

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет»

М. М. Прохоров

Природа философии, науки и религии

Монография

Нижний Новгород
ННГАСУ
2022

УДК 1: [001+2]
ББК 87
П 64

Публикуется в авторской редакции

Рецензенты:

А.Ф. Кудряшев – д-р филос. наук, профессор, и.о. заведующего кафедрой философии и политологии ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет»
Н.С. Рыбаков – д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры философии и теологии Псковского государственного университета, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации

П 64 Прохоров М.М.
Природа философии, науки и религии [Текст]: монография / М. М. Прохоров; Нижегород. гос. архитектур. - строит. ун - т – Н. Новгород: ННГАСУ, 2022. – 370 с. ISBN 978-5-528-00488-4

Монография посвящена анализу «природы» философии, науки и религии через поиск их «оснований». Наука движется в противоречии, противоречием истины, лжи и заблуждения, религия (и «симулякры») – противоречием познающего мышления и его симулирования, «имитации». Располагаясь «между» ними, философия внедряется в сущность их антагонизма, «противоположности противоположностей», синтезируя онтологию и гносеологию, раздваиваясь на материализм и идеализм, выявляя и комбинируя типы мироотношения. Внедряется в контексты развития и/или деградации, предлагает проекты преобразования действительности или создает и закрепляет формы отчуждения человека от бытия (механицизм, экономизм, технологизм и др.), которые приходится преодолевать для решения фундаментальных проблем современности.

Книга адресована научным работникам, преподавателям вузов, аспирантам, магистрам, студентам, интересующимся проблемами природы философии, науки и религии.

Публикуется в авторской редакции.

ББК 87

ISBN 978-5-528-00488-4

© Прохоров М.М., 2022
© ННГАСУ, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение: Онтогносеология	6
Глава 1. Взаимоотношение философии и науки	21
1. Антиинтеракционизм	21
2. Редукционизм и его варианты	23
3. Диалектическая взаимосвязь философии и науки	37
4. Истина, имитация и природа философии	49
5. Истина: свойство знания и концепции	63
Глава 2. Экономизм и технологизм	72
1. Экономизм как социальный аналог механицизма и феномен бесчеловечности	72
2. Мировоззрение, техника и технологизм	93
3. Постэкономическая направленность культурно- исторического процесса	105
Глава 3. Религия и образование постсоветской России	120
1. Онтология знания и онтология веры	120
2. Противоречивость развития и религиозная вера	126
Глава 4. Категория бытия, уровни ее определения и религия. Модель мироотношения	143
1. Уровни определения категории бытия	143
2. Основные типы мироотношения	159
3. Обобщающая модель мироотношения	170
Глава 5. Религия, реализм и проблема симулирования	177
1. Религия и проблема реализма как способа воспроизведения бытия	177
2. Античная философия как испытание реализма	191
3. Постмодернистская философия – призрак симулирования?	200
4. Религия и мировоззренческое «ядро» философии	203

Глава 6. Симулирование как проблема: явления и сущность	214
1. Симулякр в философии античности и постмодернизма	214
2. Ж. Бодрийяр о симуляции бытия и мышления в Новое время	221
3. «Перестройка» и симулирование	229
4. К вопросу о гносеологической сущности симулирования	238
Глава 7. История культуры и генезис идеализма	250
1. История и логика генезиса идеализма	250
2. Сократ – софист или основатель культурологического мышления в истории человечества?	268
3. Проблема объективности культурологии, традиция и инновация	278
Заключение	297
Приложение: Онтогносеология и основной вопрос философии	308
Примечания и литература	328

ПРЕДИСЛОВИЕ

В античности «природа» стала выражать отношение человека к бытию всего сущего, его отдельным сферам, к самому себе. Монография посвящена анализу «природы» философии, науки и религии. «Обоснование» их различной сущности ведется через поиск «оснований». Познавая объекты, наука, наращивая истинность, движется в противоречии и противоречием истины, лжи и заблуждения. Религия выходит, как и «симулякры», в область противоречия познающего мир мышления и симулирования познания, «имитации». Философия, располагаясь «между» ними, внедряется в сущность их антагонизма, «противоположности противоположностей», наиболее глубокой мировоззренческой сущности, выявляет и комбинирует типы мироотношений, раздваивается на материализм и идеализм. Решение основного вопроса философии, эксплицитно сформулированного после средних веков, ведет к онтогносеологии, синтезу онтологии и гносеологии. Материализм всю действительность обобщенно обозначает движущейся материей или материальным движением. Обладая способностью созидать новое и развиваться от простого к сложному, Мир порождает человека, через деятельность которого бытие пролонгируется, наращивается их последующее совместное развитие (коэволюция). Выявляются три базисные типы мироотношения: созерцательности, активизма и коэволюции. Проведен их синтез в обобщающую модель мироотношения. Происходит отказ от уподобления человека богу. Раскрывается взаимосвязь природы и человека. Находясь внутри природы, он «учится» регулировать ее процессы, освобождая историю от неконтролируемых сил. Это превращает материализм в «практическую теорию» преобразования материи. Со стороны тренда симулирования возникает сопротивление такому преобразованию, обостряется противоположность позитивной и негативной диалектики, восхождения и нисхождения, прогресса и регресса, истины и имитации: контекст вторых становится основанием для существования исследованных в монографии экономизма, технологизма, иных аналогов механицизма, форм отчуждения человека от бытия. Они нуждаются в преодолении для решения кардинальных проблем современности. Доказано: идеализм разрабатывает противоположный тренд в философии.

ВВЕДЕНИЕ: ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ

Смысл Введения состоит в том, чтобы дать описание «схемы» авторской мысли, уяснив которую читатель направляется в заданном направлении при чтении всей работы в целом. Принимать ли то и другое это другой вопрос, который зависит в большей мере уже от читателя, от его опыта и убеждений, но несомненно, что Введение способствует восприятию внутренней логики всей работы, будучи посредником между текстом и читателем.

* *

*

Вынесенное в название книги слово «Природа» требует пояснений, поскольку оно является в нем ключевым. Термин «природа» становится ключевым уже в античной философии. В нем выражается фундаментальное отношение человека к бытию всего сущего, к отдельным сферам сущего, а также к самому себе¹. К.А. Сергеев и Я.А. Слинин верно отмечают, что согласно М. Хайдеггеру это обстоятельство демонстрируется перечнем основных противопоставлений, которые преобладают после эпохи эллинизма, в которых слово «природа» сохранило свое базисное значение: в противоположность природе и в отграничении от нее мыслили все противоположные понятия. «Природа» лежала в *основании* всех этих и исторически последующих противопоставлений. Поэтому привычными стали выражения типа «природа культуры», «природа техники», «природа человека», «природа истории», «природа субъекта», «природа объекта» и другие. Тем более, что античная форма теоретического мышления не возникла из противопоставления субъекта и объекта, а предшествовавшее ей мифологическое мышление было «синкретичным», не знавшим противоположности «объективного» и «субъективного». Объективирующее мышление неизбежно является отвлеченным. Для дискурсивного мышления объективировать – это значит абстрагировать нечто из целостного контекста или процесса и полагать его в качестве объекта, затем постоянно представлять его таковым, в конечном счете по отношению к «природе», которая стала «основанием» для соответствующих понятий и концепций. На том же «основании» мы называем книгу «Природа философии, науки и религии».

Термин «основание» означает необходимое и достаточное условие для чего-нибудь, а разыскание оснований называется «обоснованием»². Гегелю принадлежит знаменитая фраза о том, что «когда для какой-нибудь сути дела налицо все (необходимые и достаточные – М.П.) условия, она вступает в *существование*»³. Если же нужно сказать про что-то, что оно только *есть*, то не следует говорить, что оно «существует». «Существование» требует указать то, благодаря чему та или иная «суть дела» существует и как она «существует», значит, как именно она действует. Обоснование распространяется на явления, имеющие сущности разных порядков, что свидетельствует об объективном характере оснований или об отсутствии объективности у определенных

положений, понятий и концепций. Оно может вестись на уровне сущностей разных порядков.

Выявление «природы» философии, науки и религии, таким образом, «перетекает» в проблему «обоснования», их верификации или фальсификации, значит, в разыскание и анализ их «оснований». В современной западной философии существуют направления, для которых такой анализ стал основным и, можно сказать, единственным объектом философского исследования. В США и Англии они получили название «метафилософии», а в ФРГ и Франции – «философии философии» (например, работа «Аксиоматика всех возможных философствований»⁴). В них основное внимание обращается на анализ и уточнение терминологии, способы полемики и аргументации.

Поиск оснований у понятий и концепций и обоснование их законности/незаконности восходит к античности, когда, согласно К. Ясперсу, возникло так называемое «осевое время», когда произошло восхождение от мифа к «логосу» и были выработаны основополагающие понятия и концепции мировоззренческого мышления, к которым обращается современный исследователь. Это значит, что при выявлении природы философии, науки и религии мы имеем дело с разысканием их оснований и с их обоснованием, с проверкой и доказательством либо, наоборот, с их опровержением, как ныне принято говорить, с их верификацией и/или фальсификацией.

* *
*

Книга посвящена исследованию природы философии, науки и религии, которые обусловлены вхождением в более широкую реальность культуры. Понятие культуры мы противопоставляем явлениям антикультуры, например, фашизму. Понятие культуры обозначает те формы человеческой деятельности и их продукты, которые возникают в процессе развития человечества, становясь факторами его дальнейшего развития. В отличие от явлений антикультуры, которые порождаются процессами деградации, вырождения и пролонгируют их. В отличие от животных человек как социально-культурное существо обусловлен универсальной природой мироздания и его развитием. Поэтому философия призвана исследовать и формировать универсальный уровень оснований существования человека, раскрыв его сущность, в которой обнаруживаются предпосылки, условия появления и существования культуры.

Развитие мира привело к появлению общества, а его история предопределила общественный характер человека и культуры. Универсальный уровень этих оснований требует учета следующих философских положений: 1) объединения материализма и диалектики, значит, введения, как исходного, принципа взаимообусловленности материи и движения, то есть рассмотрения всей действительности и каждой ее «части» как движущейся материи или материального движения; 2) объединения, на базе постановки и решения основного вопроса философии, онтологии, объективной диалектики, с

гносеологией, субъективной диалектикой, в онтогносеологию; 3) отказа от уподобления человека образу бога, находящегося вне природы и господствующего над ней; 4) преодоления односторонних концепций созерцательности и активизма с позиций концепции коэволюции. Ведь материальный мир, обладая способностью созидать новое и развиваться от простого ко все более сложному, порождает homo sapiens, через деятельность которого пролонгируется бытие и нарастает их последующее совместное, *коэволюционное* развитие.

Философия выделяет в истории две стороны, историю природы и историю людей, причем обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, они взаимно обуславливают друг друга. Поэтому, как писали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии», даже «чистое» естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, а «производство служит... глубокой основой всего чувственного мира, как он теперь существует», хотя сказанное, конечно, не применимо к первичным, возникшим путем *generatio aequivoca* (самопроизвольного зарождения – М.П.) людям», когда отчетливо выделялся «приоритет вешней природы»⁵. Находясь внутри природы, мы, люди, должны научиться регулировать ее процессы. Правда, для этого мало простого познания, необходим переворот в практике, способе нашего производства для освобождения истории от слепой игры неконтролируемых сил⁶, что предполагает превращение теоретического философского мировоззрения в «практическую теорию»⁷ по преобразованию социальной материи, в которой возникает и сопротивление такому преобразованию, т.е. наблюдается факт борьбы «старого» капиталистического и «нового», социалистического общества, прокладывающего новые формы культурно-исторического развития человечества в сторону развития человечности, противостоящие его вырождению. Да, капиталистическое общество освободило человека, освободило от социальных и духовных пут средневековья, но в нем все еще «люди гибнут за металл» (Гете), а «всякая идея», чтобы реализоваться, должна быть «первоначально переосмыслена в деньгах». Здесь человек незримо опутан узами своекорыстия, даже если он себе самому кажется свободным; освобождая человека от социальных ограничений средневековья капитализм освобождал его и от человечности, умаляя или лишая его качеств человеческой личности, субъектности. В таком случае «противодействие процессам, разрушающим человека, возможно и необходимо». В нашей стране попытка переустройства общественной системы уже предпринималось, но «к сожалению ее осуществление было насильственно прервано»⁸.

Для жителей России действительный гнет этого обстоятельства сделался еще более гнетущим: к нему присоединилось еще и интуитивно схватываемое сознание этого гнета, обнаруживающее себя в инстинктивных действиях. Надлежит заставить людей ужаснуться самих себя, своих действий, чтобы пробудить чувство собственного достоинства, *потребность* в продолжении общественного переустройства. Как известно, потребности народов сами

являются решающей причиной их удовлетворения, а «теория осуществляется в каждом народе всегда лишь постольку, поскольку она является осуществлением его потребностей»⁹.

Всю эту сферу философского исследования мы называем областью онтогносеологии, имея ввиду, во-первых, раскрытие ее бытийного содержания, во-вторых, что именно на него направлена познавательная деятельность человека, именно эта «онтология», так понятое учение о бытии во всем богатстве и объеме его содержания, рефлексивируется, познается философией¹⁰.

Автор исследует природу философского знания путем противопоставления его религиозному мировоззрению. Поэтому природа религиозного мировоззрения, ее исследование, оказывается не менее важным, чем исследование природы самой философии. И философия, и религия рассматриваются в *истории* мировоззрения, в которой выявить ту и другую можно лишь путем взаимного «просвечивания», их взаимной рефлексии. История мировоззрения есть часть, сторона, аспект не только истории человеческой культуры, но и истории мира в целом.

Такой подход играет в книге принципиальное значение. Все же приоритетной для философии в истории мировоззрения является союз философии с наукой. Автор не может обойти вниманием природу науки. Напомню, что философию часто определяли как *науку* о всеобщем, данная характеристика философии восходит к первым философам античности, Аристотелю, Гегелю и др. Признавая верной характеристику философии как науки о наиболее общих принципах и законах всей действительности, философию следует отнести все же к семейству мировоззрения (родовой признак философии), в котором она определяется как «*теоретическое* мировоззрение» (видовой признак философии) – в отличие от мировоззрения мифологического, религиозного, художественного, обыденного и др. Поэтому не случайно, что философы издавна исследовали мировоззрение, его различные исторические формы. Для многих философов были характерны предлагавшиеся попытки самоопределения философии как *теоретического* мировоззрения, как одной из важнейших исторических форм мировоззрения в его историческом развитии, которая выполняла роль теоретического фундамента для всей человеческой культуры.

В этих границах *истории мировоззрения* исследуются все иные формы мировоззрения, которые возникали как доминирующие в истории человечества на определенной стадии развития, в силу чего философию именуют *теорией* мировоззрения. Например, мифологическое мировоззрение возникло на стадии первобытно-общественного устройства, религиозное мировоззрение господствовало в период Средневековья. Позитивизм понимает указанную историческую стадийность как преходящность, абсолютизируя последнюю. На самом деле наступление новой стадии не означает полного исчезновения особенностей предшествующей стадии, которые, употребляя гегелевское выражение, «уходят в основание», когда над одним, первым нарастает новый слой и т.д.

Исторически первой стадией «воззрений о мире» была не религия, а мифология, которая не только не противопоставляла друг другу объективное и субъективное, но даже не расчленила их. В связи с этим отмечается синкретичность мифологических представлений. Религия сделала первый шаг к преодолению синкретичности. Она расчленила и, противопоставив объективное и субъективное, материальное и идеальное, представила их в виде двух противоположных пространств или миров: земного, посястороннего и небесного, потустороннего. Естественный мир попал в полную зависимость от сверхъестественного. В то же время религия не вполне преодолела синкретичность мифа, ибо сохранила ее в понимании обитателей потустороннего мира, наделенного одновременно чертами объективности, независимости от всего человеческого, и человекообразными чертами. По этому поводу уже в древности появились ироничные замечания, что если бы быки и львы имели руки, то они начертали бы богов, наделив их своими чертами, как это делает каждый народ, наделяя своими признаками своих богов. Мировые религии поднялись к более абстрактным представлениям, освобождая бога от национально–этнических черт, но не от черт человека вообще. Этим была обусловлена необходимость появления философии. Философией после средних веков был поставлен вопрос о том, действительно ли окружающий человека мир создан антропоморфным Богом, Творцом, Субъектом и т.п. или же он существует как не зависящая ни от какого субъекта объективная реальность. Ф. Энгельс рассматривал этот вопрос как высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, который имеет свои корни – не в меньшей степени, чем всякая религия – еще в ограниченных представлениях людей периода «дикости и невежества», т.е. в мифологии, а со всей резкостью он мог быть поставлен и «приобрести все свое значение» только после эпохи Средневековья. Философия играет в истории мировоззрения с момента своего возникновения роль теоретического фундамента для всей человеческой культуры.

Культура, понимаемая как совокупность всех способов и результатов взаимодействия человека с окружающей его действительностью, как тотальный опыт освоения человека с миром и адаптации к нему, претерпевает исторические изменения, в том числе, фундаментальные, приводя к смене основных *типов* взаимоотношения человека с миром. Можно считать, что они выражаются как философией, так и иными формами мировоззрения: философией в теоретических понятиях, искусством – в художественной форме, религией с помощью вероучения и т.д. Видимо, один и тот же тип мироотношения, характеризующий культуру, выражается в различных мировоззренческих формах, а одна и та же форма мировоззрения способна выражать различные типы культуры. О каждой можно сказать, что она есть «дитя своего времени и соответствующей культуры». Они *объединены* необходимостью и способностью выражать и формировать тип культурной эпохи. Видимо не только философия есть духовная квинтэссенция эпохи, как полагал Г. Гегель, все они причастны к решению этой цели. Это позволяет рассматривать их как различные «органы» мировоззрения, а тип

мироотношения той или иной культурной эпохи понять, как универсальное содержание культуры и основу для обуздания многочисленных стремлений, противоречащих друг другу надежд, догматических предрассудков и т.д., переплавляемых в тигле культуры и направляемых происходящим развитием, как считает П. Фейерабенд. Но представление П. Фейерабенда все же *излишне* упрощает процесс *развития* культуры, *забывает* о его противоречивости, как и о той роли, которую в этой противоречивости играют различные формы мировоззрения, не подчиняющиеся незатейливому призыву кота Леопольда всем «жить дружно». В истории мировоззрения его формы существенно разнятся.

Философию часто относили к семейству науки, даже признавали ее «наукой наук» и «царицей науки». Все же философия непосредственно к семейству науки не может быть отнесена хотя бы уже потому, что «стандартная» наука имеет эмпирический и теоретический уровень исследования. В философии нет эмпирического уровня исследования, ее появление античные исследователи характеризовали как возникновение *теории*, что позволяет ассоциировать ее с теоретическим уровнем. Аналогом эмпирического уровня исследования для нее выступает весь совокупный опыт человеческого овладения окружающим миром и адаптации к нему, включая его результаты в виде науки, искусства и т.д. Именно это позволяет называть философию теоретическим мировоззрением.

В свете сказанного особое значение имеет исследование взаимоотношения философии и науки. В первой главе будет предложено авторское понимание его в виде характеристики *основных типов взаимоотношения* философии и науки в составе культуры как более широкой реальности. Признание приоритетности взаимосвязи философии с наукой предполагает, что природа философского знания раскрывается как знание, лежащее между наукой и философией, на что обращал внимание, например, Бертран Рассел, который называл сферой философии ничейную землю, которая располагается *между* наукой и религией.

Начиная с О. Конта, позитивисты считали вредным для развития науки союз с умозрительной «метафизикой», которая согласно предложенному им закону трех стадий развития общества и отдельного человека знаменует собой вторую или философскую стадию. Она следует за первой, теологической, где явления объясняются в связи с религиозными представлениями. Она предшествует третьей, позитивной или научной стадии, выходящей к средней линии между эмпиризмом и мистицизмом. Только на третьей, позитивной стадии происходит отказ от объяснения природы «абстрактными» причинами – метафизическими сущностями, иными *гипотезированными абстракциями*, заменяющими сверхъестественные «факторы» религии.

В России сохранение языческих верований вело к раздорам между разными народностями, и в целях единения страны в ней было избрано и принято православие. Спустя тысячу лет после возникновения христианства. Понятно, что в современных условиях глобализации даже мировые религии

становятся источником раздора между разными этносами, носителями таких взглядов, что возвращает нашу страну к ситуации, аналогичной для языческого периода. В условиях современной России православие не способно исполнять/играть роль духовного начала, объединяющего все этнонациональные и личностно подобные общности в масштабах всей страны. При существовании других религий, мировых и немировых, неизбежно возникали, возникают, и будут возникать проблемы и противоречия, имеющие серьезные негативные последствия для сферы взаимоотношений всех этих общностей, разобщаемых также и мировыми религиями.

С учетом изложенного исследование философского знания требует взять его в составе единого «древа познания», как его «ствола», граничащего с «ветвями» наук и «корнями» мифологии. Возможен и иной наглядный образ, где научное «ядро» окружено защитным слоем из представлений, выходящих за пределы собственно научного, эмпирического и теоретического слоя знаний. В таком контексте философы и разделились на две большие «партии», сообразно тому, как они отвечали на поставленный вопрос. Те, что утверждали, будто дух существовал прежде природы, и которые, таким образом, признавали, в конечном счете, в той или иной модификации сотворение материи, образовали «партию идеалистов». Те, кто основным началом считали природу, составили «партию материалистов». Ничего иного первоначально не обозначали понятия материализма и идеализма. Этот вопрос и его решение берется в органической связанности с вопросом о (по)знании.

Познание исключает непознаваемое, будучи переходом от незнания к знанию и от знания неполного и неточного к более полному и точному. Философия в союзе с науками и мифологией, не ограничиваясь *наличным* бытием настоящего, обязана постигать его универсально, воссоздавать генеалогию, родословную, историю бытия и выходить к проблемам его принципиального обновления. Универсум философии есть совокупность актуальных и потенциальных форм бытия, состоящий из бесконечного многообразия объектов в постоянном становлении и развитии. Он имеет системный характер, охватывая структурно множество связанных элементов, что придает ему целостность качественного состояния на каждой стадии существования. Система через структуру придает упорядоченность элементам всякого объекта/субстанции, что задает ему относительную устойчивость. Универсум есть не просто система, но система с иерархической организацией различных уровней, что обязывает учитывать уровень организации любого объекта, существующего в действительности. Изменение уровня организации в Универсуме происходит необходимым образом. Система способна изменяться и под действием тех или иных случайных сил и обстоятельств. Системы того или иного уровня организации, обладающие соответствующей ему структурой, обретают способность сохранения или повышения этого уровня посредством управления, использования информации для организации своего взаимодействия с явлениями окружающего мира, подчиняющегося объективным законам действительности.

Обычно считается, что борьба различных форм мировоззрения связана с борьбой истины и заблуждения. На самом деле ситуация оказывается сложнее. Помимо существования в поле действия полярности истины и заблуждения (лжи) возможен выход за эти пределы в плоскость противостояния мышления, действительно остающегося в рамках указанной онтогносеологической противоположности познающего бытие мышления, и процесса, который мы назовем симулированием. Последний осуществляется симулянт, который лишь делает вид, что занят познанием, хотя он уже никакой истины вообще не ищет. Думается, что симулянт уже отличается даже от лжеца, который лжет, но выдает свою ложь за взгляды, все же воспроизводящие действительность. Поэтому его и называют лжецом.

Представляется, что обе противоположности образуют уже «противоположность противоположностей» философии, которая располагается, как подметил Б. Рассел, «между наукой и религией». Наука, думается, преднамеренно остается в границах противоположности истины и заблуждения для отыскания истины, которая становилась бы все более полной и точной, и заблуждением, которое хотя и содержит те или иные зерна истины, все же является ее противоположностью, не переставая от этого быть субъективным образом объективного мира, что обязывает нас относить к форме знания не только истины, но человеческие заблуждения и даже ложь.

В случае с религией, думается, ситуация иная, позволяющая говорить вообще о выходе за границы самой противоположности истины и заблуждения, т.е. за границы знания как субъективного образа объективного мира – за границы как истины, так и заблуждения, чего не признают современные защитники религиозного мировоззрения. Основание для этого мы находим, например, уже в известном со средних веков противополжении знания вере. Сказанное позволяет более серьезно, чем обычно, отнестись к формуле Б. Рассела о философии как занимающей место *между* наукой и религией.

Чтобы продвинуться в разработке этой проблемы, автор книги предлагает категориальный аппарат, способный схватить и выразить данное положение философии. С этой целью в книге вводятся две категориальные пары, которые рассматриваются как противоположности, следовательно, в книге анализируется указанная «противоположность противоположностей». Первая пара категорий хорошо известна в связи с познающим бытием мышлением как противоположность истинности и ложности, учитывающая природу знания как субъективного образа объективной реальности, который – образ – может оказаться как адекватным *самой* действительности, что выражается в категории «истины», так и несоответствующим ей, что выражается в категории «заблуждение». Причем, *та и другая категория* предполагают признание субъектом того, что существует действительность, которая отражается, воспроизводится в знании человека, отражается адекватно или неадекватно. Следовательно, данная категориальная пара истинность–ложность вполне соответствует «онтологии знания», означающей, что нечто реально существует, что мы можем знать только то, что на самом деле есть: «сперва бытие, потом

знание», выражаемое в логике понятий и в терминах языковых выражений. Здесь можно говорить о концепции «бытие–познание–мышление», где мышление понимается как особый процесс познания бытия. Именно эта концепция является существенной для науки, с которой тесно связана философия.

Противоположностью описанной противоположности является противоположность «мышление – симулирование». Речь идет о симулировании мышления как мышления, познающего бытие в соответствии с «онтологией знания», следовательно, о выходе за пределы *гносеологических* категорий истина–ложь, что и свойственно, как представляется, религиозному мировоззрению в отличие от науки, свидетельствуя о выходе за пределы «онтологии знания» в «онтологию веры». Именно поэтому философия, ее природа определяется тем, что она работает «между» «на границе» обеих названных противоположностей, имеет дело как с одной, так и с другой, чтобы противостоять симулированию мышления и отстоять, обосновать права мышления, познающего бытие. В этом, согласно автору, состоит смысл существования философии, этим же обусловлена, как мы постараемся показать, «борьба» в философии между материализмом и идеализмом. Без анализа противостояния познающего бытия мышления и противостоящего ему процесса симулирования мышления природу материализма и идеализма понять адекватно невозможно.

Понятно, что недостаточно констатировать факт симуляции мышления в человеческой истории. Должно исследовать, выявить его «подоплеку», бытийные основания самого симулирования, что представляется важным для определения природы как религии, так и философии, призванной бороться против такого симулирования. Автору книги бытийные основания симуляции человеческого мышления видятся в связке с тем, что в книге названо «экономизмом» и «технологизмом», ведущим к явлению, которое М. Хайдеггер терминовал как «забвение бытия», последствием которого является «отвязывание» мышления как от него, так и от познания. Это значит, что должна быть установлена *внепознавательная* природа религиозных представлений, уходящая своими корнями в «онтологию веры». Онтология веры прямо противоположна онтологии знания: сперва вера, потом бытие, ибо вера сама создает реальность – в отличие от знания, которое вторично по отношению к реальности, вера первична по отношению к ней.

Автору представляется, что именно благодаря «заключению» в границы «экономизма» и «технологизма» человек «выпал» из бытия, мира в целом, хотя и сохранил «чувство космоса» (А. Эйнштейн). Это отчужденное бытие в «пещере» «экономизма» и «технологизма», превращенными формами которых оказывается религия, религиозное мировоззрение, приводит к тому, что подобно чипу религиозная вера встраивается внутрь человека и управляет им, но встраивается она не в мозг человека, а в его психику, сознание и мышление. Хотя люди, чем дальше они удаляются от животных, и тем больше делают свою историю сами, сознательно, все же, в условиях и в силу сохраняющегося

господства сферы товарно-денежных отношений над всей их общественной жизнью, подвержены действию в ней неконтролируемых самими людьми сил и непредвиденных обстоятельств. Результатом этого является большая степень *несоответствия* получаемых ими результатов заранее поставленным целям. В истории людей случилось так, что характерная для животных «борьба за существование» оказалась не только не преодоленной в человеческом сообществе, но даже с удесятенной силой воспроизводимой в среде «экономизма» в силу господства сферы товарно-денежных отношений над всем универсальным процессом развития природы и общества (либо последний берется существующим лишь в контексте технической эволюции).

На этой бытийной основе и возникает религия, которую мы исследуем и как социальный институт, и как религиозное мировоззрение. Общественный характер в этих условиях господства экономики, которое мы называем «экономизмом», оборачивается против самих людей, задействованных в технологическом производстве. Односторонне экономический характер их развития, подчинивший себе весь общественный процесс, прокладывает себе путь как слепо действующий «закон веры», в религии он остается вне сферы познания, действует насильственно и разрушительно, а религия его оправдывает, ссылаясь на неисповедимость путей господних, которые определяют все, что происходит на земле, чем закрывается сама возможность принципиального изменения ситуации к лучшему для человека. Как будет показано, религия ограничивается, так сказать, косметическим ремонтом в таком обществе, чтобы в нем не произошел социальный взрыв со стороны тех людей, которые не хотят мириться со своим «заключением» (А. Эйнштейн).

Этому противостоит «чувство космоса», все еще сохраняющееся среди людей, воспринимающих себя в «просвете» всего универсального бытия, жителями мироздания, выделившимися из мира животных, подчиненных своей экологической нише, что нашло выражение уже в мифологическом мировоззрении людей, не имевших представлений о потустороннем, сверхъестественном, поскольку они не только не противопоставляли друг другу человека и природу, объективное и субъективное, материальное и идеальное, но даже не расчленили их, а воспринимали мир «синкретично», всемерно преувеличивая возможности человека, полагали, что для него даже невозможное возможно в отличие от религиозного мировоззрения, согласно которому даже реально возможное невозможно, как считается, для человека без содействия со стороны потустороннего, сверхъестественного божества.

На смену первобытно-мифологическим представлениям и пришли представления человека, отгороженного от бытия в целом миром с господством экономизма товарно-денежных отношений, либо «технократического детерминизма», превращенной формой которых выступили мировые религии людей, со временем начавших принимать эти условия своего существования или бороться с ними, стремиться к освобождению от них. При этом возникает вопрос не только о подлинном бытии, но и о его развитии, которое характеризуется противоположными тенденциями – прогрессом и регрессом,

восходящим развитием и противостоящими ему процессами деградации и вырождения.

Автор показывает, что в условиях деградации бытия, его вырождения вырождению подвергается и мышление, которое перестает быть мышлением познающего бытие человека. В результате появляется симулирование мышления, которое, возникая под определяющим воздействием деградационных процессов, само становится их внутренним детерминантом. С этими процессами и связана религия, имея своими корнями указанную противоречивость развития и деградации, вырождения, подправляя их так, чтобы жизнь людей на земле окончательно не превратилась в ад.

Можно утверждать, что она делает это для того, чтобы поддержать несправедливые отношения «экономизма» и его последствий в виде «борьбы за существование», порожденной господством экономики как части общества над обществом как целым в результате ее извращения. Носители религиозного мировоззрения выступают с критикой стремлений людей к существенным переменам в указанном плане. Религия, формируясь в поле зависимости от нисходящей ветви эволюции, оправдывает ее, указывая, как было сказано, на неисповедимость путей, предопределенных «высшим разумом», которые кажутся людям неприемлемыми, но с позиций этого сверхчеловеческого разума имеют другой характер, будучи наказанием для них за их грехи. Религия выступает таким образом, против восходящего развития, переносит «рай» в потустороннюю реальность. При этом религия дискредитирует человеческий разум как познание бытия. В Библии «написано: «Погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну» (I Кор, 1, 19); «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (I Кор, 1, 27), запретил вкушать плоды «с древа познания добра и зла» и т.п. Поэтому не случайно заявление К. Маркса: «Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого», «утверждая правду посюстороннего мира»¹¹.

Итак, природа философского знания обусловлена необходимостью противопоставления противоположности истины–лжи противоположности мышление–симулирование. Философия действует в этом пространстве «ничейной земли» между наукой, определяемой онтологией знания, обусловленной категориальной парой истинность–ложность, и религией, определяемой онтологией веры, обусловленной противоположностью между познающим бытие мышлением и его симулированием. Этим задается также борьба материализма и идеализма, что проливает свет на природу философского материализма, тяготеющего к союзу с наукой, и на природу философского идеализма, который уже в своем возникновении тяготел к религии, не проводил четкой демаркации между указанными

противоположностями, чтобы в полной мере противостоять *симулированию* мышления в пользу «интересов» *человеческого* мышления, познающего бытие.

Этим объясняется *отрывание* мышления от самого человека и перенесение его в сферу потусторонней реальности в идеализме древности и последующие эволюции идеализма. Оно было *предопределено* терминами Идея, Эйдос, Форма у Платона. Платоновские идеи не есть просто понятия, т.е. чисто умственные представления. *Только позже этот термин принял такой смысл.* Скорее, идея есть целостность, сущность; идеи – не мысли, а то, по *поводу чего* мысль думает, когда она свободна от чувственного; стало быть, это *подлинное бытие*, бытие или реальность в *высшем* смысле слова. Идея – сущность вещей, то, что каждую из них делает тем, что она есть. Платон указывает, что идеи образуют перманентную модель каждой вещи, чем последняя должна быть согласно идее как порождающей модели или «парадигме». Другие выражения – «в себе» и «для себя» – обозначали характер безотносительности и стабильности идей, выражали их «абсолютность». Таковы идеи не только относительно отдельно взятого субъекта (как хотел Протагор), ведь они не подлежат манипуляции в угоду субъективному капризу его, а, напротив, **пред-**писаны субъекту абсолютным образом.

Далее, идея «в себе» суть то, что не вовлечено в вихревой поток становления, в водовороте которого живет природный мир чувственного. Ведь чувственно воспринимаемые вещи могут быть первоначально красивыми, однако со временем они становятся и безобразными. То же, что не причастно к становящемуся безобразным, – идея, – и есть причина прекрасного. Получается, что на сущность вещей, если признать ее идеей, не распространяется движение, изменение, что они имеют *«поверхностный»* характер. Ведь истинные причины вещей чувственных, меняющихся по своей природе, не могут сами по себе меняться, иначе они не будут *последними* причинами, предельными основаниями и высшим смыслом.

Царство потусторонних идей Платона, таким образом, существует как бы *«поверх физического космоса и его изменения»*, как та или иная компьютерная программа (алгоритм, код, информация), по которой, скажем, совершаются расчеты, остается не затрагиваемой этими актами всевозможных расчетов. Такие программы–идеи–коды никем и ничем не порождены, неразложимы и неизменны. Это приводит к различению двух планов бытия, чувственного и умопостигаемого, из которых только второе признается истинным. Любая идея, будучи *подлинным* «бытием», является, кроме того, «небытием» *всех других* этого потустороннего царства идей; как бы сказали сегодня, она имеет собственное *эксплицитное* содержание и *имплицитно* представляет собой содержание всех прочих категорий системы, будучи их «небытием». Следовательно, каждая идея наделена *определенной* дозой бытия и *бесконечным* небытием. Будучи неподвижной «сама по себе», она есть идеальное (виртуальное) движение по отношению к другим, участвуя в них, как и они участвуют в ней, либо такое участие исключается ими. Это указывает на иерархический характер системы потустороннего царства.

Смысл и ценность философского знания состоит именно в выявлении и в разграничении «противоположности противоположностей», позволяющей, разобравшись в сути противоположности познающего бытие мышления и его симулирования религией, выступить против симулирования, чтобы направить научное исследование в рамки онтологии знания и свойственной ей гносеологической противоположности истинности–ложности. Однако достижение такой цели возможно лишь в том случае, если человечеству удастся преодолеть «тюремное заключение» в условиях господства «экономизма» и «технологизма», поставить их развитие под контроль людей. В этом состоит важная роль «социальности», возникшей вместе с человеком, но потесненной господством экономизма. Последний ныне в своей абсолютизации все более воспринимается как аномалия, требующая своего устранения, возврата к более полному развитию социальности, совпадающей с развитием человеческих сил, являющейся для них предпосылкой, как и для мышления познающего бытие человека.

Сегодня уже можно считать научно установленным, что процесс доминирования экономики над обществом как господства «части над целым», в качестве которого выступает социум, все общество, «социальность itself», можно описать как переход от хозяйственной деятельности людей к экономической и, далее, как «финансовый поворот», обнаруживающий все более явные признаки деградиционных событий вырождения собственно хозяйственной деятельности людей. Непосредственной задачей хозяйственной деятельности признавалось производство материальных благ, способных удовлетворять человеческие потребности, без чего не могли развиваться человек и общество. Основанная на мире товарного производства экономическая деятельность производила потребительные ценности, но уже с ориентацией на все большее извлечение прибыли – прибыли, сверхприбыли, мультиприбыли и т.п. Современный «финансовый поворот» с все более явными признаками деградации, вырождения, сказывающегося на судьбе всего человечества, до оснований подрывает социальность как таковую. В XX столетии и в начале XXI он явил себя в виде разрастания паразитической финансово–ростовщической деятельности, что привело к появлению так называемой виртуальной экономики, целью которой оказывается не столько производство продукции, сколько суперприбыли, супердивиденды. И этот процесс грозит «съеданием» социальности, «оседлывая», подчиняя себе происходящий процесс глобализации.

Однако этот последний таит в себе и прямо противоположную тенденцию – тенденцию восходящего развития человечества. Ведь наряду с нарастанием господства части над целым, экономики над обществом, социумом, имеется тенденция и к усилению социальной сферы общественной жизни, хотя бы «социальности» в узком смысле слова, поскольку она предстает в виде «сферы», «части» общества как целого. Эта «часть» оказывается в сложных отношениях с «экономизмом», накидывающим сеть своего господства на весь социум. Социальная сфера в своих взаимоотношениях со сферой

экономической жизни общества стремится вернуть экономике статус «сферы» или «части» социума в рамках социальности в широком смысле слова. К сожалению, в современной литературе эти взаимоотношения не получают полного и адекватного выражения в разработке соответствующего логического и терминологического аппарата, когда говорят о *социально–экономическом* развитии, без уточнения узкого и широкого смысла этих понятий и учета их противоположности; или даже их «взаимодействии», но не уточняя возможных *видов* взаимодействия и роли в нем социального и экономического. *Просто* «взаимодействие» отличается только от полного разрыва отношений между ними, но не говорит еще о том, кто или что в этом «взаимодействии» доминирует, каковы тенденции, результаты взаимодействия и т.д.

