится мерой труда (и всей остальной жизни).

Тезис 7. Что такое постсовременная философия? Это философия, в которой (со)временность уже не является определяющей матрицей мышления, в которой время рассматривается как столь же условная культурная конструкция, как и «разум», «история», «истина» и многое другое. Время – это не столько рациональная категория, сколько чувственная прак-

тика восприятия мира. Мы должны не столько рационально осмысливать время, сколько чувственно переживать его. Рациональная концепция времени должна не довлеть над чувственным восприятием, а вытекать из него. Именно поэтому о времени гораздо больше может сказать художник, музыкант, поэт, чем философ. Чтобы стать (пост)современной, философия должна покончить с диктатом и терроризмом времени.

СУДЬБОНОСНОСТЬ ДИАЛЕКТИКИ КАК МЕТОДА МЫШЛЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

М. Сабит
(Алматы, Казахстан)

Диалектика как логика и методология универсальна и плодотворна в том смысле, что она пронизывает все сферы предметно-практический и познавательной деятельности человека, и при правильном понимании и соответствующем применении она способна вести мысль непременно по пути к истине, к истинному постижению определений само́й действительности и должному её преобразованию. В таком ракурсе она представляет собою и логику творчества.

В принципе говоря, философии (действительной, а не названной так) внутренне присуща диалектика, а потому любой по-настоящему мыслящий философ не может не быть диалектиком в той или иной мере. В истории философии диалектика рождается вместе с само́й философией и первые философы, скажем, Фалес, Пифагор, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Зенон и т. д. – все были диалектиками, хотя Гегель «отцом диалектики» называет именно Зенона, в апориях которого явно выражена такая существеннейшая черта диалектики, как противоречие. Своё развитое воплощение античная диалектика, как известно, получила в трудах великого Аристотеля.

Диалектиками в полной мере были и средневековые арабо-мусульманские философы, которых называют восточными перипатетиками (и среди них, конечно, Абу Наср аль-Фараби), сумевшие по-своему выразить диалектику духовно-нравственной и социокультурной жизни, разработав онтологические, логико-гносеологические, социально-философские, этико-эстетические основы мировоззрения той эпохи, в которой они жили и творили. Великая их заслуга состоит также в том, что они смогли передать как эстафету диалектический дух античной философии и культуры – Западу, впервые усвоившему его через переводы и комментарии арабских перипатетиков.

Наиболее ярко этот дух в дальнейшем выражен в трудах таких выдающихся философов, как Р. Декарт и Г. Лейбниц, И. Кант и Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс и Ф. Энгельс, Э. Гуссерль и Т. Адорно, Ж.-П. Сартр и М. Хайдеггер, и т. д. Особо следует отметить заслуги Гегеля, который раскрыл суть диалектики, впервые построив её как последовательную теорию, обоснованную всей историей философии, да и всей историей человеческой культуры. И хотя после Гегеля предпринимались различные попытки интерпретации и перестроения теории диалектики, её формулы в своих существенных чертах оказались амбивалентными по отношению к так называемому основному вопросу философии о соотношении бытия и мышления, духа и природы, материального и идеального, сохранив свою значимость по настоящее время.

В Советском Союзе диалектика имела свои взлёты и падения: ленинская диалектика, понятая как логика и теория познания, как метод революционного действия, оказалась затем сведена к её фиксированным чертам и чёрточкам, и тем самым оказалась низведена на нет в эпоху сталинского правления. В 50-е – 60-е гг., в годы так называемой «оттепели», она снова ожила и заиграла новыми красками в трудах Э. В. Ильенкова, Б. М. Кедрова, П. В. Копнина, Г. С. Батищева и многих других советских философов. Появились оригинальные философские школы диалектической направленности – в Москве, Ленинграде, Ростове-на-Дону, Свердловске, в столицах союзных республик – Киеве, Минске, Алма-Ате, между которыми устанавливались как разнообразные творческие связи, так и отношения конкурентности, соревновательности.

В 60-е гг. XX в. в тогдашней столице Казахстана в Институте философии и права АН Казахской ССР по счастливому стечению обстоятельств вместе трудились высокообразованные молодые философы: Ж. М. Абдильдин, М. И. Баканидзе, А. Х. Касымжанов, Л. К. Науменко, М. М. Сужиков, Г. А. Югай, которые, будучи в курсе новых веяний в высших эшелонах философской жизни страны, особенно в Москве, стали прививать вкус к диалектическому методу среди учёных республики. В то время в стенах академических институтов кипели научные

страсти, высокий накал которых во многом определялся авторитетом К. И. Сатпаева, а также усилиями его верных учеников и последователей, преданных высоким идеалам научности, интеллигентности, гражданственности. Одним из таких его последователей был и С. З. Зиманов, участник Великой Отечественной войны, ставший выдающимся учёным-юристом, основателем казахстанской школы правоведов, крупным организатором науки. Именно он, тогдашний директор института, подметив новаторскую искорку в деяниях молодых философов, создал в начале 60-х гг. творческую группу по разработке актуальных проблем теории материалистической диалектики во главе с Ж. М. Абдильдиным. Очень скоро она выдвинулась в передовые ряды философов-диалектиков Союза своими новаторскими публикациями и регулярными проведениями Всесоюзных симпозиумов по диалектической логике в г. Алма-Ате [1].

Создание школы диалектической логики в Казахстане стало заметным явлением, способствовавшим не только росту научных кадров и активизации исследований в области философских наук, оно оказало мощное влияние на все сферы интеллектуальной жизни республики. Вскоре ряды философов-диалектиков резко возросли – как за счёт консолидации философов старшего и среднего поколений, имевших солидный опыт исследовательской деятельности (К. Х. Рахматуллин, Б. К. Касенов, З. А. Мукашев, Ж. Т. Туленов, Г. П. Кармышев, К. А. Абишев и др.), так и за счёт притока талантливой молодёжи (А. Н. Нысанбаев, М. С. Орынбеков, А. А. Ивакин, М. С. Сабитов, Г. Г. Соловьева, Н. К. Мукитанов, И. Е. Ергалиев, А. Б. Капышев, Б. Г. Нуржанов, А. Ж. Кельбуганов, М. З. Изотов, С. Ю. Колчигин и др.). Следует особо отметить, что в трудные 90-е гг. во многом благодаря труду представителей этой школы философия смогла выстоять и, пожалуй, поныне именно они задают параметры философского дискурса в республике…

Александр Александрович Хамидов переехал в г. Алматы в 1979 г. и влился в ряды казахстанской школы философов, можно сказать, сходу. Успешно пройдя в Москве школу таких

выдающихся философов, как Э. В. Ильенков и Г. С. Батищев, и будучи в курсе диалектико-логических разработок в Казахстане, он быстро вошёл в их ритм и внёс весомый вклад в достраивание системы категорий диалектической логики своими отточенными до блеска главами, опубликованными в I и II томах четырёхтомной «Диалектической логики» [2]. Так определила диалектика судьбу одного из самых преданных делу философии людей, одного из самых квалифицированных специалистов в области философии в стране, настоящего профессионала, слава о котором как об универсально мыслящем учёном и честном человеке, пронеслась по просторам казахской степи и достигла до ушей всех, кто интересуется этой сферой интеллектуальной деятельности.

Ныне у нас в Казахстане, к сожалению, о диалектике по-настоящему пекутся немногие (Ж. М. Абдильдин – в Астане, А. А. Хамидов, да ещё несколько философов из прежней когорты: К. А. Абишев, С. Ю. Колчигин, А. Б. Капышев, да, быть может, автор этих строк – в Алматы). А ведь было время, когда слава о казахстанской школе диалектической логики пронеслась по всему Советскому Союзу и даже за его пределами [3]. Диалектика – «живая душа» философии вообще, её суть, и тот, кто не понимает и не приемлет этого, далёк от философии. Она созвучна поступи исторического времени и по определению динамична. Она лишена застойности, не терпит безразличия и тупости: она остра, как лезвие разящего кинжала, бурлива, как горный ручей, стремительна, как бегущая лань. Она судьбоносна, так как сметает со своего пути всё отжившее, очерствелое, открывая дорогу зарождающемуся, новому, жизнеспособному, светлому. Она способна определять исторические судьбы целых народов и стран, а также людей, всецело захватив их умы и сердца раз и навсегда. Такова она, прекрасная Диалектика, способная сотворить чудеса: она истинностна, изящна, чиста, плодоносна! Она не благоволит лжи, ни в каком её проявлении. Она чудесна и чудодейственна!