Следует видеть тенденцию усиления статуса социального и перехода от его использования в узком смысле слова «части» к его пониманию в широком смысле слова, как совпадающего с «социумом», в котором сфера товарно-денежных отношений лишается своего господства, все более подпадает под контроль сознательной деятельности людей в целях развития человеческих сил. Это значит, что экономике возвращается статус *части* социума, общества, социальности в широком смысле слова. Вряд ли случайно возникновение в конце XIX – начале XX в. социологии как науки об обществе, социуме, социальности в широком смысле слова. Здесь нельзя не отметить роль К. Сен–Симона и О. Конта, в 1817–1822 гг. бывшего секретарем при К. Сен–Симоне, явном поборнике социальности в широком смысле слова, неудовлетворенного буржуазной революцией (оставшейся в плену у «экономизма») и замыслившего «исправить» ее результаты с помощью научной социологической системы как орудия создания общества с доминированием «разума» в «обществе».

В этом отношении большое значение имеет учет противоположности капиталистической «эффективности» производства и той «коллективности», переход к которой был осуществлен благодаря проникновению революционеров России в начале XX в. в самый механизм социальной эволюции – путем революции как средством разрывания пут «экономизма», как *прорыв* за его границы к социальности в широком смысле слова (А.А. Зиновьев¹²). Сегодня в связи с исчезновением СССР этот *прорыв* ликвидирован, но сохраняется тенденция к социальности в широком смысле слова, которая поддерживается существованием социальной сферы, ограничивающей сферу собственно экономики, как бы возвращающей последнюю в статус «части». Это значит, что социальность, сущность которой состоит в обеспечении условий развития человеческих сил и способностей, находится не столько позади, в предыстории людей, сколько впереди, где ее утверждение связано с необходимостью преодоления «экономизма» (и «технологизма»). Сегодня социальность, – как «социальная материя», высшая форма движущейся материи или материального движения, – находится в трудном процессе становления, а вместе с ней в трудном процессе становления находится и вплетенное в нее мышление познающего бытие человека, которое сталкивается со своим alter ego

– симулированием, укорененном в паразитическом финансовом ростовщичестве, в «заразе» антикультуры и т.п.

Несомненно, что человечество преодолеет господство «экономизма» и «технологизма», утвердит полноценное бытие социальной материи, мышление не падет под ударами симулирования. Ведь «экономизм» и «технологизм» есть не более, чем определенный исторически *преходящий* этап в человеческой истории.

Глава 1.

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

В данной главе мы не станем, читатель, противопоставлять «концепции» взаимоотношения *самим* взаимоотношениям, считая, что эти «концепции» воспроизводят те или иные отношения философии и науки, а эти последние *так или иначе*, т.е. в пределах гносеологической противоположности категориальной пары «истинное–ложное» *воспроизводятся* данными концепциями, выражающими результаты мышления, познающего бытие этих взаимоотношений. Тем самым мы исходим из взаимной дополнительности всех концепций и реальных взаимоотношений философии и науки, избегая абсолютизации чрезмерной самостоятельности «концепций», ведущей к аналогичной абсолютизации борьбы между ними; вместо этого необходимо учитывать то, какие именно аспекты *реальных* отношений философии и науки схватываются и выражаются в «концепциях». Значит, нельзя говорить, что какая–то из концепций «истинна», а другие – «ложны». Каждая из концепций соответствует, так сказать, *своей* реальности взаимоотношений между философией и наукой, которая (реальность) может быть более «поверхностной» или, напротив, проникать в сущность отношения более глубокого порядка.

1. Антиинтеракционизм

Начнем с анализа *антиинтеракционистских* взаимоотношений и концепций. Они являются логически первым и наиболее слабым вариантом взаимосвязи философии и науки, точнее говоря, речь идет об их сведении к минимуму, в котором ни одна из обеих ветвей культуры не посягает на права другой, что как будто обеспечивает их равноправие и является основанием для признания такой концепции. На поверку обнаруживается абсолютизация альтернативности философии и науки, приводящая к дуализму, разрыву отношений между ними, движущимися, получается, параллельными курсами, фактически независимо друг от друга. Философия развивается вне союза с наукой и даже предстает некой антинаукой, наука же есть якобы сама себе *философия*, и философия, если она желает быть научной, должна быть ограничена парадигмой взаимоотношения эмпирического и теоретического уровней – наподобие физики. Это приводит к отрицанию традиционной проблематики философии и, прежде всего, ее основного вопроса. В таком случае философию именуют метафизикой в смысле позитивизма, т.е. в значении «антинаучности», а не в смысле, во–первых, метафизики Аристотеля, которая совпадает с сутью самой философии, учением о бытии, его познании и выражением результатов такого познания в логическом аппарате нарабатываемых категорий мышления, получающих однозначное терминологическое закрепление в языке, и, во–вторых, не в смысле Гегеля, когда метафизику понимают как альтернативу диалектике – учению о всеобщей связи явлений действительности и их развитии.

Для антиинтеракционизма альтернативны предметы и методы философии и науки. Наука нацелена на адаптацию и выживание человечества в окружающем объективном мире, философия же связывается с «чистой» духовностью, вплоть до безразличия к миру. Философия в таком отчуждении выступает как специфическая *псевдогуманитарная* культура, наряду с искусством, моралью, историей, другими формами *самоидентификации* человека в его *специфически субъективном человеческом бытии*, отличном от его же бытия *как вещи среди вещей*, которое оказывается уже предметом науки. Предметом философии является не бытие в его сущности (субстанции) и даже не сознание как некая психическая *реальность*, а «Я–отношение». Это означает, что отношение человека к миру и осознание смысла своего существования никак не выводится из знания объективного мира в его сущности и законах. Оно даже не связано с таким миром. *Отношение* признается зависящим не от окружающего человека бытия и его сущности (субстанции), а только от понимания человеком своих целей, интересов и предназначения. Оно задается совокупностью или системой ценностей, представлений о добре и зле, непреходящем (святом) и тленном. Такой «мир» не имеет отношения к сущности и законам объективного мира. Представитель антиинтеракционизма якобы не может почерпнуть для решения этих проблем что–нибудь из наук (естественных, социальных и др., включая философскую диалектику). Антиинтеракционисты–экзистенциалисты, утверждают, вполне серьезно, что союз философии с наукой не только не помогает, но даже вредит философии в ее деле, приводит к подмене *внутреннего опыта переживания* ценностей (которые могут быть постигнуты и усвоены только внутри системы «Я–отношение») *внешним*, предметным опытом познания, чуждым при таком понимании философии как таковой. Чрезмерно сосредоточиваясь на познании объективного мира в его сущности и законах, мы неизбежно уходим от постижения самих себя, *предаем себя* ради внешнего (мира и его познания). Напротив, наблюдение за жизнью, знакомство с человеческой историей, искусство, опыт личных переживаний и т.п., вот что единственно значимо для философии по сравнению со знанием законов и научных теорий.

Логически жесткий язык науки, ее семантически строгие и общезначимые стандарты чужды *подлинной* философии. Ближе для нее *метафоры* художественной культуры – литературы, музыки, поэзии, живописи, которые демонстрируют *конструктивную* суть, *свободу и творчество* человеческого сознания. Никакая система ценностей не будет для человека истинной (подлинной) и не будет принята им до тех пор, пока она не будет им лично пережита в своем уникальном, интимно, экзистенциально неповторимом опыте и *внутри* системы «Я–отношение». В отличие от научной истины, которая удостоверяется внешним опытом и многократно воспроизводимой разными учеными, утверждения философии получают статус подлинности (истины) только в результате интимного, внутри индивидуального переживания в системе «Я–отношение», *несущей в себе заряд солипсистского* порождения. Религиозная вера, сократовский диалог, гуссерлевское «эпохе»,

экзистенциалистское «эссе», «исповеди» Августина и Паскаля, «Опыты» Монтеня, постмодернистские «дискурсы» – таковы примеры, варианты солипсистского самопорождения истины каждой личностью в философии.

Не только конкретные (естественные, социальные и др.) науки, но и философия как наука о всеобщем ничего не в состоянии дать ей, *гуманитарной философии*, для решения ее проблем. Говорить о какой-либо научности философии не имеет смысла. Само словосочетание «научная философия» столь же лишено смысла, как и выражение «жареный снег». Читатель самостоятельно может выстроить систему рассуждений по типу понимания философии как системы «Мир–отношение», в которой *отношение* есть уже дериват, отвлечение и отпадение от мира, его сущности или субстанции, оторванной от человека и противопоставленной ему как субъекту. Это ведет к жесткому противопоставлению терминов объективная и субъективная реальность; с позиций антиинтеракционизма считается, что свойства объективной реальности в такой же мере исключают свойства реальности субъективной, в какой свойства субъективной реальности *исключают* свойства реальности объективной. К каким последствиям в философии и в науке приведет такое противопоставление, прояснится в дальнейшем изложении. Здесь ограничимся замечанием, что, получается, «отношение» не связывает «человека» и «мир» объектов, а разгораживает их на две самостоятельные и равноправные в своей самодостаточности сферы: «Я–отношение» и «Мир–отношение», берет их эклектически, т.е. одновременно *нераздельно* и *неслиянно*. Единственное до чего поднимается в своем дуализме антиинтеракционизм – это эклектическое сочетание философии и науки при вербальных заявлениях о самодостаточности каждой.

Очевидно, не имеет смысла говорить просто о *ложности* такой концепции, поскольку она вполне реалистически воспроизводит имевшиеся в истории культуры и имеющиеся до сих пор явления дуализма.

Если решить проблему *гармоничного* взаимоотношения философии и науки на путях антиинтеракционистского разграничения их в равноправные и самодостаточные ветви культуры не удастся, то не удастся ли достичь ее решения в таком «взаимодействии», в котором имеет место *сведение* одной противоположности к другой, и обратно, по принципу доминирования одной над другой как занимающей подчиненное положение и играющей второстепенную роль в таком «взаимодействии»? Здесь уже можно говорить о «взаимодействии», ибо жесткий антиинтеракционизм в какой-то мере уже преодолевается. В то же время здесь можно говорить лишь о переходе от дуалистического антиинтеракционизма к *редукционистским* взаимоотношениям философии и науки и соответствующим этим отношениям концепциям¹³.

2. Редукционизм и его варианты

Каково в этом случае *приращение* по сравнению с

антиинтеракционистским подходом, где каждая из ветвей просто игнорирует другую, хотя и вынуждается жить рядом с другой? В редукционистских вариантах этот недостаток *частично* преодолевается. Здесь каждая сторона заявляет, что она включает в себя так называемое *рациональное зерно* другой. Понятно, что делает она это как раз без учета *собственной* специфики содержания противоположной стороны. Все такое содержание как бы *процеживается* сквозь свои собственные принципы, при этом отмечается то, что не проходит сквозь такое сито, усваивается лишь то, что в этой противоположной стороне идентично ее собственным содержательным принципам. Так поступает каждая из противоположностей. Как с бытием человека, которое раскалывается на «специфически–человеческое–бытие» и «бытие–человека–как–вещи–среди–других–вещей».

Редукционистский вариант приводит к двум противоположным версиям редукции: с одной стороны, философия есть *наука наук*, с другой стороны – наука есть *сама себе философия*.

Рассмотрим первую из этих версий, когда на статус науки наук претендовала вся традиционная философия – *в целом* и/или в своих *основных разделах* (онтологии, гносеологии, логики, методологии, аксиологии), которые играли в определенных исторических условиях ведущую роль (например, у досократиков – натурфилософия, у И. Канта – учение о познании и т.д.). Это означает, во–первых, подчеркивание гносеологического приоритета философии как более фундаментального вида знания по сравнению с конкретными науками. Во–вторых, руководящую роль философии по отношению к частным наукам. В–третьих, самодостаточность философии по отношению к частнонаучному знанию и, напротив, существенную зависимость частных наук от философии, относительность и партикулярность истин конкретных наук.

Все крупные философы античности были сторонниками концепции философии в целом как науки наук, в составе которой находилось, в зачаточном состоянии, и частнонаучное знание. Поэтому доминирование философии и зависимое положение частных наук представлялось долгое время естественным; оно и фактически было таковым. Например, для Аристотеля, в философии которого специалисты отмечают завершенность и взаимную согласованность (когерентность) всех частей – натурфилософии, логики, гносеологии, методологии и даже аксиологии. Его метафизика хорошо согласовывалась со всеми известными опытными данными. Аристотель строил ее так, чтобы она ни в чем не противоречила опыту и объясняла бы все известные факты. Истина была не только корреспондентской, но обладала чертами когерентной и даже прагматистской. Принципиально важно, что философия признавалась необходимой и самодостаточной. Эта идея стала и теоретическим принципом Нового времени, правда, до тех пор, пока ее самодостаточность не была опровергнута *новыми* фактами.

Откуда появились *такие* факты? Они явились следствием *изменения взгляда на мир*. Античным философам он представлялся гармоничным и упорядоченным единым для всего существующего Логосом или единством

многообразных законов, которым подчинялись как природные явления, так и сам человек со своим мышлением (Гераклит). Отсюда вытекало убеждение, что все факты строго согласованы друг с другом, что вещи открыты познанию, не мешая друг другу, что для познания *достаточно созерцания* – чувственного или/и логического, эмпирического или/и теоретического.

Г. Галилею и его единомышленникам Нового времени мир предстал уже в виде арены простого *сосуществования* множества независимых друг от друга сил, которые не подчинены единому Логосу, а противоборствуют друг другу и мешают познанию: последнему открывается в созерцании лишь *равнодействующая* этих сил, следовательно, нечто *вторичное*. Значит, нужно *приготовить* их (силы) для познания в ходе эксперимента, *изолировать* их друг от друга, чтобы осуществить выбор той или иной силы и выявить ее действие в *чистом* виде, искусственно оградив от противодействия других. Так произошел переход от созерцания к эксперименту, к признанию активной роли субъекта, к отрицающим самодостаточный характер философской науки наук как завершенного типа знания, к новым фактам и к открытию сложного характера соотношения эмпирии и теории.

Природа науки, познания оказалась в центре внимания И. Канта, который переключил внимание от онтологической тематики на сознание, гносеологию и теорию ценностей, доказывая, что именно решение этих проблем делает философию наукой наук, поскольку определяет то или иное решение наукой онтологических проблем. Тем самым он передает онтологию в компетенцию частных наук, чье содержание не может быть выведено из философских систем вопреки прежним мнениям. Хотя наука не выводима из философии, она определяется ее *гносеологическим* разделом, поскольку ученые вынуждены опираться на представления о возможностях и способах достижения истинного знания о предметах.

Сказанное позволяет выделить несколько этапов в эволюции данной версии редуccionистского взаимоотношения философии и науки и соответствующей ей концепции¹⁴.

Первый этап соответствует античной культуре, где впервые возникла соответствующая ему концепция. Частнонаучному познанию отводилась подчиненная роль по отношению к философии как «прекраснейшей и благороднейшей» из наук. Все крупные античные философы, начиная с Фалеса, Пифагора, Парменида, Платона и Аристотеля, несмотря на существенные различия их философских взглядов, придерживались этой концепции. В силу значительного развития философии Древней Греции и неразвитости только еще *зарождавшихся* частных наук, она признавалась как естественная, само собой разумеющаяся и полностью соответствующая их реальному взаимоотношению в рамках существующей культуры. Каковы основания, на которые опирается эта концепция? Утверждается, что 1) философия формулирует наиболее общие законы о мире, человеке и познании; 2) стремится к достижению объективно–истинного и доказательного («эпистемного») характера своих всеобщих утверждений («первых принципов», «аксиом» всего рационального знания); 3)

частные науки, многие из которых сформировались в эту эпоху (геометрия, механика, оптика, история, политика, биология, физика, астрономия и др.) в отличие от философии изучают не мир в целом, а только отдельные его «сферы–фрагменты» и потому их истины не имеют всеобщего характера; философское знание – всеобщее, частнонаучное – партикулярное; 4) раз мир («космос») целостен, а целое *определяет* свои части (их функции и предназначение), то истины философии «выше» истин частных наук и последние должны «подчиняться» первым, соответствовать им; 5) исходя из подобия–совпадения человека как микрокосмоса с космосом как макрокосмосом источником философских истин признается познающее бытие мышление, Логос, Разум (иначе им неоткуда появиться), тогда как источником частных наук является эмпирический опыт и последующая его логическая обработка с помощью мышления (абстрагирование, индукция и интуиция Аристотеля); 6) истины разума в своей сущности необходимы, ибо они основаны на интеллектуальной очевидности («умозрение» Аристотеля) или на припоминании своего бытия в мире чистых сущностей («идеи» Платона); поэтому истины философии – необходимые истины; 7) истины опыта, из которых исходит наука, сами по себе всегда только вероятны (во–первых, в силу конечности, ограниченности любого опыта; во–вторых, из–за того, что чувства могут иногда обманывать нас, и, в–третьих, потому, что частнонаучные обобщения получаются с помощью перечислительной индукции, которая в целом (кроме редкого случая полной индукции) является недоказательной формой умозаключения; 8) частнонаучные как опытно приобретенные истины также могут получить доказательный статус, но в случае, если будут выведены из всеобщих и необходимых истин философии, или, что одно и то же, «подведены» под них. Таким образом, истины философии «выше» истин частных наук по-своему онтогносеологическому происхождению и статусу (как аксиомы геометрии «выше» ее теорем); частные науки своими собственными методами не способны достичь необходимо–истинного. Предмет философии науки есть наиболее всеобщее знание. Единственный способ для частных наук – добиться этого «приобщением» к философским истинам, например, путем логического выведения из последних. Все эти черты взаимоотношения философского и частнонаучного знания с необходимостью приводят к подчинению частных наук философии, желательности редукции частнонаучных истин к философским, во–первых, «во благо» первым, а во–вторых, для достижения тотализации, единства пространства обобщения, целостности всей сферы эпистемного знания, остающегося в границах противоположности истинное–ложное, гарантированно исключаящее какое–либо симулирование мышления.

На втором этапе, особенно в период позднего Средневековья, эту проблему философии и науке удалось решить благодаря различению, так называемых «истин веры» и «истин разума». Философия на этом этапе столкнулась с этой «противоположностью противоположностей» истинное–ложное, с одной стороны, познающее бытие мышление и симулирование, с

другой стороны. Очевидно, что, только решая противоположность мышление–симулирование в пользу обеспечения мышления, познающего бытие, мы оказываемся в сфере онтогносеологической противоположности «истина и заблуждение», которые движутся в полярных противоположностях именно в этих границах, границах познающего бытие мышления, а не в области его симулирования, вырождения, его гибели. Полярность истины и заблуждения *предполагает*, что истина есть соответствие знания объективной реальности, напротив, заблуждение есть несоответствие знания объекту. Полярность *означает*, что знание, в целом признаваемое истинным, содержит в себе элементы несоответствия, значит, заблуждения (лжи), и наоборот, то, что в целом признается, считается заблуждением имеет элементы истины, соответствия представлений самой действительности.

Б. Рассел называл областью исследования философии «ничейную землю» между религией и собственно наукой. Философские концепции, по словам Б. Рассела, являются продуктом двух факторов, один из которых представляет собой «унаследованные религиозные и этические¹⁵ концепции, другой – такого рода исследования, которые могут быть названы «научными», употребляя это слово в самом широком смысле»¹⁶, подходящем к нашему случаю. Согласно Б. Расселу, отдельные философы существенно различались между собой в зависимости от пропорции, в какой оба фактора входили в их систему. Но наличие обоих факторов является тем, что характеризует философию. Это значит, что философия имеет отношение к обоим противоположностям, не только к противоположности истины и заблуждения (лжи), но и противоположности познающего бытие мышления и его симулирования, она имеет дело с этой «противоположностью противоположностей».

В указанном смысле философию можно воспринимать чем–то «промежуточным» между теологией и наукой. Подобно теологии она состоит в *спекуляциях* по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым, и подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету – традиции или откровения. Все *точное* знание Б. Рассел относит к науке, все *догмы*, поскольку они превышают точное знание, – к теологии. А между теологией и наукой и лежит «ничейная земля», которая подвергается атакам с обеих сторон. Такова философия и ее область «противоположности противоположностей». Почти все вопросы, которые больше всего интересуют *спекулятивные* умы, таковы, что наука на них не может ответить, а самоуверенные ответы теологов более не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия. На такие вопросы нельзя найти ответы в *лаборатории*. Теологи претендовали дать на эти вопросы ответы и притом определенные, однако сама определенность их ответов заставляет современные умы относиться к ним с подозрением в том, остаются ли они вообще в пределах познающего бытие мышления, а не являются продуктом симулирования.

Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, – дело философии личности, стоящей перед ужасом космического одиночества. Теология вводит

догматическую веру в то, что мы обладаем знаниями там, где фактически мы невежественны. Этим она порождает своего рода дерзкое *неуважение к Вселенной*. Неуверенность перед лицом живых надежд и страхов мучительна, но должна сохраняться, если мы намерены жить без поддержки утешающих «басен» теологии. Нехорошо и то, и другое. Плохо забывать задаваемые философией вопросы и убеждать себя, что мы нашли, в лице теологии, бесспорные ответы на них.

Фоме Аквинскому удалось «демпфировать» противоречия между религией и наукой, поместив философию в качестве необходимой прослойки, посредника, посредствующего знания между религией и наукой. В такой философии и возникла концепция двойственной истины, концепция, предполагающая то ли двойственный союз, то ли обособление ее и от религии, и от науки, и где признавалась только такая наука, которая редуцировалась бы к философии. Правда, сама философия получила значение служанки богословия. Однако этот синтез философии и науки имел тот существенный недостаток, что только одна философская система, а именно философия Аристотеля, была объявлена от имени религии Истинной философией. Благодаря такой «услуге» со стороны религии философия Стагирита оказалась в амбивалентном положении по отношению к науке, будучи самой собой, т.е. собственно философией, и, одновременно, «представляя собой» религию с открывающейся и подстерегающей науку опасностью выхода за пределы онтогносеологической противоположности истины и заблуждения в сферу симулирования, следовательно, выходя в область противоположности мышления и его симулирования.

Поэтому философия, с одной стороны, оправдывала и защищала науку, с другой – тормозила ее развитие, привязывая ее к себе удушающими узами религиозной противоположности мышления и его симулирования, «представителем» которой она была в качестве служанки богословия. Отсюда понятно, почему в эпоху Возрождения и Новое время ученые и философы выступили за освобождение науки не только от жесткого контроля со стороны церкви с ее религиозным мировоззрением, но от аристотелевской философии и «схоластики» (Г. Галилей, Р. Декарт, Ф. Бэкон и др.). К тому же, как говорилось, изменился и собственно философский взгляд на мир, появились новые факты, обусловленные возникновением экспериментов.

Несмотря на многочисленные исторические коллизии в ходе реального взаимодействия философии и частных наук (например, абсолютизация от имени аристотелевской философии геоцентрической системы мира Птолемея как необходимо истинной, или ее последующая мощная философская критика после возникновения гелиоцентрической системы мира Н. Коперника – Г. Галилея), в целом этот тип взаимоотношения философии и науки сыграл положительную роль в развитии частных наук, так как философия долгое время, во-первых, демпфировала отношение науки с религией, во-вторых, – в силу неразвитости частных наук – служила для них огромным когнитивным резервуаром. Философия поддерживала, защищала и развивала культуру

рационального мышления, исключая симулирование. Поэтому лишь в этих рамках настоящего мышления только и могли в сложившихся исторических условиях развиваться научные исследования. Охранительная, по отношению к какой-либо симуляции, и эвристическая роль философии по отношению к науке четко проявилась именно в Средние века, когда роль жреца Высшей Истины взяла на себя религия. Иррациональность религии [выходящей за пределы противоположности истинное–ложное в сферу другой противоположности, а именно: противоположности мышление (познающее бытие) и его симулирование] и рациональность науки [как требование оставаться в границах онтогносеологической противоположности истинное–ложное] были несовместимы по своему существу, тогда как и философия, и частные науки при всех коллизиях их взаимоотношений все же имели своим основанием общее требование: оставаться в границах онтогносеологической противоположности истинное–ложное, что не позволяло бы впасть в симулирование мышления, *выпадающего* из бытия и его познания. Поэтому для философии именно отношение с наукой становилось приоритетным. Оно становилось таковым все более и исторически, и логически, особенно по мере того как наука обретала свою самостоятельность к философии.

Итак, на двух первых этапах эволюции редукционистской версии взаимоотношение между философией и наукой понималось как отношение между «всеобщими объективными истинами» (философия) и «частными объективными истинами» (конкретные науки). Истина при этом понималась как абсолютное тождество содержания сознания и бытия. Исходя из идеи логической целостности и когерентности всей системы истинного знания, философия мыслилась в качестве ее аксиоматической составляющей, а частные науки – теоремной части. Такой взгляд имел объективные социокультурные основания, а именно: 1) относительно небольшой объем эпистемного знания (объем этого знания до середины XIX в. был таким, что им мог вполне овладеть отдельный ученый–энциклопедист); 2) слабое развитие частных наук (и в плане опытно–экспериментальной базы, и в плане отсутствия у науки собственного логического аппарата понятий мышления и терминологического языка), их относительного малого веса в структуре материальной и духовной культуры общества; 3) существенная роль философии и религии в мировоззренческой и духовной жизни античной и средневековой цивилизаций.

Третий этап эволюции редукционистской версии взаимоотношения философии и науки продолжает ее в Новое время, вплоть до середины XIX в. В этот период происходит стремительное развитие частных наук, экспериментально–математического естествознания, математики, гуманитарных наук, создается соответствующая этому система высшего образования (естественно–научных, политехнических и инженерных вузов), появляется дисциплинарная организация науки, ее институализация путем создания национальных академий, научных лабораторий, обсерваторий, станций и экспедиций. Совокупность конкретных наук обретает все большую роль в развитии общества, его производительных сил; наблюдается стремление

повышать свой вес, практическую и теоретическую значимость, оформляться в ее относительно независимую подсистему в общей системе культуры. При этом обнаруживают себя не только экстерналистские факторы развития науки, но интерналистские, в силу которых ее развитие все больше начинает определяться ее внутренними потребностями и закономерностями.

Завершение этот процесс находит в создании новой культурной реальности, получившей название «классическая наука», символом которой становится «механика И. Ньютона» или «классическая механика». Основным (и очевидным) фактором, способствовавшим стремительному росту системы конкретнонаучного знания, было эмпирическое исследование природы и общества, создание твердой фактуальной базы науки, присущее ей точное математическое описание и обобщение. Обретая самостоятельность, эта новая культурная реальность все меньше предстает как выведение научных законов и теорий из «истинной философии», а сознавая необходимость и потребность согласования любых научных теорий с фактами, с одной стороны, и опоры на философские основания, оставляющие научные исследования в области действия онтогносеологической противоположности истина–заблуждение, с другой стороны, ученые того времени при конфликте «упрямых» фактов и философских представлений, как правило, отдавали решительное предпочтение первым (Галилей, Коперник, Сервет, Бюффон, Лавуазье и др.), ибо они впрямую свидетельствовали об истине, добываемой частными науками. Тем самым имело место отсечение возможных философских *спекуляций*, уводящих в возможность остаться в плену у симулирования мышления. Идея единой когерентной системы рационального знания *во главе* с философией к началу XIX в. стала поэтому одиозной. Лозунгом ее бытия стало знаменитое «Физика, берегись метафизики!» И. Ньютона. Наука все больше сознавала и идентифицировала себя в качестве особого, самостоятельного и относительно независимого от философии вида рационального познания в границах онтогносеологической противоположности истина и заблуждения. Это, казалось, соответствовало реальному месту и роли конкретнонаучного знания в культуре. Наука все более твердо и решительно стала заявлять о своей значимости и суверенности.

Преодоление такого одностороннего отношения и понимания философии как сферы спекуляции вело к тому, что объективно существовавшая система рационального знания (философия *и* наука в их «взаимодействии») все больше эволюционировала от когерентного способа организации к уровневому, где частные науки и философия воспринимались как качественно различные по предмету и по результатам виды рационального знания, отношения между которыми не могут пониматься в духе логического соподчинения, выводимости одного из другого. Эта острая для философии проблема природы философии стала одной из ведущих тем в развитии философии и науки XVII–XIX вв., решение которой во многом определило ее содержание и основные направления (от наукоцентризма и «гносеологизма» у Р. Декарта, Ф. Бэкона, И. Канта и др. до иррационализма романтиков, экзистенциалистов, философов

жизни, культуры и т. д.) эволюции взаимоотношения философии и науки. Наибольший вклад в его трансформацию внесли представители немецкой классической философии, И. Кант и Г. Гегель в особенности.

И. Кант оказал влияние путем разведения предметов философии и науки, а Г. Гегель – определением и разведением их методов.

Как известно, И. Кант вывел за пределы философии сферу онтологии, область объективного рационального знания, оставив ее исключительно за наукой. По И. Канту «критического» периода предметом философии является сознание, познание и ценности. Сохраняя верность редукционистской традиции взаимоотношения философии и науки, И. Кант ставит гносеологию, общую теорию сознания и познания *выше* онтологии, считая, что именно решение гносеологических проблем определяет решение наукой ее онтологических проблем, которые в то же время непосредственно опираются на эмпирическую информацию об объектах, а последняя не может быть выведена из философских систем. Таким образом, хотя наука не выводима из философии, но она все же *определяется* ею, ибо ученые в ходе осуществления процесса познания не могут не опираться на те или иные представления о возможностях и способах достижения истинного знания об объектах (предметах). Здесь в центр и попадает противоположность «мышление и его симулирование».

Г. Гегель стремился спасти редукционистскую традицию взаимоотношения философии и науки с приоритетом философии путем размышлений о двух различных методах воспроизведения сущности познаваемых объектов – диалектического и метафизического. Г. Гегель полагал, что в силу *онтологически* всеобщего характера развития как характеристики бытия любых объектов, именно диалектический метод познания способен привести к абсолютно–истинному постижению реальности, в том числе, к построению истинной системы природы. И такой системой может быть лишь диалектическая онтология, диалектико–логическая «философия природы». Частнонаучный тип познания, как он реализовался в новоевропейской культуре и исследованный Г. Гегелем, оказался на поверку наделенным метафизическим способом познания, который искажал онтологическую природу познаваемых объектов. Как показал Г. Гегель, тогдашние науки при построении своих теорий абстрагируются от идеи развития изучаемых ими объектов (механика И. Ньютона). Г. Гегель был склонен считать метафизическими эмпирический опыт, математику и формальную логику. Он уверял в необходимости переоснащения естествознания диалектикой для достижения объективной истины о природе, в замене метафизического метода познания диалектическим.

Считая себя *представителем* диалектически развивающейся Абсолютной Истины, составляющей *субстанцию* всякого истинного мышления, Г. Гегель от ее имени в «Философии природы» отстаивает в целом перспективную и эвристичную идею всеобщей эволюции природы, развития ее от более простых форм организации к более сложным. Это *онтологическое* развитие, происходящее универсально и дифференциально, включает в себя: внутренние

объективные противоречия как источник развития, переход количественных изменений в качественные, сохранение законов функционирования низших форм в высших путем их подчинения законам последних («диалектического снятия» первых вторыми).

В то же время Г. Гегель догматизировал многие представления тогдашней частной науки, выдавая ее относительные истины за абсолютные. Он утверждал, например, что число планет в солнечной системе равно семи (по числу известных современной ему астрономии), что пространство трехмерно и евклидово и не может быть другим, что необходимость первичнее случайности, что мир детерминистичен, а случайность есть лишь проявление (правда, объективное) необходимости. Такое абсолютизирование многих положений тогдашнего естествознания *противоречило* диалектике, идее универсальности развития, *представителем* которой он считал себя. Оно тормозило развитие науки, что подтвердила последующая история науки. Ведь построение любой теоретической системы, системы «Философии природы» в том числе, требует опоры на эмпирический материал. И Г. Гегель вынужден был заимствовать его у современной ему науки: многие ее положения, казавшиеся тогда доказанными, бесспорными истинами, не требующими дальнейшего развития в рамках онтогносеологической противоположности истины и заблуждения. Т.е. диалектическая система как нечто определенное («конечное») стала противоречить самой себе с точки зрения диалектического метода, видящего на всем определенном печать его ограниченности и конечности.

Та же участь постигла и «Философию природы» Ф. Шеллинга, который навязывал теоретическому естествознанию от имени философии некий истинный метод познания, коему ученые должны были непременно следовать, чтобы получить абсолютно–истинное и объективное знание об изучаемых ими предметных областях, конечных и ограниченных. Новая версия утверждала: только философия и философы находятся в положении универсального субъекта познания, который обладает истинным методом и масштабом познания всевозможных объектов.

Однако ученые все больше убеждались в мощи конкретнаучного знания, его практической применимости и эффективности. Вызревало недовольство менторской и поучающей позицией философии по отношению к науке, как и стремление освободиться от ее опеки и зависимости как от факторов, становящихся тормозом в развитии науки.

В итоге появилась вторая версия редуционистского типа взаимоотношения философии и науки, основанная уже на приоритете науки, за образец которой бралось естествознание. «Первая редакция» этой версии редуционизма возникла вместе с позитивизмом. Вторая ее «редакция» возникнет вместе с философией постмодернизма, которая за образец «научности» принимает не естественные, а гуманитарные науки, оставаясь приверженцем тезиса О. Конта, что наука есть, так сказать, «сама себе философия», а традиционная философия должна быть заменена соответствующим ей идеалом «научности».

Позитивистское взаимоотношение философии и науки оформляется в 30–х гг. XIX в., будучи теоретически сформулировано и обосновано в работах О. Конта, Г. Спенсера, Дж. Ст. Милля, нашедших поддержку в среде естествоиспытателей.

Контовский закон трех стадий своей предпосылкой имеет представления К. Сен–Симона о развитии общества. Объясняя его сменой господствующих философско–религиозных и научных идей, К. Сен–Симон указывал, что в истории определяющее значение принадлежит «индустрии» (=всем видам экономической деятельности людей) и соответствующим ей формам собственности и классов. Всемирная история есть поступательное движение человечества от низших общественных систем к высшим с переходом от религиозного через метафизическое (=философское) к положительному или позитивному, собственно научному мышлению. От первобытного идолопоклонства люди переходят к политеизму и основанному на нем рабству и, далее, к монотеизму христианства, которое и привело, утверждал К. Сен–Симон, к феодально–сословному строю. С XV столетия, по мере того, когда указанное общество, оказывается, все больше впадает в кризис, возникает научное мировоззрение, светские ученые и индустриалы–промышленники. Французская революция, будучи закономерным утверждением этой прогрессивной смены, «клонилась» от *правильного* пути восхождения, от построения *научной* общественной системы, привела страну в неорганизованное состояние. Путь его построения лежит через расцвет промышленности и сельского хозяйства, всемерное развитие производительных сил, искоренение *паразитизма*. Пролетариат и буржуазию К. Сен–Симон *объединял* под единой категорией «индустриалов», а в «Новом христианстве» (1825 г.) он выступил с позиций защиты интересов рабочего класса, называл его эмансипацию конечной целью своих устремлений. Т.е. фактически им предлагался мистический, *симулятивный* вариант преодоления классовых противоречий «экономизма» в сторону социализма и социальности в широком смысле слова – в духе восходящей к Р. Декарту *религиозной* рационализации¹⁷.

Этот элемент симуляции сохраняется в концепции трех стадий О. Конта. Его формула, что наука есть сама себе философия означает, что 1) историческая миссия философии по отношению к науке закончилась, она *сыграла* необходимую положительную роль в рождении науки в целом и в возникновении многих научных теорий; 2) сделано это двумя путями: во–первых, формированием и развитием культуры абстрактного (теоретического) мышления, во–вторых, умозрительным конструированием ряда общих идей и гипотез о структуре мира (идеи атомизма, существования объективных законов, системной организации действительности и эволюции ее объектов, единства человека и космоса и т. д.). Но ребенок науки стал взрослым, ученик–наука превзошел учителя–философию. В прошлом полезная позиция философии–патрона к науке является теперь уже неуместной, вредной для развития науки, объективно тормозя ее развитие. В XIX в. наука прочно встала на свои собственные ноги и в плане накопления большого количества фактов, и в

отношении методологической оснащенности своих исследований, и в плане создания значительного числа собственных теоретических построений, и в отношении признания обществом ее огромной практической и познавательно–мировоззренческой значимости. Теперь задача виделась в недопущении философского стиля мышления и его умозрительных спекуляций (это и есть симуляция мышления) в науку, разрушающих *позитивное* мышление, точный и эмпирически проверяемый язык научных теорий.

Как видно, О. Конт переводит обсуждение взаимоотношения философии и науки в плоскость противопоставления мышления и его симулирования, а не остается в границах онтогносеологической противоположности истины и заблуждения. К сожалению, в литературе на это не обращается внимания, отсутствует и аппарат понятий для выражения этой проблемы «противоположности противоположностей».

Поэтому вполне логичным кажется требование О. Конта по отношению к философии, так сказать, беременной симулированием: сама философия должна быть построена теперь по канонам *положительного* мышления естествознания, находящегося в области действия онтогносеологической противоположности истины и заблуждения. Традиционной философии отныне место на интеллектуальном кладбище человеческой истории, рядом с мифологией и религией, как столь же несовершенными по сравнению с наукой формами познания, которые не могли выбраться за границы противоположности мышления и его симулирования, впадая в это последнее. Согласно позитивистам, польза от тесной связи конкретных наук с философией – проблематична, а вред – очевиден.

Для конкретно–научных теорий единственной, пусть и не абсолютно надежной, основой и критерием их истинности должна быть *только* степень их соответствия данным опыта, результатам систематического наблюдения, измерения, эксперимента или статистическим данным. Но именно в этом утверждении позитивизм сам впадает в критикуемое им симулирование – подобно тому, как Г. Гегель абсолютизировал относительные истины конкретных наук от имени диалектики, *носителем–представителем* которой он считал себя.

Дальнейшая история науки показала, что позитивистская версия взаимоотношения философии и науки хотя и отражает реальную научную практику многих успешно работающих ученых (часто не знающих глубоко философию и ее историю и, тем не менее, получающих блестящие эмпирические и теоретические результаты), в целом является ведущий в тупик симуляцией, а не мышлением, более глубоко проникающим в бытие взаимоотношения философии и науки и познающим его. Во–первых, потому что большинство создателей новых теоретических концепций (А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг, М. Борн, В.И. Вернадский, Н. Винер, И. Пригожин и др.) сознательно используют *когнитивные* онтогносеологические ресурсы философии и при выдвижении, и при обосновании новых исследовательских программ, демонстрируя необходимость и эффективность обращения ученых–

теоретиков к профессиональным философским знаниям. Действовать подобным образом их заставляет, с одной стороны, четкое осознание того, что научные теории логически не выводятся из эмпирического опыта, а свободно конструируются, изобретаются мышлением и надстраиваются над опытом в качестве его теоретических объясняющих схем. С другой стороны, это понимание того, что один и тот же эмпирический опыт может быть в принципе совместим с разными (часто взаимоисключающими) теоретическими схемами (волновая и корпускулярная теория света, номологическое и стохастически–случайное объяснение результатов эволюции, читатель в состоянии продолжить примеры).

Значит, во–первых, поскольку *локальный* эмпирический опыт (а он всегда «локален»!) принципиально не дает возможности сделать *окончательный* выбор в пользу той или иной научной гипотезы, то вполне уместно использовать – в качестве дополнительного ограничения, влияющего на предпочтение одной из конкурирующих теорий, – ее *соответствие* тем общим философским идеям, которые уже хорошо себя зарекомендовали в различных областях науки и культуры. Ведь с адаптационной точки зрения человечество ищет не просто истинные идеи, но и плодотворные теории, приносящие практическую пользу и благо. Во–вторых, соответствие научных идей определенным философским концепциям способствует достижению единства, интеграции человеческой культуры, ее обозреваемости и управляемости как целого. Вписывание с помощью философии (ее универсальных понятий и терминов) той или иной научной концепции в наличную культуру в качестве ее органического элемента придает этой концепции статус онтологической подлинности, ибо культура и есть та тотальная реальность, в которой *непосредственно* живет человек и относительно которой создает свои «парадигм–представления». И отношения здесь не подлежат «перевертыванию».

Хотя позитивистская концепция уже не пользуется доверием подлинного мышления среди современных философов (она «изжила» себя с помощью внутренней и внешней критики), позитивистский редукционизм во взаимоотношении философии и науки отнюдь не преодолен и постоянно воспроизводится – в качестве стихийного умонастроения ученых. Для его воспроизводства имеются серьезные предпосылки: структурированность самой научной деятельности, подавляющую часть которой, примерно 97%, как указывается в «Основах философии науки» занимают эмпирические и прикладные исследования и разработки, успех в которых действительно напрямую никак не связан с профессиональным знанием философии. Постоянно воспроизводясь, эта социальная база составляет *объективный* источник безразличного и даже негативного отношения значительной части ученых к философии. Позитивизм абсолютизирует эту установку, распространяет ее на всю научную деятельность. Но без тех 3% ученых–теоретиков, которые, судя по опыту развития науки, активно используют ресурсы философии, находятся с ней в постоянном контакте, создают новые

фундаментальные направления и программы научных исследований и тем самым задают определенный вектор *восходящему* развитию науки, отсекая познающее бытие мышление от симулирования, прогресс в науке невозможен ни сегодня, ни в будущем.

И, далее, в этом «пространстве мышления», а не симулирования, получают возможность работать уже «остальные» 97% тех, кто занят в сфере науки. Вновь подчеркну, что позитивисты считали вредным для развития науки контакт ее не с философией вообще, а со старой, умозрительной, «ненаучной» философией или «метафизикой», фактически понимаемой ими как воплощение не мышления, находящегося в границах действия альтернативы истины и заблуждения, а симулирования, вместе с которым мы оказываемся в пределах противоположности мышления и его симулирования. Многие из них верили в возможность построения «хорошей», научной философии. Такая философия, считали они, возможна только в том случае, если она ничем не будет отличаться от других частных наук по своему методу. Будучи наукой («по определению» она возможна только как «частная»), философия должна отличаться от остальных наук только своим предметом, чем соответственно каждая наука и отличается от других. Как известно, в ходе развития позитивизма на роль научной философии выдвигались весьма разные теории, среди которых: 1) общая методология науки как результат эмпирического обобщения, систематизации и описания реальных методов различных конкретных наук (О. Конт); 2) логика науки как учение о методах открытия и доказательства научных истин (причинно-следственных зависимостей) (Дж. Ст. Милль); 3) общая научная картина мира, полученная путем обобщения и интеграции знаний разных наук о природе (О. Спенсер); 4) психология научного творчества (Э. Мах); 5) всеобщая теория организации (А. Богданов); 6) логический анализ языка науки средствами математической логики и логической семантики (Р. Карнап и др.); 7) теория развития науки (К. Поппер и др.); 8) теория, техника и методология лингвистического анализа (Л. Витгенштейн, Дж. Райл, Дж. Остин и др.). И все попытки построить различные виды «научной философии» в статусе философии вообще, а не подчиненной ей узкой области, оказались несостоятельными. Каждая из них неявно опиралась на «метафизические» идеи, которые были отвергнуты как бессмысленные, все они оказались малоэффективными в плане возможностей конкретного практического применения в реальной научной практике.

«Второе издание» этой версии редуционистского взаимоотношения философии и науки к гуманитарным наукам в виде философии постмодернизма мы здесь специально рассматривать не будем. Об этом отчасти речь пойдет в дальнейшем. Здесь же следует указать на три основные значения термина «метафизика», которые обнаружили себя при анализе взаимоотношения философии и науки: 1) в так называемом аристотелевском смысле, согласно которому «метафизика» равнозначна философии, онтологии, отсекающей от познающего бытие мышления область симулирования, 2) в гегелевском смысле *антидиалектики*, делающей то же самое, но уже на уровне развития как

способа существования бытия и его познания, 3) в позитивистском смысле «антинаучности», симулятивности, противоположной позитивному мышлению естественных наук (в которую они впадают сами, предлагая позитивистскую редакцию прочтения философии)); данная традиция продолжена в философии постмодернистов.

3. Диалектическая взаимосвязь философии и науки

Диалектическая взаимосвязь философии и науки является принадлежащей к сущности наиболее глубокого порядка, а соответствующая ей концепция – наиболее глубокой по смыслу и продуктивной, преодолевающей антиинтеракционизм и редукционизм, – как «взаимодействие ограничивающее», – с которыми исследователь сталкивается в поверхностных слоях их взаимоотношения. Именно на этом уровне можно говорить о преодолении симулирования, следовательно, о ее способности обосновать философию как разрешающую противоположность мышления и симулирования в пользу мышления, в пространстве которого уже в полной мере действует полярность категорий истины и заблуждения. Именно на этом уровне преодолеваются потуги Г. Гегеля абсолютизировать – от имени диалектики (приобретающей при этом симулятивный характер) – относительные истины частных наук, как и претензии позитивизма отбросить содержание философии, поскольку оно не соответствует симулятивным критериям их позитивной научности¹⁸. Ведь истина и заблуждение, подобно всем полярным противоположностям, недостаточны и предполагают выход за их пределы – выход уже в область мышления и его симулирования. Вот это симулирование и надо отсечь от мышления, *познающего бытие* (чего угодно). Поэтому «нам нет надобности, – как писал Ф. Энгельс, – приходить в ужас по поводу того, что ступень познания, на которой мы находимся теперь, столь же мало окончательна, как и все предшествующие. Она охватывает уже огромный познавательный материал и требует очень значительной специализации от каждого, кто хочет по–настоящему освоиться с какой–либо областью знаний»¹⁹.

Суть диалектического взаимоотношения философии и науки как двух, обладающих собственной спецификой систем знания: науки (единства эмпирического и теоретического уровней) и философии (теоретического мировоззрения) с ее основным вопросом, находит выражение в диалектической же концепции этого взаимоотношения, которая раскрывает его с момента их возникновения как двух не редуцируемых друг к другу и не отчужденных друг от друга противоположных органических элементов в составе более широкой реальности – культуры, являющейся тем целым, в состав которого они входят как ее «части», испытывающие воздействие иных культурных образований, но и имеющих внутреннюю логику своего взаимодействия. Внутренне же они связаны противоречивым единством, исключая возможность процеживания специфики одной стороны через сито другой стороны, как и отчуждение их друг от друга. Диалектический характер их взаимоотношения

обусловлен соответствием с законом единства и борьбы противоположностей, специфическим содержанием каждой из сторон. Поэтому именно диалектическая концепция является наиболее корректной и приемлемой, а ее суть состоит в утверждении внутренней, необходимой, существенной взаимосвязи между философией и наукой, начиная от момента их выделения в качестве самостоятельных подсистем в рамках рационального сознания, отсекающего симулирование, вплоть до сегодняшнего дня; диалектически противоречивого единства между ними, их взаимодействия на принципах равенства, структурной сложности и развитии механизма взаимодействия частнонаучного и философского знания.

Мы используем далее многие языковые выражения и формулировки авторов книги «Основы философии науки», но смысл они приобретают именно в контексте предлагаемой автором данной книги концепции «противоположности противоположностей», поскольку мы берем их в контексте соотношения противоположности истины и заблуждения, с одной стороны, и противоположности мышления и его симулирования, с другой, что и придает им принципиально новый смысл.

То, что многие мыслители, особенно в прошлом, одинаково успешно проявляли себя и на философском поприще, и в области науки, равно как и то, что многие выдающиеся ученые–теоретики написали немало блестящих книг и статей по философии науки и в целом, и по отдельным ее философским проблемам – хорошо известный эмпирический факт из истории науки. Доказывает ли, однако он существование необходимой внутренней взаимосвязи между философией и частными науками? Ведь в качестве контраргумента можно привести доводы, что, во–первых, подавляющее большинство хороших ученых вообще серьезно не интересуются философскими вопросами науки, а во–вторых, мало ли чем занимаются гениальные ученые помимо науки (искусством, общественной деятельностью, спортом и т. д.). Это – дело личного интереса ученого и необходимым образом с его профессиональной деятельностью никак не связано. Доказательство внутренней, необходимой связи философии и науки лежит не в плоскости социологического анализа частоты обращения ученых к философскому знанию при решении своих научных проблем, а в анализе возможностей и предназначения конкретных наук и философии, их предметов и характера решаемых проблем.

Предмет философии, понятой как теоретическое мировоззрение – чистое всеобщее, всеобщее как таковое. Идеальное всеобщее есть цель и душа философии. При этом философия исходит из возможности постигнуть всеобщее рационально–логически, внеэмпирическим путем, оставаясь в границах онтогносеологической противоположности истины и заблуждения и отсекая симулирование. Предметом же любой частной науки является частное, единичное, конкретный «кусочек» мира, эмпирически и теоретически полностью контролируемый пределами онтогносеологической пары категорий истина–заблуждение, а потому осваиваемый и практически. Характер внутреннего взаимоотношения философии и частных наук имеет диалектическую природу,

являя яркий пример диалектического противоречия, стороны которого, как известно, одновременно и предполагают, и отрицают друг друга, и поэтому необходимым образом дополняют друг друга в рамках некоего целого – культуры, в которой возникло человеческое познание со сложившимся в нем исторически разделением труда, имеющим под собой сугубо оптимизационно–адаптивную, социально–экономическую основу эффективной организации человеческой деятельности. В этом разделении труда по познанию окружающей человека действительности как некой противостоящей ему целостности философия делает акцент на моделировании всеобщих связей и отношений мира, человека, их отношения между собой максимально абстрагируясь при этом от частного и единичного. Но при таком рационально–всеобщем подходе к изучению бытия, она сталкивается с серьезными трудностями в понимании человека, который интересен и возможен только своей индивидуальной, уникальной экзистенцией. Любая же конкретная наука не изучает мир в целом или в его всеобщих связях. Она абстрагируется от этого. Но зато всю свою когнитивную энергию направляет на познание своего частного предмета, изучая его во всех деталях и структурных срезях. Собственно, наука стала наукой только тогда, когда сознательно ограничила себя познанием частного, отдельного, конкретного, относительно которого возможно эмпирически собирать, количественно моделировать и контролировать достаточно полный и потому впоследствии практически используемый объем информации.

С точки зрения познания действительности как целого и философия, и частные науки – одинаково односторонни. Объективная действительность как целое безразлична к способам человеческого познания, она суть – единство всеобщего, особенного и единичного. Всеобщее в ней существует не иначе как через особенное и единичное, а единичное и особенное существует не иначе как единичное и особенное проявление некоего всеобщего. Поэтому адекватное познание действительности как целого, составляющее высшую теоретическую и практическую (биологически–адаптивную) задачу человечества, требует дополнения и «взаимопросвещения» результатов философского и частнонаучного познания. Интеграцией философского и частнонаучного знания, наведением «мостов» между ними профессионально может заниматься и занимается достаточно небольшое количество ученых и философов, испытывающих в этом наибольшую потребность и имеющих соответствующую подготовку как в философии, так и в той или иной области частнонаучного познания, отсекая вырождение мышления в симулирование с тем, чтобы оставаться в пределах противоположности «истина и заблуждение». Среди ученых такую деятельность осуществляют, как правило, крупные теоретики, работающие на границе пространства «наука» и последовательно раздвигающие его за счет освоения новых территорий. Общий и фундаментальный характер решаемых ими проблем часто однопорядков с масштабом, сложностью и неоднозначностью философских тем. Философы же часто обращаются к частным наукам как к материалу, призванному

подтвердить одни философские конструкции и опровергнуть другие, чтобы не выходить за границы онтогносеологической противоположности истины и заблуждения в область симулирования мышления как его дегенерации, вырождения. Особенно это относится к тем философам, которые интересуются построением онтологических моделей, особенно структурой, всеобщими законами и атрибутами объективного мира.

Представляется, что отношение между философским и конкретно-научным знанием во многом аналогично (хотя отнюдь не тождественно) тому, которое имеет место между теоретическим и эмпирическим уровнями знания в конкретных науках. Известно, что научная теория всегда согласуется некоторым образом с данными наблюдения и эксперимента. Однако ни одна научная теория не является ни краткой суммой («стенографической записью» – Дж. Ст. Милль) результатов наблюдения и эксперимента, ни их индуктивным обобщением. Будучи продуктом специфической идеализации, теоретические понятия (материальная точка, идеальный газ, бесконечность, абсолютно прямая линия, пси-функция) включают в себя такое содержание, которое в принципе не может быть сведено к характеристикам знания на уровне наблюдения. Оно есть единство эксплицитного и имплицитного, «бытия» и «небытия» (в смысле «бытия» и «бесконечного небытия» в идеях Платона).

Поскольку в заключении любого формального вывода должны иметь место термины того же уровня, что и в посылах, постольку между теоретическим и эмпирическим уровнями знания не существует формально логического моста (В.А. Смирнов, Ст. Кернер). Создание научных теорий – это творческий акт, в ходе которого создается качественно новая по сравнению с эмпирическим знанием понятийная реальность, обеспечивающая определенный способ видения, объяснения и предсказания фактов, проникновения в сущность наблюдаемых явлений, следовательно, совпадения объективного и субъективного. Между эмпирическим и теоретическим уровнями знания существует взаимосвязь, однако эта связь не непосредственная, а опосредованная, и осуществляется она с помощью такой специфической методологической операции как эмпирическая интерпретация теории. Последняя представляет собой особый вид творческой, содержательно-конструктивной деятельности ученых, результатом которой является совокупность интерпретативных предложений.

Подобная ситуация имеет место и в отношении между философией и конкретно-научным теоретическим знанием с той лишь разницей, что последнее теперь само выступает в качестве одного из элементов «фактуального» базиса философии. Для философской теории «фактуальным» основанием служат не только результаты конкретно-научного (как эмпирического, так и теоретического) познания, но осмысления и других способов духовного и практического освоения человеком действительности. Посредством своего категориального аппарата философия пытается в специфической форме отразить реальное единство всех видов человеческой деятельности, осуществить теоретический синтез всей наличной культуры,

которую она представляет имитационным образом. Отражая это единство эксплицитного и имплицитного содержания, философия выступает самосознанием эпохи, ее духовной «квинтэссенцией» (Г. Гегель, К. Маркс). В философии наличная культура как бы рефлексивна сама себя и свои основания.

Несмотря на диаметрально противоположность внутри редукционизма, т.е. между подчеркиванием приоритета философии за счет частных наук, либо, как в версиях позитивизма и постмодернизма, приоритета научного знания за счет знания философского, для них характерно нечто общее – стремление противопоставить один вид знания другому, но не выходить к антиинтеракционизму, а свести один тип знания к другому, проведя его через сито своей специфики. Это – фундаментальная ограниченность во взаимоотношениях философии и науки, ведущая к соответствующей ошибке, связанной с непониманием, не восприятием специфики и самоценности как философского, так и конкретно–научного знания, их относительной самостоятельности и вместе с тем внутренней взаимосвязи между собой как разных типов и уровней рационального знания, остающихся в границах онтогносеологической полярности истины и заблуждения, следовательно, отсекающих возможность симулирования как вырождение, деградацию мышления, познающего бытие. И для философии, сориентированной на союз с наукой, и для науки, сориентированной на союз с философией как теоретическим мировоззрением, характерно следование данному идеалу рациональности с целью достижения определенного, системно–организованного, обоснованного, объективно–истинного, но открытого к изменению знания, остающегося в пределах противоположности истины и заблуждения, но отсекающего вырождение мышления, т.е. его симулирование. Видимо, характер реализации такого идеала рациональности в конкретных науках иной, чем в философии. Это различие обусловлено предметами, ибо по своим задачам философия и предназначена обосновывать онтогносеологический идеал противоположности истины и заблуждения в целях отсекающего симулирования мышления для познания бытия, поскольку противоположность мышления и его симулирования принципиально неустранима. Вместе с тем философское знание всеобщего и конкретно–научное знание есть не только два различных типа рациональности, но одновременно и два различных уровня рационального, отсекающего симулирование мышления знания.

Поэтому, подчеркивая «земное», апостериорное происхождение философских принципов в связи с конкретно–научным знанием, необходимо в то же время видеть специфику их генезиса по сравнению с принципами конкретных наук. Различие здесь заключается, во–первых, в широте объективного базиса абстрагирования и, соответственно, в степени общности и существенности принципов. Во–вторых, в самом характере базисов. И наконец, в–третьих, в способе отражения и предъявляемых к процессу и результатам этого отражения требований рациональности. В то время как эмпирический

базис любой конкретно–научной теории носит достаточно определенный и относительно гомогенный характер, «фактуальный» базис философии является в высшей степени гетерогенным и неоднозначным по содержанию. Он и не может быть другим, так как включает в себя результаты теоретического и практического, научного и обыденного, художественного и религиозного и других способов освоения человеком действительности. Ясно поэтому, что философское знание удовлетворяет критериям рациональности иначе, чем конкретно–научное знание благодаря предельной общности и ценностно–мировоззренческой ориентации устранения симулирования. Поэтому философское познание является более умозрительным и рефлексивным, чем конкретно–научное познание.

Чем же диктуется необходимость обращения ученых к философии? Демаркацией познающего бытие мышления и его симулирования, значит, во–первых, объективной взаимосвязью предметов исследования, во–вторых, характером самого процесса конкретно–научного познания, непосредственно работающего уже в зоне гносеологической противоположности истины и заблуждения. Дело в том, что научное познание совершается отнюдь не робинзоноподобными субъектами, имеющими якобы дело с «чистыми фактами» и обладающими логическим методом открытия и обоснования научных законов, а реальными учеными–индивидами, живущими в определенную эпоху и испытывающими на себе в той или иной степени влияние культуры своего времени. Процесс научного познания имеет ярко выраженный творческий и социально обусловленный характер. Такой вещи, как чистое, беспредпосылочное знание в науке просто не существует. Открытие новых научных законов и теорий всегда происходит в форме конструктивной умственной деятельности по выдвижению, обоснованию и принятию определенных гипотез. Этот мыслительный процесс обусловлен не только имеющимися в распоряжении ученого эмпирическими данными, но и опосредован целым спектром составляющих социокультурный фон данной науки представлений и принципов научного и вненаучного порядка. Важнейшим элементом этого фона является философия с ее задачей дифференциации мышления и его симулирования. Как показывает реальная история науки, именно на основе определенных онтологических, гносеологических, логических, методологических и аксиологических оснований строятся различного рода конкретно–научные модели изучаемых явлений, дается интерпретация теоретических построений, оцениваются возможности и перспективы использования определенных методов и подходов в исследовании объективной реальности.

Как видно, ученые понимают, что за пределами области противоположности истины и заблуждения существует сфера противостояния мышления, познающего бытие, и симулирования, вырождения, деградации и стремятся остаться в границах онтогносеологической противоположности истинного и ложного, чтобы двигаться, наращивая истинное знание действительности. И в этом отношении они считают важным союз с

философским мировоззрением, снабжающим их соответствующим аппаратом принципов и категорий, а философы имеют возможность в свою очередь учесть опыт конкретнаучного познания в преодолении любых попыток симулирования в пользу мышления человека, познающего бытие все полнее и точнее. Поэтому для философии и науки так важна проблема «оснований» науки. *Философские основания науки* являются тем посредствующим звеном, которое связывает философское и конкретно–научное знание. Эти основания не являются «личной собственностью» ни науки, ни философии. Они представляют собой граничное знание и могут быть с равным правом отнесены к ведомству как философии, так и науки.

Каково же специфика различных типов философских оснований науки и их основное содержание? *Онтологические основания науки* представляют собой принятые в той или иной науке общие взгляды о картине мира, типах материальных систем, характере их детерминации, формах движения материи, общих законах функционирования и развития материальных объектов и т. д. Так, например, одним из онтологических оснований механики И. Ньютона являлось представление о субстанциональном характере пространства и времени, их независимости друг от друга и от скорости движения объекта.

Гносеологические основания науки суть принимаемые в рамках определенной науки положения о характере процесса научного познания, соотношении чувственного и рационального, теории и опыта, статусе теоретических понятий и т.д. Например, именно на основе определенного истолкования статуса теоретических понятий Э. Мах в свое время отверг научную значимость молекулярно–кинетической теории газов Л. Больцмана. Как известно, Э. Мах придерживался взгляда, что все значимые теоретические понятия должны быть редуцируемы к эмпирическому опыту. Понятие же «атом», на котором была основана молекулярно–кинетическая теория, не удовлетворяло этому условию, так как в то время атомы были ненаблюдаемы. На этом же гносеологическом основании Э. Мах отверг абсолютное пространство и время И. Ньютона. *Логические основания науки* есть принятые в ней правила абстрагирования, образования исходных и производных понятий и утверждений, правила вывода и т. д. Например, в конструктивной математике запрещается использовать понятие актуальной бесконечности, закон исключенного третьего в рассуждениях о бесконечных множествах и т. д. *Методологические основания науки* представляют собой принимаемые в рамках той или иной науки положения о методах открытия и получения истинного знания, способах доказательства и обоснования отдельных компонентов теории и теорий в целом и т. д. Очевидно, что методологические основания науки могут не совпадать, быть различными не только в разных науках (например, в естественных, математических, технических и гуманитарных), но и в одной и той же науке на разных стадиях ее развития. Так, например, имелось существенное различие в методологических основаниях древнегреческой и древнеегипетской геометрии. Столь же существенным было различие в методологических основаниях физики Аристотеля и физики Г. Галилея – И.

Ньютона. *Аксиологические основания науки* представляют собой принятые утверждения о практической и теоретической значимости науки в целом или отдельных наук в системе духовной и материальной культуры, о целях науки, о научном прогрессе, его связи с общественным прогрессом, об этических и гуманистических аспектах науки и т. д.

Как видно, на уровне «оснований» происходит демаркация мышления и его симулирования. Причем *механизм влияния философии на науку* имеет существенные различия в характере, способах и силе этого влияния в зависимости от уровня научного познания (теоретическое или эмпирическое), этапа развития науки (нормально–эволюционный или кризисно–революционный), степени ее зрелости (ранняя или имеющая развитый концептуальный аппарат). Такой дифференцированный подход позволяет выработать более конкретное представление о механизме влияния философии на развитие и функционирование конкретно–научного познания. Так, имеется существенное различие в характере влияния философии на теоретический и эмпирический уровни познания в науке. Содержание эмпирического познания определяется в основном непосредственными данными наблюдения и эксперимента, а также частично – его теоретической интерпретацией с позиции определенной частнонаучной теории. Содержание же теоретического уровня научного познания существенно определяется его связью не только с эмпирическим знанием, но и с философией. Связь с философией необходима для научной теории как на этапе ее возникновения, так и на этапе ее обоснования. Именно теоретики науки чаще всего обращаются к философии и ее проблематике. На эмпирическом же уровне познания непосредственное влияние философии если и имеется, то только в качестве критико–рефлексивной деятельности, но не в плане обоснования знания.

Различной является также сила влияния философии на эволюционной стадии науки и в период научных революций. *Эволюционный период в развитии науки* представляет собой период реализации тех возможностей, тех потенциалов, которые были заложены в принятой данной наукой системе ее исходных абстракций и идеализации. Эти концептуальные образования играют в структуре науки роль ее фундаментальных внутринаучных или собственных оснований. Они выполняют не только функции интегративного и организующего начала познавательной деятельности в конкретной науке определенного периода, но и охранительные, защитные функции, отторгая проникновение в нее чуждых, дезорганизующих элементов, разрушающих достигнутую в ней целостность и гармонию. В эволюционный период развития науки ее собственные теоретические основания выполняют роль своеобразного экрана и одновременно фильтра. С одной стороны, они отторгают иррелевантные данной науке внешние факторы, а с другой – пропускают через себя те воздействия и, в частности, те философические концепции, которые имманентны имеющимся собственным теоретическим основаниям. Таким образом, в эволюционные периоды развития науки влияние на нее философии и других социокультурных факторов во многом является внешним,

несущественным и уж во всяком случае *контролируемым* со стороны науки, которая не допускает проникновения в нее идей, противоречащих ее собственным основаниям. Вот почему в структуре *стандартной* науки трудно выделить и сформулировать явным и однозначным образом ее философские основания. Последние оказываются как бы *снятыми* в ее собственных теоретических основаниях.

Периоды научных революций, когда происходит отказ от ранее принятой парадигмальной научной теории, выработка данной наукой новых собственных теоретических оснований и их обоснование. Здесь наука становится открытой к философии, которая оказывает на нее существенное влияние, как правило, в связи с необходимостью пересмотра (в целях снятия «границ завершенности» для дальнейшего поступательного развития познания к принципиально новым идеям) той или иной конкретной теории, «парадигмы» при сохранении преданности научной традиции познания как не переходящей от познающего бытие и его эволюции мышления в симулирование, уводящего от познания бытия и его движения.

Например, признание, утверждение «Бога» в качестве основания для мира и познавательного процесса принципиально исключает возможность каких-либо логических построений. В таком случае все продуцируемые высказывания о действительности получаются сразу и автоматически, исчерпываясь лишь одним «так захотел Творец». Религиозные противники эволюционной биологии, отстаивая библейскую версию единовременного творения всех видов живых организмов, цитируют Библию и неумолимо используют эту универсальную формулу для «разрешения» любой проблемы. Ничем иным, кроме симулирования она не является. На самом деле при таком подходе сущность дискуссии заключается не в обсуждении научной состоятельности теории Дарвина, а в несовместимости «научного познания», ограниченного требованиями однозначной логичности и проверяемости выдвигаемых гипотез, и религиозного симулирования его как постулирующего абсолютное обоснование всех уже открытых и еще неизвестных нам явлений отсылкой к этой «воле» Творца. Значит, тут спор идет не в плоскости онтогносеологической противоположности истины и заблуждения, но выводится в плоскость «противоположности противоположностей», противоположности мышления и его симулирования. Они не поддаются оценочному сравнению. Невозможно утверждать истинность одной и ложность другой. Признав в качестве научной гипотезу творения, «ученый», автоматически выводит себя за пределы противоположности истины и заблуждения, по крайней мере, в биологии. Точно так же и иной науке. Например, невозможно представить, что физик, предложивший какой-либо новый закон, на вопрос о его доказательстве ответит «такова воля творца», а в подтверждение своей правоты стал бы рьяно убеждать всех в ошибочности формулы своего конкурента и цитировать Библию. Ученый может отрицать конкретную научную теорию, и это не есть отрицание научности, т.е. «однозначности и проверяемости», но «всего лишь» отрицание *достаточности*

достигнутого предела познания. Предел научного познания всегда относителен и может быть отодвинут, но это не может делаться за пределами научности, служить основанием для выхода в пределы симулирования. Ведь после упоминания воли творца ход познания останавливается или тут же и мгновенно продвигается в бесконечность, что равно его остановке. За прошедшие века развития научного познания подобную «остановку» ученые могли предложить сколько угодно раз, но всякий раз столь радикальный ход наука отвергала, чтобы остаться в границах онтогносеологической противоположности истины и заблуждения в интересах все более полного и точного познания. Это относится и к физике, и к биологии, трудности в которых не стали основанием для отказа от поиска логичных, разумных решений в пределах научной рациональности.

Особенно это относится к так называемым глобальным научным революциям, когда происходит смена господствовавшей научной картины мира или смена идеалов и норм научного исследования, а глобальность на поверку оказывается именно возвратом в плоскость обсуждения вопроса соотношения мышления и симулирования в виду принципиальных трудностей и острых споров по поводу истинности–ложности действующей конкретной парадигмы, которой руководствуются ученые. Яркими примерами подобных глобальных научных революций являются: коперниканско–галилеевско–ньютоновская революция в естествознании XVIII в., революции в физике и математике в конце XIX – начале XX в., современная научно–технологическая революция. Возникающие в ходе таких революций собственные теоретические основания наук во многом несовместимы со старыми и требуют для своего обоснования выхода в область более общих, философских принципов и представлений. Попытки ряда авторов (например, Т. Куна) ограничиться в объяснении научных революций только представлением их в качестве своеобразных внутринаучных мутаций выглядят уходом от раскрытия их действительного механизма сохранения верности научным традициям, игнорированием того, что здесь мы сталкиваемся как раз с «противоположностью противоположностей».

Таким образом, анализ природы философского и конкретно–научного знания, механизма их функционирования и развития показывает, что несмотря на качественное отличие между ними, а во многом и благодаря ему философия и конкретные науки вынуждены обращаться друг к другу. Реальное отношение между ними не может быть понято ни с позиций редукционизма, ни с точки зрения абсолютной автономии. Взаимосвязь между философским и конкретно–научным знанием носит характер диалектического единства качественно различных уровней в рамках общего рационального способа познания как целого. Как и всякое диалектическое единство, единство философского и конкретно–научного знания является опосредованным. Прежде всего, таким специфическим концептуальным образованием как «философские основания науки». В силу качественного различия конкретно–научного и философского знания они не могут быть соотнесены друг с другом непосредственно. Конкретно–научное знание может выступить как подтверждение или опровержение некоторой философской концепции не само по себе, а лишь

после его философской интерпретации в целях решения вопроса о противостоянии «мышление–симулирование». С другой стороны, и философия может оказать влияние на конкретную науку не непосредственно, а только в результате либо ее философской интерпретации, либо соответствующей научной конкретизации философской теории. Важнейшим следствием опосредствованного характера взаимосвязи философского и конкретно–научного знания является отсутствие между ними однозначной связи, коль скоро мы имеем дело с выходом к обсуждению «противоположности противоположностей».

Философские проблемы науки являются другим важнейшим когнитивным посредствующим звеном между философским и частнонаучным знанием являются. В чем отличие последних от философских оснований науки? Они отличаются, во–первых, по логико–синтаксической форме. Тогда как философские основания науки суть некоторые утверждения, философские проблемы науки – вопросительные предложения. Например, какова структура физической реальности? (Онтологическая философская проблема физики.) Какова логика квантовой механики? (Логическая проблема физики). Отражает ли что–нибудь математическое знание в объективной реальности и если да, то что именно? (Гносеологическая проблема математики). Во–вторых, имеется различие в концептуальной структуре философских оснований и философских проблем науки. Тогда как первые непосредственно связаны только с фундаментальными понятиями научных теорий, философские проблемы науки могут включать в свой состав также и производные понятия науки, ее так сказать «теоремную часть». Многообразии философских проблем конкретных наук ставит проблему их классификации, упорядочения по типам. Среди главных форм классификации принято выделять следующие: 1) на основе различия содержания философской части проблемы (онтологические, гносеологические, логические, методологические, аксиологические); 2) на основе различия содержания конкретно–научной части проблемы (философские проблемы физики, биологии, химии, психологии, истории и т. д.); 3) в зависимости от направленности возникновения и целей исследования (от философии к науке или от науки к философии).

Все эти классификации не исключают друг друга и могут быть совмещены в рамках более сложной и полной классификации. Существование различных типов философских проблем науки требует для их решения привлечения в каждом случае специфического философского и конкретно–научного инструментария. Вместе с тем необходимо учитывать при постановке и решении любой философской проблемы науки ряд общих методологических положений независимо от ее конкретного содержания. Главное из них состоит в том, что любая философская проблема науки представляет собой специфическую познавательную реальность: органический, диалектически–противоречивый синтез философского и конкретно–научного знания.

Входящие в состав единой философской проблемы науки философские и конкретно–научные понятия имеют с семантической точки зрения существенно

различные характеристики. В отличие от конкретно–научного знания, особенно от строгих математических и естественно–научных теорий, многие философские категории по своим семантическим характеристикам весьма близки к понятиям обыденного (естественного) языка с его открытостью, отсутствием жестких значений терминов, существенной описательностью и содержательностью рассуждений и др. Эту семантическую гетерогенность философских проблем науки важно четко осознавать, чтобы не впасть в иллюзию логических позитивистских или аналитических философов, что философскую проблему можно решить с помощью только логического или лингвистического анализа языка.

Третьим важным когнитивным звеном, опосредующим отношение между философией и наукой, выступает «*философия науки*». Основными задачами этой *комплексной дисциплины* являются: систематическая философская рефлексия над наукой, вписывание достижений науки в наличный социокультурный контекст мышления эпохи, осуществление синтеза философского и частнонаучного знания. Философия науки как особая область философского знания выполняет важнейшую интегративную функцию обеспечения единства человеческой культуры. Она является необходимым посредствующим звеном между философией и наукой, способствуя взаимообмену их когнитивными ресурсами. В ее развитии в равной степени заинтересованы как философия, так и частные науки. Предметом философии науки является философская рефлексия над наукой, философская интерпретация структуры, развития и содержания как науки в целом, так и отдельных научных дисциплин. В философии науки необходимо выделять три основных ее уровня: общую философию науки как целого, философию отдельных областей и видов научного знания (естествознания, математики, гуманитарных наук, технико–технологического знания), философию отдельных наук и дисциплин (механики, астрономии, истории, социологии и т. д. и т. п.). К числу важнейших проблем общей философии науки принято относить: 1) взаимосвязь философии и науки, механизм и формы этой взаимосвязи; 2) понятие науки, отличие науки от вненаучных форм знания, критерии научности знания; 3) общая структура науки; 4) уровни научного знания; 5) методы научного познания; 6) общие закономерности развития научного знания; 7) философские основания науки и их виды; 8) философские проблемы науки, способы их постановки и решения. Онтология науки, гносеология науки, логика и методология науки, аксиология науки, общая социология науки, философские вопросы экономического и правового регулирования научной деятельности, философские проблемы научно–технической политики и управления наукой являются основными разделами философии науки.

4. ИСТИНА, ИМИТАЦИЯ И ПРИРОДА ФИЛОСОФИИ

Проведенный анализ позволяет раскрыть природу философии в контексте понятий истины и имитации, помня то, что ранее говорилось о симулировании.

Начну с известного. Знание как субъективный образ объективного мира принято рассматривать в динамике отношения истины и лжи/заблуждения: мы движемся дорогой наращивания истины и преодоления лжи и заблуждения, оставаясь в пределах взаимоотношения абсолютной и относительной истины, не выпадая за эти границы в область соотношения мышления, *познающего* реальный мир, и имитации, *симулирования* мышления. Это можно сделать, учитывая положения отечественных и западных мыслителей, интерпретируя их в контексте противоположности истины и имитации.

Стремление к имитации, моделированию реальности обнаруживается на границах обыденного и научного знания. В философии к имитации прибегал Зенон, в мире которого Черепаха, вопреки отрицающей ее «фактуальности», оказывается впереди Ахиллеса. Такой «мир» стал прологом к мирам субъективистов, софистов, скептиков, к религиозному миру Средневековья, ныне к миру симулякров постмодернистов, к «игровым мирам», отвязанным от действительности «мирам возможного», всевозможным новым «моделям реальности», прорывам к трансцендентному и т.п.

Уже в античности Платон указал на симулякр как на «копию копии...», которая не имеет оригинала, принципиальной отнесенности к прообразу в объективной реальности, характеризовал симулякр как крайнюю форму субъективизма. Постмодернисты пишут о симулякре как об онтологической проекции, фиксирующей способ осуществления событийности, реализуемый в акте семиозиса, который не имеет иной формы бытия, помимо перцептивно-символической²⁰. А.А. Зиновьев привязывает феномен имитации к «тенденции к упадку» или даже к «нисходящей ветви социальной эволюции». Именно они порождают имитации, которые в свою очередь пролонгируют их существование, тогда как истина порождается процессами восходящего развития и обслуживает их. Восходящая и нисходящая ветви бытийной эволюции, будучи *противопоставлены* друг другу, оказываются связанными между собой «законом зеркальности»²¹. При симулировании мышления и творчества социальные законы продолжают свое действие, но оказываются *зеркальными* к законам «традиционного» развития с доминированием восхождения над нисхождением. При симулировании «действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют» они «как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви, то есть одновременно похоже, но и наоборот». В результате люди стремятся мыслить и творить «так, как положено действовать для успеха, но их усилия, которые могли бы принести успех в восходящей ветви эволюции, теперь, в ситуации эволюционного упадка, дают результаты противоположные. Получается лишь имитация подъема, успеха»²². Зоной иллюстрации своих теоретических положений А.А. Зиновьев рассматривает постсоветскую Россию.