Так или примерно так, как я думаю, понимает и воспринимает диалектику наш Хамидов Александр Александрович, настоящий казахский философ (не по этнической принадлеж-

ности, а по делам своим, по поступкам, по складу ума и характера). Он «казахский» по определению, – таковым он значится, например, в одном из Российских энциклопедических словарей по философии. Он является казахским, ибо он переехал в Казахстан, ставший его второй родиной, на постоянное место жительства в поисках именно диалектики, своеобразной диалектической Мекки, где он состоялся по-настоящему как Личность. Именно здесь он обрёл семейное счастье в браке с милой Сауле Сембаевной Танкиной (теперь она – Танкина-Хамидова), полюбившей и полностью воспринявшей его как данность со всеми его привязанностями (к книгам и кошкам, например). Он стал чуточку казахом, вписался в казахскую среду и, хотя вряд ли скоро заговорит по-казахски, он постепенно, но верно проникается казахским менталитетом. Об этом говорю и пишу я, тот, кто прекрасно знает, каким он был вначале и стал ныне.

Философы делятся на две категории: говорящих («ораторы») и пишущих («текстуалы»). Наш герой относится скорее ко второй, и, по верному замечанию Акрамкана Бекпаувича Капышева, которого не без оснований Александр Александрович называет «Великим Учителем», у него в голове тексты вызревают чуть ли не в готовом виде, целиком и полностью. Он много читает, много знает, скрупулёзно работает над своими текстами: отсюда – чеканность его стиля, у него все смысловые оттенки расставлены, чётко прописаны все линии развития мысли, указаны все источники цитирования. Этот классический академический стиль, характерный всем его публикациям, резко отличает его труды и говорит о многом: о его исключительно уважительном отношении к творчеству других авторов, о научной честности, степени профессиональной подготовленности и высокой трудоспособности.

Что же касается его дум и мыслей о судьбах диалектики, то он рисует её будущее в ажурном свете, но как архисложный процесс создания такого её варианта, который явился бы «*синтезом* Диалектики как гармонической целостности и Диалектики как полифонирования субъектов в некую единую *гармонически-полифоническую* диалектическую сверхцелост-

ность» [4]. Тем самым он ставит задачу создания «своего рода Интегральной Диалектики» как синтеза её марксистско-гегелевского варианта с другими вариантами, имевшими место в истории мировой философии. И этот синтез не будет означать завершения теории Диалектики: она «обретёт возможность дальнейшего своего развития и совершенствования» [5].

А. А. Хамидов верит в будущность диалектики и готов трудиться в направлении дальнейшего развития её как теории, как целостного учения, гармонически сочетающего в себе все смысловые оттенки прогрессирующего («процессирующего)» человеческого Разума, чтобы, в конце концов, напрочь восторжествовали на Земле гуманистические ценности и идеалы. Пожелаем же юбиляру: пусть сбудутся Ваши мечты, да воссияет заря Добра, Истины и Красоты для всех людей на Земле, да установится гармонически-полифоническая космическая целостность!

Литература

1. См.: Академик Ж. М. Абдильдин и мировая философия. – Алматы, 2008.

2. См.: Диалектическая логика. Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. – Алма-Ата, 1986; Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата, 1987.

3. См.: Зарубежная оценка трудов академика Ж. М. Абдильдина. – Алматы, 2003.

4. *Хамидов А. А.* Философская диалектика: к проблеме развития и совершенствования //Э. В. Ильенков и перспективы развития гуманистической мысли. Материалы XI международной научной конференции «Ильенковские чтения – 2009». – М., 2009. – С. 218.

5. Там же. – С. 219.

О ЦЕННОСТЯХ И СВЕРХЦЕННОСТЯХ

И. А. Рау
(Гамбург, Германия)

Уважаемые господа, коллеги, я рад поздравить Александра Александровича с его семидесятилетием, желаю ему здоровья и дальнейшей творческой продуктивности! Спасибо за приглашение участвовать на «Круглом столе». Польщён.

Один наш общий друг сказал, что мне не худо было бы выступить на этом «Круглом столе» с некоторыми философскими соображениями. Я недавно просмотрел около пяти томов трудов казахстанских философов. Они прямо-таки очарованы понятием «свобода» (применительно к отдельной личности), больше даже, чем французские просветители, наивное воодушевление которых относительно этого понятия мне много более понятно: не прочувствовали они ещё внутренних противоречий свободы, её тревожной диалектики.

Натолкнулся я тогда, в Берлине, и на перевод на казахский язык очерка Гегеля «Кто мыслит абстрактно». Я порадовался, сказал по телефону Кажимурату Абишеву спасибо, и сегодня попытаюсь сделать краткое выступление в подражание Гегелю.

Грабитель, встречая Вас тёмной ночью в глухом алматинском переулке, произносит зловещую фразу. Приставив Вам к горлу финку, он сипит: «Жизнь или кошелёк!». Для негодяя жизнь и *деньги* – примерно равные ценности, и только ситуация определяет, что ценнее. Вы же, как философ, голосуете за *жизнь*, как высшую ценность, и отдаёте кошелёк. Умница Вы, выбрав жизнь, до и наглый грабитель правильно изобразил альтернативу: он, как живое существо, чувствует, как и любой другой человек, бесконечную ценность жизни.

Но тот же грабитель, в кругу своих дружков, может поклясться са́мой суровой клятвой: «Век свободы не видать!». Теперь у него, как не только живого, но и социального существа, высшей ценностью, вслед за жизнью, выступает *свобода*. А последняя, в данном контексте, есть возможность жить среди людей, не в изолированности от них и, стало быть, и в зависи-

мости от них. Казалось бы – живи один и спи один. Так нет же, в социальном одиночестве, как и в тюремной одиночке, человек не чувствует себя свободным, да и не является таковым. Зависимость ему нужна от других людей, привязанность к ним или польза от них. А от чистой, пусть и очень большой, свободы нехорошо ему, нет ему счастья. Какая ж это тогда высшая ценность?

Клянутся люди и матерью, и Богом, и детьми, и родной землёй и т. д. как высшими ценностями. И всё это правильно: высших ценностей бесконечное множество, столько же, сколько людей-личностей. И личность сама, каждый раз *ситуативно* решает, что́ для неё высшая ценность. Но для принятия решения человек должен быть, во-первых, живым и, во-вторых, быть личностью, т. е. обладать способностью принимать решения автономно.

Что же получается? Получается, что есть *две сверхценности* для человека: *обладание жизнью* и *способность быть личностью*, способность принимать самостоятельные решения и выборы. В том числе, и между свободой и несвободой. Это уж кому как милее! Если же сопоставить эти две сверхценности, то на первое место надо поставить жизнь: на её основе возникают и личность, и разум; а без неё – ничто. Жизнь – самое ценное в известном нам мире (гипотезу Бога опускаем). Сохранить жизнь людей на Земле и в целом жизнь – главная задача, стоящая перед современным человечеством. Для неорганических форм бытия такой скрытой сверхценностью является, может быть, упорядоченность всего сущего в противостоянии всё пожирающему хаосу.

Но нет, читаем мы у самых уважаемых коллег, многие из которых участвуют и в нашем «Круглом столе», жизнь – не главная ценность. Может быть, полагают такие коллеги, жизнь и вообще не ценность, а условие возможности такой ценности, как свобода. Жуткие утверждения! Свобода ставится выше главного – продолжения рода человеческого. Свобода ставится такими коллегами выше биологической основы каждой нации – рождающихся живых людей. А ведь ещё Гегель в своей «Эстетике» говорил, что рождение ребёнка по своей

ценности выше, чем рождение любой теории. Метафорически выражался Георг Вильгельм Фридрих, но по сути верно. Свободная жизнь, говорят нам уважаемые коллеги, выше хорошей жизни, т. е. той, которая мне по душе. А не по душе мне назойливое навязывание мне свободы вообще и, тем более, такой, какой её понимают другие. Люди стремятся к хорошей жизни и, желательно, в условиях свободы. Но и без неё хорошей жизнью хорошо жить!

Так будем же ценить превыше всего жизнь, ибо любая жизнь лучше, чем её отсутствие. Это ещё две лягушки Гаршина доказали. Так сохраним же и приумножим жизнь и жизнь человеков путём деторождения. За работу, дорогые коллеги!

ПРОЯВЛЕНИЯ ОТЧУЖДЕНИЯ

З. А. Мукашев
(Алматы, Казахстан)

Название статьи может вызвать раздражение – тем, что каждому ясно, что эта тема слишком обширна и многопланова, чтобы пытаться осветить её в статье. Отчуждение как связь человека была и остаётся предметом всех форм общественного сознания. Это чувство пронизывает все бесконечно разнообразные взаимосвязи людей. Культура любого уровня содержит богатый материал, описывающий самые различные формы отчуждения и его особенные черты исторического характера. Но в публикациях тема отчуждения остаётся как нечто лишь имплицитное.