Имитация несет в себе опасность вывести познающего субъекта за границы действительности и ее познания в вымышленный мир, создаваемый человеческим сознанием. Как противодействие ей возникает потребность в отграничении мышления, познающего действительное бытие, и имитации

мышления, устремляющегося за пределы объективной реальности, что привело к постановке и решению основного вопроса философии (ОВФ)²³. Как известно, ОВФ имеет две стороны – онтологическую и гносеологическую, взаимно предполагающие друг друга в составе «онтогносеологии»²⁴. Давно было замечено, что структура основного вопроса философии «образует содержательно-логический каркас философии как особой формы знания»²⁵. Она образует «динамическую круговую структуру, которая прерывается и вновь восстанавливается в том или ином звене, в зависимости от цели и задач исследования»²⁶. В ней резюмируется «все содержание философского знания»²⁷.

В ее сути мыслители пытались разобраться на протяжении всей истории философии, фиксируя различие истины и ее имитации. Так, Б. Рассел, анализируя учение Дж. Беркли, утверждает, что «основания, с точки зрения которых защищается идеализм, обычно берутся из теории познания». И он ставит фундаментальный, онтологический вопрос «о различении в нашем восприятии вещей акта и предмета», «так как вся наша способность познавать другие вещи связана с ним»²⁸. Беркли, согласно Б. Расселу, допускает такую ошибку смешения онтологии и гносеологии, в силу которой термин «идея» приобретает двусмысленное значение. Чтобы преодолеть двусмысленность, нужно «строго расчленив два совершенно различных вопроса, возникающих при рассмотрении чувственных данных и физических предметов». «С одной стороны, существует вещь, о которой мы знаем что-то», «с другой – имеет место реальное сознание, ментальный акт постижения вещи. Несомненно, что ментальный акт духовен, но есть ли основание предполагать, что и сама воспринимаемая вещь духовна?». Б. Рассел утверждает, что Беркли должен был доказать «в самой общей форме, что познание вскрывает идеальность (mental) вещей», что «все, что может быть непосредственно познано, должно быть в сознании». Но такого доказательства он не дал: «Для доказательства этого положения частные аргументы (Беркли – *М.П.*), касающиеся зависимости чувственных данных от нас, бесполезны». Но ничего более Беркли не доказал, вступив на путь смешения «воспринимаемого явления с актом восприятия», назвав то и другое «идеями», перенося выражение «идеи находятся в сознании на идеи в ином (онтологическом – *М.П.*) смысле, а именно в смысле вещей, воспринимаемых в актах восприятия»²⁹. Можно утверждать, что аргументация Беркли несостоятельна в силу его попытки непосредственного «наложения» («на/склеивания») положений онтологии и гносеологии друг на друга в духе дофилософского, мифологического мировоззрения.

Сам Б. Рассел прошел через сложный процесс «распочкования» философии и мистики. Вначале он соединял науку и мистику. В статье «Мистицизм и логика» (1914) он пишет, что «Метафизика, или стремление постичь мыслью мир в целом, всегда развивались в единстве и конфликте двух противоположных человеческих импульсов: один из них побуждал к мистицизму, другой – к науке. Некоторые люди достигли величия, следуя первому импульсу, некоторые – следуя только второму... Но величайшие

люди, те, кого мы называем философами, ощущали нужду *одновременно* (выделено мной – М.П.) и в науке, и в мистицизме: в попытке гармонического соединения того и другого состояла цель их жизни». В это время Б. Рассел утверждал, что такого «соединения» удалось достичь Гераклиту и Платону. «Именно превращение изнуряющей неопределенности этой альтернативы превращает философию в более высокое занятие, чем наука, или религия»³⁰.

Чтобы разобраться в этом процессе, напомним, что в отличие от конкретных наук философию часто (вслед за Аристотелем, Гегелем и марксизмом) определяли как *науку* о всеобщем. Ныне философию относят к семейству мировоззрения (родовой признак философии), характеризуя ее как мировоззрение *теоретическое* (видовой признак философии) в отличие от нетеоретического: мифологического, религиозного, художественного, обыденного и др. Характеристика философии как теории всеобщего определилась исторически и логически в результате «отпочкования» от нее конкретных, частных наук. Последние приобрели самостоятельность по мере выделения той или иной «части» мироздания, исследуемой на эмпирическом и теоретическом уровнях, благодаря открытию соответствующих законов. «Объективность (обращенность к миру) и всеобщность (универсальность), – писал В.А. Штофф, – вот те критерии, которые отличают онтологию (философское учение о бытии – М.П.), с одной стороны, от гносеологии, а с другой – не дают ей раствориться в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих и локальных состояниях»³¹. Согласно В.С. Степину, «Следует различать категорию «мир» в его философском значении, когда речь идет о мире в целом, и те понятия мира, которые складываются и используются в конкретных науках, когда речь идет, скажем, о «мире физики», «мире биологии», «мире астрономии» и т.д., т.е. о той реальности, которая составляет предмет исследования соответствующей конкретно-научной дисциплины»³². Следовательно, философия непосредственно к семейству частных наук не может быть отнесена, ни онтологически, ни гносеологически. Как говорилось, современные «стандартные» науки имеют эмпирический и теоретический уровни исследования, тогда как в философии эмпирического уровня нет, его аналогом выступает совокупный опыт человечества.

В противоречии со сказанным позитивистски ориентированный Б. Рассел ищет сближения философии с наукой. Он признает, что со времен Пифагора в философии существовала противоположность между людьми, чьи мысли в основном стимулировались математикой, и теми, на которых больше влияли эмпирические науки. Платон, Фома Аквинский, Б. Спиноза и И. Кант называются Б. Расселом в числе «партии, которую можно назвать математической; Демокрит, Аристотель и эмпирики нового времени, начиная с Дж. Локка и до наших дней, относятся к противоположной партии»³³. Его собственный «аналитический эмпиризм... включает в себя математику и развивает мощную логическую технику. Поэтому он способен достигнуть определенных ответов на некоторые вопросы, имеющие характер науки, а не философии»³⁴. На *позитивной* стадии человек довольствуется выделением, благодаря эм-

пирическому уровню, постоянных связей явлений, на основе которых формулируются законы. Б. Рассел встает на путь интерпретации природы философии как *Ничейной Земли* «между теологией и наукой», которая «подвергается атакам с обеих сторон». Он выдвигает задачу доразвития философии до стандарта науки.

«Философия в течение всей своей истории состояла из двух частей, не гармонизировавших между собой. С одной стороны, теория о природе мира, с другой стороны – этические и политические учения о том, как лучше жить. Неспособность достаточно четко разделять эти две стороны была источником большой путаницы в мыслях»³⁵. Философскими Б. Рассел называет «концепции жизни (человека, *homo sapiens* – *М.П.*) и мира (*world*)», которые «являются продуктом двух факторов: один из них представляет собой унаследованные религиозные и этические концепции, другой – такого рода исследования, которые могут быть названы «научными», употребляя это слово в самом широком смысле. Отдельные философы сильно различаются между собой в зависимости от пропорции, в какой эти два фактора входили в их систему, но наличие обоих является в определенной степени тем, что характеризует философию»³⁶.

Здесь налицо определенное указание на соотношения истины и имитации. Б. Рассел упирается здесь в двойственность, даже в противоположность идеального: «идеальное – это гносеологические образы» (выводящие к противостоянию истины и имитации, как «неистины» – *М.П.*) и «высшие ценности бытия человека (добро, правда, справедливость, красота и т.п.), которые подлежат реализации в деятельности человека»³⁷. Идеальное во втором смысле ограничено сферой «общественного», оно присуще общественному сознанию и было зафиксировано идеализмом, который не дал его научно-материалистического объяснения³⁸. Это было сделано в рамках исследования человеческого творчества с позиций материалистического объяснения и преобразования производства.

Ныне в этой сфере все чаще констатируются нерешенные социальные проблемы, которые отграничивают гносеологическую функцию, выводя к сфере «постнеклассической» или «прикладной» науки. А.Л. Никифоров пишет: 1) «как только была осознана прикладная ценность научного знания, оно все больше стало подпадать под власть крупного капитала», 2) «научное знание становится товаром, ученый – наемным рабочим, производящим этот товар», 3) «происходит вытеснение внутринаучных ценностей», 4) «резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объеме научной деятельности. 5) Кто платит, тот и заказывает музыку. Ныне платят капитал и государство, финансисты и политики, и именно они направляют науку в область прикладных исследований... В прикладных исследованиях внутринаучные ценности и цели действительно заменяются...» прикладными³⁹. Разумеется, теми, кто заказывает эту «музыку». Это приводит к обесцениванию фундаментальной науки, дающей истинное знание действительности, заслуживающее доверие с точки зрения и онтологии, и гносеологии. Тем самым выявляются внепознавательные

основания, социальные корни имитации.

Рассуждая аналогичным образом, Б. Рассел уподобляет философию науке, идеальному в первом смысле и противопоставляет ее религиозному мировоззрению, где доминирует идеальность во втором смысле. Согласно позитивизму, они должны быть разнесены во времени, чтобы понять их логически и исторически. Начиная с О. Конта позитивисты признавали вредным для развития науки союз с умозрительной «метафизикой», какой именуется традиционная философия, которая, согласно предложенному им закону трех стадий, следует за первой, теологической, где явления объясняются на основе религиозных представлений. Она предшествует третьей, позитивной, научной или высшей стадии познания, идеальности в первом смысле слова. На третьей стадии происходит отказ от объяснения природы «абстрактными» причинами – некими метафизическими сущностями, *гипостазированными абстракциями*, заменяющими сверхъестественные «факторы» религии, но родственные последним. Рациональный смысл этих положений Б. Рассела состоит в противопоставлении научного мышления с присущим ему движением знания в разных его формах, источником которого выступает противоречие истины, лжи и заблуждения, позволяющее наращивать истинность в науке, с одной стороны, и выходом за эти пределы в сферу симулирования, с другой, где категории истины, лжи и заблуждения вообще утрачивают свое значение. Традиционная философия критикуется им за попытку «органичного соединения» этих несовместимых трендов как «метафизика», которую должно преодолеть, ориентируясь на идеалы естествознания, «стандарта» науки, с идеальностью в первом смысле слова.

Итак, Б. Рассел обуславливает природу философии исторической *промежуточностью* ее «между» наукой и религией, которым свойственны противоположные типы *идеальности и гипостазирования*. «Словарь иностранных слов» сообщает, что «гипостазировать [греч. hypostasis сущность, субстанция] – приписывать отвлеченным понятиям самостоятельное существование, рассматривать общие свойства, отношения и качества (напр. мышление, волю) как самостоятельно существующие объекты; характерно для идеалистической философии»⁴⁰, а «Новейший философский словарь» добавляет, что гипостазирование есть рассмотрение абстрактных объектов, не обладающих временными и пространственными онтологическими статусами, в качестве непосредственных объектов человеческого мышления. Вневременность и внепространственность гипостазированных объектов отличает их от эмпирических объектов внешнего мира, обладающих пространственно-временными характеристиками⁴¹. С. Кара-Мурза полагает, что такое гипостазирование есть «порча сознания» или «сбой в мышлении», «способность» изобретать абстрактные, туманные термины, а затем создавать в воображении образ некоего явления и уже его считать реальностью и даже порой чем-то жизненно важным». Эти «псевдообразы» не опираются на хорошо разработанные понятия, воспроизводящие реальность, зато обозначаются словом, которое приобретает некую магическую силу. Эта

«склонность» особенно проявила себя в эпоху перестройки⁴², то есть зоной иллюстрации этих теоретических положений С. Кара-Мурза, как и А.А. Зиновьев, признает постсоветскую Россию.

По мнению Б. Рассела такое гипостазирование абстракций наследуется философией от религии, тогда как со стороны науки приходит возведение в ранг самостоятельно существующего объекта (субстанции) того, что в действительности является только свойством либо отношением чего-либо. Для чего? Для того, чтобы сделать его предметом специального исследования. Его и должна освоить «научная» философия. «По сравнению с философиями, которые создают системы, логический эмпиризм имеет то преимущество, что он в состоянии биться *над каждой из своих проблем в отдельности* (выделено мной – М.П.), вместо того, чтобы изобретать одним махом общую теорию всей вселенной. Его методы в этом отношении сходны с методами науки. Я не сомневаюсь, что, насколько философское познание возможно, его надо будет искать именно такими методами. Я не сомневаюсь также, что с помощью этих методов многие очень старые проблемы могут быть полностью разрешены»⁴³; «все, что может быть познано, может быть познано с помощью науки, но вещи, которые законно являются делом чувства, лежат вне ее сферы»⁴⁴.

Рациональный смысл этих утверждений соответствует сути мышления как источника познавательной деятельности, в рамках которого происходит построение теорий, объясняющих наблюдаемые явления, открывающих законы той области действительности, которая выступает предметом изучения той или иной теории с помощью основных видов абстрагирования – обобщающе различающего, отождествляющего, изолирующего абстрагирования и идеализации, – о которых говорит логика⁴⁵. Тем самым Б. Рассел указывает на векторность в эволюции человеческого познания, от традиционной философии к «стандарту» науки (например, «Г. Лейбниц верил в реальность бесконечно-малых величин, но, хотя эта вера соответствовала его метафизике, в математике она не имела твердой основы»⁴⁶), отсекая гипостазирование, связанное с основным вопросом философии, в пользу научного абстрагирования, которое для самостоятельного исследования того, что является лишь свойством или отношением чего-либо, возводит их в ранг самостоятельно существующего объекта/субстанции или так называемого абстрактного объекта (например, математическая точка, идеальный газ и т.п.). «Различие между духом и материей пришло в философию из религии, – заявляет Б. Рассел, – хотя долгое время казалось, что оно достаточно обосновано. Я думаю, что дух и материя – это просто удобные способы группирования событий. Я должен допустить, что одни единичные события принадлежат только к материальной группе, другие – к обеим группам и поэтому являются одновременно духовными и материальными. Такая картина значительно проясняет нашу картину структуры мира»⁴⁷.

О том, что религиозному мировоззрению предшествовало мифологическое, откуда и берет свое начало различие между духом и материей, Б. Рассел вообще не упоминает, следуя позитивистскому «закону трех стадий»

и «снижая» мировоззренческую нагруженность философского знания, чтобы усилить за ее счет конкретно научную составляющую абстрагирования, порой оставаясь чутким и к мировоззренческому обобщению. Так, обращаясь к соотношению объективного и субъективного в философском познании Б. Рассел пишет о страхе греков перед *hybris* (судьбой) и их верой в необходимость, или судьбу, о средних веках он пишет, что здесь покорность людей зашла еще дальше в виде смирения перед Богом, о Возрождении, которое, напротив, восстановило и довело человеческую субъективность до степени анархии, пишет, что современная техника оживила сознание коллективной силы человеческого общества настолько, что человек начал считать себя почти богом. И указывает на опасность «космической непочтительности» со стороны человека по отношению к объективности, на несоответствие между тем, что человек делает, и тем, что он думает о том, что он делает. Это видно из следующей характеристики им «истины»: «Понятие «истины» как чего-то, зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято (т.е. объективность отброшена – *М.П.*), то делается дальнейший шаг по пути к определенному виду сумасшествия – к отравлению властью (субъективности – *М.П.*), которое вторглось в философию с И. Фихте и к которому тяготеют современные люди». «Я убежден, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже ненамеренно поддерживающая его, увеличивает опасность громадных социальных катастроф»⁴⁸. В изложении Б. Рассела «Учение Джемса – это попытка возвести надстройку веры на фундаменте скептицизма, и, как все подобные попытки, она ведет к ошибкам. В данном случае ошибки проистекают из попытки игнорировать все факты вне человека (это звучит материалистически – *М.П.*). Берклианский идеализм в сочетании со скептицизмом привели к тому, что бога подменили верой в бога и считают, что это ничуть не хуже. Но это только одна из форм субъективного сумасшествия, характерного для большей части современной философии»⁴⁹.

Нужно исправить подход Б. Рассела. Уместно напомнить, что исторически первой стадией «воззрений о мире» было устное народное творчество с мифологическим мировоззрением, где объективное и субъективное не противопоставляли друг другу, а брали их «синкретично»⁵⁰. Религия сделала первый шаг к преодолению синкретичности. Она не только расчленила их, но и ввела представление о двух мирах, естественном и сверхъестественном, сделав новый шаг к имитации. Естественный мир попал в полную зависимость от сверхъестественного, истина попала в зависимость от имитации. В то же время религия не вполне преодолела синкретичность, сохранив ее в понимании божественных обитателей сверхъестественного мира, наделенного одновременно чертами объективности, независимости от всего человеческого и в то же время субъективными, человекообразными чертами⁵¹. Не случайно, древность породила ироничные замечания, что если бы быки и

львы имели руки, то они нарисовали бы богов, наделив их своими чертами, как это делает каждый народ, наделяя своими признаками своих богов. Антропоморфность богов Ксенофан характеризовал как нелепость, настаивая на демифологизации природных явлений, в которых «светится» сам человек и недостает объективности. Этим была обусловлена необходимость появления философии, ибо мировые религии поднялись к более абстрактным представлениям, освобождая бога от национально-этнических черт, но не от черт человека вообще, что доказал Л. Фейербах. Не случайно, что философия поставила вопрос, действительно ли мир создан антропоморфным Богом, Творцом, Субъектом или же он существует как объективная реальность, не зависящая ни от какого субъекта. Ф. Энгельс констатировал, что вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, высший вопрос всей философии, имеет свои корни – не в меньшей степени, чем всякая религия – в ограниченных представлениях людей периода «дикости и невежества», т.е. в мифологии, но «со всей резкостью» он мог быть поставлен и «приобрести все свое значение» только после Средневековья.

Чтобы преодолеть ограниченность позитивистского подхода Б. Рассела обратимся к концепции осевого времени К. Яспера. Согласно К. Ясперу, вместе с появлением философии формируются наиболее важные понятия мировоззрения, в которых люди осознают мир, себя и свое место в мире, что позволяет связать ее с «поворотным периодом» в истории человечества, одновременно исключая указание «на то, что произошло божественное вмешательство. Ни в коей мере. Ибо это было бы не только *saltomortale* из сферы познания в сферу видимости (*имитации* – М.П.) познания, но и непозволительной навязчивостью по отношению к божеству». Вопрос о божестве он оставляет «открытым», говорит о сохраняющейся здесь «тайне»⁵². Учитывая различия в вере разных народов, он ищет то, что свойственно не только его «верующей части», но всему человечеству. Он заявляет, что основой, на которой может произойти объединение всех людей, не может быть *откровение*, что ею может быть только *опыт*. «Откровение – это образ исторически частной веры, опыт же доступен человеку как таковому. Все мы, люди, можем сообща знать о действительности этого универсального преобразования человечества в осевое время», которое «охватило всех людей»⁵³. Ось мировой истории может быть обнаружена только *эмпирически*, в качестве *факта*, который значим для всего человечества.

Здесь заметен дух методологии Ф. Бэкона, для которого «исходной клеточкой» выступало онтогносеологическое «раздвоение единого» на бытие и знание бытия как результат «анализа», который становится анализом тогда, когда он «добирается» до *онтогносеологического* «раздвоения единого». Поэтому Ф. Бэкон выступает против *подмешивания* человеческого, субъективного в познаваемую реальность, которое называет призраком рода. Истинную связь вещей он видит в определении ее *естественной* причинностью, хотя все еще разделяет концепцию двойной или двойственной истины Средневековья при рассмотрении науки в виде пирамиды. Ф. Бэкон пишет, что «ближе всего к

основанию» ее расположена физика, к вершине – метафизика, тогда как самая верхняя часть пирамиды, конус указывает на тайну творения, «которое от начала до конца есть дело рук Бога». Тем не менее, за «единственное основание» Ф. Бэкон признает «историю и опыт»⁵⁴. Итак, объективная реальность дается человеку в его эмпирических ощущениях и восприятиях, которые есть то, что находится *между* нею и человеком.

Следуя «здравому смыслу», не сомневаясь в существовании внешнего мира истории, которой и принадлежит (или не принадлежит) ось времени, К. Ясперс стремится обнаружить в ней «нечто общее в своей глубине», выявить «истоки человеческого бытия», в силу которых «происходит однотипное развитие»⁵⁵ человеческого рода. Он предлагает искать ось времени там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть, где «с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, *независимо от определенного религиозного содержания* (выделено мной – М.П.), могло стать настолько убедительным, – если не своей эмпирической неопровержимостью, то, во всяком случае, некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, – что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости»⁵⁶. К. Ясперс относит появление оси во времени около 500 лет до н.э., говоря о духовном процессе *очеловечивания*, который шел между 800 и 200 гг. до н.э., когда произошел «резкий поворот» в истории, когда появился современный человек, человек «такого типа, какой существует и по сей день»⁵⁷, вырабатывая важнейшие понятия мировоззрения, в которых люди до сих пор осознают мир, себя и свое место в мире. По К. Ясперсу, «одоухотворение» состоит в «закладке» основных категорий и концепций, которые хотя и ставятся ныне под вопрос представителями постмодернизма, все же сохранились и по сей день. Тогда «во всех направлениях совершался переход к универсальности»⁵⁸. Синкретичность мифа отступала, были найдены «общие рамки» понимания бытия и человека, появился человек современного типа, какой сохранился и по сей день, шел процесс формирования философии как теоретического мировоззрения в качестве лидирующей формой духовной культуры.

Укажем и на ограниченность концепции К. Ясперса. Во-первых, мифологическое мировоззрение характерно всем формам устного народного творчества, тогда как у К. Ясперса мы наблюдаем сведение мифологического мировоззрения к мифу, одной из форм устного народного творчества. Во-вторых, К. Ясперс полагал, что формирование базисных, «осевых категорий» происходило в философском и в религиозном мировоззрении. Существенные уточнения находим в концепции Хосе Ортега-и-Гассета, указавшего на «распчкование» философии и религии в духе противопоставления истины и имитации. Будучи экзистенциалистом, Ортега в работе «Вокруг Галилея» писал о философе как человеке, который уверен в своей способности и возможностях познать окружающий мир, себя и свое место в мире. Раскрывая же суть религиозной веры, Ортега указывает на то, что она является свойством «отчаявшегося человека», разувверившегося в своих способностях. Такой человек, «осознавая

ничтожность или неполноту своей жизни самой по себе, начинает испытывать потребность опереться на иную – прочную – экзистенцию и реальность. Эта иная жизнь раскрывается диалектически как четкая противоположность нашей жизни, той, которая у нас есть и которую мы ведем. Иная реальность воспринимается через атрибуты, прямо противоположные природной человеческой реальности: у нее нет начала и конца, она вневременна и вечна, она есть условие самой себя, она всеильна т.п. Одним словом, эта реальность есть Бог»⁵⁹. В результате появляются представления о Высшем Разуме, *господствующем* Субъекте (S), Сверхъестественном, Потустороннем, Трансцендентном Боге, и о человеке (s), *подчиненном* существу, *ничто-жном* «самом по себе», с надеждой взирающим на Бога как на Спасителя. В десятой лекции Ортега представляет религиозное средневековое «кинематографически». Оно начиналось с утверждения полного превосходства веры над разумом (хотя вера была лишь стремлением «хоть как-то сориентироваться в жизни»⁶⁰), а завершалось освобождением разума от веры, истины от имитации. Ортега, рассматривая знание как субъективный образ объективного мира с учетом динамики соотношения истины и заблуждения/лжи, признает, что мы движемся дорогой наращивания истины и преодоления лжи и заблуждения, не выпадая за эти границы в область имитации, *симулятивного* мышления, принимая во внимание, что знание объективно, а религиозная вера в бога субъективна, ибо верующий в бога человек поступает так, как если бы бог существовал, вне зависимости от того, существует бог или нет.

Итак, Б. Рассел, К. Ясперс и Х. Ортега-и-Гассет стремились выйти за границы утверждения, будто борьба различных форм мировоззрения связана только с борьбой истины и лжи/заблуждения, они признавали возможность выхода за эти пределы в плоскость противостояния мышления, действительно остающегося в рамках указанной гносеологической противоположности познающего бытие мышления, и процесса его имитации, симулирования. Согласно своему «стандарту» наука движется в границах противоположности истины, лжи и заблуждения, она стремится выявлять истину, которая становится все более полной и точной, и заблуждением, которое хотя и содержит те или иные зерна истины, все же является ее противоположностью, не переставая от этого быть субъективным образом объективного мира, что обязывает нас относить к форме знания не только истины, но ложь и человеческие заблуждения. В случае с религией мы оказываемся в иной ситуации, позволяющей говорить вообще о выходе за границы самой противоположности истины, лжи и заблуждения, за границы знания как субъективного образа объективного мира. Вот как эта проблема указывается в современной литературе: «Вместо объявления религиозного знания (не *только* истинным, но даже – *М.П.*) ложным, не соответствующим действительности учением о *реальности*, его провозглашают одним из многих, равно имеющих право на существование способов *субъективного восприятия реальности*, в отношении которых не применимы категории истинности-ложности как в

отношении художественного творчества. Вместо заблуждающихся богословы становятся интересными людьми с интересными мнениями. Эти мнения, однако, не соотносимы с реальным бытием и в этом смысле (подразумевается, но не высказывается вслух) ничего не говорят о реальности, но только о своих авторах», признает М.А. Шахов⁶¹. Признает, разумеется, с сожалением, будучи ярким защитником религии.

Ученые нередко указывают на симулятивный характер религиозных псевдообъяснений. Согласно А.В. Болдачеву, ученый, который признает в качестве «научной» гипотезу божественного творения, *автоматически* выводит себя за пределы противоположности истины и заблуждения в биологии, ибо «содержательная часть креационизма исчерпывается цитированием ряда мест из Библии и неутомимым использованием универсальной формулы «такова воля Творца», с помощью которой разрешаются все проблемы»⁶². И это свойственно для любой науки. Например, невозможно представить, что физик, предложивший какой-либо новый закон, на вопрос о его доказательстве ответит «такова воля Творца», а в подтверждение своей правоты станет рьяно убеждать всех в ошибочности формулы своего конкурента и цитировать Библию.

Конечно, в ходе научного спора ученый может отрицать ту или иную конкретную научную теорию, но это не есть отрицание научности вообще, то есть «однозначности и проверяемости», ибо предел научного познания всегда *относителен* и может быть отодвинут, но это не может принимать форму выхода за пределы научности, не может служить основанием для выхода в сферу имитации, симулирования. Это будет «всего лишь» отрицанием *достаточности* достигнутого предела познания, учитывающим диалектику истины, лжи и заблуждения, диалектику абсолютной и относительной истины. После же упоминания воли творца ход познания вообще прекращается: «использование его (термина «Бог» – М.П.) в логических (по определению ограниченных) высказываниях лишает последние какой-либо возможности быть истинными или ложными, быть доказанными или опровергнутыми. А утверждение понятия «Бог» в качестве основы познавательного процесса принципиально исключает возможность каких-либо логических построений – все продуцируемые высказывания о Мире получаются сразу и автоматически и исчерпываются одним тезисом: «так захотел Творец». Значит, место человеческого мышления, познающего действительность как бытие и сущее, занимает симулятивное мышление, в основании которого лежит гипостазирование понятия бога, и потому «в сфере научной рациональности оперирование понятием «Бог» крайне неэффективно»⁶³.

Впрочем, религия – не единственная форма «порчи» мышления, встающая на путь выхода за пределы действия категорий истины, лжи и заблуждения как форм знания, субъективных образов объективной реальности, в которых реализуется бесконечный процесс познания действительности человеком, переход от незнания к знанию, от неполного и неточного знания к знанию все более полному и точному. Знания о действительности

вырабатываются не только усилиями многих поколений профессиональных ученых, но и философов. Ученые познают «сущее», философы – «бытие». М. Хайдеггер в книге «Что зовется мышлением» пишет: «Когда мы говорим «бытие», то это означает «бытие сущего». Когда мы говорим «сущее», то это означает: сущее относительно бытия. Мы говорим всегда из двусложности. Последняя уже пред-дана... Двусложность раскрыла уже область, внутри которой отношение сущего к бытию становится представимым»⁶⁴.

К имитирующей «порче сознания» мы относим предложения некоторых отечественных философов поставить и решить проблему *происхождения* бытия, словно материя не есть субстанциальное «первоначало». Например, Н.М. Солодухо требует постановки вопроса «откуда взялось само это начало», полагая, что «бытие само по себе», «также не познано, не является доказанным и обоснованным», «ускользает от понимания», как если бы онтология существовала в изоляции от гносеологии, и в то же время сам настаивает на таком изолировании онтологии от гносеологии, утверждая тут же, что само бытие (в качестве которого якобы можно «выбрать» и материю, и идею, и Бога – М.П.) возникает из «небытия».

Статус субстанции он придает «абсолютному небытию», возникающему как продукт гипостазирования того факта, что каждое сущее, локально ограниченный в пространстве и времени «предмет (как таковой) является из своего небытия и в конечном счете уходит в небытие»⁶⁵. Но разве можно это обстоятельство экстраполировать на категорию материи, которая должна быть «углублена» до категории субстанции? Именно из такого гипостазирования, отрицающего понимание материи как субстанции, у Н.М. Солодухо появляется «небытие» как «обобщенный образ предмета метафизики», в качестве которого выступает «непостижимое трансцендентное небытие», как и надуманный вопрос «о происхождении материи» из небытия⁶⁶. Повторю, что сущее, предмет или вещь есть «любой обладающий устойчивой целостностью и качеством фрагмент непосредственного бытия, реализующийся в соотношении с собой и другими частями внешнего мира»⁶⁷, чего нельзя сказать о субстанции. То, что никакое *сущее (нечто, чтойность)* не тождественны *бытию*, подметили уже античные мыслители, утверждая, что они возникают из бытия и «возвращаются» в него, заканчивая своё существование. Эта мысль важна и сегодня. Как верно пишет В.Н. Сагатовский «Нельзя игнорировать значение различения физического понимания материи как вещества, поля и т.п. и ее философского понимания как объективной реальности и роли такого понимания в защите существования объективной истины»⁶⁸. Уже Аристотель отрицал возникновение из небытия в бытие, признавал переход из сущего в возможности к сущему в действительности.

Следует согласиться с М. Хайдеггером, что бытие и сущее должны мыслиться в корреляции друг с другом, над которой надстраивается корреляция философии и науки, раскрываемая исторически и логически как «союз», взаимодействие философии, ориентированной на бытие, и частных наук, ориентированных на сущее.

А.Т. Свергузов характеризует логику М.Н. Солодухо как логику «замкнутого в себе мышления, которая не согласуется с принципами научной философии. Хотя философия не имеет собственного эмпирического уровня познания, но ее нельзя отрывать от действительности. Мир существует – это эмпирический факт для философского познания», а «метафизическое признание возникновения бытия из абсолютного небытия ведет к иррационализму и идеализму»⁶⁹. Только путем отказа от мышления, *познающего бытие*, замены его на *симулирование*, выходящее за пределы познающего бытия мышления, можно утверждать, что признание абсолютного небытия субстанцией столь же обосновано, как и признание субстанциальности материи. Напомню, что термин симулякр был введен Ж. Батаем для отказа от концепции референции, отказа от борьбы за сохранение бытия и его отражения. Он указывает на копию, оригинал которой никогда не существовал. Поэтому альтернативу симулякрам и симулированию следует видеть в истинном мышлении, ориентированном на поиск истины и на непрерывное наращивание истинностного знания – объективного и предметного. Чтобы породить бытие, абсолютное небытие Н.М. Солодухо должно уже содержать *причину* бытия, то есть *не быть* небытием, иначе без мистики не обойтись: «признание какого-нибудь содержания (не только диалектического) у абсолютного небытия противоречит идее его существования»⁷⁰. Поэтому утверждение Н.М. Солодухо, что основной вопрос философии нужно «дополнить» некоей «исходной философской проблемой» (выходя за пределы «онтогносеологической структуры» – *М.П.*), чисто онтологической проблемой соотношения «бытия и небытия» (чтобы ответить на вопрос о происхождении бытия, материи из небытия) является продуктом имитации, симулятивного подхода автора⁷¹.

Но нельзя согласиться и с А.Т. Свергузовым, который предлагает понимать субстанцию исключительно как «единство физических форм движения», исключая «социальную форму движения материи», чтобы не искать «общее между камнем и мышлением», а лишь «отвечать на вопрос о происхождении материи»⁷². Ссылаясь на физику, основным онтологическим вопросом он признает «происхождение» материи, которое осталось «забытым», «элиминированным», поскольку не раскрыто «содержание самой субстанции», в силу ее отождествления с материей⁷³. Как известно, «единство мира» (всеобщее – *М.П.*), согласно философии, состоит не в «физичности», а в его «материальности». При этом нельзя забывать, что «первым и самым важным из прирожденных свойств материи является движение», которое «высваивает» как природные формы движения материи, так и социальную. Как субстанция, причина самой себя материя предстает подлинно абсолютной, ни от чего не зависимой реальностью, тогда как всякая конкретная вещь, сущее не имеют в себе необходимых и достаточных оснований для своего существования, выступая преходящим, порождаемым в ходе движения материи образованием, сущим. Конкретно существующее нельзя отождествлять с материей. Абсолютная неуничтожимость материи «держится» на постоянном

уничтожении сущего, отдельных конечных «чтойностей», на их относительности. Любая конкретная вещь, процесс, явление есть, и «есть» и «не есть» одновременно в одном и том же отношении, выводя к категориям «бытия» и «небытия» как наиболее фундаментальным категориям не материи, как утверждает А.Т. Свергузов, а движения, выражая противоречивость движения, «устойчивость» и «изменчивость» как единство противоположных характеристик движения. В силу движения не только существует, живет все сущее, все существующее, все живущее, но и погибает, уходит из «бытия» в «небытие». Поэтому постановка вопроса о «происхождении» материи «из небытия», представляется симулякром, отрицающим ее субстанциальность⁷⁴.

Именно взятые вместе, коррелятивно, бытие и сущее представляют действительность, которая не может быть понята с односторонних позиций, ни с позиций науки, ни с позиций философии. Козьма Прутков точно подметил, что специалист подобен флюсу. Всякая специальная наука односторонняя, ибо раскрывает свои объекты только в аспекте специфических черт и законов, единичного, особенного и общего (если иметь в виду и общенаучный подход). Но всякий предмет помимо единичных, особенных и даже общих свойств и законов обладает всеобщими признаками, то есть свойствами, характерными для всех вообще предметов действительности, на него распространяется действие всеобщих законов и категорий, выражающих в своих соотношениях универсальные и закономерные отношения. Они раскрываются философией как мировоззренческой теорией всеобщего. Философия не дает исчерпывающего знания именно потому, что имеет своим предметом всеобщее. Действительность может быть познана только философией и наукой, взятыми «вместе», «коррелятивно». На это и обратил внимание М. Хайдеггер, говоря о «двусложности» человеческого мышления.

«Двусложность» имеет важное значение и для философии, и для науки. Для науки их «союз» исключает гипостазирование, рассмотрение тех или иных явлений действительности с изъятием их из мира, в качестве какой-то вещи-в-себе. При таком отчуждении от мира вещи на самом деле предстали бы в качестве непостижимых вещей-в-себе И. Канта. Чтобы преодолеть это представление о «непознаваемости», нужно брать их в контексте бытия, ибо только в ходе изменения и развития самого бытия присущее всей материи свойство отражения эволюционирует, достигая на уровне человека способности познавать действительность, бытие и сущее. Для философии значение «двусложности» заключается в том, что она выступает универсально-теоретическим уровнем познания, по отношению к которому вся наука оказывается в роли эмпирии, отсекая «право» философии на чрезмерные спекуляции как незаконные, уводящие в сферу гипостазирования.

В.И. Свидерский выразил это разграничение и взаимосвязь бытия и сущего, философии и науки в *принципе относительности* конкретных форм движения материи⁷⁵, подчеркивая, что этот принцип позволяет преодолевать не только механицизм, физикализм, но и иные подобные «измы», создающие не образы бытия в целом, но их симулякры, «подделки», что нужно брать

окружающий мир как движущееся бытие, а все «нечто» – как исторические, бесконечно разнообразные его состояния, результаты *движения* бытия. Именно благодаря такой методологической установке преодолевался механицизм – продукт незаконной экстраполяции механики Ньютона за границы ее применимости, превращавший механицизм в симулякр, представляющий собой не философское мировоззрение, но лишь его *имитацию*.

§5. Истина: свойство знания и концепции

Правильно понять знание и познающее бытие мышление можно лишь при условии рассмотрения их *универсально*, как аспекта всестороннего взаимодействия человека с миром, которое находится в области, подконтрольной онтогносеологической противоположности истины и заблуждения. Результат познания выражается в знании – духовном подобии объекта, выделяющем в нём те качества и аспекты, которые отвечают на задачи, поставленные субъектом познания. Понятно, что субъекта интересует не знание вообще, а знание истинное, или истина, что свидетельствует об аксиологической «асимметрии» истины и заблуждения. Именно истинное знание рассматривается как наиболее ценное знание. Не случайно, что слова «истина» и «знание» часто употребляют как синонимы, хотя, строго говоря, истина – не знание, а особое *свойство* знания в отличие от характеристики знания как субъективного образа объективного мира. Термин «истина» выражает *отношение*, в данном случае отношение знания к другим членам познавательной ситуации – к объекту, субъекту, другим знаниям, другим субъектам, действиям субъектов–адресатов.

Как известно, существуют различные концепции истины как истины–отношения, выделяющие тот или иной аспект отношения знания в гносеологической ситуации в качестве определяющего момента при характеристике истины. Мы должны подчеркнуть, что не следует противопоставлять «концепции» (истины) самой *истине–отношению*, ибо эти «концепции» воспроизводят те или иные *отношения либо какие–то их моменты*, которые могут признаваться важными. Следовательно, здесь имеет место «дополнительность» «концепций» и «отношений» или их аспектов, этими концепциями выражаемых – как и в случае взаимоотношения философии и науки, с одной стороны, и соответствующих концепций, с другой. Такая «дополнительность» встречается довольно часто. Так говорят «история философии», что обозначает, во–первых, реальный процесс развития философской мысли, во–вторых, науку, учение, концепции этого процесса. Не всегда эти «вещи» четко различают. Здесь повторяется то, что мы видели на примере «идей» у Платона, которые есть не просто понятия, т.е. чисто умственные представления, но и то, *по поводу* чего возникают и существуют умственные представления.

Наиболее признанной является корреспондентская концепция истины, восходящая к Аристотелю, согласно которой истина есть знание,

соответствующее действительности. Её принимают представители самых разных философских течений. Разногласия между ними обнаруживаются при различной интерпретации ими понятий «знание», «соответствие», «действительность». Большинство логиков и ученых под «знанием» понимают форму грамматически правильных описательных предложений действительности, под «соответствием» – структурное подобие их действительности, под «действительностью» – объективную реальность в обобщающем смысле, предполагающем объединение материализма и диалектики, введения, как исходного, принципа взаимообусловленности материи и движения, рассмотрении всей действительности и каждой ее «части» как движущейся материи или материального движения. И всё же эти понятия, особенно «соответствие», остаются не вполне определёнными, что делает данную концепцию уязвимой для критики.

Преодолеть неопределённость корреспондентской концепции пытается когерентная концепция, определяющая истину как суждение, согласованное с другими суждениями одной системы, не противоречащее им. Эта концепция также имеет древние корни, восходящие к воззрениям Парменида. Хотя эта концепция и пытается преодолеть неопределённость корреспондентской концепции с помощью логики, она оказывается ещё более уязвимой. Во-первых, логическая проблема непротиворечивости весьма сложна и разрешима только в простейших случаях, но не в сложных логических исчислениях и контекстах наук. Во-вторых, «условие непротиворечивости не является достаточным условием истинности, поскольку не всякая непротиворечивая система утверждений о реальном мире соответствует реальному миру. Кроме того, это условие применительно к естественным наукам, например к физике, не всегда оно оказывается и необходимым. Противоречивость какой-либо теории не означает автоматически её ложности. Она может быть показателем временных трудностей, переживаемых истинной теорией»⁷⁶. Но доля истины в этой концепции истины, видимо, есть: непротиворечивость – одно из условий истинности суждения и знания как системы суждений.

Прагматизм и операционализм обращают основное внимание не на отношение знания к действительности как корреспондентская концепция истины или к другим знаниям, как теория когерентной истины, а на отношение знания к практической деятельности субъекта. Соответственно, истина здесь определяется как практическая полезность знания, его эффективность в деле достижения субъектом своей цели. Таким образом, они стремятся преодолеть «абстрактный рационализм» корреспондентской и когерентной концепций истины. Однако прагматистское определение не представляет собой убедительную альтернативу им, поскольку оно страдает узким эмпиризмом и субъективизмом. Оно, по сути, отменяет всякое научно-теоретическое и философское знание – как бессмысленное или неистинное. Более того, оно *переворачивает* подлинное соотношение истины и полезности. Ведь знание истинно не потому, что оно полезно, а наоборот, оно полезно потому, что истинно. В то же время прагматизм отчасти прав, вычленяя и подчёркивая

практический аспект истины. Другое дело, что этот аспект трактуется им узко, ибо сводится к субъективной пользе.

Субъективно–психологическая узость свойственна и другим эмпиристским трактовкам истины. Так, философы–аналитики понимают истинность как соответствие мыслей ощущениям субъекта, позитивисты – как согласованность ощущений субъектов между собой, неопозитивизм – как согласованность предложений науки с чувственным опытом субъекта или как их взаимосогласованность в системе знания. Крайним субъективизмом отличаются определения истины конвенционализмом – как согласованности научных суждений с условными соглашениями учёного сообщества, и экзистенциализмом – как переживания субъектом своей слитности с объектом.

Объективные идеалисты обычно понимают истину как особый идеальный объект либо как гносеологический аспект веры. Дуалисты, в частности неокантианцы, трактуют истинность как непротиворечивость мышления. Очевидная ошибка в этих случаях состоит в том, что совершается разрыв субъекта и объекта, при одновременной абсолютизации одного из них.

Критически рассматривая все эти определения и понимания истины–отношения, мы приходим к выводу, что все концепции так или иначе односторонни и не вполне убедительны, они не учитывают универсальной опосредованности познания и сложного, синтетического характера его результата – знания. Знание есть сложный синтез воздействий объекта и духовного творчества субъекта, опосредованный уже имеющимися у субъекта знаниями, его опытом, общественной практикой, методами и средой познания, языком, состоянием субъекта, в какой–то мере всеми факторами его жизни. Практическая жизнь и роль знания зависит от его интерпретации пользователями, начиная с создателя знания, в практике научной и общественной коммуникации. С учётом всего этого в докторской диссертации В.Е. Гарпушкина истина определяется *«как адекватное представление общественного пользователя знанием (интерпретатора) об отношениях соответствия знания его объекту, субъекту, другим знаниям данной области и социальной практической деятельности»*⁷⁷. Установление истины–лжи связано с завершающим элементом структуры познавательного процесса – с *проверкой* знания, которая вытекает из решения проблемы, как говорят, критерия истины, хотя имеется в виду именно вся область онтогносеологической противоположности истины–заблуждения, определения решающего признака различения истины и заблуждения. Определение критерия истины зависит от определения самой истины, и эти определения так переплетаются, что в некоторых концепциях их практически отождествляют.

Различные понимания критерия истины можно свести в несколько групп по сходству: рационально–логические, психологические, социологические, эмпирические, прагматические, исторические. *Логические* критерии связаны с когерентной концепцией истины и усматривают основной признак истинности

суждения либо в непротиворечивости его другим суждениям или основным принципам, законам данной области, либо в логическом или математическом доказательстве (выведении его как следствия из более общего суждения, из приведения к абсурду и т.д.). Главный недостаток логических критериев истины состоит в их оторванности от реальной действительности. Формальная логика, запрещающая противоречия в рассуждениях, видимо, основывается на абсолютизации порядка и согласованности явлений и процессов мира. Но такой порядок дополняется беспорядком и дисгармонией, благодаря чему происходит развитие и возникает новое. Поэтому строго последовательное развёртывание этой мысли приводит, как ни парадоксально, в конце концов, к абсурду. Логически безупречное теоретическое построение оказывается ложным, если его исходные положения не соответствуют действительности. Что касается *доказуемости*, то К. Гёдель в 1931 г. показал, что она не совпадает с истинностью. *Психологические* критерии истины, усматривают её признаки в простоте, ясности или «красоте» рассуждений, в согласии с ними авторитетов, в уверенности субъекта в их непогрешимости; понятно, что они *чрезмерно* субъективны и относительны. *Социологические* критерии (общепринятость, мнение большинства, слухи, выборочные опросы, референдумы и т.п.) лишь создают *видимость* истины: истина не зависит от количества своих сторонников. Ошибаться может и всё человечество, о чём говорит богатая история предрассудков. Так, отсылки к тому, что религия имеет миллионы и даже миллиарды своих адептов, не являются доказательством истинности ее представлений. *Эмпирический* критерий истины понимается его сторонниками как соответствие суждений опыту субъекта. Такое понимание вызывает ряд вопросов. Во-первых, понятие опыта весьма неопределённо и по-разному трактуется: 1) как чувственное познание и его результаты, 2) как связь ощущений субъекта (позитивизм), 3) как совокупность действий или операций с объектами суждений (прагматизм, операционализм), 4) как внутренний мир переживаний субъекта (экзистенциализм), как научный опыт, социальный опыт и т.д.

Как видно, опыт может пониматься узко субъективно, и в таком виде он не является надёжным критерием истины. Но даже если опыт понимать широко, как деятельность научного сообщества или даже общественную практику, этот критерий так же обнаруживает свою ограниченность, поскольку общие суждения и особенно общие теории не допускают непосредственной эмпирической проверки, а свести общие суждения к прямо проверяемым «атомарным» предложениям, как надеялись неопозитивисты, удаётся далеко не всегда. Постпозитивисты видоизменили эмпирический критерий так, что признаком истинности теории они стали считать соответствие её научным фактам, т.е. выводимость этих фактов из теории. Но, как показано в литературе, «для согласования какого-либо факта с некоторой теорией данный факт должен быть переформулирован на языке рассматриваемой теории. Причем эта переформулировка не представляет собой чисто лингвистическую процедуру, а включает в себя концептуализацию эмпирического материала в свете

проверяемой теории»⁷⁸. Значит, факт не есть фрагмент «чистой эмпирии», а теоретизированное представление как интерпретация этого фрагмента. «Поэтому согласие теории с данными опыта есть не что иное, как согласованность ряда теорий – объясняющих и интерпретационных»⁷⁹. С другой стороны, «истинность эмпирических следствий, вытекающих из теории, не гарантирует истинности самой теории. Это объясняется тем, что одни и те же следствия совместимы с различными теоретическими основаниями»⁸⁰.

Не решает проблему надёжности критерия истины и вариант эмпирического критерия, так называемые исторические теории подтверждения, предложенные постпозитивистами (И. Лакатос, Э. Захар, Дж. Леплин). В таком случае, среди конкурирующих теорий выбираются как наиболее правдоподобные те, которые предсказывают новые факты и дают больший прирост знания. Но Т. Кун и П. Фейерабенд показали, что не существует независимых от теории фактов, на основании которых она может быть рационально выбрана среди конкурирующих теорий. Эвристичность теории – важный, но недостаточный признак её истинности.

Прагматические концепции истины, которые так или иначе присутствуют в прагматизме, операционализме, инструментализме справедливо указывают на основной недостаток концепций, которые ведут поиск критерия истинности знания *внутри* самой сферы знания. Как альтернативу они предлагают рассматривать в качестве высшего критерия практическую деятельность субъекта знания с точки зрения её полезности, эффективности, успеха в реализации знания для решения проблем субъекта как подлинно объективный критерий истины. Однако является ли это решение *подлинной* альтернативой? На этот вопрос однозначно ответить нельзя. Ведь с одной стороны, обращение к практике как критерию истины закономерно, поскольку практика играет решающую роль в познании. С другой стороны, практика, как и опыт, тоже обладает неопределенностью. И главное – «практика», как и факты, заранее *рационализована* до всякой конкретной практики; данная конкретная практика обычно интерпретируется в соответствии с проверяемой теорией. Таким образом, объективность практики не лишена момента мнимости в гносеологическом аспекте. Всё же нельзя недооценивать критериальные возможности практики. Другое дело, что они зависят от *понимания* и соответствующей ему реализации практики: «успех» человеческой практики доказывает соответствие наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем»⁸¹. «Успех» нельзя абсолютизировать, ибо «не надо забывать, что критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть *полностью* какого бы то ни было человеческого представления»⁸². Неопределённость этого критерия связана и с различными концептуализациями и интерпретациями практики разными людьми и концепциями. Например, слишком узкое понимание практики (сведение её к личному опыту субъекта или опыту узкой группы лиц) заметно снижают реальные возможности практики как критерия истины, делают этот критерий малонадёжным, ибо резко возрастает его субъективизм и релятивизм. Особого

исследования требует понимание практики как совпадающей со всей вообще экономической деятельностью, «экономизмом», представляющим как форма отчуждения от бытия в целом и его развития в «товарный мир» или «мир товаров», к чему сводится вся материальная жизнь человека и общества, когда, например, человек на все смотрит через рыночно–денежные «очки». В таком контексте и возникает прагматическое, поверхностное понимание истины, которому марксизм противопоставляет понимание практики как «объективной... деятельности человека», имеющей «субъективный характер», а «термины «полезность» и «успех» не рассматриваются в таком случае абсолютно необходимыми «для характеристики критерия истинности знаний», поскольку они «не являются собственно гносеологическими категориями», а «выводят нас из сферы теории познания в сферу социальных отношений, моральных оценок и т.д.»⁸³.

Все же полезность, эффективность, успех – важные свидетельства практики в пользу истинности используемых нами знаний в условиях господства «экономизма», и именно потому, они выводят нас из еще более узкого круга познания бытия в сферу социально–экономических отношений. Как писал В.И. Ленин, «для материалиста «успех» человеческой практики доказывает соответствие наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем»⁸⁴. Ведь практика — это та область, в которой человек, субъективная реальность, через субъективную деятельность в(ы)ходит в объективную реальность в обобщенном смысле. Эту сторону практики ценили основоположники марксизма, например, К. Маркс, который видел главный недостаток всего предшествующего материализма в том, что «предмет, действительность, чувственность берётся только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность*, практика, не субъективно»⁸⁵.

Анализ проблемы критерия истины и вариантов её решения приводит к выводу, что не существует единственного и абсолютно надёжного критерия истины, ибо 1) качественно различным уровням и формам знания (эмпирическому и теоретическому, абстрактному и конкретному, образному и рациональному, информативному и оценочному) требуются различные критерии, 2) всякая форма проверки знания относительна, опосредована другими знаниями, а потому сама требует критерия и т.д.

Обобщая в единую систему различные концепции истины, необходимо вводить четкую субординацию между ними. Разумеется, верно, что концепция корреспондентской истины может быть дополнена концепцией когерентной истины, как и прагматистской истиной. Однако истина–корреспонденция обладает по отношению к ним приоритетом, ибо она сохраняет право на существование и без них, выполняя критериальную функцию, чего нельзя сказать ни об истине–когеренции, ни о прагматистской истине, если взять их как самодостаточные и противопоставить объективной истине–корреспонденции. Ни истина–когеренция, ни прагматистская истина сами по себе истинами не являются, будучи всего лишь дополнением к объективной

истине. Как отмечалось, условие непротиворечивости не является достаточным условием истинности, поскольку не всякая непротиворечивая система утверждений о реальном мире соответствует реальному миру; противоречивость какой-либо теории не означает автоматически её ложности, она может быть показателем временных трудностей, переживаемых истинной теорией. Прагматистское понимание истины страдает узким эмпиризмом и субъективизмом, отмечает научно-теоретическое и философское знание как бессмысленное или неистинное, более того, оно *переворачивает* подлинное соотношение истины и полезности. Приходится учитывать, что знание истинно не потому, что оно полезно, а наоборот, оно полезно потому, что истинно. Крайне субъективистски понимает истину конвенционализм в смысле согласованности научных суждений с условными соглашениями учёного сообщества, а экзистенциализмом как переживание субъектом своей слитности с объектом.

Сложность проблемы проверки знания на истинность связана со сложностью структуры самого истинного знания, или истины. Многомерности объекта, субъекта, познания и практики соответствует многомерность истины-отношения, включающая ряд структур горизонтального и вертикального уровней. В вертикальном разрезе истина-отношение-система представляет собой иерархию идей разной степени общности, которую венчает «истина-мировоззрение»⁸⁶. Истина-отношение-система имеет большую ценность, чем составляющие её *частные* истины-отношения, и она требует более сложной, системной проверки.

Понятно, что истина включает и историческое измерение: генезис объекта и этапы его изменения, без знания которых истина будет абстрактной и непонятной. Не случайно под «действительностью» понимают объективную реальность в обобщающем смысле, предполагающем объединение материализма и диалектики, введения, как исходного, принципа взаимообусловленности материи и движения, рассмотрении всей действительности и каждой ее «части» как движущейся материи или материального движения. В истине-системе выделяются разные уровни знания: эмпирический и теоретический, абстрактный и конкретный. Горизонтальный план истины включает такие структуры её аспектов, как знаковая (семантический, синтаксический и прагматический аспекты), функциональная (информативный, оценочный, волюнтаривный, методологически-практический аспекты), диалектическая (объективность – субъективность, абсолютность – относительность, монизм – плюрализм, процесс – результат, достоверность – заблуждение), полевая (текст, контекст, подтекст, свертхтекст). Все эти уровни и аспекты истины предъявляют свои требования к критерию истины, которые ни один критерий учесть целиком не сможет. Преувеличение или недооценка любого из них ведёт к искажению истины.

Для наиболее глубокого понимания истины важно учесть её диалектическую природу. Истина есть противоречивое *единство объективного и субъективного*. Если объективное в ней детерминировано воздействием

объекта, то субъективное обусловлено творчеством, интересами, целями, идеалами субъекта. Познание опосредовано самосознанием субъекта, пониманием им своего места и роли в общественной познавательной деятельности и вообще в данной культуре. Познание опосредовано отношениями данного субъекта с другими субъектами познания. Оно опосредовано предшествующим опытом и наличными знаниями субъекта, а также существующими в обществе на данный момент нормами познания. Особо надо отметить активную посредническую деятельность субъекта: «воспроизведение в знании характеристик реального объекта возможно лишь путем конструирования другой системы объектов – особого мира предметов–посредников, являющихся своеобразной социальной реальностью»⁸⁷. Такими посредниками выступают приборы, инструменты, модели, знаки, гипотезы, теории, понятия и другие искусственные объекты. В ходе исторического развития познания его опосредованность возрастает. Объективное и субъективное в знании не просто сочетаются, они взаимопроникают и взаимоопосредуются, их различие относительно. Поэтому ранее говорилось о необходимости отказа от уподобления человека образу бога, находящегося вне природы и господствующего над ней, как и о том, что материальный мир (движущая материя или материальное движение), обладая способностью созидать новое и развиваться от простого ко все более сложному, порождает *homo sapiens*, через деятельность которого пролонгируется бытие и нарастает их последующее совместное, коэволюционное развитие. Можно говорить только о преобладании в одном случае или аспекте природных и внешних источников знания, в другом – социальных и внутренних.

Истина совмещает в себе противоположности аспектов абсолютного и относительного. Абсолютное – это неизменное в содержании истины при всем её изменении, что обеспечивает преемственность в её развитии: связь старых и новых форм обеспечивает развитие знания, его историю, без учета которой её отдельные результаты становятся абстрактными и непонятными. Второй смысл абсолютности – полнота как *идеал* научного познания, хотя в реальности мы часто руководствуемся *относительными* истинами – неполными, приблизительными. Относительность истины изменчива, поэтому можно говорить о *степенях* истинности знания, которые обратно пропорциональны её относительности.

Абсолютно–относительная двойственность истины отражается в её монизме и плюрализме. Как считается, абсолютная истина о данном объекте может быть только одна, но относительных истин о нём может быть уже много «по определению». Но эти истины образуют не случайный, произвольный набор, а множество взаимосогласованных и взаимодополняющих истин, имплицитным объединяющим инвариантом которых, видимо, будет абсолютная истина. Признание плюрализма относительных истин не имеет ничего общего с субъективизмом и агностицизмом, тогда как признание единственности относительной истины может стать почвой субъективистских и догматических спекуляций вокруг истины.

Истина одновременно абстрактна и конкретна. Она абстрактна, если берётся вне контекста связанных с нею истин и вне реальной среды ее применения. Абстрактная истина есть лишь общая, неопределённая тенденция, конкретная истина – определённая реальная ситуация, связь или факт как следствие и преломление абстрактной истины в конкретных условиях времени и места, пространства. Поэтому неверно вообще отрицать статус истины за абстрактными суждениями: тогда пришлось бы отрицать всякую теорию, науку.

Всё сказанное подводит нас к выводу о необоснованности крайностей гносеологического оптимизма и пессимизма. Познание характеризуется переходом от незнания к знанию, от знания неполного и неточного ко все более полному и точному при постоянном повышении требований человека и общества к истинности знания.

ГЛАВА 2. ЭКОНОМИЗМ И ТЕХНОЛОГИЗМ

1. Общество – экономика – экономизм. Экономизм как социальный аналог механицизма и феномен бесчеловечности

Под экономикой понимают науку и изучаемую ею сферу реальности. Будучи по профессии философом, я буду размышлять не в плоскости теоретического или эмпирического уровня собственно экономической науки, но в слое третьего уровня знаний, который принято называть уровнем философских оснований науки. Именно на этом уровне выясняется место экономики в общественной жизни, определяется ее связь с другими сферами общественной жизни, выявляются отношения и бытийно-онтологические характеристики как экономики, так и явления, которое будем называть «экономизмом», а также влияние последнего на экономику, цели и средства ее существования, порождения определенных эффектов в ней и в обществе. Такой подход позволяет прояснить и уточнить цели и смысл существования экономической сферы, их аберрации под влиянием экономизма, допустимость или недопустимость тех или иных средств, и т.д.

Экономику принято определять как хозяйственную систему, обеспечивающую удовлетворение потребностей людей и общества путем создания и использования необходимых жизненных благ. В данном определении в снятом виде присутствует исходный смысл термина «экономика», который изобрел в VI в. до н.э. Гесиод, соединив слова «ойкос» (дом, хозяйство) и «номос» (знаю, закон): дословно это означает искусство, знание, свод правил ведения домашнего хозяйства. Считается, что в научный оборот термин введен Ксенофонтом (ок. 430-355 или 354 гг. до н. э.), написавшим труд «Экономикос», и Аристотелем, размышлявшим о «домохозяйстве». В термине закодированы важные смысловые представления о целях «домохозяйствования», для достижения которых оно возникло и существует, о средствах, о допустимости одних средств и недопустимости других. Важно подчеркнуть, что Аристотель не следовал принципу «все средства хороши» для достижения целей. Цели и средства должны соответствовать друг другу, «благу» людей и полиса (города-государства). Именно в этом ключе у него впервые, видимо, намечается осмысление противоположности экономики, с ее благими целями и средствами, и экономизма, от них отпадающего. В таком контексте возникает обсуждение проблемы «хрематистики», говорится о недопустимости отождествления экономики, как необходимой и важной сферы хозяйственной деятельности людей, с искусством наживать богатства любыми средствами. Эта альтернатива раскрывается при анализе деятельности Фалеса, показавшего свое умение «наживать состояние» или «делать деньги любой ценой», но отвергнувшего в дальнейшем это умение в пользу философии, проясняющей истинные цели человека, смыслы его жизни и деятельности. Экономизм, внедряясь в тело

экономики и общества, приводит к разного рода абберациям, искажениям подлинного «домохозяйствования»; против него и ополчился Аристотель⁸⁸.

Ныне термин «экономика» используется в следующих значениях: 1) народное хозяйство данной страны или его часть, включающая отдельные отрасли (экономика промышленности, сельского хозяйства и т. д.); хозяйство района, региона, страны, группы стран или всего мира (региональная экономика, экономика России, мировая экономика и т. д.); 2) исторически определенная совокупность экономических отношений между людьми, складывающихся в процессе хозяйственной деятельности, соответствующих данной ступени развития производительных сил и образующих определенную экономическую систему (рабовладельческая, капиталистическая и другие экономики); 3) науки, занимающиеся изучением деятельности людей, ее законов и закономерностей (теоретическая экономика, политическая экономия), некоторых условий и элементов производства (экономика народонаселения, труда, управления и т. д.).

Экономика является одной из сфер общественной жизни, которая создает условия для существования и развития человека и общества. Она реализуется только частью общества, которая взаимодействует с другими сферами общества, человеческой жизнедеятельности, создавая условия для их развития. Значит, экономика – это далеко не вся социальная реальность. Она не может заменять собой другие сферы общества и человеческой деятельности, «проглатывая» или подминая их.

По Т. Парсонсу, общество состоит из трех подсистем⁸⁹: 1) культуры из ценностей, норм и образцов, регулирующих действия и поступки людей, 2) экономики, основная функция которой – адаптация к внешней среде, и 3) социально-политической подсистемы с функцией интеграции общества. Он подчеркивает, что именно в их взаимодействии в сложной открытой саморегулирующейся социальной системе общества порождается консумматорное состояние удовлетворения. Достигается оно благодаря «кодам социальной информации и управлению, учитывающему обратное влияние результатов деятельности на целостное состояние социальной системы»⁹⁰.

В современной литературе можно найти и иные расчленения общества как системы на подсистемы или сферы. Например, В. Ильин и А. Машенцев выделяют экономическую, социальную, политическую и духовную сферы⁹¹; Л.А. Зеленев – экономическую, экологическую, научную, художественную, медицинскую, физкультурную, педагогическую и управленческую сферы, называя их «социальными константами» или «функциями общества»⁹²).

Такой подход оставляет нас в границах *саморегулирующихся* систем, не переходит к *саморазвивающимся* «человекообразным» системам». По отношению к ним недостаточно зафиксировать наличие системного качества целого. Оно дополняется идеей изменения видов системной целостности по мере развития системы, учитывает «переход от одного типа саморегуляции к другому», вводит представления «о превращении возможности в

действительность», «целевой причинности» и направленности развития в «эволюции основных сфер Универсума – неживой природы, живой природы и общества», охватывающей все уровни организации материи⁹³. Такая «картина мира» выступает ядром «исследовательской программы по отношению к эмпирическим и теоретическим исследованиям конкретных наук»⁹⁴. Значит, она распространяется и на экономику. Отсюда следует, что утверждение Дж. Грея о том, что «экономическая деятельность не просто отличается от всех других проявлений общественной жизни, но, сверх того, обуславливает общество в целом, а порой и господствует над ним»⁹⁵, лежит в русле не экономики, но экономизма, встроенного в механизмы, посредством которых мы производим и воспроизводим свою материальную жизнь. Различие экономики и экономизма нам и предстоит показать.

Согласно философии, важнейшей сущностной характеристикой человека выступают его потенциальная универсальность, бесконечность и всеобщность. Они реализуются в акте преобразования окружающей реальности. Такое «производство», как отмечал К. Маркс, есть «полная разработка потенциальных возможностей человека», «развитие всех человеческих способностей как самоцель» или развитие «без всякой установленной заранее мерки»⁹⁶. Это предполагает «соразмерность» человека всему бытию, способом существования которого являются движение (единство изменчивости и устойчивости) и развитие (единство восхождения и нисхождения, деградациии), где тенденция восхождения является ведущей. Именно этот способ существования мира приводит к появлению человека, в котором и через которого продолжается это мировое изменение: «В работах Маркса к понятию «производство» относится любая обеспечивающая самореализацию деятельность, будь то игра на флейте, угощение персиками, спор о Платоне, быстрый танец, произнесение речи или организация празднования дня рождения детей... Когда Маркс говорит о сущности производства как основании человечества, он не имеет в виду, что сущность человечества состоит в набивании колбасы. Труд, как мы знаем, есть отчужденная форма того, что он называл *praxis* – слово, означавшее у античных греков вид свободной, самоорганизуемой деятельности, посредством которой мы преобразуем мир»⁹⁷.

В таком бытийном «контексте» экономика призвана создавать условия для восходящего развития человека и человечества, выполняя в общественном развитии соответствующие функции. Однако в каждый данный исторический период человек ограничен совокупностью конкретных локальных и исторических условий – природных и общественных, включая сферу экономики. Но место и роль человека задается его родовой сущностной универсальностью, всеобщностью и бесконечностью благодаря чему бытие сохраняет и осуществляет свое восхождение, «продолжаясь» в нем. Развитие жизнедеятельности человека, как общественного существа, и прогресс культуры, наследующий природное восхождение к разуму и продолжающий его в направлении все большей человечности в человеческой истории, связан с разрешением противоречия между укорененной в бытии и в его развитии

потенциальной универсальности человека, с одной стороны, и актуальной ограниченности, диктуемой конкретными историческими условиями, определенной эпохой, существующей системой норм и ценностей – с другой. В эту совокупность ограничений вносит вклад и экономика.

В то же время ее существование и развитие связано также с позитивной диалектикой бытия, с преодолением всевозможных границ и ограниченностей, иначе она стала бы принципиальным препятствием для развития бытия, общества, человека и человечества. При дополнении бытийных характеристик свойствами уже диалектики развития сохраняется возможность выявить критерий прогрессивного развития, что позволяет выявить его доминирование над проявлениями негативной диалектики. От этого критерия, которым следует поверять экономику и ее динамику, отказались «реформаторы» в постсоветской России, когда заявили свое знаменитое: «Мы не можем выбирать между плохим и хорошим, мы вынуждены выбирать между плохим и еще более плохим», и ими был выбран курс «на выживание», а не на развитие страны, общества и каждого человека как важнейшего субъекта (*цели в себе, по И. Канту*) и ресурса развития страны и общества, чем стали пренебрегать, поставив на первый план интересы олигархов, к которым добавились чиновники, особенно при выстраивании «вертикали власти».

Не случайно, в работе Е. Гайдара «Государство и эволюция» (СПб.: «Норма», 1997.) субъектами истории признаются только бизнесмены и чиновники, которые ведут между собой борьбу по типу «господство и/или подчинение», тогда как третья категория людей («россияне» – *М.П.*) признается скорее «средствами производства», орудиями труда. Эта «страдательная категория» не считается субъектом истории, вследствие «экономизма». Переход, условно говоря, «от Ельцина к Путину» не отменил этой идеологии, но явился существенным изменением: стала выстраиваться «вертикаль власти», укрепляться позиции чиновников государства, тогда как Е. Гайдар мечтал «освободить бизнес от власти» (*так сказано в подзаголовке книги*), превратить государство в ослабленное «полугосударство», чтобы всеми процессами в обществе «заведовала» знаменитая рука Адама Смита, чтобы все было «погружено» в рынок, а рыночной была не только экономика, но и общество, превращаемое в общество потребления. Это означало, что общество, частью которого является экономика, и так понятая экономика по-гайдаровски меняют местами, то есть общество и все его сферы «погружаются» в рынок как в то целое, «логос» которого явно абсолютизируется в виде руки Адама Смита. Такое экономическое устройство предполагает наличие социального неравенства между богатыми и бедными, «средствами производства». После перехода «от Ельцина к Путину» при всех его «революционных» изменениях прочие слои населения так и остались «орудиями труда» или «средствами производства». Выстраивание «вертикали власти» привело к возрождению государства⁹⁸, возобновившего ненавистное людям, которые стремятся быть субъектами истории, крайнее социально-экономическое неравенство, классовое общество, появившееся в годы гайдаровской «при(х)ватизации» и

продолжающееся донине вследствие сохраняющего свои позиции и «при Путине» «экономизма», где труд одних повышает чужую для них прибыль и могущество «имущих» и «властвующих».

«Экономизм» вышел за рамки влияния на экономику, воздействуя на все общество в целом и на его части или сферы. Сегодня требуется преодоление «экономизма», возврат к прогрессивному курсу, который способствовал бы разрешению вышеуказанного противоречия, переходу общества на новую ступень, приближающую людей к «родовой сущности», ради реализации их способности к универсальности и всеобщности, соразмерности бытию и его развитию. Заметим, что люди только тогда по-настоящему производят, когда они делают это свободно и ради самих себя, реализуя способности «родового существа», без принуждения, даже если это принуждение обусловлено нежеланием голодать.

Острые противоречия, раздирающие современную Россию, подталкивают к тому, чтобы сформулировать следующий вопрос: нуждаются ли страна и ее жители в том, чтобы ученые «выдвигали и обосновывали варианты, сценарии, альтернативы, перспективы будущего прорывного, прогрессивного, социально справедливого развития российского общества, российской цивилизации, русского народа, человека» или достаточно, чтобы они «просто успокаивали их, призывали их быть терпимыми, примиряться с несправедливой, дикой реальностью, полагались на действия «свыше» – от власти, от политических и духовных правителей и пастырей?»⁹⁹ Таков вопрос о приоритетах, ибо именно человек есть высшее существо для экономики, именно на эту высоту надлежит поднять общество и экономику, увидев в человеке цель, а не простое средство для эволюции всепоглощающей экономики. Формы же, которые принял процесс «реформ» в России, как и состояние экономики, подорванное воздействием усилившего свои позиции экономизма, привело к разрушительным последствиям, произошедшим по причине кризиса властных и духовных «элит», неадекватных народу и стране, элиты «тупика»¹⁰⁰, элиты, по словам писателя В.Е. Максимова, «растления. Растления на всех уровнях и во всех сферах»¹⁰¹. России нужна сборка субъектов прогрессивного развития, в контекст которого должна быть «помещена», для своего развития, и экономика. Экономизм – антипод такого развитию страны, и он является тормозом для экономики.

Чтобы раскрыть сущность экономизма и последствия его влияния на экономику и общество, без уяснения чего невозможно его преодоление, целесообразно сравнить, сопоставить его с феноменом механицизма, который давно обнаружил свою несоразмерность с бытием и его развитием. Механицизм есть мировоззрение (миропонимание), основанное на представлении, будто механическая форма движения есть единственная и последняя объективная и наиболее фундаментальная реальность, в пределах и на основе которой существует и может быть объяснено всякое существующее сущее. Он, как считается, «переносит» понятия механики в область физики, химии и биологии. Точнее сказать, механицизм «переносит» в механические

представления понятия физики, химии и биологии, лишая соответствующие явления их специфики, которая явно выходит за границы механики; так же механицизм обращается и с философскими категориями (причинности, взаимосвязи и т.д.), будучи не в состоянии учесть реальной диалектической сложности движения и развития материального мира и его явлений. В этом состояла «абсолютизация» законов механики, в сферу действия которых погружали все виды материального движения (по Х. Вольфу, «мир есть машина», по Ламетри, человек есть «человек-машина»). Последовательное выполнение такого подхода приводит к отрицанию качественного многообразия явлений в природе и обществе, к представлению, что многообразие есть лишь субъективная иллюзия, что сложные явления правомерно «сводить» к более простым составляющим.

Характеризуя механицизм как экспликацию движения и взаимодействия изучаемых объектов, исходя из механических закономерностей, нередко выделяют «исторические формы механицизма»¹⁰², демонстрирующие различные его аспекты. Так, первый связан с рассмотрением движения как внешнего по отношению к неизменяющейся, вечно самотождественной субстанции, являющейся носителем движения. В результате логически равноправными выступают утверждения о том, что изучаемые, познаваемые объекты могут находиться, а могут и не находиться в движении. А ведь движение является способом существования бытия. Чтобы преодолеть его, порой прибегали к софистическим утверждениям о наделии движением материи богом, «привнося» его из сверхъестественного псевдоначала.

Бытие – базовое понятие философии. Его формирование было связано с постановкой и решением основного вопроса, разделившего философское познание на альтернативные направления материализма и идеализма. Но к определению бытия как материи, адекватному такому размежеванию, история философии пришла не сразу. Определение бытия как материи, что разделило философов (и ученых) на материалистов и идеалистов, было дано В.И. Лениным, у которого этот термин приобрел адекватное определение, ставшее классическим. Такое определение долго сдерживалось путаницей, механистической интерпретацией бытия, затрудняя введение обобщающих понятий «материалисты» и «материализм», антитетичных по отношению к понятиям «идеалисты» и «идеализм», что было важно «для понимания сути главных философских конфронтаций»¹⁰³. Так, С. Кларк (1675-1729) находил «материалистическим» «космогонически-механический натурализм», писал, что, согласно «материалистам, строение Универсума возникло исключительно из механических начал материи и движения» в противоположность «Математическим началам натуральной философии» И. Ньютона, который так и не смог построить удовлетворительной модели для действия тяготения и распространения электромагнитных волн в рамках механицизма и обосновывал положение, что «строение Солнца и планет может возникнуть только по разумной и свободной Причине»¹⁰⁴. Дж. Локк, руководствуясь взглядами механицизма, утверждал, что от Бога исходит движение тел, что сама материя

есть продукт божественного творения (такое мнение сохранилось до сих пор¹⁰⁵).

В Новое время развитие и обоснование механицизма обнаруживает связь с расчленением знаний о субстанции (материи) и о движении в различных областях науки. Допускалось существование особых видов фантазийной «невесомой» материи (теплорода, светорода, электрических и магнитных флюидов) и столь же воображаемых природных сил-симулякров, соединения их с изучаемыми изменениями тел («плавательная сила», «магнитная сила» и т.д.). Эта форма механицизма в науке и философии была преодолена, когда было раскрыто, что многообразные природные силы и формы энергии суть проявления одного и того же единого сохраняющегося движения, суть его различных видов (закон сохранения и превращения энергии).

Вторая историческая форма механицизма связывается с употреблением понятия движения только в одном, «зауженном» смысле пространственного перемещения тел (механическое движение), приводя к неадекватности механистических представлений миру в его бесконечности, универсальности, неисчерпаемости. Даже когда в философии были выдвинуты утверждения о движении как атрибуте и способе существования материи (Дж. Голанд, П. Гольбах, Д. Дидро), то, строго говоря, имелось в виду простое механическое перемещение, а не движение как изменение и взаимодействие «вообще», во всем богатстве его неисчерпаемых проявлений.

Третья историческая форма механицизма сохраняется и в настоящее время, она связана с крайностями применения *метафизики* как метода редукции более сложных форм движения к более простым, когда игнорируется многоуровневость внутренне противоречивой природы движения и качественное своеобразие законов каждого уровня, не сводимое к законам других уровней движения.

Для механицизма в целом, как мировоззренческой установки, характерно сведение сложного к простому, целого к сумме частей, отрицание качественно своеобразных законов у объектов с различным типом системной организации. Механицизм порожден тем, что механика была в свое время единственной наукой, получившей достаточное развитие и применение в производстве, казалась «наукой вообще». Это препятствовало формированию философских представлений о бытии как движущейся материи, приводя к путанице философии и конкретной науки (в духе позитивизма): «часть», одна из форм движения материи представала в качестве того целого, в котором «расплавлялось» все сущее; она подменяла собой «материю». Возможность возрождения механицизма основана на том, что любая, сколь угодно сложная и развитая форма движения материи включает в себе механическое движение, к которому и происходит ее «редукция», что ведет к утверждению о принципиальной невозможности познания ее качественной специфики. Знание, которое раскрывало бы «надмеханическое содержание», объявляется ненаучным, что предполагает третирование диалектических понятий и категорий, вместо которых механицизм конструирует некие внешние силы, в

которых реальные моменты, абстрагированные от движения, превращаются в самостоятельно существующие, будто бы субстанциальные механические «причины» этого движения, в особые «силы». Так, когда пытаются изобразить мышление как функцию механической системы, механицизм оставляет без внимания те социальные условия, в которых мыслит человеческий мозг.

Итак, механицизм принято рассматривать как проявление метафизики, метафизического способа рассуждения, неспособного «сладить» с противоречиями, играющими в диалектике принципиальное значение источников движения и развития. Не случайно, в эпоху засилья механицизма были распространены представления, что материя лишена активности, что источником движения и развития выступает Бог, духовное первоначало, обладающее бесконечной Силой и высшим Умом, от которого происходят все низшие сущие. Этот вопрос стал ключевым в истории XVI-XVIII веков¹⁰⁶, демонстрируя путаницу философского «материализма» и «механицизма» (*впрочем, проявления механицизма были присущи и философам-идеалистам*), проистекающую из гипостазирования механики как науки, в которое уже явно не вмещалась «антропо-социальная философия» мыслителей, стремившихся к усовершенствованию человеческого общества в соответствии с чаяниями тех людей, которые, как писал, например, П.А. Гольбах, «берутся за оружие, чтобы, рискуя жизнью, положить конец своим страданиям»¹⁰⁷.