Писатели, описывающие первые ступени развития человечества, все же мало обращают внимания на тот факт, что историческая эволюция сопровождалась потерей признаков животных предков, формированием фундаментальных принципов человеческого бытия. И это – тоже проблема, даже и особенно при описании матриархата почему-то в литературе мало исследована. Лучше сказать, описана в общих чертах и больше касается морфологии человека. Известно, что Homo erectus, Homo habilis, Homo sapiens и другие ступени в эволюции животных основаны, в общем и целом, на материале сопоставления скелетов и их особенностей. Но и они дают основания для общих выводов о том, как шёл процесс разделения человека и животных. Границы их сосуществования складывались постепенно. Возможно, на этих путях эволюции возникали качественные обособления, которые затем исчезли. Но в целом Ч. Дарвин общую линию развития обрисовал верно. Прежде всего, есть основания для заключения о том, что в животном мире прогресс осуществлялся путём видообразования. В процессе дифференциации каждый вид создавал свою нишу жизни. Природа создавала сеть взаимосвязанных живых систем с ограниченными возможностями обмена веществ с внешней средой и размножения. В каждом ареале земного

мира размножение регулировалось физиологией вида и сезонными географическими условиями. При этом каждая пара родителей была физиологически запрограммирована на определённый срок выращивания своих потомков. Суровая борьба за существование проявлялась в охране своих ниш жизни, в которые включались вновь порождённые потомки. Природа довела приспособленность к условиям жизни до некоторых гармоничных связей.

Каждый вид живого хорошо подогнан к своему ареалу жизни. Его физиология и морфология несут на себе мельчайшие черты связи с деталями внешней среды обитания. При этом нельзя забывать, что количество порождённых особей сильно отличается от достигших взрослого состояния. Растения выбрасывают значительно больше семян, чем может прорасти и жить в зрелых формах. Количество отложенных яиц насекомых для процветания лишь одной пары равняется многим тысячам. При одном извержении спермы мужчины выбрасывается столько сперматозоидов, что их хватило бы для оплодотворения всех женщин мира. Аналогичный процесс перепроизводства наблюдается и у других видов живого. Процесс перепроизводства себе подобных в результате создаёт противоречия, разрешение которых является непременным условием единства живой природы. Целостность биосферы создаётся и регулируется напряжённой борьбой за существование. Важна целостность качественно различающихся видов, а не их общая сумма. Формы жизни, как и части лица, взаимообусловлены. Каждый новый штрих, мутация живых особей утончает целостность биосферы. Наука биология продолжает обновлять объём и содержание её понятий, отражающих эти сложные связи.

А характерные человеческие черты – нравственность, отражения красоты и иных духовных характеристик, всё это в нашей литературе всё еще описано поверхностно. Законы общественного бытия продолжают искажаться, подменяясь политическими конструкциями. Например, очень плохо описана роль магии в системе социальных отношений. Прежде всего, магии – потому, что в ней формируются черты коллективных усилий, которые постепенно познаются как законо-

мерности общественного бытия [1]. Например, три индивида подходят к бревну... берутся, и по команде «раз, два – взяли!» поднимают его. Каждый в отдельности на это не способен. Поэтому результат взаимодействия трактуется как нечто магическое. Наскальные рисунки животных суть остатки магии, помогавшей тренироваться на охоте и её успешному исходу. Историки, описывая наскальные рисунки, как правило, стараются выявить художественные черты человека. Трудно найти исследование подобных рисунков как проявления магии – этого начала человеческой деятельности.

Магия суммирует потенции, достигнутые в эволюции живого, является порогом, за которым открываются горизонты социальных отношений. Она же исчерпывает пределы и ограниченность первых шагов исторического процесса. Правда, магия не исчезает в историческом движении. Она продолжает функционировать, маскируясь под новые формы человеческого освоения действительности. Магия отступает с передовых позиций при практически-духовном освоении мира. В религии, искусстве, в науках роль магии трудно переоценить. Теперь пишут о магии языка, а можно было бы указать на магию – особенно в массовой культуре – любых предметов социального значения. Изменение роли магии в построении социальных отношений и их познании обусловлено существенно изменившимися основами общественного бытия. Различия матриархата и патриархата становятся более ощутимыми при анализе эволюции магии. Дело в том, что человек связан с природой нитями размножения. И глубокие противоречия, таящиеся на этом пути, сильно влияют на самосознание человечества. Религия и, в особенности, эстетика – как ведущие формы человеческого овладения миром – глубоко таят вечное противоречие между общественными и биологическими связями, заключающееся в роли полового акта и, следовательно, роли женщин и мужчин в социальных отношениях. Половые различия человека затушёваны противоречиями социальных отношений, в основе которых лежит частная собственность.

Патриархат в целом обусловлен частной собственностью на средства производства, которые антагонистичны иным свя-

зям и, прежде всего, матриархату. Писатели часто не замечают, что исторические общности матриархат и патриархат основаны на разных материальных предпосылках. Можно сказать, что патриархат наследует архетипы человечности, выработанные в матриархате, но сильно искажает их. Образно говоря, в патриархате люди носят ту же одежду, только вывернутую наизнанку, не беспокоясь о том, что швы и вши, в них гнездящиеся, становятся видимыми. Больше того, в патриархате развиваются тенденции не только игнорирования достижений матриархата, но и неуёмное стремление подчинить себе все проявления человечности. В современных условиях глобализации противоположность традиций этих разных этапов человеческой истории принимает чудовищные формы.

Глобализация и глобализм завершаются созданием некоторых конусообра́зных социальных финансовых структур иерархического характера. Это – финансовые системы мирового характера, топ которых сводится к кучке бездушных, так сказать, бизнесменов, скупающих все проявления человечности. Нормы нравственности, идеалы красоты и сама истина и любовь уже давно стали объектами купли и продажи. Особенно остро решаются отмеченные противоречия соотношения биологического и социального. Существует тенденция сведе́ния человеческого к биологическому.

Глобализм предполагает единый центр, и он реализован в том, что население Земли разорвано на сильно различающееся группы по расовым, семейным, трайбалистским, национальным, экономическим и политическим отношениям. Сложились мировые системы, во главе которых стоят США. Тотальное подчинение доллару является практикой и целью этой страны. В попытках игнорирования, преодоления связи биологического и человеческого финансовые воротилы предпринимают самые различные средства. Это суть финансовые, политические, а затем – нравственные и иные ценности. Господствует, как отмечалось ещё в XIX в., практика отчуждения.

Отчуждение было описано Ж.-Ж. Руссо, Г. В. Ф. Гегелем, . Л. Фейербахом и К. Марксом. Вот краткая формула этого сущностного проявления сути капитализма. «В результате полу-

чается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно при еде, питье, в половом акте, украшая себя и т. д. – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному» [2]. В этом утверждении нет ничего двусмысленного, но оно осталось незамеченным и до сих пор остаётся за семью замками. Даже Энгельс, ближайший друг и соратник Маркса, умудрился пройти мимо этого гениального открытия, которое давало ключ к раскрытию многих тайн рыночных отношений. Энгельс оказался основоположником *марксизма* – теории, сильно отличавшейся от взглядов Маркса. Поэтому Маркс утверждал, что он не марксист [3]. Энгельс вульгаризировал глубокую теорию Марка об общественном развитии. Но мы не можем обойти общие принципы теории отчуждения, поскольку пытаемся писать о существенных человеческих связях.

Нужно подчеркнуть, что на разных этапах истории отчуждение принимает соответствующие исторические формы. Чувства человека, культивированные в системе отчуждения, настолько подчиняются системе превратных отношений, что в обычных внешних предметах природы начинают воспринимать нечто фантастическое. В системе рыночных отношений религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т. д. суть лишь особые виды производства и подчиняются, порождают отчуждение и являются проявлениями отчуждения. Поэтому все они, в конечном итоге, и являются свистопляской лжи и невежества. «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или, когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьём, носим на своём теле, живём в нём и т. д., – одним словом, когда мы его *потребляем*..., поэтому на место всех физических и духовных чувств стало простое отчуждение всех этих чувств – чувство *обладания*» [4].

Имея в виду универсальное стремление к овещнению, которым завершается обладание, я хочу особо подчеркнуть, что в рамках нашей темы обладание преимущественно распро-

страняется на владению женщиной как вещью. Одной из тенденций патриархата является стремление мужчин диктовать все проявления жизни женщин и, прежде всего, узурпировать свойство в инициативе на половую связь. И хотя это не удаётся, мужчины веками твёрдо придерживаются своего заблуждения. Некоторые мужчины, стараясь демонстрировать силу и значимость перед половым актом, приказывают: «Одевайся и сопротивляйся!»

Апологеты современных рыночных отношений всю систему бытия человека сводят к его экономическим основаниям, точнее, к финансовым махинациям и политическим трактовкам, к конкурирующим на этой основе политическим партиям, которые пытаются идеологически обосновать интересы господствующих владельцев капиталов, реализованных в разных видах производственной деятельности. Политические интерпретаторы не стесняются в средствах. Любой факт в отрыве от причинно-следственных отношений истории и вопреки реальным процессам может быть истолкован для обоснования коньюнкгурных выводов в интересах господствующих в денежных отношениях частных лиц или их объединений. Всё это имеет место как в связях индивидов той или иной системы, так и в отношениях государств современного мира. Мир разделён на слабых и сильных, богатых и бедных, где господствует жестокая эксплуатация потенций народов, сброшенных на дно социальных отношений по цвету кожи или каким-либо физиологическим основаниям. Фактами дискриминации могут быть и иные исторические явления, к которым относятся религия, язык или какие-либо иные этнические признаки.