Как пишет В.Н. Кузнецов, «антропо-социальная философия Гольбаха примыкала к его материалистической «философии природы», но по существу не была (вопреки видимости и утверждениям самого автора) ее логически необходимым следствием»¹⁰⁸. Она должна была исходить из более универсальной, философской, а не научной категории, через которую определяется бытие. На основе обобщения данных всех наук, философский материализм интерпретирует механическое движение как «абстрактно-всеобщее условие всякого движения. В составе высших, надмеханических процессов оно оказывается «побочной формой», необходимой, но далеко недостаточной для характеристики природы этих процессов»¹⁰⁹.

Преодоление механицизма в целом происходило в XX в. Сегодня место механицизма занимает экономизм. Такая замена соответствует духу перехода «от позитивизма к постмодернизму», делающего ставку на гипостазирование понятий и явлений гуманитарных, а не естественных наук. В самом общем виде экономизм характеризуется тем, что все многообразие явлений, прежде всего связанных с человеком и его существованием, «погружается» внутрь экономики, как если бы экономика была не стороной, частью общества, всей общественной жизни, но самим этим «универсумом» общественной жизни, который она подменяет и «подминает» под себя – как в механицизме механическая форма движения претендовала на подмену всех иных, более сложных форм движения материи; «подминала» их под себя. Например, сегодня в России в экономику погружены образование (образование рассматривается в качестве сферы услуг), наука (признают прикладную и отрицают фундаментальную науку), искусство, медицина, управление,

физическая культура, как если бы они были не частями общества, всей общественной жизни, к которым относится и экономика, но частями экономики, пораженной экономизмом. Сторонники экономизма нередко прячут свои взгляды и проводимый ими курс за терминами «экономика», «экономический», стремятся не отделять экономизм от экономики¹¹⁰.

Опираясь на антропо-социальную философию предшественников, К. Маркс фактически обратил внимание на явление экономизма и выдвинул проект его преодоления¹¹¹, аналогичный преодолению механицизма, но относящийся к сфере «философии истории». В 1845 г. К. Маркс («Тезисы о Фейербахе») писал, что все прежние «философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». И в это время он в самом общем виде уже знал, что именно подлежит изменению. Это прояснилось в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», где речь идет о человеческой истории, которая в принципе к этому времени уже была описана классиками «политической экономии», охарактеризовавшими «тюремное заточение», «пещерное бытие» человека в мире экономики, которая, будучи частью общества, подчинила своей власти его как целое. Против этого состояния и было направлено *материалистическое понимание истории* Маркса, который был уверен, что экономика есть необходимое условие жизни, ибо без экономического базиса невозможна жизнь человека, как уверен он был и в том, что цель и смысл человеческой жизни лежит совсем не в этом необходимом базисе жизни. Именно в этом пункте Маркс расходился с «политико-экономами», позитивно относившимся к господству части над целым. В разделе «Заработная плата», не потерявшем своей актуальности и сегодня, Маркс показывает, что она, во-первых, определяется враждебной борьбой между капиталистом и рабочим, а указывая на причины поражения в этой войне тех, кто вынужден продавать свой труд, и когда богатство общества прогрессирует, и в кризисные времена, в которые «приходит в упадок», что, во-вторых, «согласно политико-экономам, интерес рабочего никогда не противостоит интересу общества, тогда как в действительности общество всегда и непременно противостоит интересу рабочего», ибо своим «гнетом вообще он обязан этому строю общества»; напротив, «интерес капиталистов... враждебно противостоит интересу общества», что может быть лишь смягчено, но не отменено «конкуренцией капиталистов»¹¹².

Того, кто живет только своим трудом, классики политической экономии даже не рассматривают как человека, различая (*Маркс цитирует В. Шульца Движение производства. Историко-статистическое исследование для обоснования новой науки о государстве и обществе*). – Цюрих, 1843. – С. 69) «между работой человека с помощью машины и его работой в качестве машины». Они – «не люди, а лишь орудия производства» (*К. Маркс цитирует Э. Бюре «О нищете рабочих классов в Англии и во Франции*). – Т.1. – Париж, 1840. – С. 68–69), который добавляет (*на С. 74*), что «в будущей жизни народов, действующие в машинах слепые силы природы станут нашими рабами и крепостными»¹¹³. А пока что хозяин, покупающий труд рабочего по цене столь

низкой, что ее едва хватает рабочему для удовлетворения наиболее очевидных потребностей, не виновен ни в недостаточности заработной платы, ни в чрезмерной продолжительности работы, ибо он сам повинуется «силе вещей».

Н.А. Бердяев также указывал: человечество все еще живет в «экономическом веке»¹¹⁴. В экономике люди видят не столько сферу средств, сколько идентифицируют ее с целью, смыслом человеческой жизни, погружая все в экономику (в духе «экономизма»). Философ возражает, что экономика (как и техника) «всегда есть средство, а не цель», что не может быть технической или экономической цели жизни, что «цели жизни всегда лежат в другой области», хотя часто средства жизни подменяют цели жизни; в нашу эпоху – в особенно крупных масштабах. Н.А. Бердяев поясняет на примере техники, что она для ученого или изобретателя, непосредственного занятого именно в этой сфере, конечно, может стать главным содержанием жизни, но не больше. Но и в этом случае нельзя оставаться в границах «экономизма», соответствующего ему видоизменения экономики. Нужно помнить, что человек есть существо универсальное, соразмерное бытию и его развитию, появившемуся на уровне социума.

Возникший на рубеже XX-XXI веков экономизм в социал-демократии критиковал еще В.И. Ленин. Он видел его политическую сущность в том, что она низводила действия трудящегося до стихийного процесса, поглощенного экономизмом, так что его программа уменьшалась до плана действий, согласно которому «рабочим – экономическая, либералам – политическая борьба»¹¹⁵ (звучит вполне современно – М.П.). Речь шла о борьбе против зауженных в духе экономизма «экономических задач борьбы», ибо классы не есть чисто экономическое явление. Вообще «трудно представить себе такое нечто, которое было бы чисто экономическим. Даже монеты», ибо их «можно собирать и выставлять как экспонаты в витринах, восхищаясь их эстетическими качествами», хотя они позволяют «понять, почему все человеческое бытие так легко свести к экономике»: «наиболее чудесным и загадочным в деньгах является то, что они, как мощнейший аккумулятор, сосредотачивают» «почти безграничное богатство человеческих возможностей», «обеспечивают нам доступ к большинству из них», «позволяют нам налаживать полноценные отношения с другими людьми без опасения сконфузить окружающих, в самый неподходящий момент упав и скончавшись от голода у них на глазах», «вызывать поразительные перевоплощения товаров из их исходной, ничем не примечательной формы. *Деньги сами по себе есть форма редуционизма. В пригоршне медяков заключены целые вселенные*» (выделено мной – М.П.)¹¹⁶.

Экономизм преодолевается ради утверждения социальности человека как универсального существа, порожденного развитием бытия, который приводит к выделению социума, общества из природы и продолжающего в этой новой форме бытия материи ее развитие; при этом восхождение побеждает нисхождение, деградацию, вырождение. Сфера экономики призвана создавать для этого необходимые условия, обеспечивая человеческие потребности людей. Но ее следует освободить от экономизма «политико-экономов», которые,

подобно энтомологам, изучающим каких-либо букашек, *позитивно* относятся к обществу, в котором господствует «частный интерес», это «несчастье общества», феномен экономизма. В отличие от них, К. Маркс относится к нему «критически», отрицательно – с целью и в поисках преодоления существующей бесчеловечности в будущем. Они позиционируют себя просто как ученых, которые, согласно Э. Бюре (С. 68), изучают и описывают то, как «промышленность стала войной, а торговля – игрой», констатируют, что «положение рабочего перед лицом того, кто использует его труд, не есть положение свободного продавца», ибо «капиталист всегда волен использовать труд, рабочий же всегда вынужден его продавать», что «для того, чтобы жизнь человека была товаром, надо допустить рабство», что до сих пор промышленность находилась в состоянии завоевательной войны: «она расточала жизнь людей, образующих ее армию, столь же хладнокровно, как и великие завоеватели. Целью ее было обладание богатством, а не счастье людей». Если, сравнение представителей «экономизма» с энтомологами представляется не корректным, можно сопоставить их с *историками*, которые изучают далекое прошлое, когда в буквальном смысле существовали рабы; мы же не можем, скажут они, подобно мечтаниям Л. Шестова, «бывшее сделать небывшим», а просто изучаем «то, что было» и научным способом его воспроизводим, описываем. Вот такой позитивизм и есть *презумпция «экономизма»*.

Иной позиции придерживается К. Маркс¹¹⁷, давая *философское* обоснование экономической науке. Для него философия есть, прежде всего, своего рода «зеркало» диалектики процесса развития, некоторый способ самосознания «восходящего класса». Философ приводит все познания в единство, руководствуясь определенными направляющими схемами анализа и обобщения, которые повергают на суд эпохи и мира образ действий и методы, применяемые восходящим классом. Философия, пребывающая в полной силе, никогда не выступает как нечто инертное, как пассивное и уже завершенное знание. Порождаемая общественным движением, она характеризует это движение бытия и простирает свое влияние на будущее. Ее конкретное обобщение перерастает в проект будущего развития, проект изменения мира. В этом плане философия характеризуется как метод исследования и объяснения; ее вера в себя и в свое будущее развитие лишь воспроизводит убеждение класса, который служит ее носителем. Следовательно, любая философия является практической, даже та, что поначалу кажется сугубо «созерцательной», ибо ее «метод» есть «социальное и политическое оружие» («Тезисы о Фейербахе»).

К. Маркс указывает и на другой полюс, мышление представителей которого определяется попытками убежать от объективности в утонченную субъективность, чтобы не видеть своего будущего вырождения, ухода в небытие. Мыслитель и ученый исследует историческую преходящность пещерных условий экономизма, возможность перехода в «царство свободы», которое «начинается там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и

внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства»¹¹⁸, хотя и не по ту сторону процесса развития бытия, мира в целом (как учит «верить» религия). Первое относительно, преходяще, второе абсолютно, непреходяще. Когда же преходящность мира гнета и нужды, господство экономики (и техники) реализует себя, только тогда марксизм исторически и логически изживет себя, станет историей. К. Маркс ищет пути восстановить социальность, поставив развитие экономики под контроль людей, общества, чтобы не жить в «пещере» экономизма как в тюремном заключении и не глядеть на все через денежные знаки, но ценить все сущее по его собственным характеристикам и критериям. Следовательно, марксизм не утверждает материальность как вечное господство экономики, пораженной и сраженной экономизмом, как это нередко утверждается. Напротив, он открывает преходящность сражаемой экономизмом экономики. Марксизм есть не утверждение экономизма, но поиск, изобретение путей его преодоления. Для этого и потребовалось постижение сущности экономики, открытие законов ее развития. А потому называть такие «экономические» интересы материальными, чтобы увековечить их, равносильно тому, чтобы отождествлять механицизм с материализмом. Экономизм загоразживает бытие и развитие, как это делает и механицизм. Нужно различать и противопоставлять экономику как часть общества, сторону общественной жизни, и экономизм, как часть, стремящуюся поглотить все общество, поглотить, подмять под себя все общественные явления.

Для развенчания и преодоления экономизм, как и механицизм, нужно противопоставлять не только философской картине мира, но и научной картине, репрезентирующей не философскую онтологию бытия в целом, но конкретную научную онтологию познаваемого объекта или сущего. Предметом философии, взятой в форме общетеоретического мировоззрения, является чистое всеобщее или всеобщее как таковое, которое есть цель и душа философии. Предметом же любой науки является частное, единичное, конкретный «кусочек» мироздания. Действительность же – это единство всеобщего, особенного и единичного. Всеобщее в ней существует не иначе как через особенное и единичное, а единичное и особенное существует не иначе как единичное и особенное проявление всеобщего. Данное обстоятельство с разных сторон обнаруживают философия, утверждая диалектический взгляд на это соотношение (см., например, труды Гегеля), и наука, демонстрируя динамику восхождения от классической науки к науке неклассической и, далее, к постнеклассической науке.

В механической картине мира, взятой вне этой динамики, считалось, что фундаментом мироздания являются атомы, неделимые корпускулы, из которых построены все тела – жидкие, твердые и газообразные, которые взаимодействующие между собой на основе принципа дальнего действия, путем мгновенной передачи сил, подчиняясь жесткой лапласовской детерминации; взаимодействуют в абсолютном пространстве с течением абсолютного времени. Такие системы называют простыми, или малыми, системами. Их

свойства однозначно определяются элементами (атомами и т.п.), которые вне системы обладают теми же свойствами, что и в системе; значит, система не порождает системного качества, свидетельствующего о несводимости целого к сумме частей. Вещь, тело, корпускула суть нечто первичное к процессу как к их *силовому* взаимодействию; пространство и время рассматриваются как *внешние* к системе, а движение и взаимодействие не сказываются на характеристиках пространства и времени. На основе такой «онтологической схемы» рассматривали электродинамическую картину, хотя уже тогда обнаруживалась неадекватность ее более сложным типам системной организации объектов. При их рассмотрении и объяснении возникали «парадоксы», демонстрирующие потребность в ее изменении.

Пересмотр в физике был связан с разработкой квантово-релятивистской физики, когда обнаружился корпускулярно-волновой дуализм микрообъектов. Квантово-механическое описание многочастичных объектов открыло *кооперативный* эффект: совместное действие частиц демонстрировало свойства, не присущие отдельно взятым частицам (сверхпроводимость, сверхтекучесть, когерентное электромагнитное излучение), прежнее представление о причинности потребовало дополнения *вероятностной* причинностью, в специальной теории относительности А. Эйнштейна были элиминированы представления об абсолютности пространства и времени, появилась идея различения внутреннего и внешнего пространства физических систем. Еще большие изменения были связаны с биологией, где дали о себе знать системные качества целого, нередуцируемые к свойствам образующих его элементов, тогда же утвердилась идея несводимости целого к простой, аддитивной сумме частей. Изменялись представления о причинности, возникли представления о *циклической* причинности. Вещь стала пониматься как процессуальная система, которая самовоспроизводится в результате взаимодействия со средой на основе *саморегуляции*. Радикальному переосмыслению подверглись категории части и целого, их соотношение; вхождение частей в систему: их свойства определяются характером ее целостности. Если в рамках механистической картины мир уподобляли часам, механическому устройству, то в неклассической науке при освоении сложных систем в технике и с развитием кибернетики в середине XX века мир стали уподоблять *организму*, рассматривать его как *процесс*, исключая «мертвое равновесие» и «предопределенность «наперед» установленной гармонией» в духе Г. Лейбница¹¹⁹. Мир объектов стал восприниматься на основе онтологии сложных саморегулирующихся систем¹²⁰.

Этот пересмотр онтологии системности объектов науки продолжился с появлением *постнеклассической* науки, что определялось еще большей сложностью систем, которые характеризуются, во-первых, уже не только как саморегулирующиеся, но и как *саморазвивающиеся*, во-вторых, как «человекоразмерные» системы, поскольку они включают в свой состав людей, субъектов, преследующих свои собственные цели, для реализации которых они подбирают те или иные средства их достижения. Общим для классики и

неклассики является то, что ни классическая, ни неклассическая рациональность не выводят нас в область человеческой деятельности, которая имеет специальной целью *переделку* действительности, что отличает их от *постнеклассической* науки, изучающей сверхсложные системы с участием человека как их целеполагающего начала. Только здесь можно вести речь о *предумышленном* изменении онтологии объекта человеком взамен «созерцающего сознания», ибо «само человеческое действие не является чем-то внешним», а «включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний»¹²¹.

Обнаруживаются противоположные *типы* редукционизма. С одной стороны, неправомерен традиционный редукционизм, когда сложные системы сводятся к простым, механическим, с другой стороны, неоправданно рассматривать простые системы по идеалам и образцам сложных систем как всегда включенные в сложные, с отрицанием их самостоятельного существования. Переход науки на ступень постнеклассики предполагает возникновение идеи эволюции основных сфер Универсума – неживой природы, живой природы и общества. Эти идеи «универсального эволюционизма» «составляют концептуальное ядро современной научной картины мира», начинающей функционировать «в качестве исследовательской программы», получая свою конкретизацию, например, в виде синергетики¹²². Они далеко выходят за пределы и механицизма, и экономизма. Ведь нужно учитывать, что свойства экономики, как подсистемы общества, обусловлены обществом, состоящим не только из экономики. «При изучении «человекообразных» объектов, – пишет В.С. Степин, – поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования такого объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности», «объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекообразным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений», как и решение «проблем этического характера, определяя границы возможного (*и необходимого* – М.П.) вмешательства»¹²³. Нормы и идеалы постнеклассической науки позволяют преодолеть изображение частного, экономического процесса, ставшего универсальным в духе экономизма, открыть возможность представления экономики как частного проявления всеобщего развития бытия и общества.

Уж если материя, еще лишенная разума, не обретшая его, все же смогла обеспечить приоритет восхождения над нисхождением, преодолев механицизм, на который ее обрекали сторонники механицизма, то для разумной материи, представленной противниками экономизма, обеспечение такого приоритета следует признать идеалом и нормой в его преодолении. «Пещерное заключение» человечества не может продолжаться вечно: неправомерно отождествлять «экономизм» (как и «механицизм») с «материализмом». Преодолевая это «пещерное бытие», с одной стороны, предстоит освободиться от чрезмерной «подручности», «средственности» человека (М. Хайдеггер), с

другой стороны, нужно утверждать «субъектность личности, чтобы сам индивидуально-ответственный способ существования в мире возвысился до исторически значимой величины»¹²⁴. Данная проблема сегодня превратилась в острую и актуальную проблему *отчуждения от социальности*, в результате которого не только постсоветская Россия, но и все человечество¹²⁵, вся земная цивилизация явно вступила на гибельный путь самоуничтожения. Экономизм и является основанием отчуждения от социальности. Его преодоление будет способствовать преодолению отчуждения от социальной реальности как преодоление механицизма способствовало преодолению отчуждения от материальной реальности.

По нашему мнению, отчуждение от социального мышления имеет свои истоки и причины. Они коренятся в абсолютизации экономики (части общества над всем обществом), основанной на господстве частной собственности и зависимой от этого феномена экономизма технологии, принимающей в таком случае форму технологизма. Такая абсолютизация противоречит позиции материализма и диалектики, которые вместо того, чтобы «помещать» человека в пещеру экономизма, признают его соразмерным всему бытию и его развитию, обусловившими его возникновение: их существование человек пролонгирует своей социальной деятельностью и мышлением. Экономизм был причиной выделения голый рациональности из человеческого ума, выделения его алгоритмов (схем) и воплощения, скажем, в технических устройствах и технологиях. Да и в самом человеке, на что указывал уже Аристотель, анализируя мышление и деятельность первого европейского философа Фалеса, продемонстрировавшего способность нажить деньги, но к этому не стремившегося, ибо не видел в этом мудрости ума: такой человек живет ради наживы, обслуживает экономизм.

К. Маркс полагал, что если рабовладение и феодализм все еще сохраняли «идиллические отношения» между людьми, то капитализм в своем принципе «не оставил между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». При капитализме все стало «меновый стоимостью»: «личное достоинство человека, профессионализм врача, юриста, вдохновение поэта, человека науки и т.д., и т.п. Даже семейные отношения сведены к «чисто денежным отношениям». Фактически здесь речь идет уже об «экономизме», при котором человек на все смотрит через денежные знаки: доллар, евро, рубль и т.д., и этот взгляд вступает в противоречие с необходимостью рассматривать мир таким, каков он есть сам по себе, «без всяких посторонних прибавлений»¹²⁶, поскольку он вступает и в противоречие с диалектикой, требующей учитывать развитие явлений как присущее им самим развитие («саморазвитие»).

При «экономизме» экономика из системообразующего фактора человеческого общежития, «хозяйства» или «домохозяйства», как говорил Аристотель¹²⁷, превращается в некую не выдуманную, как у Платона, но вполне реальную, ограничивающую «пещеру», в которой оказывается человек. В этом экономизм является аналогом механицизма.

Производительность хозяйственной сферы исторически долгое время оставалась такой, что основная масса людей была занята именно в сфере хозяйства, что было причиной широкого восприятия марксизма, заостренного на преодоление «экономизма», как «экономического материализма» (или «экономического детерминизма»). Коренным образом положение изменилось во второй половине XX века, когда численность людей, занятых собственно в хозяйственной сфере, сократилась примерно до 20%. Тогда стало понятно, что сведение всей человеческой жизни к экономической жизни не есть выражение материалистической позиции, как не является правомерным отождествление философской категории материи с физическим понятием вещества в природе. При «вновь открывшихся обстоятельствах» становится естественным рассматривать сферу хозяйства, экономики как одну из многих сфер человеческой деятельности, преодолевая абсолютизацию «экономизма», когда часть пытается подчинить себе целое, овладеть всем обществом в целом. Люди, занятые в сфере хозяйства, снабжают других членов общества средствами существования; они к этому вынуждаются другими людьми, обстоятельствами личной жизни или делают это добровольно; им дают возможность жить, чтобы «за их счет» могли жить другие. Так «хозяйство» выполняет свою фундаментальную роль: обеспечение общества необходимыми для его существования «благами» для удовлетворения первых, наиболее простых потребностей людей.

При «вновь открывшихся обстоятельствах» экономика как способ организации и состояние «хозяйства» перестает «поглощать» все прочие общественные явления, они обретают независимость от хозяйства, поскольку оно начинает «в норме» выполнять свою роль по обеспечению общества своими продуктами. К. Маркс писал, что капитал рано или поздно подводит к ступени, на которой падает принуждение и монополизация общественного развития (включая сюда его материальные и интеллектуальные выгоды) одной части общества за счет другой», а эта ступень «создает материальные средства и зародыши для отношений, которые при более высокой форме общества дадут возможность соединить прибавочный продукт с более значительным ограничением времени, посвященного материальному труду, ибо действительное богатство общества и возможность постоянного расширения процесса его воспроизводства зависит не от продолжительности прибавочного труда, а от его производительности и от большей или меньшей обеспеченности тех условий производства, при которых совершается «труд». Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что

расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот обмен веществ с природой, ставят его под общественный контроль, вместо того, чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости (со временем человек уходит из этой сферы, которая начинает осуществляться техническими средствами, наделенными искусственным разумом и реализующими функции создания потребных для людей благ, которые до того творились при непосредственном участии человека в процессе производства; теперь человек становится «рядом» с производством, которое осуществляется автоматами с участием – IT-техники; это качественное изменение совпадает с построением коммунизма¹²⁸ – М.П.). По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости как на своем базисе»¹²⁹.

Развитие человеческих сил становится самоцелью, обеспечиваемой экономикой. Поэтому сокращение «рабочего дня» людей в сфере «хозяйства» К. Маркс считал «основным условием» выхода за пределы царства необходимости. Своим социально-экономическим анализом капитализма он показал, что сам капитализм подводит человечество к ступени, которая преодолевает «экономизм», открывая двери к универсальной деятельности за границами «экономической необходимости», если экономика начинает нормально обслуживать потребности людей, а люди могут в таком случае занимать себя другими формами деятельности.

А.А. Зиновьев указывает на подобный случай в России после революции 1917 года, когда формирование общества начиналось «с образования системы власти», которой приходилось создавать «экономический базис»¹³⁰. При этом сознание отпочковывалось от экономической деятельности людей в качестве универсальной деятельности. В Советском Союзе происходило разрастание сознания людей, усиление его роли, увеличение числа людей и действий, специфически связанных с духовным производством, росла роль познавательного аспекта сознания, науки, искусства, иных внеэкономических сфер, например, космонавтики.

Рассматривая опасное содержание, которым «наполняется» современный мир, А.Д. Урсул пишет о «принятых во всем мире способах хозяйствования и неконтролируемой ориентации на экономический и научно-технический рост, производство новых искусственных потребностей»¹³¹, он указывает на их универсализацию и космизацию. Только при разрешении этой проблемы можно принять известный тезис К.Э Циолковского об отсутствии конца жизни, разума и прогрессирующего развития человечества, которое, по мысли ученого, может

быть гарантировано широким освоением космоса. В таком случае он может стать «достоянием всего человечества»¹³².

С ликвидацией Советского Союза в России произошел возврат к господству «экономического бытия и сознания» людей: многие виды деятельности вновь погружаются в сферу «бизнеса», претендующего на подмену бытия и его развития, соразмерным которым является родовая сущность человека в понимании уже философами древности. Это хорошо видно, скажем, на примере сфер образования, науки, художественной культуры, медицины и т.д., в отношении которых действует принцип остаточного финансирования. «Экономизм» – мир, где господствуют эгоистические интересы, социально институализированные в социуме частнособственническими отношениями между людьми. И это – без всяких «художественных» преувеличений, как могло казаться во времена К. Маркса.

Такое положение дел и в наше время все еще кажется не более чем «преувеличением»¹³³, а не правомерной «теоретической абстракцией» при обобщении эмпирических фактов экономизма. Утверждение о преувеличениях являются реакцией на то, что, согласно К. Марксу-теоретику, «капиталист есть лишь персонифицированный капитал и функционирует в процессе производства лишь как носитель капитала», который «выкачивает из непосредственных производителей, или рабочих, определенное количество прибавочного труда, который он получает без эквивалента и который по своей сущности всегда остается принудительным трудом, хотя бы он и казался результатом свободного договорного соглашения. Этот прибавочный труд выражается в прибавочной стоимости, и эта прибавочная стоимость существует в прибавочном продукте. Прибавочный труд вообще, как труд сверх меры данных потребностей, всегда должен существовать»; причем, «при капиталистической... системе он имеет только антагонистическую форму и дополняется полной праздностью известной части общества»¹³⁴.

«Экономизм» является закономерным продолжением и порождением капитализма прошлых веков, его регрессивности в эволюции. И он является антиподом социальности и соответствующего ей социального мышления, ибо «экономизм» превращает экономику из средства развития человека и общества в средство их деградации, вырождения, а сама «экономика» из средства человека превращается в цель, воспринимается как «самоцельный» процесс, ибо является отчуждением от бытия и его развития, претендует на их подмену.

Человекообразные системы «проблемны», поскольку в общем случае человек не есть ученый. В ходе производимых им изменений действительности человек может опираться не только на истинные или ложные знания, которые все еще остаются субъективным образом объективного мира, но и на представления, выходящие за границы истины, лжи и заблуждения, человек, например, может руководствоваться религиозными верованиями. Входящие в человекообразные системы люди выдвигают цели, вырабатывают стратегии их достижения, опираясь на разные мировоззренческие представления и проистекающие из них средства и методы. Всякое человеческое представление,

если оно действенно, принадлежит не только человеческой голове субъекта, но в(ы)ходит в объективное существование, становясь достоянием человекоразмерной системы, а неоднозначность детерминирует возможность существенно различных последствий в зависимости от указанной модальности. «Проблемность» человекоразмерных систем имеет и другую модальность: с одной стороны, процессы в них можно рассматривать как сконструированные человеческой деятельностью, с другой стороны, можно рассматривать эти же процессы как естественные, как выражающие сущностные особенности развивающегося объекта, как выражение ее природы. С системами такой модальности нельзя экспериментировать произвольно. В процессе их исследования и практического освоения особую роль начинает играть знание запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия. Тем самым этика становится внутренним достоянием таких систем, стимулирует поиск истины, тогда как отступление от гуманистической ориентации, напротив, уводит от поиска истины.

Представляя результаты исследования экономической науки на уровне философских оснований, третьем – в сравнении с эмпирическим и теоретическим – уровне исследования, мы выявляем экономизм как социальный аналог механицизма и феномен бесчеловечности, вводим соответствующее ему понятие, раскрываем влияние феномена экономизма на экономику, как важную сторону общественной жизни, в которой имеются также другие сферы, испытывающие негативное воздействие со стороны экономизма. Экономика является одной из сфер общественной жизни, которая создает условия для существования и развития человека и общества, всех его сфер. Она не может заменять собой другие сферы общества и человеческой деятельности, «проглатывая» или подминая их. Это обстоятельство отмечают многие исследователи, которые предлагают различные варианты сфер, образующих общество как систему. При таком подходе мы все еще остаемся в границах *саморегулирующихся* систем, не переходим к *саморазвивающимся* «человекоразмерным» системам», по отношению к которым недостаточно фиксировать системное качество целого. Нужно выйти к идее изменения видов системной целостности, по мере развития системы, чтобы учесть «переход от одного типа саморегуляции к другому», ввести представление «о превращении возможности в действительность», о «целевой причинности» и направленности, *вектора развития* в «эволюции основных сфер Универсума – неживой природы, живой природы и общества», охватывающей все уровни организации движущейся материи или материального движения, взятых как синоним действительности в ее универсальном смысле. Такова «картина мира» как «исследовательская программа» к эмпирическим и теоретическим исследованиям экономики как конкретной науке, которая должна быть распространена и на экономику. Тогда будет преодолено утверждение Дж. Грея о том, что экономическая деятельность обуславливает общество в целом господствует над ним, которое¹³⁵ выражает позицию экономизма, все еще встроенного в механизмы, посредством которых мы производим и

воспроизводим свою материальную жизнь. Тогда открывается возможность зафиксировать различие экономики и экономизма, раскрывая важнейший принцип понимания человека – его потенциальную универсальность, бесконечность и всеобщность. Они реализуются в акте преобразования окружающей реальности в ходе «производства», понимаемого как «полная разработка потенциальных возможностей человека», как «развитие всех человеческих способностей», как развитие «без всякой установленной заранее меры», как «самоцель»¹³⁶. Так являет себя «соразмерность» человека всему универсальному бытию, способом существования которого являются движение (единство изменчивости и устойчивости) и развитие (единство восхождения и нисхождения, деградации), в котором тенденция восхождения пробивается как ведущая. Ведь именно этот способ существования мира приводит к появлению человека, в котором и через которого продолжается это мировое изменение. Здесь К. Маркс наследовал установкам античных греков.

В таком бытийном «контексте» экономика призвана создавать условия для восходящего развития человека и человечества, выполняя в общественном развитии соответствующие функции. Хотя в каждый исторический период человек ограничен совокупностью конкретных, локальных и исторических условий – природных и общественных, включая сферу экономики, место и роль человека задается его родовой сущностной универсальностью, всеобщностью и бесконечностью, благодаря чему бытие сохраняется и продолжается в восхождении, в котором оно пролонгирует себя. Развитие жизнедеятельности человека как общественного существа и прогресс культуры, наследующий природное восхождение к разуму и продолжающий его в направлении все большей человечности в человеческой истории, связан с разрешением противоречия между укорененной в бытии и его развитии потенциальной универсальности человека, с одной стороны, и актуальной ограниченности, диктуемой конкретными историческими условиями, определенной эпохой, существующей системой норм и ценностей, с другой.

Таким образом, предметом изучения в целом выступает взаимоотношение общества, экономики и феномена экономизма, состоящего в стремлении все явления общества «погрузить» в экономику, предстающую в качестве всепоглощающей реальности по отношению к реальности социальной. Эти претензии идентичны претензиям механицизма, сторонники которого стремились продемонстрировать неадекватность фундаментальных философских положений, основанных на положениях о материальности бытия и его развитии. Механицизм оказался связанным с попыткой замены общеполитических категорий естественнонаучными представлениями в духе позитивизма, тогда как экономизм соответствует постмодернистским установкам, подменяя фундаментальные философские положения понятиями гуманитарных наук; он претендует на подмену социальной реальности и ее динамики. Для выявления сути и преодоления экономизма (как и механицизма) важно раскрытие его неадекватности объективному содержанию и динамике науки, процессу ее восхождения от рациональности классической к

неклассической и, далее, к постнеклассической, восхождения, характеризующееся пересмотром понимания онтологии объекта, части и целого, их соотношения.

Методологической базой нашего исследования в целом выступает диалектика, конкретизированная имеющими методологическое значение принципами объективности, развития, восхождения от абстрактного к конкретному, единства исторического и логического. Эти методологические принципы дополнены противоположностью диалектики позитивной (классической) и негативной – новой исторической формой противоположности диалектики и метафизики. Доказано «сродство» экономизма с механицизмом, дан их компаративистский (сравнительный) анализ.

При дополнении бытийных характеристик характеристиками диалектики развития сохраняется возможность выявить критерий прогрессивного развития, его доминирования над проявлениями негативной диалектики, которым следует поверять экономику и ее динамику и от которого отказались «реформаторы» в постсоветской России. В силу этого при всех происходящих в стране изменениях большинство населения рассматриваются лишь «орудиями труда», «средствами производства», без права превращения его в статус субъекта истории, который истеблишмент в России признает преимущественно за бизнесменами и чиновниками. Такое экономическое устройство предполагает наличие социального неравенства между богатыми и бедными, «средствами производства». Выстраивание «вертикали власти» привело к возрождению государства, возобновившего крайнее социально-экономическое неравенство, классовое общество, появившееся в годы гайдаровской «при(х)ватизации» и продолжающееся доныне «экономизма», где труд одних повышает чужую для них прибыль и могущество «имущих» и «властвующих»¹³⁷. «Экономизм» вышел за рамки влияния на экономику, воздействуя на все общество в целом и его части или сферы.

Сегодня требуется преодоление «экономизма», возврат к прогрессивному курсу, который бы способствовал разрешению вышеуказанного противоречия, переходу общества на новую ступень, приближающую людей к «родовой сущности», ради реализации их способности к универсальности и всеобщности, соразмерности бытию и его развитию. Ведь люди только тогда по-настоящему производят, когда они делают это свободно и ради самих себя, реализуя способности «родового существа», а не в форме принуждения, хотя бы это принуждение состояло в нежелании голодать.

Острые противоречия, раздирающие современную Россию, подталкивают к тому, чтобы сформулировать следующий острый вопрос: нуждаются ли страна и ее жители в том, чтобы ученые «выдвигали и обосновывали варианты, сценарии, альтернативы, перспективы будущего прорывного, прогрессивного, социально справедливого развития российского общества, российской цивилизации, русского народа, человека» или достаточно, чтобы они «просто успокаивали их, призывала их быть терпимыми, примиряться с

несправедливой, дикой реальностью, полагались на действия «свыше» – от власти, от политических и духовных правителей и пастырей?»¹³⁸ Таков вопрос о приоритетах, ибо именно человек есть высшее существо для экономики, именно на эту высоту надлежит поднять общество и экономику, *увидев в человеке цель, а не простое средство для эволюции всепоглощающей собой экономики*. Формы же, которые принял процесс «реформ» в России, как и состояние экономики, подорванное воздействием усилившего свои позиции экономизма, привел к разрушительным последствиям – вследствие кризиса властных и духовных «элит», неадекватных народу и стране, элиты «тупика»¹³⁹, элиты, по словам писателя В.Е. Максимова, «растления. Растления на всех уровнях и во всех сферах»¹⁴⁰.

России нужна сборка субъектов прогрессивного развития, в контекст которого должна быть «помещена», для своего развития, и экономика. Экономизм же является антиподом такому развитию страны, и он является тормозом для экономики и общества, извращающим их развитие началом.

2. Мировоззрение, техника и технологизм

Подобно предыдущему параграфу, раскрывающему сущность экономики и экономизма, в данном параграфе в центр анализа выдвигаются техника и технологизм, которые проясняются в плоскости их соотношения с сущностной характеристикой человека, в качестве которых выступают потенциальная универсальность, бесконечность и всеобщность, которые реализуются в акте преобразования окружающей реальности в ходе «производства». Производство невозможно без техники. Она получает свою интерпретацию с точки зрения того или иного мировоззрения, которое определяет ее понимание. При этом возникают различные концепции техники, адекватные ее природе и неадекватные, включая концепции технократического толка, которые приводят к ее возвеличению, обожествлению. Противоположное отношение к технике приводит к технофобии, боязни возвеличиваемой техники и ее роли. Это лишь противоположные, оценочные характеристики технологизма, который по своей роли подобен феномену экономизму, пытающемуся низвергнуть универсальный статус действительности как движущейся материи и человеческой деятельности, в которой пролонгируется развитие движущейся материи или материального движения, реализуемого человеком, продолжающим развитие самой действительности. Понятно, что в этом случае речь идет о другой форме подобия механизму.

При анализе мировоззрения фундаментальное значение приобретает раскрытие вектора развития человека и человечества. Например, К. Ясперс (1883-1969) указал на вектор человеческого развития, выдвинув концепцию «осевого времени», согласно которой человечество преодолеvalo мифологическое мировоззрение переходя от мифа к логосу в трех регионах мира – в Древней Греции, Китае и Индии. В связи с этим он предложил понятие «ось мировой истории», которая может быть обнаружена только *эмпирически*,

как факт, значимый для всех людей, характеризуя ее через предпосылки, которые позволили человеку стать таким, каков он есть. Эту «ось» К. Ясперс относит ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до новой эры, когда появился человек современного типа, который сохранился и по сей день; тогда произошел самый резкий поворот в истории¹⁴¹.

Новый вектор духовного развития человечества обусловил появление античного мировоззрения, которое послужило основой для философии и науки нового времени. Его зрелая, аристотелевская форма обладает безупречной архитектуроникой и выдающейся объяснительной силой. Ему присуща исключительная взаимная согласованность всех частей аристотелевской теории – натурфилософии, гносеологии и логики. Эта теория на редкость хорошо согласуется с со всеми известными в древности данными о природе и о душе. Аристотель сознательно строил свою теорию так, чтобы она ни в чем не противоречила опыту, и так, чтобы ни один факт не оставался ею не объясненным. Таков был ее главный методологический принцип. Аристотелю удалось создать гармоническое, законченное и самодостаточное учение, которое стало господствующим на протяжении античности и почти всего средневековья. Согласно Аристотелю, теория должна быть способна объяснить все опытные данные. Этот принцип характерен и науке нового времени. Его теория оставалась незыблемой до тех пор, пока оставалось неизменным общее количество объясняемых фактов.

«Но как только в эпоху Ренессанса и нового времени люди столкнулись с новыми фактами, которые аристотелевская концепция оказалась не в состоянии объяснить, так она тут же была вынуждена сойти со сцены»¹⁴². Это изменение было вызвано появлением, вместо созерцательного мировоззрения, мировоззрения активистского, значит, возникновением нового вектора человеческого развития: тогда возникло «множество губительных для античной концепции фактов». Дело в том, что к этому времени оформилось «исподволь подготовленное деятельностью средневековых алхимиков, астрологов и каббалистов изменение глобальных представлений о том, как устроен мир и как он может быть познан»¹⁴³. Античным философам, которые разделяли созерцательное мировоззрение, мир представлялся устроенным гармонично, упорядоченным в соответствии с единым логосом, которому подчиняется как окружающая человека природа, так и его мышление. Из этого вытекало убеждение, что все факты строго согласуются друг с другом и что человеческому знанию вещи открыты сами по себе и никак не могут мешать познанию друг друга, а потому достаточно *просто созерцать*, наблюдать мир, чтобы получить исчерпывающее знание о нем.

Напротив, Галилею и его единомышленникам мир представлялся ареной игры множества независимых друг от друга сил, не подчиненных никакому единому началу и противоборствующих друг другу. Исходя из этого, то, что открывается человеку в его непосредственном опыте, – это не сами силы, а лишь некая равнодействующая их, некий суммарный результат их воздействия.

Следовательно, сами по себе вещи не открыты человеческому созерцанию, мешают познанию друг друга. Чтобы выявить действие каждой из мировых сил в чистом виде, надо постараться искусственно оградить каждую из них от противодействия других сил. В итоге возникла *идея эксперимента* как основного орудия познания: «не пассивное созерцание, а активное вмешательство в природные процессы при помощи специально созданных (*изобретенных* – М.П.) экспериментальных установок и приборов дает, с точки зрения науки нового времени, подлинное знание»¹⁴⁴. В итоге на переломе от Ренессанса к новому времени появилось множество фактов, не согласующихся ни с древнегреческим, ни со средневековым мировоззрением, которые не могли находиться в распоряжении античных естествоиспытателей.

О созерцательном и активистском мировоззрении писал Х. Ортега-и-Гассет, распространяя эти представления на взаимоотношение субъекта и объекта¹⁴⁵. Ведь если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике мировоззрения, то «надо взять во внимание и общие посылки бытия *конкретного субъекта*», «жизнь человека в объективной обстановке»¹⁴⁶. Кроме естественных, биологических потребностей Ортега указывает на *технические*, с помощью которых человек видоизменяет и преобразует природу.

Человек не мирится с природными условиями, пассивно приспособляясь к ним. Не находя нужного в своем окружении, он творит его благодаря своему техническому дару, создавая новые, благоприятные для себя обстоятельства, приспособляя природу к своим потребностям. Техника и есть приспособление среды к активно действующему субъекту. Причем техника не только призвана помочь человеку в удовлетворении его потребностей, но она способствует созданию условий для удовлетворения «сверхъестественных» устремлений. Тем самым человеческая потребность охватывает как объективно необходимое, так и «излишнее», обеспечивая себя благодаря технике «жить хорошо». Тем самым философ включает в понимание техники «производство избыточного». В таком случае мир и обстоятельства даны человеку, прежде всего, как сырье и механизм. Человек-техник стремится обнаружить в мире скрытые устройства, механизмы, потребные для его целей и скрытые в материи мира¹⁴⁷. К этому не сводится раскрытие Ортегой сущности техники: если в прошлом орудие служило человеку, было дополнением к нему, то позже дело доходит до того, что сам человек становится ее придатком и служит машине. Такой подход закладывал основы для перехода к концепции «постчеловека», в конечном счете освобождающейся от самого человека, заменяемого системами с искусственным интеллектом. Свое мировоззрение Х. Ортега называет «рациовитализмом».

У И. Канта различие созерцательного и активистского мировоззрений предстало при характеристике понятий «открытие» и «изобретение». Согласно И. Канту «открывается» и отражается то, что существует, а «изобретается» то, что еще не существует.

Анализируя это различие далее важно отметить, что изобретение может быть сделано как в контексте объективно реального мира, будучи его

дальнейшим развитием, так и с отходом от развития объективного мира, будучи своеобразным «отчуждением» от него. Это различие имеет мировоззренческий смысл. Дело может доходить до того, что «скрадывается»¹⁴⁸ вопрос о бытии и его развитии независимо от ума и от человека; например, в случае идеалистического мировоззрения. Так, В.И. Ленин, анализируя позиции Аристотеля и Гегеля, показывает, что идеалист Гегель скрадывает аристотелевское отражение природы, все пункты *колебаний* Аристотеля между идеализмом и материализмом, стремясь представить разум, мысль, сознание без *природы*, без соответствия с ней, и называет это фальшью, софистической уверткой от материализма, мировоззренческая позиция которого является важной для понимания техники и изобретения в случае технического творчества¹⁴⁹.

Это мировоззренческое различие в полной мере относится к трактовке техники и технического творчества, изобретения, которые способны входить в связь с самыми различными формами мировоззрения, влияющими на характеристику их специфики. Поэтому В.И. Ленин очень внимателен к встречающимся у Гегеля зародышам материалистического мировоззрения в области истории человечества, в пространстве которой только возникает и существует техника. В связи с этим В.И. Ленин указывает на «2 формы объективного процесса: природа (механическая и химическая) и *целелеполагающая* деятельность человека». Он пишет о необходимости проанализировать «соотношение этих форм», отмечает, что «цели человека сначала кажутся чуждыми («иными») по отношению к природе. Сознание человека, наука («*der Begriff*»), отражает сущность, субстанцию природы, но в то же время — это сознание есть внешнее по отношению к природе (не сразу, не просто совпадающее с ней)». Он формулирует важный для понимания природы техники вывод: «ТЕХНИКА МЕХАНИЧЕСКАЯ И ХИМИЧЕСКАЯ потому и служит целям человека, что ее характер (суть) состоит в определении ее внешними условиями (законами природы)»¹⁵⁰. Значит, техника как средство в производстве представляет, даже замещает субъекта, который руководствуется тем или иным мировоззрением, в контексте которого ставит преследуемую им цель.

Техника никогда не превращается в самостоятельный субъект, всегда остается его средством; это верно и тогда, когда речь идет о технике с искусственным интеллектом. В.И. Ленин воспринимает положение Гегеля, что средство есть «выполнение цели», что «в средстве поэтому проявляется разумность как таковая, которая сохраняет себя в этом внешнем другом и именно через эту внешность». Развивая зачатки исторического материализма у Гегеля, В.И. Ленин пишет, что «в своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей»¹⁵¹.

Как показано в литературе активистский тип мироотношения в полной мере был развернут в философии русского космизма. Однако при анализе творчества не менее важно выявление мировоззренческих оснований этой

философии, которые служат водоразделом между различными представителями философии русского космизма¹⁵².

Покажем влияние мировоззренческих оснований на трактовку техники и технического творчества на примере концепции Н.А. Бердяева, изложенной им в статье «Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники)», впервые опубликованной в № 38 журнала «Путь» (Париж, май 1933, с. 3-37)¹⁵³.

В 1898 г. Н.А. Бердяев был арестован и исключен из университета за пропаганду марксизма и участие в киевском «Союзе борьбы за освобождение рабочего класса». Будучи в административной ссылке (Вологда, Житомир) с 1901 по 1903 год он отошел от социал-демократического мировоззрения и примкнул к либеральному «Союзу освобождения», приветствовал Февральскую революцию, вел агитацию против «большевизации», Октябрьскую революцию 1917 г. он оценил как национальную катастрофу, участвовал в создании сборника «Из глубины. Сборник статей о русской революции». Будучи выслан из Советской России Н.А. Бердяев в 1922-1924 гг. жил в Берлине, потом переехал во Францию (Кламар под Парижем).

В статье «Человек и машина» Н.А. Бердяев характеризует вопрос о технике как «вопрос о судьбе человека и судьбе культуры», поскольку в XX веке единственно сильной верой стала вера в технику, «в ее мощь и бесконечное развитие», на фоне ослабления старой религиозной веры. Техника есть «последняя любовь человека», она «производит настоящие чудеса», «пронизывает всю жизнь общества с ее материальной и духовной составляющей». По словам Н.А. Бердяева, господство техники и машины открывает новую ступень действительности, которая видна лишь из истории, из цивилизации, а не из природы, и которая развивается в космическом процессе позже всех ступеней, после сложного социального развития, на вершинах цивилизации, хотя в ней действуют механико-физико-химические силы. Техника создает действительность, лишенную всякой символики, в ней реальность дана тут, непосредственно. Она есть создание духа, разума человека, воли, вносящей свою целесообразность.

Как уже говорилось, изобретение может быть создано и представлено в контексте объективно реального мира и его развития, но оно может быть отходом от объективной реальности и ее развития, то есть быть отчуждением, отходом от них. Последнее проявляется в том, что Н.А. Бердяев характеризует технику как сверхфизическую действительность, созидающую новый космос, организованное царство, не органических, а организованных машин, результат не эволюции, а «организованного процесса» «человеческого изобретательства». С наступлением такой техногенной эпохи завершается период в истории человечества, когда человек определялся «землей» (природой – М.П.) в мировоззренческом (метафизическом – М.П.) смысле. Человек технической эпохи больше не пребывает в «материальном лоне матери-земли». Налицо концепция отчуждения человека от объективной реальности и ее развития.

Кучка людей, овладев «секретами технических изобретений, может тиранически держать в своей власти все человечество...». Дело может пойти

далее, когда будут созданы такие совершенные машины, с помощью которых человек мог бы управлять миром (мечта философов-космистов – *М.П.*), но самого человека уже не будет, он уступит свое место системам с искусственным интеллектом, явив себя паллиативным существом, через которого «прошествовал» разум.

Человек может победить в своем противоборстве с техникой, считает Н.А. Бердяев, идя дорогой отчуждения, «если он будет соединен с Богом, сохранит образ и подобие Божие», вместо того, чтобы надеяться на создание техники в контексте мира объективной реальности и его развития, то есть идя дорогой религиозного отчуждения от мира объективной реальности, трактуемой как порождение сверхъестественного Бога.

Признавая мировоззренческий детерминизм изобретений, задающий им специфические особенности, обратимся к мифологическому творчеству. Для этого раскроем специфику мифологического мировоззрения, сравнив его с философским и религиозным. Как известно, специфика философского познания определяется постановкой и решением основного вопроса философии о том, какое «первичное» начало определяет природу мировых явлений. Первые считают мир материальным, физическим, объективным, существующим независимо от «вторичного»: идеального, психического, субъективного и т.п. Философы разделились на «материалистов» и «идеалистов». История философии привела к появлению двух противоположных способов видения мира и объяснений. Существует и «третья линия», сторонники которой пытаются соединить их. В случае мифологического мировоззрения исходные основы видения и объяснения мира и его явлений совсем иные.

В фундаменте мифологии вообще нет разделения на объективное и субъективное, природное и человеческое, материальное и идеальное, реальное и воображаемое, мысленное и эмоциональное. Как пишет А.Ф. Лосев, «столь обычное для философии разделение идеи и материи целиком и полностью отпадает для античной мифологии. Это разделение появится после перехода первобытнообщинной формации к другим ступеням социально-исторического развития. Но сама мифология, мифология в чистом виде, буквальная и субстанциональная (а не переносная), совершенно лишена противоположения идеи и материи. Если считать идею вещи ее смыслом или назначением, то, конечно, идея вещи и сама вещь будут различны. Но дело в том, что в тот период первобытнообщинной формации не было и не могло быть никакого логического различия между идеей вещи и самой вещью. Вещь, конечно, и в те времена определялась по происхождению своей идеей. Но все дело в том, что тогда всякий род буквально понимался как именно род и все порождающее буквально понималось как таковое, и то же самое надо сказать и о порождаемом. Поэтому общее в ту эпоху – это родители, то есть отец и мать; а порождение трактовалось в виде сыновей и дочерей, внуков, правнуков и вообще потомства... Платон называет идею отцом, а материю – матерью и возникшую из соединения идеи и материи вещь называет сыном идеи и материи...

Если идея вещи – и это есть смысловая сущность вещи – и сама материальная вещь неразличимы, то это значит, что во всякой вещи мы сразу и притом чисто материальным образом видим ее идею и ее материю, ее внутреннюю жизнь и ее внешнее проявление. Но такое единство сущности и явления есть выражение вещи... видим то и другое сразу и одновременно, взятое в своей полной неразличимости. Различимостью того и другого занимается наука эстетики. Но само эстетическое восприятие не занимается этим различием, которое могло бы только отвести его в сторону»¹⁵⁴.

Исходя из вышеизложенного можно утверждать, что мифологическое мировоззрение и соответствующее ему творчество людей имеет своим фундаментом «суперпозицию», «наложение» или «пересечение» природного и человеческого, иных базисных противоположностей. За пределы такого «наложения» мифологическое сознание не выступает. Поэтому оно не подозревает о том, что природа существует также до, вне и независимо от человека с его мыслью и действием. Эти базисные противоположности для мифологического человека не могут быть расчленены, отчуждены, отделены друг от друга. Они «синкретичны». Такая «синкретичность» и определяет специфику мифологического видения (творчества) и объяснения всего мироздания. Можно сказать, что на базисные противоположности не может быть распространены известные научные и философские процедуры анализа и синтеза. Вместо них в мифологическом сознании мы обнаруживаем «синкретичность». Примерами мифологических образов являются, скажем, русалка, кентавр или минотавр. Иногда такие образы ошибочно характеризуют как лишённые реалистичности, плоды фантазии. Это неверно, ведь в образе русалки мы видим часть от женщины и часть от рыбы. Фантазия человека представляет их «синкретично», в нерасторжимом единстве. Точно также образ кентавра содержит реалистическую часть из торса человека и лошади, а минотавра – человека с быком. В сказках часто «синкретизм» «накладывает» на природное животное способность говорить и/или поступать, то есть действовать так, как действуют люди. В силу синкретизма люди не выделены из природы, природного. Например, щука или серый волк из сказки говорят и действуют как люди, они даже совершают превосходящие способности самого человека поступки. Даже сказочные пузырь, соломинка и лапоть ведут себя и думают подобно людям. И все это – «человеческое» – является непосредственно природным. Не случайно исследователи мифологического говорят об «олицетворении», «очеловечивании» всего природного и о «натурализации» (от слова «натура», то есть природа) всего человеческого. Будучи нерасторжимым единством этих базисных противоположностей, лежащим в основе мифологических представлений, мифологическое мировоззрение (творчество) не имеет еще представлений о сверхъестественном, потустороннем, трансцендентном, которые характерны для религиозных взглядов.

Философское, а вслед за ним и научное мышление по отношению к ним применяет анализ, расчленяет и противопоставляет их друг другу, чтобы

исследовать их порознь, и, далее, выявить возможные пути синтеза при объединении их в едином мире. При этом и возникает в философии основной вопрос, при постановке и решении которого производится анализ и синтез базисных противоположностей, требующий признать одно «начало» за первичное, самое фундаментальное, а другое за «вторичное», подчиненное первичному.

Такая суперпозиция, наложение, пересечение впервые появились вместе с миром культуры, миром вещей, изготовленных человеком из природных материалов путем преобразования естественных, до того самостоятельно существовавших явлений мира. Отныне в них воплощены замыслы людей, предназначивших создаваемые вещи для выполнения той ли иной функции, роли. Все они одновременно представляют нерасторжимое единство природного и человеческого, объективного и субъективного, материального и идеального. Таковы детская кроватка, игрушка, всякая иная вещь, их комплекс, окружающий, скажем, новорожденного. Этот слой изделий сегодня настолько велик, настолько плотно окружает ребенка, что тот долгое время вообще не подозревает о существовании природного мира «самого по себе». О том, что природа существует объективно, «сама по себе», до, вне и независимо от человека, городские дети узнают, как правило, учась в школе.

В истории же людей первоначально такой «слой» создают люди, выделяющиеся из природы, из животного царства, изготавливая орудия труда. Такие орудия и были первичной «сферой суперпозиции». В ее просвете, пространстве, на этой основе формировалось мифологическое мировоззрение и творчество. Оно было своеобразной «копией, калькой» этой «сферы» в духовной сфере. Мифологический субъект не подозревает о возможности взять базисные противоположности в отчуждении друг от друга. Для него нет никакого духа, который был бы бесплотен, никакой идеи, которая не была бы вещью; как и наоборот: всякая плоть есть воплощение духа, а в вещи видится замысел, идея, цель, заставляющая ее определенным образом функционировать. Этим *исключается* вопрос о том, что и какую из противоположностей взять за «первоначало» мира, значит, здесь *исключается* возможность постановки основного вопроса философии. Для этого нужно не только расчленить, но уже и противопоставить «стороны», чтобы поставить вопрос о том, что же тут первично, и что – вторично. Даже звездное небо становится предметом внимания мифологического субъекта лишь там, где оно превращено в часы, компас, календарь и т.п.

Как видно, мифология появляется задолго до возникновения, специализированного или «гносеологического» познания, будучи «калькой», выражением сути орудийного производства субъекта, она не отражает объективный мир гносеологически, но «преодолеывает, подчиняет и преобразовывает силы природы», делая это «в воображении и при помощи воображения»¹⁵⁵. При этом она выходит далеко за границы реального, практического преобразования мира человеком, ставшего основой такого производства воображения или воображаемого производства. В «воображении»

для мифологического субъекта *«осуществимо все (непосредственно в трудовой деятельности – М.П.) неосуществимое, достижимо все недостижимое, выполнимо все невыполнимое, ибо миром чудесного управляет абсолютная сила и свобода творческого желания (человека) как первое и последнее основание для любого следствия, как первоисточник, порождающий из себя причины всех действий, всех чудес»*¹⁵⁶. Вселенная мифологического субъекта бьется в унисон с его мыслями, чаяниями и сердцем.

Так, Д. Узала, согласно В.К. Арсеньеву, не усматривал принципиальной разницы между человеком, окружающими предметами и явлениями мира. На жалобы руководителя экспедиции по поводу плохой, сырой и дождливой погоды голд заявил: «Наша так думай: это земля, сопка, лес – все равно люди. Его теперь потеет... Его дышит, все равно люди...»¹⁵⁷. Никаких представлений о сверхъестественном, потустороннем, трансцендентном он не демонстрировал. Таков был тот смысл, который он вкладывал в слово «понятно», не отчленяя и не противопоставляя себя внешнему миру природы, понимая его явления антропоморфным образом. Такой смысл «понятно» можно зафиксировать и на определенном этапе онтогенетического развития у всякого ребенка, оживотворяющего и олицетворяющего окружающее, но не демонстрирующего каких-то представлений о сверхъестественном, трансцендентном. Без такого смысла слова «понятно» невозможно понять и поведение персидского царя Ксеркса, приказавшего подчиненным наказать море тремястами плетями за «строптивость»: оно де разбросало мосты и корабли, приготовленные этим полководцем для нападения на противника.

Мир мифологического субъекта носит «камерный характер», ограничен окультуренным слоем планеты, где синкретично берутся базисные противоположности: материальное и идеальное, объективное и субъективное, природное и человеческое и т.п. Поэтому природа, как она существует до, вне и независимо от человека с его деятельностью и сознанием, остается за горизонтом этого мировоззрения, специализированное познание бытия отсутствует, а человек-как-субъект оказывается существом, для которого нет ничего невозможного, что указывает на неадекватность этих представлений нашим представлениям о реальных возможностях человеческого субъекта. В этой узости мифологического субъекта заложена его обреченность, необходимость перехода к мировоззрению, прорывающему сферу «пересечения, наложения, суперпозиции» человека и мира, переходя от него к «логосу», на что указал К. Ясперс в своей концепции «осевого времени» о переходе от мифа к логосу. Первый шаг в этом направлении был сделан религиозным сознанием, которая начинается с «удвоения» мира на естественный, посясторонний и потусторонний, трансцендентный, сверхъестественный.

Мифологическое мировоззрение характерно не только для мифов, но для всех произведений устного народного творчества, не во всех из которых присутствуют боги, тогда как боги в мифах Древней Греции и иных стран и первобытных народов принципиально отличаются от богов мировых религий, например, христианства, где они приобретают признаки сверхъестественного,

потустороннего, трансцендентного начала, тогда как даже верховный древнегреческий бог Зевс не есть потустороннее начало, ибо он живет «на Олимпе». Поэтому представители христианства не признают богов мифологии за богов.

Так, согласно христианину Арнобию, латинскому автору начала IV века, мифологические боги на самом деле богами не являются. Он утверждает, что *только* христиане чтут *истинного* (сверхъестественного – М.П.) Бога, а языческие боги «нечто совершенно другое и должны быть отделяемы от понятия этого имени и могущества; такова сущность дела, пункт, вокруг которого все вращается», «основной вопрос», разделяющий истинную религию от язычества¹⁵⁸. Он относит их к продуктам человеческой фантазии, отмечая, что связанные с ними *чудеса* на поверку демонстрируют «вполне естественный характер», а не способ деятельности отчужденного от мира *сверхъестественного* Бога¹⁵⁹.

Помимо созерцательного и активистского типа мироотношений существует также коэволюционный тип мироотношения. Он характерен для марксистской философии. Обсуждая вопрос о технике и гуманизме один из представителей философии техники в ФРГ Теодор Адорно¹⁶⁰ ставит вопрос об отношении техники и общества. Они одновременно и совпадают и отделены друг от друга, в силу иррационального, беспланового и анархического состояния общества. Теодор Адорно ставит вопрос о зависимости техники от состояния общества, подчеркивает необходимость его преобразования в интересах большинства людей¹⁶¹. Такие идеи высказывают и иные представители философии немецкого космизма.

В марксизме такая ориентация связана с совершенным революционным переворотом, основой которого является *составляющее эпоху открытие*. Напомним его основные моменты. Во-первых, объединение материализма и диалектики, обоснование *взаимообусловленности материи и движения*, с позиций которой должна рассматриваться вся действительность и всякая «часть» действительности¹⁶². Во-вторых, объективная диалектика предполагает субъективную диалектику, гносеологию, вместе они образуют онтогносеологию¹⁶³, которая возникает на базе постановки и решения основного вопроса философии¹⁶⁴. В.И. Ленин раскрыл значимость онтогносеологии в полемике с махистами, благодаря которым впервые проник в *научное* познание физический идеализм в альянсе с метафизикой релятивизма¹⁶⁵. Третий момент – выход марксизма на позиции концепции коэволюции, позволив преодолеть односторонние концепции созерцательности и активизма¹⁶⁶. По Ф. Энгельсу, в средневековой Европе возникло чрезмерное противопоставление, дуализм между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, получив «наивысшее развитие в христианстве». И он указывал на все большее осознание людьми «своего единства с природой», подчеркивая вклад тогдашнего естествознания и возражая против идеи господства человека над природой, представляющего наподобие бога, «как кто-либо находящийся вне природы»¹⁶⁷. Материальный мир, обладая способностью созидать новое и развиваться, порождает *homo sapiens*, через деятельность которого

продолжается бытие, нарастает их совместное, коэволюционное развитие. В четвертых, находясь внутри природы, мы должны научиться регулировать ее процессы. Правда, для этого мало простого познания, нужен переворот в практике, способе нашего производства, чтобы освободить историю от слепой игры неконтролируемых сил. Это предполагает превращение философского мировоззрения в «практическую теорию»¹⁶⁸, сталкивающуюся с фундаментальной проблемой борьбы нового и старого, различия «старого», капиталистического общества и «нового», социалистического общества, открывающего новые пути практического развития общества¹⁶⁹.

Анализ капитализма К. Марксом привел к установлению *наиболее общего содержания современного мира* как перехода от капитализма к коммунизму, его прехождения и возникновения на его почве коммунизма, развивающегося далее на собственной основе¹⁷⁰. К. Маркс раскрыл также *особенности* современного ему капитализма свободной конкуренции, закономерность равномерного развития подавляющего большинства входящих в него стран. На этом основании он сделал вывод, что переход к коммунизму произойдет одновременно в наиболее развитых странах на высшей ступени развития капитализма, когда его потенциал будет исчерпан. К. Маркс исследовал и уровень *единичного*, например, существование в России общинного крестьянства¹⁷¹.

Исследование капитализма В.И. Лениным («Военная программа пролетарской революции», «О лозунге Соединенных штатов Европы») подтвердило вывод К. Маркса о наиболее общем содержании эпохи, но и раскрыло изменения в его природе на уровне *особенного*. Им был открыт закон *неравномерности* развития разных стран капитализма в эпоху империализма и сделан вывод, что социализм не может победить одновременно *во всех* странах, что первоначально он победит в одной или нескольких странах, а остальные останутся буржуазными или добуржуазными. Таков был результат превращения «конкуренции» в «монополию» в экономике «новейшего капитализма».

Такой подход задал объективное переосмысление проблемы техники и технического творчества в контексте второй формы объективного процесса. К. Маркс является первым профессиональным теоретиком, который превратил в «Капитале» технику в объект специального философского анализа. Он рассматривал проблему техники в связи с анализом природы отчужденного труда, посвятив ей тринадцатую главу. Его анализ был опубликован на 10 лет раньше «Оснований философии техники» Э. Каппа. В пятой главе «Капитала» исследован человеческий труд, в ходе которого формируются условия появления технических устройств, труд как потребление важнейшего условия процесса производства – рабочей силы. Технические средства характеризуются как проводник человеческой деятельности, посредник между человеком и преследуемой им целью. Предметы труда, которыми овладевает человек, становятся средствами труда, удлиняя органы человеческого тела. Машины и сложные технические устройства рассматриваются как природный материал, превращенный человеком в органы своей воли и мозга, как овеществленная

сила человеческого знания. Это понимание вполне относится и к сущности современной информационной техники. «Природа не строит ни машин, ни локомотивов, ни железных дорог, ни электрического телеграфа». «Все это – продукты человеческого труда, природный материал, превращенный в органы человеческой воли, властвующей над природой, или человеческая деятельность в природе. Все это – *созданные человеческой рукой органы человеческого мозга, овеянная сила знания*».

Все технические изобретения для К. Маркса есть продукты человеческого труда, специфически человеческой формы жизнедеятельности, в структуре которого обнаруживаются три момента: целесообразная деятельность, предмет труда и средства труда. В отличие от животных человеческий труд является сознательной деятельностью. Поэтому уровень развития техники показывает степень развитости экономики и общества в целом.

Характеризуя различие мануфактуры и крупной промышленности в тринадцатой главе «Капитала» К. Маркс пишет, что «исходной точкой переворота в способе производства» в мануфактуре служит рабочая сила, а в крупной промышленности – средство производства. Машина в процессе труда заменяет двигательную, мускульную силу человека силами природы, на месте использования в данном производстве традиционных знаний ставит сознательное применение точных естественнонаучных знаний. В форме машины крупная промышленность овладевает «характерным для нее средством производства» и приобретает возможность «производить машины с помощью машин». Это ведет к появлению «производителей машин», т.е. новой категории рабочих. С полным овладением машинной техникой и налаживанием производства машин крупная промышленность создает свой собственный «технический базис», твердо встает «на свои собственные ноги». Далее этот революционный переворот распространяется на земледелие, средства связи и транспорта. Меняется система организации и разделения труда. Технической необходимостью становится кооперативный характер труда. Рабочий становится придатком машин. Возникают негативные явления, например, безработица. В ней виновата не техника, но капиталистический способ производства.

Как видно, К. Маркс отвергает технологизм как технологический детерминизм, на основе которого техника рассматривается как самостоятельная и самодостаточная реальность, которая определяет собой все аспекты общественной жизни, порождая технократическое восприятие техники или, наоборот, формируя технофобии. У К. Маркса техника выступает в виде активного общественного фактора, который действует не прямо, но опосредованно, через сложившуюся в обществе систему социально-экономических отношений, будучи элементом производительных сил, где ведущая роль принадлежит людям как субъектам производства. Производительные силы вместе с производственными отношениями составляют способ производства как материальное основание существования и развития общества, основой, которая способствует созданию всех

общественных структур и всей системы общественных отношений. Значит, техника действует через способ производства, что исключает технологизм, абсолютизирующий роль техники, побуждающий людей бояться техники или возвеличивать, обожествлять ее, превращая технологизм в подобие механицизма. Техника не может приводить к односторонним, положительным либо отрицательным, последствиям, будучи зависимой от сложившейся системы общественных отношений¹⁷².

3. Постэкономическая направленность культурно-исторического процесса

Джованни Пико делла Мирандола (1463-1494) сформулировал декларацию Гуманизма эпохи Возрождения в виде «речи», которую вложил в уста Бога, выдавая ее за обращение к только что созданному человеку: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определяешь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центр мира, чтобы оттуда тебе было удобно обозревать все, что есть в мире. 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. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные»¹⁷³.

Эта «Речь» не содержит указаний на односторонне экономический характер человека и его культуры. Слабость «Речи» состоит в односторонне субъективном характере образа человека, в отчуждении человека от мира, даже в отличие от животных, природа которых обусловлена занимаемой ими экологической нишей.

Начнем анализ с понятия культуры, о смысле исторической направленности развития которой пойдет речь. Понятие культуры мы противопоставляем явлениям антикультуры, например, фашизму. Понятие культуры обозначает те формы человеческой деятельности и их продукты, которые возникают в процессе развития человечества, становясь факторами его дальнейшего развития. В отличие от явлений антикультуры, которые порождаются процессами деградации, вырождения и пролонгируют их.

Как говорилось ранее, в отличие от животных человек как социально-культурное существо обусловлен *универсальной* природой мироздания и его развитием. Философия призвана сформировать универсальный уровень оснований культурологии, раскрыв сущность, предпосылки и условия появления и существования культуры. Развитие мира привело к появлению общества, а его история предопределила общественный характер человека и культуры. Универсальный уровень оснований культурологии требует учета

философских положений, входящих в суть революционного переворота, совершенного в философии марксизмом: 1) объединения материализма и диалектики, значит, введения, как исходного, принципа *взаимобусловленности* материи и движения, то есть рассмотрения всей действительности и каждой ее «части» как движущейся материи или материального движения; 2) объединения, на базе постановки и решения основного вопроса философии, онтологии, объективной диалектики, с гносеологией, субъективной диалектикой, в онтогносеологию; 3) отказа от уподобления человека образу бога, находящегося вне природы и господствующего над ней; 4) преодоления односторонних концепций созерцательности и активизма с позиций концепции коэволюции. Ведь материальный мир, обладая способностью созидать новое и развиваться от простого ко все более сложному, порождает *homo sapiens*, через деятельность которого пролонгируется бытие и нарастает их последующее совместное, коэволюционное развитие.

Философская культурология выделяет в истории две стороны, историю природы и историю людей, причем обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, они взаимно обуславливают друг друга. Поэтому даже «чистое» естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, а «производство служит... глубокой основой всего чувственного мира, как он теперь существует», хотя сказанное, конечно, не применимо к первичным, возникшим путем *generatio aequivoca* (самопроизвольного зарождения – *М.П.*) людям», когда отчетливо выделялся «приоритет внешней природы».

Находясь внутри природы, мы, люди, должны научиться регулировать ее процессы, для чего мало простого познания. Необходим переворот в практике, способе нашего производства для освобождения истории от слепой игры неконтролируемых сил, что предполагает превращение философского мировоззрения в «практическую теорию» по преобразованию социальной материи, в которой возникает и сопротивление такому преобразованию, т.е. наблюдается факт борьбы «старого» капиталистического и «нового», социалистического общества, прокладывающего новые формы культурно-исторического развития человечества с выходом на постэкономический вектор, выражающий логику исторического процесса.

Соответствующий этим положениям анализ капитализма К. Марксом привел его к установлению понятия о *наиболее общем содержании современной истории* как перехода от капитализма к коммунизму¹⁷⁴, прехождения капитализма и возникновения социализма, вначале остающегося в пределах общественно-экономической формации, но далее развивающегося на собственной основе коммунизма. К. Маркс раскрыл *особенности* свободной конкуренции современного ему капитализма¹⁷⁵, обнаружив закономерность равномерного развития подавляющего большинства входящих в него стран. На этом основании им был сделан вывод, что переход к коммунизму произойдет одновременно в наиболее развитых странах на высшей ступени развития капитализма, когда его потенциал будет исчерпан.

Исследование капитализма В.И. Лениным («Военная программа пролетарской революции», «О лозунге Соединенных штатов Европы») подтвердило вывод К. Маркса о наиболее общем содержании эпохи и раскрыло изменения в его природе: В.И. Ленин открыл закон *неравномерности* развития разных стран капитализма в эпоху империализма и сделал вывод, что социализм не может победить одновременно *во всех* странах, что первоначально он победит в одной или нескольких странах, а остальные останутся буржуазными или добуржуазными, принадлежащими к общественно-экономической формации. Таков был результат превращения «конкуренции» в «монополию» в экономизме *вырождающегося* «нового капитализма». «История подтвердила этот прогноз» и «перевернула всю историю»¹⁷⁶.

В ноябре 1921 года В.И. Ленин в статье «О значении золота теперь и после полной победы социализма» раскрыл постэкономическую направленность развития культуры, дополнив свои представления важным опытом построения социализма в Советской России. В.И. Ленин указывает на сложный характер культурной эволюции, включающий 3 момента: путь революции, реформистский путь, который был односторонне противопоставлен революции Э. Бернштейном¹⁷⁷, и неизбежность временных «отступлений»¹⁷⁸. Последние в условиях господства капиталистических стран, грозили гибелью первой страны, строившей социализм, вынуждали ее идти на попятные движения и компромиссы с капстранами, ради собственного сохранения, чтобы позже она вновь могла продвигаться к постэкономическому обществу без классов (например, «Брестский мир»¹⁷⁹). Чтобы успешно двигаться вперед, повторяет В.И. Ленин сказанное им в апреле 1918 года, «надо уметь найти в каждый особый момент то особое звено цепи, за которое надо всеми силами ухватиться, чтобы удержать всю цепь и подготовить прочно переход к следующему звену... цепи»¹⁸⁰. Так, в переходных формах социалистического строительства 1921-1922 годов «таким звеном является оживление внутренней *торговли* при ее правильном государственном регулировании (направлении)... Торговля есть единственно возможная экономическая связь между десятками миллионов мелких землевладельцев и крупной промышленностью, *если... если* нет рядом с этими землевладельцами великолепной крупной машинной индустрии с сетью электрических проводов, индустрии, способной... снабдить мелких землевладельцев лучшими продуктами в большом количестве, быстрее и дешевле, чем прежде». И эту связь промышленности с земледелием можно наладить «рядом медленных, постепенных, осторожных «осадных» действий» «для укрепления связи крестьянства с пролетариатом, для немедленного оживления народного хозяйства в разоренной и измученной стране, для подъема промышленности, для облегчения дальнейших, более широких и глубоких мер, как-то: электрификации». Реформы, до победы пролетариата, В.И. Ленин толкует как «побочный продукт революционной классовой борьбы пролетариата». Хотя этого К. Маркс лично предвидеть не мог, но осознать это изменение «можно только на почве философии и политики марксизма».

«Отступления» в этом культурно-историческом восхождении должны иметь свою собственную «меру», идет ли речь об отступлениях к госкапитализму или к государственному регулированию торговли, приостановить отступление, чтобы наше движение вперед далее было «прочнее, быстрее и шире». К. Маркс же делал упор на революционный момент перехода от старого к новому, но осознать это назревшее изменение, подчеркивает В.И. Ленин, «можно только на почве философии и политики марксизма»¹⁸¹.

С тех пор прошло целое столетие. Панорама борьбы нового и старого изменилась. Академик С.Ю. Глазьев¹⁸² показал, что нынешняя эпоха аналогична эпохе «Великой депрессии» XX века. Произошла структурная перестройка мировой экономики, обусловленная сменой технологических и мирохозяйственных укладов. Смена началась с «перестройки» в СССР, «отступления», которое завершилось распадом СССР, мировой системы социализма на фоне укрепления позиций Китая, Индии и США, где сформировались базисные «уклады», конкуренция которых определит логику борьбы нового со старым, коммунизма с капитализмом.

Многие страны формируют *конвергентные* модели, созидавая комплексные реальности в духе нэпа, интегрируя социалистическую идеологию и государственное планирование с рыночными механизмами капитализма и частным предпринимательством, подчиняя их целям повышения производства материальных благ и демонстрируя развитие на фоне стагнации ведущих капиталистических стран во главе с США. Достигнув пика могущества после распада СССР, США безнадежно проигрывают экономическое соревнование Китаю, который сочетает революционный путь с путем реформ и «отступлениями», разумеется, с китайским национальным наполнением. Именно таким путем КНР создал более эффективную систему *смешанного* управления развитием экономики, сочетая государственное планирование и рыночную самоорганизацию, государственный контроль за движением денег и частное предпринимательство, интегрируя интересы всех социальных групп вокруг цели повышения общественного благосостояния.

КНР демонстрирует рекордные темпы роста инвестиционной и инновационной активности, более тридцати лет лидируя по темпам экономического роста. Американская же финансовая система капитализма уступает экономике китайских коммунистов, приспособивших рыночные механизмы для повышения народного благосостояния в духе ленинского нэпа. С.Ю. Глазьев особо отмечает продвинутость уклада КНР на фоне погружения в хаос американоцентричного миропорядка, в контексте которого деградирует Россия, выстраивая возвратный капитализм периферийного типа с сырьевой экономикой обслуживания капиталистической системы.

Истеблишмент постсоветской России не признает марксистского понятия о наиболее *общем содержании эпохи*, основанного на представлениях о классовой борьбе и требует классовой «беспристрастности», выдаваемой за объективность. Он отказался от этого понятия в пользу национального

«сотрудничества», ссылаясь на возникшую в ходе второй мировой войны с фашизмом «большую тройку» лидеров стран антигитлеровской коалиции (Рузвельта, Черчилля и Сталина), якобы преодолевших классовые разногласия. Он рассматривает классовое «сотрудничество» как то новое, что якобы явилось главным историческим приобретением человечества в XX столетии, придя на смену октябрьской революции 1917 года, гражданской войне и найдя закрепление в Организации Объединенных наций, Совете безопасности с правом вето для каждой страны-участницы, перешедшего к России как «правопреемнице» СССР.