Все проявления человеческой жизни ломаются в процессе глобализации, и гегемоном этого жуткого социального явления выступают США. Глобализм ярко проявляется в стремительном возникновении международных и всемирных организаций. В них создаются особые структуры иерархического типа, которые синтезируют эти организации и обеспечивают возможность строгого подчинения диктату США. Любая сколько-нибудь значимая экономика, именно поэтому представляющая интерес для магнатов финансового капитала, насильно

втягивается в сферу всемирных организаций. Эти образования по сути глубоко агрессивны. Они используют все возможности, чтобы разорить и подавить друг друга. Грызутся за малейшие прибыли и возможности роста капиталов. Об этом свидетельствуют современные факты завоевания стран Европы и Африки. Без всякого сопротивления была подавлена суверенность Югославии, а затем Ливана, Египта и других стран южной Африки.

Больше того, они ханжески привлекли к судебной ответственности национальных лидеров, пытавшихся отстоять независимость своих народов. Ярким примером в этом произволе могут быть так называемые «весенние» революции в странах северной Африки. В прозрачных стремлениях воротил капиталов США завладеть их природными ресурсами были организованы массовые митинги, на которых подкупленные за гроши манифестанты «боролись» за демократию. Поддержанные войсками НАТО, они свергли своих правителей и якобы избрали более справедливых, которые устроили судилища над свергнутыми диктаторами.

Всё это чудовищное искажение объективных исторических процессов возможно в силу того, что в условиях господства частной собственности на средства производства неумолимо действует процесс отчуждения.

После Маркса в последующей истории нашёл всемерное распространение ленинизм, как известно, претендующий на марксизм. По существу, это – трактовка материалистической теории Маркса в плане приспособления её к политическим требованиям. А политика – грязное дело, которое не стесняется любых вывертов, лишь бы выгодно использовать сложившуюся ситуацию в интересах той или иной политической коньюнктуры. А сейчас отметим, что Маркс, начиная свою теорию, специально отмечает: «Предпосылки, с которых мы начинаем, – не произвольны, они – не догмы; это действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной дея-

тельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем» [5]

Но откуда же появляются эти самые индивиды? Маркс разделял эволюционную теорию Ч. Дарвина. В одном из писем Энгельсу он писал, что она является естественнонаучным подтверждением их взглядов. Согласно же великому английскому натуралисту, человек есть продукт природы. Он в са́мом начале представляет вид высших позвоночных животных типа обезьян. Часто говорят, что человек произошёл от обезьяны. Это ещё одно упрощение. Хотя обезьяны эволюционно близки к человеку (много общего в наследственном аппарате, в анатомии, в физиологии и пр.), они всё же не были его исходной эволюционной ступенью. Человек как вид животного наследует из природы в целом неизмеримо больше, чем отряды обезьян. И в нём сохраняются природные механизмы размножения. Об этом писал З. Фрейд и другие учёные. Главное – в том, что в человеческом индивиде систематически осуществляются противоречия природного и социального. Кора больших полушарий мозга и гипоталамус иннервируют разные функции, и культура вынуждена преодолевать их протиивостояние. Так вот, в процессе отчуждения можно заглушить деятельность коры больших полушарий мозга. В процессе отчуждения можно заглушить деятельность коры больших полушарий мозга, и это проявляется в том, что индивиды тупеют, превращаются в профессиональных кретинов, или оскотиниваются вообще. Этому способствует частная собственность.

Здесь необходимо отметить, особо подчеркнуть – и это имеет существенное значение – что прямое продолжение научных достижений Дарвина просто невозможно – потому, что они достаточно исчерпывающе излагают закономерности существования живых систем. Человек, по теории Маркса, является существом, которое порождено целостной биосферой, остаётся связанным с ней, но, кроме того, и отрицает её. Человек – не только живое существо, реализующее законы биосферы, но и противостоящее ей, изменяющее биосферу и созидающее при этом ноосферу или то, что Маркс называл второй природой, овеществлённой силой знания.

Здесь нет возможности интерпретировать теорию отчуждения в целом, поэтому приведём лишь её общие определения [6].

Так, Маркс пишет: «Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов... представляется данным индивидам не как их собственная объединяющая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают» [7]. В этом виде почти без изменений формулировка понятия отчуждения вошла даже в современные популярные справочные публикации. Разумеется, для освоения понятия необходимо его развернуть во всех проявлениях. Но в данном случае позволим себе ограничиться указанием лишь на одно следствие. Если говорить о са́мом существенном проявлении человеческой сущности – труде, – то необходимо вместе с Марксом сказать, что в процессе отчуждения труд становится средством для удовлетворения потребностей, оторванных от человеческой жизнедеятельности.

Здесь следует, на мой взгляд, заметить, что Маркс последовательно придерживается тезиса, добытого в процессе научного познания, о том, что человек – продукт природы. В последующем наукой были раскрыты механизмы связи человека с природой. В частности, всё живое, в том числе и человек, размножается в процессе наследования признаков своих родителей через молекулу ДНК. Современная наука может осуществить искусственное оплодотворение. Особым образом извлекая гено́м родителей, можно получить жизнеспособную зиготу, а потом вырастить из неё эмбрион человека вне тела родной матери. Описана структура человеческой молекулы ДНК.

Но половой акт и любовь – далеко не одно и то же. В любви, в совокупности социально-исторических условий мужчина и женщина творят друг друга по законам красоты. Этот процесс описан в искусстве и присущ только человеку. Любовь бескорыстна. Любят не за, а вопреки. За – торгуют, и в этом – одно из существенных определений потребительства.

Отсюда ясно, почему современные идеологи пытаются критиковать философию в целом. Ей противопоставляются разного рода робинзонады. Когда обвиняют Платона и Гегеля, например, в тоталитаризме, то имеют в виду то, что они пытались осмыслить силы рода человеческого как факторы формирования индивидов в рамках исторического процесса. Ведь индивид имеет биографию, но не историю. Казалось бы, нетрудно понять, что при попытке сведéния общественных отношений к столкновениям индивидов, они оказываются не людьми, а всего лишь двуногими существами, не покрытыми перьями. Но в самóй общественной практике капиталистических отношений заложены возможности преувеличения роли индивидов. Буржуазный индивидуализм является формой исторического искажения сущности человека. Он объективно обусловлен.

Глубокие выводы этики, особенно в отношении мужчины и женщины, имели свои начала уже в философии древних греков. Эта философия связана с Востоком. И для нас в данном случае имеет значение то, что богиня Иштар была предшественницей древнегреческой Афродиты. А в мифе о Гильгамеше сказано, что Иштар так могуча, что может перевоплотить кого угодно. Так, она, по словам Гильгамеша, перестроила трёх его предшественников и поэтому он её избегает. Сила Афродиты подчёркнута, например, тем, что она укрощает природу, проявления биологического. Похотливый козлоногий Пан – символ природы – перед Афродитой превращается в жалкого обросшего рогатого уродца. А в произведении «Афродита и кентавр» показано, что кентавр как неудержимый похотливый зверь присмирел и стоит, как вполне приличное существо. Далее, например, вспомним сочинения Платона, в частности, его диалог «Пир». Содержание этого философского шедевра не потеряло актуальности и по сей день. Платон описывает симпозиум, на котором обсуждается вопрос об Эроте. Некоторые пытаются утвердить мнение о том, что Эрот является главным богом. Такое утверждение полностью совпадает с представлениями современной массовой культуры, ибо её главной темой является секс. Другие участники диалога дополняют и конкре-

тизируют вариации темы о главенстве Эрота. Взгляды Платона развивает некая Диотима. Она начинает с отрицания того, что Эрот есть бог. Говорит, что Эрот родился в день рождения Афродиты, после того, как к подпитому Поросу – богатству прильнула Пения – бедность. Иначе говоря, Эрот – продукт активности женщины. Всё живое, продолжает Диотима, стремится к бессмертию. Иначе говоря, реализуется процесс размножения. Но человек и в этом случае самокритичен. Источником его активности является женщина.

Инициатива человеческой половой связи принадлежит ей. Поэтому эта половая связь есть благо – потому, что с са́мого начала полового акта женщина испытывает оргазм... истекает... изнывает... задыхается.

Диотима подчёркивает, что Эрот со стороны влияния матери беден, грязен и валяется в дверях хижин. Но, кроме того, Эрот напоминает своего отца и обитает в хоромах, он – философ и этим обязан Афродите Урании. Поэтому главное его призвание – в том, что он гений, т. е. существо, сближающее людей и богов. В этом процессе совершается сотворчество мужчины и женщины. «Вот каким путём нужно идти в любви – самому́ или под чьим-либо руководством; начав с отдельных проявлений прекрасного, надо всё время, словно бы по ступенькам, подниматься ради са́мого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о само́м прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное» [8]. Весь этот путь восхождения должен быть вполне бескорыстным. Лишь созерцая прекрасное, человек «сумеет родить... добродетель истинную. А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достаётся в удел любовь богов...» [9]

Таким образом, Эрот способствует восхождению человеческого духа по законам Красоты к достижению Блага. И его субстанцией может быть только женщина. С тех пор, как были написаны эти строки великим мыслителем, прошло более двух с половиной тысяч лет. Прошло много разных эпох

и веяний, но так низко, как теперь, человек ещё не опускался. Забыты великие достижения культуры. Сама сущность человека сводится к сексу. Он пропагандируется всеми средствами массовой информации в мыслимых и совершенно немыслимых формах. Дело дошло до того, что, как высшее достижение, показывают секс на потолке. Сексуализм является сердцевиной массовой культуры.

Не умея узурпировать женскую инициативу в человеческом половом акте, мужчины, претендующие на универсальность, пытаются компенсировать свою недостаточность тем, что культивируют промискуитет без берегов. Войдите в Интернет в любое время суток и вам предоставят движущиеся картинки, на которых демонстрируется, как мать делает минет сыну, а дочь отцу, как зять подпрыгивает на тёще, как члены одной семьи – братья и сёстры и их родители – давно живут половой связью и никто не стесняется. Все принадлежат друг другу в соответствии с известной поговоркой: «Кто кого згрёб, тот того и…» Скотство, заложенное в претензиях мужчин на абсолютную власть над женщиной, вылазит со всех щелей, принимая грязно-уродливые формы. Если говорить о фактах, имеющих место в реальном окружении, то не трудно представить, как идёшь по улице и тебя обгоняет девушка. И первое, что бросается в глаза, преувеличенно колышущиеся ягодицы. Другая идёт навстречу. Все выпуклости обтянуты так, что кажется, будто она влезает в одежду с помощью мыла. Грудей так много, что, как писали классики, немного тошнит. К ним прибавляется особо выделенный лобок. Вот идёт, вихляя бедрами, как говорят, вышивает, девушка по подиуму, демонстрируя вид одежды. Она почти обнажена. Висят, как части тряпок, груди. Диктор, за кадром, пытаясь вложить как можно больше чувств, театрально вещает: «Сексуально!» Танцуют бальные танцы. Ведущий опять вставляет: «Сексуально!» Идёт конкурс красоты. Одна за другой выходят на сцену девушки в плавках типа бикини. Комментатор слащаво, глотая слюни, говорит: «Сексуально!»

Итак, нетрудно убедиться и можно привести сколько угодно примеров, что любые действия, картины художников

и многое другое оцениваются степенью сексуальности. Кажется, что скоро замочная скважина будет объектом сексуальных вожделений. Кстати, известный американский политолог Зб. Бзежинский пугает европейцев так: «Оставленные одни, европейцы рискуют оказаться поглощёнными своими собственными социальными проблемами. Восстановление европейской экономики заслоняет долгосрочную цену его кажущегося успеха. Эта цена наносит экономический, а также политический ущерб. Кризис политической легитимности и экономической жизнеспособности, с которым во всё большей степени сталкивается Западная Европа, коренится глубоко в повсеместном распространении поддерживаемого государством общественного устройства, поощряющего патернализм, протекционизм и местничество. В результате – состояние культуры, сочетающее эскапистский гедонизм с духовной пустотой, состояние, которое может быть использовано в своих интересах националистически настроенными экстремистами или идеологами-догматиками. Такое положение, если оно примет характер эпидемии, окажется смертельным для демократии и европейской идеи» [10].

Говоря об эскапистском гедонизме, автор имеет в виду бегство от действительности через получение эгоистического удовольствия и наслаждения. Что же, для наблюдений Бзежинскому ходить далеко не нужно. Именно население США поражено сексуализмом и сексуальной патологией. Разве не в Нью-Йорке можно наблюдать тысячные шествия разного рода сексуальных извращенцев? А если говорить о продукции Голливуда – пример чистой массовой культуры, которая сильно влияет на жизнь многих народов мира, – то придётся прежде всего отметить, что именно она активно пропагандирует этот самый обозначенный гедонизм. Здесь образ человека давно отождествляется с его гениталиями. Папа Римский вынужден был сделать строгое внушение служителям католического культа в США за их приверженность к педофилии. Думаю, что этих фактов хватит для демонстрации эскапизма американских потребителей. Не так давно министр образования в Англии что-то бормотала в защиту педофилии учителей школ. Или вот пример, говорящий сам

за себя. «В эпоху массовой деградации человечества число “отклонистов” драматически возрастает, о чём свидетельствуют многотысячные парады извращенцев в Нью-Йорке и в других крупных городах Америки и Европы. На этих парадах отдельными колоннами и вперемежку шествуют представители едва ли не всех рас и народов Земли.

Полумиллионные колонны растягиваются на многие километры. Колонны извращенцев раздельно проходят маршем со своими сексориентациями: анилингусы, т. е. жополизы, афродизиоманы, триолисты, бисексуалы (кому равно любы: и мужчины, и женщины), геронтофилы – старушатники, гипергонадисты, мужеложцы, гермафродиты, лесбиянки в активе и пассиве, копрофилы, педерасты, фетишисты, эксгибионисты, садисты, мазохисты, трансвеститы (любители переодеваться в одежды противоположного пола), транссексуалы (кто добровольно отрезал себе мужское достоинство или, наоборот, женщина зашила женские органы) и т. д.

Основной массой участников парадов являются представители интеллигенции: чиновники, служащие, журналисты, артисты, студенты и т. д. Участвуют в парадах мэры городов, представители властных структур: судьи, прокуроры, адвокаты, юристы и т. д. до простых блюстителей порядка – полицейских. Таким образом, эти парады показывают, куда конкретно движется человечество на Западе и в Америке: в никуда» [11]. Но недавно в печати промелькнуло сообщение о том, что в армии США уже разрешены половые связи с животными.

Описанные проявления сексопатологии систематически тиражируются всеми средствами массовой информации. Телевидение, Интернет, радио, газеты и журналы врываются в дома, застают людей на службе, во время отдыха. Они независимо от возраста развращают мужчин и женщин, мальчиков и девочек. Мир, кажется, населён сексуально озабоченными монстрами. Дело дошло до того, что пропаганда половой жизни составляет существенный элемент понятия «права́ человека». Сексуализм стал образом мышления и его формы пропагандируют идеологи на государственном уровне. В школьные программы в ущерб, например, математике или знаниям по языку вводится

сексология. Киноиндустрия, как наиболее влиятельная форма пропаганды идеологии, снимает и передает в прокат откровенно порнографические фильмы, где натуральные половые отношения демонстрируются для усвоения зрителями разнообразных сексуальных поз. Недавно в Европе прошёл кинофестиваль. Ничего дельного показано не было. Но зрители были подавлены тем, что с экранов крупным планом демонстрировались гениталии актрис и актёров, и эти кадры тиражировались в газетах и на телевидении. Так что население европейских городов отупело от однообразного и назойливого навязывания животных органов испражнения. Единственным моментом циничного отвлечения от всего этого была реклама по пропаганде прокладок. Неустанная назойливая пропаганда секса приводит к тому, что появляются психопатки, которые пытаются установить мировые рекорды по количеству половых сношений. Недавно в печати сообщалось о том, что одна особа пропустила через себя триста восемьдесят три мужчины и побила рекорд, который был равен тримстами семидесяти мужским особями.

Сексологи могут быть довольны. Они добиваются заметных результатов в деле оскотинивания мужчин и женщин. Недавно телеканал «Discavery» передал эпизоды из военных приготовлений первой Иракской войны «Буря в пустыне». Совсем нетрудно было заметить, что вояки американской армии очень похожи на подонков, тела которых покрыты татуировкой. Но спишем это на моду. А далее показали, как они развлекались. Группа голых солдат на фоне грузовика стали в один ряд, прикрыв срам фанерками. Потом они в такт музыке стали то открывать, то закрывать вид своих половых органов. Вот какой спектакль показали армейские подразделения! Когда дело дошло до мытья в бане, диктор прокомментировал, что самое опасное при этом – уронить мыло, ибо нельзя будет нагнуться чтобы подобрать его... Такого не знают любые дикари, не говоря уже о культурных народах. Вспомним, что уже Платон писал, что Эрот – не бог. А в массовой культуре, которую, как было отмечено выше, называют культурой скучающего индивида, как видим, отождествление любви и удовлетворение половых влечений стало обычным явлением. Любовь доведена до скотства.

В искусстве и философии её всегда считали силой, созидающей человечность, одним из главных факторов, отличающим человека от животных, и продуктом длительного исторического развития. Надо ли писать, что вот это и есть фактическое подтверждение положения Маркса о том, что в процессе отчуждения на долю человека остаются лишь животные функции, в частности, половой акт. И он – этот половой акт – превращается впервые в истории в существенный момент политической идеологии. Мне кажется, что мы живём в исторической ситуации, когда рабочий доведён до механического функционера ступальной машины, и глобализация со всей жестокостью исторической необходимости реализует цель довести до такого состояния всех трудящихся мира. Массовая культура и есть убедительное проявление реализации этой цели и, растекаясь по всему свету вкупе со всеми социально историческими силами, она неотвратимо достигает своей цели.

Литература

1. См.: *Мукашев З. А.* Вехи на путях познания. – Астана, 2009.

2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. – Т. 42. – М., 1974. – С. 91.

3. См.: *Мукашев З. А.* Карл Маркс и марксизм – ленинизм. Алматы, 1999.

4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. – Т. 42. – С. 120.

5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. – Т. 3. – М., 1955. – С. 18.

6. Для тех, кто желает познакомиться с её основами, рекомендуем кн.: Человек в мире отчуждения. – Алматы, 1996. Уровень авторов, вошедших в неё, весьма различен. Но его оценка – дело читателя.

7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. – Т. 3. – С. 33.

8. *Платон*. Пир. – СПб, 1992. – С. 45.

9. Там же. – С. 47.

10. *Бзежинский З.* Великая шахматная доска. – М., 1998. – С. 92.

11. *Безертинов Р. Н.* Тенгрианство – религия тюрков и монголов. Изд. 2-е, доп. – Казань, 2004. – С. 169.

ДАО ДИАЛЕКТИКИ
(о некоторых этапах творческого пути А. А. Хамидова)

С. Ю. Колчигин
(Алматы, Казахстан)

Александр Александрович Хамидов всегда занимался диалектикой, начиная с того времени, когда он был одним из наиболее ярких и активных представителей казахстанской школы диалектической логики.

И сегодня в его творчестве раскрывается диалектика научного и вне-научного, исследуется диалектическая парадигма в современном когнитивном праксисе, осмысливается наследие выдающегося диалектического философа Г. С. Батищева (книга «Генрих Степанович Батищев» в серии «Российские философы второй половины XX века», изданная в Москве) и т. д.

Но как это всё начиналось и разворачивалось в его творческой судьбе?

* * *

1. *Его началом в этом отношении была работа в составе казахстанской школы диалектики. Это была диалектическая логика, исследование универсально-всеобщих определений, или категорий. Вершинным, на мой взгляд, достижением в этом плане стала глава «Развитие» в коллективной четырехтомной «Диалектической логике»* [1].

Это – одна из лучших работ по проблеме развития – всесторонний охват, тщательный категориальный анализ.

И главная мысль этого исследования: категория развития выражает логику порождения универсальной субстанцией своих формообразований-модусов, а также логику наследования и продолжения этой логики продуцирования общественно-историческим субъектом, логику субъектного бытия в мире [2].

При этом диалектика субстанциального и субъектного содержания осуществляется в особенной форме в жизнедеятельности каждого человека. И каждый являет каждому в

процессе общения как взаимной открытости друг другу такую конкретную диалектику [3].

Исследуя категорию развития, А. А. Хамидов попутно исследовал и связанные с нею понятия: пространство и время, прогресс и регресс, высшее и низшее, а также принцип единства мира, внутри какового единства и осуществляется процесс развития.

2. *Вместе с работой над проблемами диалектической логики получило бурное развитие и творчество самого А. А. Хамидова. Вехой на этом пути была книга «Категории и культура» (Алма-Ата: Гылым, 1992. – 240 с.).*

Книга представляла собой исследование конкретно-исторического характера категориальных определений, как они детерминируются культурой, с одной стороны, и категорий, как они работают в культуре и влияют на неё – с другой.

Основные проблемы, на которые была ориентирована эта работа, состояли в следующем. Категории на любой ступени их развития и совершенствования обладают объективным универсально-онтологическим содержанием, не зависящим не только от сознания и воли единичного человека и всего человечества, но и вообще от человечества и его культуры: они принадлежат Универсуму. Но, в то же время, категории суть и достояние культуры, они обладают объективным культуро-онтологическим содержанием. Каково соотношение этих содержаний, каково оно в каждую историческую эпоху, какова линия преемственности между историческими обликами категорий, что в них остается более или менее инвариантным, а что больше всего подвержено изменениям – вот круг сложнейших вопросов, которые были поставлены в той знаменательной книге [4].

Примерно в те же годы А. Хамидов занимается еще более конкретным исследованием культуры, а именно в аспекте сопоставления Востока и Запада (статья в журнале «Шахар» и многие другие работы юбиляра).

В этих статьях автор четко различил «Восток» и «Запад» как культурфилософские понятия и культурные феномены, показал подробно, буквально по пунктам противополож-

ность восточного и западного типов мироотношения. При этом, однако, важнейшим выводом статьи стала мысль о том, что человек – один и тот же на Востоке и на Западе, а из этого объективно вытекал вывод о том, что необходима работа по гармонизации их отношений как в личностном, так и геополитическом смысле, работа синтеза, формирования целостного мировоззрения и мироотношения.

3. *Затем в исследованиях, проводимых Александром Александровичем, произошла, соответственно, конкретизация этой проблематики, а именно – постановка вопроса о том, какова диалектика исторического процесса, или Дао истории.*

Речь идет о сменах культурных парадигм. При этом в качестве наглядной модели для этой формы исторического развития Александр Александрович избрал так называемую китайскую монаду, хорошо известный символ, где темная и светлая полусферы («иньская» и «янская») сосуществуют на принципах параллельности и одновременно – взаимного свечения.

Важно, что этой плодотворной модели профессор Хамидов придал динамический характер, тем самым придав ей диалектический смысл. В свою очередь, такой подход позволил понять историю как смену проявленных и непроявленных сторон. Внутреннее в истории становится внешним, а внешнее при этом уходит в подполье, в скрытую сторону истории – до времени, пока не выйдет на поверхность своей парадигмы [5].

Причем эта общая схема работает только в предыстории, т. е. до начала истинной Эволюции Человека с большой буквы, до начала *подлинной*, *вечной* Истории (в терминах Хамидова – вечного «процесса нелинейной спиралевидности»).

4. *После этого профессор Хамидов приступил к исследованию Дао в собственно китайской культуре, древнекитайской истории. Я имею в виду статью-исследование Книги Перемен как памятника диалектической мысли* [6].

Здесь А. Хамидов, на мой взгляд, достигает высшего напряжения мысли и, соответственно, получает выдающиеся результаты.

И Цзин нельзя считать «ребячеством» или «бредом», подчеркивает автор. В этой книге мы обязаны видеть, по А. А. Хамидову, прежде всего мировоззренческий смысл, мировоззренческую основу и только затем – смысл семиотический, знаковый.

Соответственно, Хамидов отстаивает и мысль о первичности геометрического порядка *гуа* в сравнении с графическим – как упрощённым, в котором теряется связь графем-гуа (гексаграмм) с их исходной формой и их происхождение из Великого Предела.

Действительно, познание всегда основано на мировоззренческих установках, на *отношении* человека к познаваемому.

Для древних китайцев Мир предстаёт как единство двух нераздельно-неслиянных начал – активного, условно положительного Ян и пассивного, условно отрицательного Инь. Дальнейшее существование Мира Бытия есть «арена и процесс взаимоотношений этих двух начал, что и порождает разнообразие бесконечных формообразований» [7].

От себя добавлю следующее. В сущности, всё это говорит о том, что Книга Перемен – не что иное, как изображение универсально-онтологического ритма формообразований; система, ухватившая внутреннюю логику Времени внутри Вечности, так сказать, перекрестие в круге. Это – открытая система универсалий в их внутренних противоположениях, в их неизбежных связях с привходящими условиями и обстоятельствами и бесконечном движении. Что, кстати, и позволяет использовать И Цзин как книгу гаданий и прогнозов.

По существу, И Цзин – это восточный образ, восточный вариант теории диалектики.

* * *

Итак, на примере профессора Александра Александровича Хамидова можно видеть, что, хотя трудов по диалектике сегодня крайне мало, диалектика не исчезла, она лишь перешла во внутренний план, подобно древнекитайским фазисам перемен «инь» и «ян». И прежде всего – укоренилась в мыш-

лении тех, кто приобщился к диалектической логике, для кого она стала уже неотъемлемой частью их сознания. А это дает право с уверенностью говорить о том, что со временем диалектика снова выйдет на план внешний, снова активно и актуально проявит себя в виде новой, еще более грандиозной, чем до сих пор, системы мысли.

Литература

1. См.: Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата, 1987. – С. 498 –542.

2. См.: Там же. – С. 498.

3. См.: Там же. – С. 505.

4. См.: *Хамидов А. А.* Категории и культура. – Алма-Ата, 1992. – С. 9–10.

5. См.: *Хамидов А.* Дао истории. (К проблеме преемственности в историческом процессе) //XIX Всемирный философский конгресс (Москва, 1993). Доклады казахстанской делегации. – Алматы, 1993.

6. См.: *Хамидов А. А.* Соотношение форм семиозиса развёртывания *Тай цзи* и проблема моделей порядка *гуа* //Адам әлемі. – 1999. – № 1. – С. 73–102.

7. Там же. – С. 75.

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ МОЛОДЁЖНОМ СЕМИНАРЕ «СУДЬБЫ ДИАЛЕКТИКИ»

7 ноября 2012 года в Институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК состоялся методологический семинар, организованный по следам сентябрьского «круглого стола» о судьбах диалектики в современном мире.

Мероприятие отличала необычная особенность: семинар был проведен в форме презентации докладов-эссе молодых научных сотрудников института на предмет их собственного видения сущности и перспектив диалектики.

Такое обсуждение чрезвычайно полезно. Оно позволяет не только увидеть и оценить научный потенциал молодежи, но и посмотреть на самые серьезные проблемы философии свежим взглядом – взглядом молодого поколения исследователей. Тем более, что диалектический стиль мышления, будучи объективно востребованным в современном мире, оставался долгие годы незаслуженно забытым в учебном процессе и в профессиональной деятельности философов.

Выступления молодежи на семинаре активно обсуждались ведущими учеными института, которые отметили ряд важных достоинств в понимании диалектики их молодыми коллегами, а также указали в конструктивно-критическом ключе на неизбежные для молодых исследователей недочеты, в частности – на известную зависимость от уже имеющихся в литературе точек зрения.

Что касается достоинств представленных эссе, то к ним надо отнести, прежде всего, попытку по возможности органично связать принципы и категории диалектической логики с собственными областями исследования молодых ученых. Так, в эссе *Н. Айтымбетова* о сущности и роли диалектического противоречия на материале осмысления понятия «этничность» было подчеркнуто: каждая из парадигм этничности рассматривает преимущественно какую-то одну сторону этого феномена; между тем, перспективным видится содержательное обобщение всех парадигм в единую когерентную теорию этничности. По сути дела, в этом выводе просматривается конкретно-це-

лостный подход к предмету исследования и попытка не формального, а теоретически конкретного понятия о нем.

Подобную попытку целостного освещения проблемы предприняла в своем докладе и *Н. Биекенова*. Важным диалектическим выводом в ее выступлении прозвучала мысль о необходимости отказаться от идеи «похоронить единство во множественности или множественность в единстве, ибо одновременное движение структур и их частей предполагает оба эти аспекта».

Довольно неожиданным, но весьма интересным было обращение *Д. Жанабаевой* к вопросу о диалектических идеях в творчестве Абая (прежде всего – его экзистенциальной диалектики). Наиболее важным автор эссе считает идею Абая о необходимости системы единого цельного знания, гармоничного синтеза разума и души. Думается, что такой подход следует приветствовать: он актуален как в своем содержательном аспекте, так и в том плане, что наследие казахского мыслителя и поэта с этой точки зрения до сих пор не было осмыслено и оценено в достаточной мере.

Безусловно, позитивным моментом семинара была попытка молодежи выйти к новым предметным областям диалектико-логического осмысления (к примеру, тема эволюции информационно-коммуникационных технологий от простого телефона до Интернета в эссе *Е. Токтарова* и близкая к этому мысль в заключительной части эссе *Е. Масанова*).

Связь с современной социальной проблематикой была неплохо представлена в выступлении *Д. Сихимбаевой* «Диалектика как метод познания общественного развития: современное состояние». Здесь подчеркивалась потребность именно в диалектико-логическом подходе к подлинно целостному – всестороннему и сущностному – осмыслению таких противоречий современного казахстанского общества, как противостояние традиционных и нетрадиционных конфессий, соотношение народного и классического ислама, традиционной культуры и вестернизации.

Немаловажной надо признать и попытку молодых исследователей как можно точнее и полнее выразить оттенки по-

нятийного аппарата диалектики на родном для них казахском языке. Это можно расценить как своего рода продолжение программы «Культурное наследие» в ее рефлексии молодыми казахстанцами. В целом семинар позволил сделать очень нужный первый шаг на пути плодотворного преодоления того разрыва между поколениями философов, который образовался в последние десятилетия. Это даёт надежду на дальнейшее возрастание молодых ученых в понимании существа философских проблем и умении решать их на должном теоретическом уровне.

С. Ю. Колчигин

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абишев Кажимурат Абишевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Бояринов Сергей Юрьевич – доцент кафедры философии Семипалатинского государственного университета имени Шакарима, кандидат философских наук

Возняк Владимир Степанович – заведующий кафедрой философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко, доктор философских наук, доцент

Возняк Степан Владимирович – ассистент кафедры философии и социологии Прикарпатского национального университета имени Василя Стефаника

Дунаев Владимир Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Ивакин Алексей Аркадьевич – заведующий кафедрой философии Национального университета «Одесская юридическая академия», доктор философских наук, профессор

Изотов Мухтар Зиядаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Исмагамбетова Зухра Нурлановна – профессор кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук

Колчигин Сергей Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Косиченко Анатолий Григорьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Лобастов Геннадий Васильевич – профессор Российского государственного гуманитарного университета, заведующий кафе-

дрой философии и социологии Национального исследовательского университета «МИЭТ», доктор философских наук

Лимонченко Вера Владимировна – доцент кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко, кандидат философских наук

Мареев Сергей Николаевич – заведующий кафедрой философии Современной гуманитарной академии, доктор философских наук, профессор

Мукашев Зия Аташевич – доктор философских наук, профессор.

Нуржанов Бекет Галимжанович – профессор кафедры философии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук

Рау Иоганн Александрович – член Научного форума по международной безопасности при Академии ведущих кадров Бундесвера (Гамбург) и сотрудник Академии защиты отечества (Вена), доктор философских наук, профессор

Сабит Мурат Сабитович – профессор кафедры религиоведения Университета иностранных языков и деловой карьеры, доктор философских наук

Сагикызы Аяжан – заведующая Отделом философии Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Соловьёва Грета Георгиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

РАБОТЫ А. А. ХАМИДОВА ПО ТЕОРИИ И ИСТОРИИ ДИАЛЕКТИКИ

1. Понятие превращённой формы в материалистической диалектике. (На материале «Капитала» Маркса). – В сб.: Проблемы материалистической диалектики. (Сборник аспирантских работ). № 12. – М.: ИФ АН СССР, 1977. – С. 24–48.

2. Понятие превращённой формы в марксистской диалектике. (На материале «Капитала» Маркса). Автореферат диссертации, представленной на соискание ученой степени канд. филос. наук. – М.: ИФ АН СССР, 1977. – 28 с.

3. Культурно-исторический смысл категориальных определений. – В кн.: Материалистическая диалектика как логика. – Алма-Ата: Наука, 1979. – С. 198–208.

4. Логика Гегеля в свете «Капитала» Маркса. – В журн.: Известия АН КазССР. Серия обществ. наук. – 1980. – № 2. – С. 67–74.

5. Проблема онтологии и марксистская теория диалектики. – В журн.: Известия АН КазССР. Серия обществ. наук. – 1981. – № 5. – С. 61– 67.

6. Нравственные ценности и теория диалектики. – В сб.: Моральные ценности и современность. Препринты к Всесоюзному координационному совещанию по этике. Моральные ценности и современность. Вып. 2. – М.: ИФ АН СССР, 1981. – С. 4–8 (0,4 *л*.).

7. Категория диалектического противоречия и понятие антагонизма. – В кн.: Принцип противоречия в социальном познании. – Алма-Ата: Наука, 1982. – С. 51–139.

8. О культурно-исторической определённости категориальных форм. – В журн.: Известия АН КазССР. Серия обществ. наук. – 1983. – № 2. С. 9–15.

9. Нравственное содержание и нравственный смысл диалектики (к постановке проблемы). – В кн.: Диалектика и этика. – Алма-Ата: Наука, 1983. – С. 92–104.

10. Диалектика дегеніміз не? – Алматы: Знание, 1984. – 15 с.

11. Мера. – В кн.: Диалектическая логика. Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. – Алма-Ата: Наука, 1986. – С. 325–368.

12. Становление. – В кн.: Диалектическая логика. Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. – Алма-Ата: Наука, 1986. – С. 369–399.

13. Материя и форма. – В кн.: Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 104–137.

14. Основание. – В кн.: Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 81–103.

15. Условие. – В кн.: Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 177–191.

16. Закон. – В кн.: Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 205–241.

17. Развитие. – В кн.: Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 498–542.

18. Задача создания Логики «с большой буквы» и основные причины её нерешённости. – В сб.: Материализм воинствующий – значит диалектический (к 66-й годовщине работы В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма»). Тезисы докладов на конференции, г. Усть-Каменогорск, апрель 1988 г. – Усть-Каменогорск: Без изд., 1988. – С. 14–17.

19. Категориальные формы в индивидуальной жизнедеятельности. – В кн.: Категории мышления и индивидуальное развитие. – Алма-Ата: Гылым, 1991. – С. 69–112.

20. Категории и культура. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – 240 с.

21. Культуро-исторический характер категорий. Диссертация в форме доклада на соискание уч. степени докт. филос. наук. – Алма-Ата, 1992. – 58 с.

22. Шынайы және жалған диалектика. – В газ.: Жетісу. – 1990, 12 қыркүйек.

23. Видимость. – В кн.: Формирование категорий сферы сущности и целостности в индивидуальном развитии. – Алматы: Гылым, 1993. – С. 31–52.

24. Противоречие. – В кн.: Формирование категорий сферы сущности и целостности в индивидуальном развитии. – Алматы: Гылым, 1993. – С. 53–70.

25. Историзм категориальных форм мышления. Категории в истории коллективного человеческого познания. – В кн.: Теория познания. В 4-х т. Т. 3. Познание как исторический процесс. – М.: Мысль, 1993. – С. 8–36.

26. Категории сущности и явления в контексте отчуждения. – В кн.: Человек в мире отчуждения. – Алматы: Гылым, 1996. – С. 166–184.

27. Единство противоположностей в системе отчуждения. – В кн.: Человек в мире отчуждения. – Алматы: Гылым, 1996. – С. 185–201.

28. Преодоление отчуждённой логики в системе отчуждения как философская проблема. – В кн.: Человек в мире отчуждения. – Алматы: Гылым, 1996. – С. 237–255.

29. Диалектика Гераклита Эфесского. – В кн.: История диалектики. В 2-х кн. Кн. 1. – Алматы: ИФиП МОиН РК, 2000. – С. 42–59.

30. Проблемы диалектики в учении К. Маркса и в марксизме. – В кн.: История диалектики. В 2-х кн. Кн. 2. – Алматы: ИФиП МОиН РК, 2000. – С. 122–147.

31. Проблемы диалектики в творчестве Вл. С. Соловьёва и П. А. Флоренского. – В кн.: История диалектики. В 2-х кн. Кн. 2. – Алматы: ИФиП МОиН РК, 2000. – С. 148–161.

32. Перспективы совершенствования теории диалектики и «Диалектика» аль-Фараби. – В сб.: Наследие аль-Фараби и мировая культура. Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура», 28–29 сентября 2000 г., г. Алматы. – Алматы: Компьютерно-изд. центр ИФиП МОиН РК, 2001. – С. 97 – 109.

33. Что такое диалектика? – В журн.: Адам әлемі. – 2001. – № 4. – С. 25–40.

34. Даму [Развитие]. – В кн.: Қазақстан. Ұлтық энциклопедия. Т. 3. Г – Ж. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, 2001. – Б. 141. 1-й стбц. – 142. 1-й стбц.

35. Детерминизм. – В кн.: Қазақстан. Ұлтық энциклопедия. Т. 3. Г – Ж. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, 2001. – Б. 208. 2-й стбц. – 209. 3-й стбц.

36. Диалектика. – В кн.: Қазқстан. Ұлтық энциклопедия. Т. 3. Г – Ж. Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, 2001. Б. 221. 3-й стбц. – 222. 4-й стбц.

37. О диалектике мнимой и подлинной. – В журн.: Мир человека. – 2002. – № 1. – С. 50–52.

38. Учение аль-Фараби о диалектике в контексте современных тенденций философской концептуализации диалектики. – В кн.: Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. Кн. I. – Алматы: ИФП МОН РК, 2006. – С. 192–264.

39. Э. В. Ильенков как критик и защитник диалектики Гегеля. – В сб.: Ильенков и Гегель. Материалы IX Международной научной конференции (26 – 27 апреля 2007 г.). – Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ ЮФУ АПСН, 2007. – С. 92–94.

40. Даму. – В кн.: Диалектикалық логика. Жиырма томдық. 13-том. – Астана: Аударма, 2006. – Б. 391–429.

41. Теория диалектики: проблемы, тупики, перспективы. – В кн.: Проблемы современной философии и политологии в контексте формирования национальной идеи Казахстана. (Сборник научных трудов, посвящённых 50-летию Института философии и политологии МОН РК). – Алматы: К-ИЦ ИФП МОН РК, 2008. – С. 168–185 (0,9 *л.*).

42. Философская диалектика: к проблеме развития и совершенствования. – В сб.: Ильенковские чтения-2009. Э. Ильенков и перспективы развития гуманистической мысли. XI Международная научная конференция (Москва, Зеленоград, май, 2009). Материалы конференции. [Ч. 1]. – М.: МИЭТ, 2009. – С. 203–219.

43. К проблеме разработки мировоззренчески релевантной теории диалектики. – В сб.: Ильенковские чтения-2011. «Философия и культура». Материалы XIII Международной научной конференции (12 – 13 мая 2011 г., Астана, Казахстан). – Астана: Изд-во ЕНУ им. Л. Н. Гумилёва, 2011. – С. 224–227.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет

Философия және саясаттану институты 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеушілік орталық болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 21 ғылым докторы, 13 ғылым кандидаты, 9 PhD докторанты ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізеді. Институт 2012-2014 жылдарға арналған гранттық қаржыландыру шеңберінде «*Елдің зияткерлік әлеуеті*» басым бағыты бойынша 25 ғылыми-зерттеу жобасын орындап, «*Ғылыми қазына*» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеулер жүргізіп келеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «*Мәдени мұра*» бағдарламасының шеңберінде «*Шығыс Аристотелі*» – *әл-Фарабидің* шығармалар жинағын (10 том), «*Әлемдік философиялық мұраны*» (20 том), «*Қазақ халқының философиялық мұрасын*» (20 том) шығарды.

Институт екі журнал шығарады: «*Адам әлемі – Мир Человека*» (1999 жылдан бері) және «*Әл-Фараби*» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Белорустің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу құрылымдарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ҚазКжҚҚА және т.б. тәрізді басты қазақстандық жоғары оқу орындарының студенттері, магистранттары және PhD докторанттары тағылымдама мен диплом алдындағы практикасын өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,
Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Институт философии и политологии был образован в феврале 1999 г. на базе созданных в 1958 г. Института философии и права и в 1991 г. Института философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования: 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 21 доктор и 13 кандидатов наук, 9 докторантов PhD. В Институте выполняется 25 научно-исследовательских проектов в рамках грантового финансирования на 2012–2014 гг. по приоритету «*Интеллектуальный потенциал страны*», ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «*Ғылыми қазына*».

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по проблемам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «*Культурное наследие*» Институтом изданы собрание сочинений «*Аристотеля Востока*» – *аль-Фараби* (10 томов), «*Мировое философское наследие*» (20 томов), а также исследование «*Философское наследие казахского народа*» (20 томов).

Издаются два журнала: «*Адам әлемі – Мир Человека*» (с 1999 года) и «*Аль-Фараби*» (с 2003 года). Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, круглые столы, семинары, дискуссионные площадки, в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с научно-исследовательскими структурами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и преддипломную практику студенты, магистранты и PhD-докторанты ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылайхана, КазАТиСО и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Institute for Philosophy and Political Science was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012 , Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute of Philosophy and Political Science as a public research institution are conducting of philosophical-world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, 1 academician, 2 correspondent member of National Academy of Science of RK, 21 doctors of Science, 13 candidates in science, 9 PhD doctorate candidates are conducting research works. 25 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012-2014 years on priority of «*Intellectual potential of the country*» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific program «*Gilimy kazyna*» are being carried out.

Institute employees publish the dozens of books and hundreds of scholarly articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in journals of rating of near and far abroad.

Under the «*Cultural Heritage*» state program ten-volume collection of works called «*Aristotle of the East*» – *al-Farabi*, twenty volume «*World philosophical heritage*», twenty volume «*The philosophical heritage of the Kazakh people*», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «*Adam alemi – The World of Man*» and «*Al-Farabi*» (in Russian and Kazakh). The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables», where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also by scientists from foreign countries take place. Institute has close cooperation with scientific-research establishments of Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate students, Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR& WL, KazATiSO are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

The Republic of Kazakhstan, 050010
Almaty,str. Kurmangazy, 29 (3rd floor)
Tel.: +7 (727) 272-59-10
Fax.: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Научное издание

СУДЬБЫ ДИАЛЕКТИКИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Материалы «круглого стола», посвященного 70-летию профессора А.А. Хамидова

Редактор ***Е.Н. Дремкова***

Компьютерный дизайн и верстка ***Л. Н. Токтарбекова***

Подписано в печать 13.12.2012. Формат 60/84 1/16
Усл. п.л. 15,1. Тираж 500. Печать офсетная.

Компьютерно-издательский центр
Института философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК
г. Алматы, ул. Курмангазы, 29