Ученый обязан проверить (верифицировать/фальсифицировать) эти соображения на предмет их обоснованности и доказательности, а не принимать их за основание отрицательного отношения к советскому, социалистическому содержанию в истории СССР, дополняя их идеей антисоветского патриотизма для объединения всего населения, чтобы ограничить его мечтами «только не было б войны!» и продемонстрировать его кажущееся безразличие ко всему социалистическому, советскому. Тем более, что на этих заявлениях строится модель будущей эволюции (то ли развития, то ли деградации) страны с сохранением богатых олигархов и ограбленных трудящихся, призывая тех и других к мирному диалогу и сотрудничеству. Речь идет о признании такого раскола в обществе не аномальным, а нормальным историческим явлением, соответствующим нормам международного права, о перенесении их во внутреннее содержание политики России. Не случайно властная вертикаль в постсоветской России игнорирует референдум 1991 года, когда подавляющее большинство населения высказалось за сохранение СССР, социалистического, советского содержания, наполнения истории своей страны. Она со времен М.С. Горбачева и Б.Н. Ельцина грубо игнорировала эти чаяния граждан, а нынешняя вертикаль власти продолжает этот тренд.

Идея «большой тройки» упоминается, но и опровергается выступлением Президента РФ Б.Н. Ельцина 17.06.1992 года в Конгрессе США, в котором он заявил об отказе нашей страны от социализма в пользу либерального курса свободы и буржуазной демократии. В своей речи он выступил как предатель коммунизма, пытаясь оправдать предательство социалистического общественного строя его поддержкой советским народом. Это выступление Б.Н. Ельцина не было показано и не напечатано в СМИ России, оно было скрыто от народных масс, но поддержано преемником Б.Н. Ельцина, сменившем его в 1999 году и продолжившим ельцинский либеральный курс – вопреки ожиданиям широких слоев народа России, которые надеялись, что новый президент будет действовать не в интересах олигархов, но в его интересах. Этого не случилось, вместо этого народ на шестнадцатый год правления нового Президента получил открытый им Ельцин-центр, воспевающий разрушителя СССР и обошедшийся более чем в 7 миллиардов из средств налогоплательщиков; долгожданного осуждения того, что сделал Б.Н. Ельцин не произошло. "Радикальные перемены" ельцинской эпохи, то есть уничтожение Советского Союза и растаптывание идей социализма, были

названы крайне важным историческим опытом. Новый президент постоянно выказывает свое «несогласие со строем, который у нас существовал», выражая суть «перестройки», усиленно очерняя советское прошлое в высказываниях не надлежащего уровня; например, с трибуны Госдумы он публично заявлял, что в СССР не производили ничего, только калоши, да и те никто не покупал, только африканцы, ходившие по горячему песку.

Отмечу, что «все страны» способствовали усилению Германии в предвоенный период, но это не распространяется на СССР, который не участвовал в Мюнхенском сговоре стран, умиротворявших Германию как агрессора, подталкиваемого к войне против СССР. Лишь убедившись, что его усилия по организации союза стран *против* фашистской угрозы нереализуемы, СССР пошел на заключение так называемого пакта Молотова-Риббентропа. Гитлер не скрывал, что фашизм стремился уничтожить СССР, покорить советский народ, совершивший прорыв за пределы капиталистического общества, учредив власть организованных в Советы трудящихся рабочих и крестьян, построивших под руководством большевиков новое социалистическое общество. Значит, это была война против социализма в Советском союзе, против идеологии большевиков, против коммунистов. США *вплоть до декабря 1941 года* поддерживали Германию, воевавшую против коммунистического СССР. В этом главная причина победы советского народа, отстаивавшего свою *социалистическую* родину. Это обстоятельство игнорирует вертикаль власти России, отсюда вырастает драпирование Мавзолея В.И. Ленина, придание ему принципиального характера. К тому же «классовое сотрудничество», известное под названием «солидаризма», XX век продемонстрировал как дорогу к фашизму, который выказал величайшую вражду и ненависть к марксизму и его практической реализации в СССР в лице фашистской Германии, развязавшей против него войну.

Согласно В.И. Ленину¹⁸³, учение Маркса вызывает к себе во всем цивилизованном мире величайшую вражду и ненависть всей буржуазной (и казенной, и либеральной) науки, которая видит в марксизме нечто вроде «вредной секты». Иного нельзя и ждать, ибо «беспристрастной» социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе. Казенная и либеральная наука *защищает* наемное рабство, а марксизм объявил беспощадную борьбу этому рабству. Ожидать же беспристрастной науки в обществе наемного рабства есть такая же глупенькая *наивность*, как ожидать беспристрастия фабрикантов (ныне, олигархов) в вопросе о том, следует ли увеличить плату рабочим, уменьшив прибыль капитала.

История философии и история социальной науки показывают, что в марксизме нет ничего похожего на «сектантство» в смысле замкнутого, закостенелого учения, возникшего в стороне от столбового развития мировой цивилизации. Напротив, гениальность Маркса В.И. Ленин видел в том, что он дал ответ на вопрос о наиболее общем содержании *мира современной истории*, которые передовая мысль человечества уже поставила, будучи законным преемником всего лучшего, что создало человечество. Это хорошо видно на

примере системы советского образования, которое обращалось к наиболее прогрессивным произведениям всей человеческой культуры. Без учета этих фактов невозможно ответить на вопрос, как и почему советский народ смог выстоять и победить в Великой Отечественной войне. Именно из них выростала поистине железная сила духа, которая удивляла и восхищала весь мир.

Капитализм, по словам В.И. Ленина, победил во всем мире, но эта победа есть лишь преддверие победы труда над капиталом. Когда было свергнуто крепостничество и на свет божий явилось «свободное» капиталистическое общество, то сразу обнаружилось, что эта свобода означает новую систему угнетения и эксплуатации трудящихся. Борьба нового и старого разворачивается внутри различных социалистических учений, выступая отражением гнета и протестом против него, приводя к противостоянию утопического социализма и марксистского социализма, исходившего из борьбы классов в обществе. Ни одна капиталистическая страна не сложилась на основе борьбы не на жизнь, а на смерть между разными классами капиталистического общества. Утопический социализм, как известно, критиковал капиталистическое общество, осуждал, проклинал его, мечтал об уничтожении его, фантазировал о лучшем строе, убеждал богатых в безнравственности эксплуатации, но не мог указать действительного выхода к новому, не умел объяснить сущность наемного рабства при капитализме, открыть законы его развития, открыть субъекта нового, ту общественную силу, которая оказалась бы способной стать творцом нового, социалистического общества. Это удалось Марксу, указавшему на рабочий класс, на необходимость просветить и организовать его для борьбы за утверждение нового, коммунистического общества, чтобы смести старое, капиталистическое общество и создать новые, социалистические формы развития культуры¹⁸⁴. Практически этот процесс был осуществлен в нашей стране, в которой под руководством В.И. Ленина произошла социалистическая революция 1917 года, став знаменем перехода от старого к новому обществу и его развитию во всем мире.

Позиция стран Запада и его лидеров во время Второй мировой войны носила «двуличный характер»¹⁸⁵, что побуждает говорить о превращении «большой тройки» в тройку из басни И. Крылова «Лебедь, Рак и Щука», которое произошло еще до ее окончания войны. Напомню отдельные переговоры представителей Германии, США и Великобритании, на которых германское руководство надеялось склонить их к войне против коммунистического СССР. Упомяну и создание Лиги наций. В ней доминировали державы-победительницы, Великобритания и Франция. Лига продемонстрировала свою «неэффективность», ибо она потонула в пустых разговорах, проигнорировав призывы СССР сформировать равноправную систему коллективной безопасности. Нельзя забывать Мюнхенский сговор, в котором помимо Гитлера и Муссолини, участвовали *лидеры* Великобритании и Франции, расчленения Чехословакии, которое произошло, как известно, при полном одобрении Совета Лиги наций. К тому же Гитлер слыл в западных кругах вполне уважаемым политиком и желанным гостем в европейских

столицах, и только лидер СССР И.В. Сталин не запятнал себя личной встречей с Гитлером. Мюнхенский сговор продемонстрировал, что западные страны будут решать вопросы безопасности без учета интересов СССР, и при удобном случае могут даже сформировать антисоветский фронт. Здесь опять всплывает образ тройки, не преодолевшей классовые противоречия, превратившейся в «тройку» крыловской басни. К тому же Вторая мировая война не случилась в одночасье, она является результатом многих тенденций и факторов в мировой политике, включая государственный эгоизм, трусость, потакание набиравшему силу агрессору, неготовность политических элит к поиску компромисса, попытки одних стран обхитрить другие, чтобы обеспечить себе односторонние преимущества и остаться в стороне от надвигающейся мировой беды.

Это подтверждается и рядом фактических событий. В частности, бывший начальник штаба оперативного руководства Верховного главнокомандования верховными силами Германии генерал А. Йодль отмечал, что в 1939 году примерно 110 французских и английских дивизий, стоявших против 23 германских дивизий, бездействовали, вместо того, чтобы нанести им поражение своими активными действиями. В ноябре 1940 года Гитлер утвердил план «Барбаросса», полагая, что СССР – главная сила, которая противостоит ему в Европе, что именно война с СССР решит исход мировой войны. Международная комиссия по репарациям с Германии в феврале 1945 года пришла к выводу, что «количество затраченных Германией на советском фронте солдат-дней превосходит это же количество на всех других союзных фронтах, по крайней мере, в 10 раз. Советский фронт оттягивал также четыре пятых германских танков и около двух третей германских самолетов». В целом на долю СССР пришлось 75 процентов всех военных усилий антигитлеровской коалиции. Красная армия за годы войны «перемолола» 626 дивизий стран «оси», из которых 508 – германские. Рузвельт в 1942 году признал, что русские войска уничтожили больше живой силы, самолетов, танков и пушек «нашего общего неприятеля», чем все остальные Объединенные Нации вместе взятые. СССР потерял каждого седьмого из своих граждан, Великобритания – одного из 127, а США – одного из 320 человек¹⁸⁶.

Фашизм не был привнесен в историю людей какими-то трансцендентными, потусторонними ей силами и причинами, он, как и гражданская война против СССР с участием 14 иностранных государств после Октябрьской революции 1917 года, был порождением самого старого, капиталистического мира, в котором объединились его наиболее реакционные силы, субъекты, с которыми вели борьбу трудящиеся Советского Союза как субъекты новой, социалистической культуры, выйдя в ней победителями. Как заявило руководство СССР в июле 1941 года целью войны против фашистских угнетателей, является не только ликвидация угрозы, нависшей над нашей страной, но помощь всем народам Европы, «стонущим под игом германского фашизма».

Все вышеизложенное свидетельствует о фундаментальности вопроса о наиболее общем содержании современного мира: является ли им переход от

капитализма к коммунизму, преодоление эксплуатации, победа труда над капиталом, к чему стремился советский народ как субъект войны во всех республиках СССР или это содержание было вытеснено идеей сотрудничества, «солидаристских» форм жизни представителей «труда и капитала». Именно в таком контексте советской, социалистической культуре противостояло капиталистическое содержание фашистской антикультуры, грозившей странам и народам уничтожением.

Наконец, нужно отметить ограниченное существование «тройки» исторически определенными рамками и значением, которое напоминало перенесение внутренней политики (в духе нэпа) в политику внешнюю, когда руководство СССР пошло на союз с лидерами США и Великобритании, что не было равнозначно «отмене» борьбы старого и нового, капитализма и социализма. Лишь в период перестройки – периода изменения общественного устройства страны от социализма к капитализму – произошло «отступление», которое завершилось уничтожением СССР, начатое М.С. Горбачевым и А.Н. Яковлевым, предложившим «технология» контрреволюционного уничтожения социализма под флагом победы демократии над социализмом¹⁸⁷. Оно было продолжено Б.Н. Ельциным, Е. Гайдаром, А. Чубайсом и др. Социалистическое развитие было прервано Великой отечественной войной, в которой социалистическое общество вновь оказалось в опасности, а его сохранение стало главной целью, которую преследовал советский народ как субъект войны, руководимый Советским правительством и коммунистической партией во главе со Сталиным.

Как показал профессор В.Л. Иноземцев, не только марксизм, но и теория постиндустриального общества утверждают постэкономическую направленность культурно-исторического развития человечества [6; 7; 8]. Они «выделяют в истории человечества три большие фазы». Сторонники постиндустриализма выделяют «аграрное, индустриальное и постиндустриальное общество»¹⁸⁸, или, по Тоффлеру, первую, вторую и третью «волны» в истории цивилизации на основе оценки форм и методов общественного производства в соответствующих социумах, а «основоположники марксизма выделяют архаическую, экономическую и коммунистическую общественные формации»¹⁸⁹, общинно-родовую, или первобытную, общественно-экономическую с господством экономики и третичную общественную формацию, освобождающую от засилья «экономизма»¹⁹⁰. Усвоив негативное отношение к марксизму, утвердившееся в период перестройки и в постсоветской России, В.Л. Иноземцев поддерживает концепцию информационного общества, отрицая марксизм за его классовый подход, которому он отказывает в объективности, приписывая ему отступление от объективной истины¹⁹¹ и игнорируя утопический характер концепции постиндустриальной волны на Западе.

Теория постиндустриального или информационного общества формируется на Западе в 1960-70-е годы. В посвященной ей литературе утверждается, что на смену индустриальному обществу приходит

постиндустриальное (видно уже из названия), через какое-то время постиндустриальное общество становится информационным (т.е. это стадия в развитии постиндустриального общества), а за информационным следует общество знаний. Такой способ «упорядочения» объясняют обычно тем, что широкую известность соответствующие идеи приобретали именно в такой последовательности, но выдвинуты эти идеи были почти одновременно, а осмысливаемые с их помощью социальные, технологические и экономические процессы тесно переплетены между собой, образуя единый поток.

Согласно К. Марксу, освобождаясь от «экономизма» человечество совершает скачок из царства необходимости в царство свободы, когда экономика перестает «поглощать» все прочие общественные явления. В «нормальном состоянии» она начинает выполнять свою роль по обеспечению общества необходимыми благами. Выход за пределы экономического общества Маркс мыслил как результат классовой борьбы пролетариата против буржуазии¹⁹². К этому подводит развитие самого капитализма, когда отпадает принуждение и монополизация общественного развития (включая сюда его материальные и интеллектуальные выгоды) одной частью общества за счет другой, и эта ступень создает материальные средства и зародыши для отношений, которые при более высокой форме общества дадут возможность соединить прибавочный продукт с более значительным ограничением времени, посвященного материальному труду вообще, ибо действительное богатство общества и возможность постоянного расширения процесса его воспроизводства зависит не от продолжительности прибавочного труда, а от его производительности и от большей или меньшей обеспеченности тех условий производства, при которых он совершается.

Сегодня во всем мире человек все более уходит из сферы производства, которая начинает осуществляться техническими средствами, наделенными искусственным разумом и реализующими функции создания потребных для людей благ, которые до того создавались при непосредственном участии человека в процессе производства; человек становится «рядом» с производством, которое все больше осуществляется автоматами с участием – IT-техники, что приводит к отрицанию вообще экономической сферы товарно-денежных отношений в качестве «определяющей основы человеческой жизни». Как первую фазу такого выхода Маркс рассматривал социализм¹⁹³. Развитие человеческих сил становится самоцелью, обеспечиваемой экономикой. Поэтому сокращение «рабочего дня» людей в сфере «хозяйства» К. Маркс считал «основным условием» выхода за пределы царства необходимости. Капитализм лишь подводит человечество к ступени, которая преодолевает «экономизм», открывая двери к универсальной деятельности за границами «экономической необходимости», а экономика приходит к нормальному обслуживанию потребностей людей, которые могут занимать себя другими формами деятельности.

Освобождение от экономизма ведет в «царство свободы», которое «начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая

нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под общественный контроль, вместо того, чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости как на своем базисе»¹⁹⁴.

Сторонники концепции информационного общества отрицают классовый подход марксизма, обвиняя его в «антигуманизме» и делая упор на знание, на то, что человек уходит из производства, которое все более осуществляется техническими средствами, наделенными ИТ, искусственным разумом и реализующими функции создания потребных для людей благ, которые до того создавались при непосредственном участии человека в процессе производства, что приводит к отрицанию вообще экономической сферы товарно-денежных отношений в качестве «определяющей основы человеческой жизни». Как было показано эту сторону дела подверг специальному анализу К. Маркс при анализе диалектики перехода от мануфактуры к крупной промышленности, что не привело его к отказу от классовой борьбы, которая была и остается важным фактором человеческой истории. Концепция информационного общества носит утопический характер. В ней технологический детерминизм трансформируется в информационный (Г. М. Мак-Люэн, Е. Масуда и другие), защищается положение, что с середины 1950-х годов «белые воротнички» НТР количественно станут преобладать над рабочими, которые утратят свой статус (А. Тоффлер), что СМИ и коммуникация станут основным фактором развития общества, и иные утопические представления «постиндустриальной волны».

К сожалению, с ликвидацией Советского Союза в России произошел возврат к господству экономизма, товарно-денежных отношений, «экономического бытия и сознания» людей: многие виды деятельности вновь *погружаются* в сферы товарно-денежных отношений, претендующие на подмену универсального, природно-общественного бытия и его развития, соразмерным которому является родовая сущность человека. Это хорошо видно, скажем, на примере сфер образования, науки, художественной культуры, медицины и т.д., в отношении которых действует принцип

остаточного финансирования, превосходя его действие в СССР. «Экономизм» мы рассматриваем как претендующий на подмену материальной субстанции аналог механицизма, в сфере окультуренной, социальной материи¹⁹⁵. «Экономизм» утверждает мир, где господствуют эгоистические интересы, социально институализированные в социуме частнособственническими отношениями между людьми, который «выкачивает из непосредственных производителей, или рабочих, определенное количество прибавочного труда, который он получает без эквивалента и который по своей сущности всегда остается принудительным трудом, хотя бы он и казался результатом свободного договорного соглашения. Этот прибавочный труд выражается в прибавочной стоимости, и эта прибавочная стоимость существует в прибавочном продукте. Прибавочный труд вообще, как труд сверх меры данных потребностей, всегда должен существовать»; причем, «при капиталистической... системе он имеет только антагонистическую форму и дополняется полной праздностью известной части общества»¹⁹⁶.

В современных условиях эта система существует в условиях кризиса и «многоукладности», которая несколько ослабляет влияние капиталистической системы, обнаруживая ее абстрактность и, «дополненность» другими формами жизнедеятельности людей в современном обществе. Это обстоятельство и находит своеобразное отражение в западной концепции постиндустриального, информационного общества, позволяя говорить ее представителям о выходе в постэкономическое общество. Вопреки проектам Пико делла Мирандола развитие после Возрождения «вписало» человека и его образ в контекст антагонистических формаций, а концепция информационного общества предлагает, скорее, лишь утопию¹⁹⁷ перехода к постэкономическому обществу. Не случайно указание на утопизм Е. Масуда прямо включает в название своей работы («Компьютопия»), утверждает преодоление капитализма не в результате классовой борьбы, как марксизм, а путем опоры на знание, научное знание, как это делал Д. Белл. Роль теоретического знания определит, по мнению Д. Белла, фундаментальное положение не буржуа или пролетария, а ученого как центральной фигуры постиндустриального, информационного общества или общества знания. В нем сформируется новая элита, принадлежность к которой станет возможной благодаря квалификации и образованию, а не в силу обладания собственностью или положения в политической структуре общества.

Д. Белл признает осуществление такой цели утопией, признает, что она неосуществима и в то же время он считает, что движение к этой цели возможно¹⁹⁸. Согласно Т. Веблену (1857-1929), обществом станет управлять совет «технических специалистов», придя на смену «праздному классу капиталистов», которые, утопически надеялся Т. Веблен, добровольно откажутся от своей монополии на власть в обществе. Этот ход истории казался ему настолько реалистичным и простым, что объединение действий 1% всей научно-технической интеллигенции («технократическая революция»), полагал он, приведет к общей революции технических специалистов в промышленности, которая завершится

успехом, устраняющим «язвы» капитализма – безработицу, нищету, праздность «верхов», ведущих стяжательский образ жизни и т.п.

С возрастающей ролью теоретического знания как источника инноваций в различных областях связано в концепции постиндустриального или информационного общества изменение понятия услуги. Считается, что в постиндустриальном обществе на смену «экономике товаров» приходит «экономика услуг», в которую включают здравоохранение, образование, многие виды исследований и управления. Но разве возможно ограничивать экономику лишь производством услуг, полностью исключая производство товаров.

Объективно сходство марксизма и концепции информационного общества было обусловлено холодной войной и идеологической конкуренцией советского и капиталистического проектов при учете вырождения капитализма и заимствования последним черт из социалистического общества ради пролонгации своего бытия (например, социальное государство). Эти обстоятельства потребовали от западных обществ быть/слыть «адекватными» своей эпохе, чтобы дать соответствующий «ответ марксизму» – в виде социальной концепции, от историософии до конкретных социально-проектных идей.

Сторонники концепции информационного общества отрицают классовый подход, характеризуют его как форму «антигуманизма» и делая упор на знание, на производство, которое все более осуществляют технические средства, наделенные искусственным разумом, тогда как раньше производство осуществлялось при непосредственном участии рабочего человека, что приводит к отрицанию экономической сферы товарно-денежных отношений в качестве «определяющей основы человеческой жизни».

Появлению концепции информационного общества предшествовал период «Великой депрессии» XX века, когда капитализм, впав в кризис, был вынужден, во-первых, заимствовать характерное для СССР внедрение в механизм человеческой истории. Во-вторых, капиталисты из-за боязни потерять все, «как в СССР», пошли на заимствование элементов социализма, чтобы избежать краха капитализма. На это указал антикоммунист Е. Гайдар. Он писал «о прививке социализма», которая спасла капитализм от краха, о влиянии марксизма, который, по Е. Гаюдару, повлиял на него не как цианистый калий, но как средство, которое предупредило действительно смертельную болезнь капитализма. «Не механическое подавление марксистской оппозиции, а ее ассимиляция (подчас под аккомпанемент антимарксистской риторики) – таков был реальный ответ капиталистического общества... Запад пережил мучительную мутацию...»¹⁹⁹. Концепция постиндустриального, информационного общества является продолжением и элементом этой мутации, став своеобразной ложкой меда в бочке капиталистического дегтя, в которой до сих пор сохраняется непреодоленной борьба классов, обуславливая существование экономического характера общества, отрицающего универсальную природу человека и культуры.

Методологически взгляды представителей информационного общества можно сравнить с рецептурными представлениями медиков, которые часто не знают причин, законов, этиологии (от греч. *Aitia* причина + ... *логия*; раздел медицины, изучающий причины и условия возникновения болезней) возникновения и существования многих болезней, производя лечение «по симптомам», которые характеризуют уровень явления, а не сущности, этиологии болезни. При тех или иных симптомах врач выписывает рецепт, чтобы убрать симптомы, но не причины болезней, которые остаются во многих случаях неизвестными; это ведет к возобновлению тех же самых или иных симптомов. Не случайно говорят, что врач лечит, но не вылечивает.

Термин «явление» часто употребляется в значениях тождественных понятию объект, часть объективного мира (событие, процесс, реальность, существование) и как проявление сущности. Диалектика не допускает их «склеивания», она требует понимать объект как единство противоположностей сущности и явления, а не отождествлять явление с объектом, объект с явлением, когда ограничиваются раскрытием поверхностных сторон объекта.

Симптомы являются внешним проявлением сущности, нередко будучи малоинформативными без раскрытия сущности, главного, основного, определяющего содержания процесса, заключенное в нем основание всех происходящих изменений. Категория сущности служит для выделения таких свойств и отношений, которые обуславливают другие свойства и отношения, что не характерно для явления. Сущность проявляет себя не всегда адекватно, но и в форме видимости, отражающей мнимую сущность, искажая реальную картину. Например, при капитализме заработная плата выступает как оплата всей произведенной работы, на самом же деле она есть денежное выражение стоимости рабочей силы и детерминирована структурой капиталистических общественных отношений. Сущность одна, явлений множество, сущность глубже явлений, явления богаче сущностей, включая ряд случайных, временных моментов. Явление никогда полностью не совпадает с сущностью, выражая одну из ее сторон. Явления бывают адекватными и неадекватными, искаженно выражающими сущность как кажимость, которая *противоположна* сущности.

В процессе развития ведущая роль принадлежит сущности, тогда как сторонники концепции информационного общества, вступая в противоречие с диалектикой сущности и явления, отдают приоритет явлениям, как врачи – симптомам, игнорируют сущность капитализма как экономической системы, детерминируемой собственными внутренними, сущностными структурами и противоречиями, ограничиваясь фиксируемыми ими поверхностными явлениями, нередко игнорируя подчиненность, вторичность уровня явлений первостепенному по значимости уровню сущности. Согласно диалектике познание идет «от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности», «от сущности первого, так сказать порядка, к сущности второго порядка, и т.д. *без конца*»²⁰⁰. Признание многопорядковости сущности ведет к выявлению закона, позволяя объяснить главное в направлении сущности

общественного развития. В процессе познания важно в главном, в основном схватить сущность, вывить ее общую, ведущую структуру, выражаемую основным законом капиталистической системы, что было сделано с открытием закона общественного развития К. Марксом, выявившим объективную логику культурно-исторического процесса. Понятно, что и 70 «Марксов» не смогли бы охватить все разветвления капиталистического процесса. Эта логика была схвачена им в общих и основных, закономерных чертах, чтобы приспособить к ней общественное сознание, в отличие от представителей западной концепции информационного общества с их «рецептурными представлениями», во многом остающимися на уровне не сущности, а явления, обрекая их на утопизм. Явления есть внешние, наблюдаемые, обычно более подвижные, изменчивые характеристики бытия объективно реальных предметов, по Гегелю, это кора или завеса, за которой скрывается сущность; явление выглядит иначе, чем вызвавший его глубинный процесс. Диалектика явления и сущности, охватывая причинно-следственные связи, законы, тенденции развития, внутренние противоречия, вскрывает *различие* обусловленного и обуславливающего, первичного и вторичного, глубинного и поверхностного, что придает ей фундаментальный характер, способствуя преодолению утопий путем выявления общего «вектора» познания, его общей ориентированности.

Глава 3.

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

1. Онтология знания и онтология веры

Сегодня в России на мировоззренческом поле конкурируют мифологические, религиозные и философские воззрения. Наибольшую активность, и не без успехов, проявляют представители религиозного мировоззрения, а атеисты не попадают в цель, когда отрицают существование бога, признавая *лишь* представление о боге. Ведь верующий человек поступает так, *как если бы* бог существовал. Вне зависимости от того, существует ли тот или нет.

Это утверждение можно подтвердить, например, эпизодом из детства всемирно известного логика, социолога и писателя А.А. Зиновьева. Его мать была человеком религиозным, и мальчик имел нательный крестик. В 1929 г., когда он пошел в школу, в ней регулярно проводился полный гигиенический осмотр детей, раздеваемых догола. Чтобы не стать объектом насмешек он снял нательный крестик и выбросил его. Мать вошла в ситуацию, не стала его ругать и пояснила сыну, что наступили безбожные времена, что не надо ломать голову над тем, существует Бог или нет. Главное – жить так, *как если бы Он существовал*. Условно, под презумпцией, что какое-то Высшее существо «видит каждый твой поступок, читает каждую мысль, оценивает их, одобряет все хорошее и осуждает все плохое». Такая позиция предполагает, что есть онтология знания и есть онтология веры и что они принципиально различны.

«Онтология знания означает, что нечто реально существует. Мы можем знать только то, что на самом деле есть. Сперва бытие, потом знание. Онтология веры прямо противоположна: сперва вера, потом бытие. Вера сама создает реальность. В отличие от знания, которое вторично по отношению к реальности, она первична по отношению к ней»²⁰¹. Это требует специального анализа религии. Такой анализ подтверждает, что для нее достаточно *веры* в бога, что вера не имеет никаких иных оснований вообще. Здесь не нужна даже знаменитая формула Тертуллиана «верую, *ибо* абсурдно». Достаточно принятия презумпции: верую без всяких «*ибо*». Как если бы верующий сам был Богом, нес Его в себе, содержал Его в своей вере, которая *владеет* верующим. Здесь не верующий владеет верой, но, наоборот, вера владеет верующим. Это и есть вера в чистом виде, вера *itself* или вера «как таковая».

Вера же в Бога, понимаемого в качестве *отд(е)аленного* от верующего, предполагает *сомнение* в его бытии и нуждается в доказательстве Его с помощью познаний. Следовательно, вера в такого Бога ведет уже за пределы веры, является уже *началом* отрицания Бога. Такое начало именуется не теизмом, а атеизмом. Это *начало* может преодолеть *только* сам Бог, если бы он существовал, ибо Бог не может верить в свое бытие, поскольку он не может относиться к себе, как к чему-то вне него самого. И в то же время Он не может

не верить в свое существование, поскольку он существует. Таков парадокс религиозной веры.

Аналогом такого *преодоления* является вера *верующего в Бога*, владеющая человеком, овладевшая им. Такая вера подобна чипу, что встраивается в мозг человека и управляет им. Только встраивается она не в мозг, а в его психику, сознание и мышление, которые признаются обычно *функцией* мозговой деятельности²⁰². Если бы она встраивалась прямо в нервную систему и в мозг, то веру в Бога можно было бы заподозрить не только у человека, но и у животных²⁰³.

Это свидетельствует о том, что вера как явление психики, сознания и мышления *связана* с мозговой деятельностью человека, но *не проистекает* из нее, хотя обычно считается, что для мышления достаточно головы, головной деятельности *itself*. Психика, сознание и мышление проистекают из *развития* бытия, мира в целом, они *определяются* этим развитием. Не случайно говорят, что они суть продукты развития отражения как всеобщего свойства материи, высшие формы этого атрибута. Все они вторичны к материи, бытию, порождаются развитием *самого* бытия. Первично, следовательно, бытие, взятое в своем развитии. Возникая в результате развития бытия, движущейся материи разные формы отражения, в частности психика, сознание, мышление *порождаются* процессами развития, детерминированы, обусловлены ими. И, в свою очередь, они являются *внутренними* детерминантами, факторами таких процессов развития, обеспечивающими существование и пролонгацию эволюционирующего бытия. Вне такого контекста отражение во всех его формах, включая психику, сознание, мышление не могут быть адекватно поняты.

Ввиду важной роли психики, сознания, мышления как внутренних факторов эволюции бытия в целом нет никаких оснований заявлять о пассивности отражения вообще и этих его высших форм. Вторичность не означает пассивности отражения, психики, мышления. Развитие бытия порождает в этих формах отражения своего рода *инструмент* для своего дальнейшего существования. Хорошо известно, например, что психика играла и играет очень важную роль порожденного естественной эволюцией механизма самой эволюции, что она обеспечивает выживание организмов, приспособление их к окружающей природной среде. Без разнообразных форм отражения развитие бытия было бы невозможным. Без них невозможным было бы появление культуры, понимаемой как совокупность всех способов и результатов взаимодействия человека с окружающей его действительностью, как тотальный опыт освоения человеком мира в расширяющихся масштабах и адаптации к нему, важными элементами которой стали философия, наука, искусство и т.д.

Что касается сознания, мышления, то их возникновение было обусловлено восхождением материи на уровень социальной формы движения, которой они «принадлежат». Они порождены на этой стадии развития бытия и выступают внутренними детерминантами дальнейшей эволюции социальной

материи. Психика, будучи «пересаженной» в социальную форму движения бытия, развивается, трансформируется в сознание и мышление, более сложные по сравнению с предшествующими формы отражения и «инструменты» дальнейшего развития бытия, обретшего человеческие формы своего существования. Фундаментальным тезисом, который ляжет в основу дальнейшего изложения, является идея, что, во-первых, собственно человеческая история представляет собой прогрессивно ускоряющийся процесс развития и вне этого понятия быть не может²⁰⁴, во-вторых, динамика человеческой истории вписывается в более широкий контекст развития движущейся материи или материального движения²⁰⁵, в-третьих, и сама представляет более широкий контекст развития во всей его противоречивости.

Религиозная вера также появляется на этом уровне, она присуща социальной форме движения бытия, она предполагает образование производительных органов общественного человека, т.е. технологии, свидетельствующей об активном отношении человека к природе в непосредственном процессе производства его жизни и ее общественных условий, связанных с разделением труда, появлением социального неравенства, власти и т.д.²⁰⁶ Отличие «естественной технологии» и человеческого «производства» выражается в различии истории животных и людей. Животные являются пассивными объектами своей истории, *принимаящими* в ней участие, т.е. без их ведома и желания. Люди же, чем дальше они удаляются от животных, тем больше делают свою историю сами, сознательно, а влияние на их историю неконтролируемых сил и непредвиденных обстоятельств уменьшается. Это выражается в нарастании *степени соответствия* получаемых ими результатов заранее поставленным целям. Поэтому ранее было сказано, что философия выделяет в истории две стороны, историю природы и историю людей, которые неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, они взаимно обуславливают друг друга, поэтому даже «чистое» естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, поэтому «производство служит... глубокой основой всего чувственного мира, как он теперь существует», хотя сказанное, конечно, не применимо к первичным, возникшим путем *generatio aequivoca* (самопроизвольного зарождения – М.П.) людям», когда отчетливо выделялся «приоритет внешней природы». Находясь внутри природы, мы, люди, должны научиться регулировать ее процессы, для чего мало простого познания. Необходим переворот в практике, способе нашего производства для освобождения истории от слепой игры неконтролируемых сил, что предполагает превращение философского мировоззрения в «практическую теорию» по преобразованию социальной материи, в которой возникает и сопротивление такому преобразованию, т.е. наблюдается факт борьбы «старого», религиозного и «нового», философского мировоззрения в ходе культурно-исторического развития человечества.

Однако это соответствие нельзя абсолютизировать. Оно дополняется, как своей противоположностью, *несоответствием*, сохранением преобладания

непредвиденных последствий и неконтролируемых сил, приводимых в движение самим производством, «технологией»²⁰⁷. На этой базе и возникает религиозная вера²⁰⁸. Так, появляющиеся властные отношения, господство, предполагающее подчинение, находят выражение уже в мифологических представлениях о богах, и доходит до использования термина Господь, например, к христианскому Богу. Они возвеличиваются, обожествляются и, подобно чипу, встраиваются в психику, сознание и мышление людей, выполняют функции социальной технологии, управляя их мышлением и поведением.

Анализ полемики Плутарха против теологии Эпикура показывает, например, что в древности *был* властителем Молох. И Аполлон Дельфийский был *действительной силой* в жизни древних греков. Здесь даже критика И. Канта, противопоставившего талеры в уме талерам в кармане, ничего поделывать не может. Ведь если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, и если он верит в это – то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных талеров. Например, он будет *делать долги на основании своей фантазии*. Человек будет *действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов*, существующих только в его воображении. А действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, *общественного* представления людей? Правда, верующие веруют в *своего* бога, не признавая *чужого* бога, сомневаются в эффективности последнего. Поэтому если бы кто-нибудь принес древним грекам какого-либо вендского бога, то он нашел бы доказательства *несуществования* этого бога. Ведь для греков вендский бог он не существовал, они в него не верили.

Как видно, значение имеет *действенность* представлений в жизни человека и общества, как личностных, так и общественных: представление (= идеальное) принадлежит не только человеческой голове субъекта, но *в(ы)ходит* в *объективное* существование. Тот же, кто толкует идеальное исключительно как продукт человеческой головы и деятельности, не *в(ы)ходящий* в *объективное* существование, но замкнутый, пусть даже в узы культуры, воздвигает непроходимую стену между миром культуры и остальным бытием, бездушным, бессмысленным и страшным. Мир культуры лишается здесь своей укорененности в *бесконечности неисчерпаемого бытия*, превосходящего любые человеческие возможности и предположения.

И вместе с тем мы вправе поставить простой, но фундаментальный вопрос: мир в целом существует в культуре или все-таки культура, в которой мы обнаруживаем и веру в Бога, вся культура в целом существует в мире в целом? Идеальное, человеческое представление, вера *участвуют* в эволюции бытия с момента своего возникновения, как участвует в ней человек после своего появления в ходе развития бытия. Такую действенность философия не отрицает. Напротив, она требует учета бытийного, в том числе социально-исторического контекста существования, и действенности в них представлений.

Это требование распространяется и на «доказательства бытия Бога». Для человека, представляющего себе бытие мира случайным, неустойчивым и т.п. образом, его доказательство гласит: «Так как случайное имеет истинное бытие, то бог существует». Т.е. Бог есть «*гарантия* для случайного мира». Этим утверждается и обратное. Так, *онтологическое* доказательство сводится к следующему: «То, что я действительно (реально) представляю себе, есть *для меня* действительное представление», так как оно *действует* на меня. Именно в этом смысле *все боги*, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. Ведь религия есть «живая вера в живого бога».

Правда, весьма *образованный* для своего времени латинский автор начала IV века Арнобий в своих «Семи книгах против язычников» *убедительно* показывает, что мифологические боги на самом деле богами все же не являются, что *только* христиане чтут *истинного*, т.е. сверхъестественного Бога, Творца человека с его сознанием и со всей объективной реальностью окружающего его мира. Арнобий проводит скрупулезный *познавательный* анализ представлений о богах в мифах, чтобы *отделить* мифы от христианской религии.

Язычник в прошлом, Арнобий был заворочен Единым богом христиан, Его всемогуществом и совершенством, порывавшим с ограниченными возможностями растворенных в объективно–реальном мироздании языческих богов. Поэтому он принял христианство и указал на технологическую *несоизмеримость* языческих богов и Бога христиан. Он указал на разные способы и средства достижения власти и контроля над окружающим мирозданием в мифе и в религии: абсолютные, сверхъестественно–фантастические в христианстве и относительные, по земному ограниченные в язычестве. Языческие боги, убежден Арнобий, «нечто совершенно другое и должны быть отделяемы от понятия этого имени и могущества; такова сущность дела, пункт, вокруг которого все вращается», «основной вопрос», разделяющий истинную религию от язычества²⁰⁹. Мифологических «богов» и Бога христианской религии Арнобий относит к *разным* категориям.

Первые не имеют сверхъестественного характера и способностей всемогущества. Они суть продукты человеческой фантазии, измышления самих людей. Связанные с ними *чудеса* на поверку демонстрируют, подчеркивает апологет христианства, «вполне естественный характер», их способ деятельности, технология просто «имеет вид чудесного или, лучше сказать, признается таковым»²¹⁰. Они лишены технологического всемогущества, укоренены в окружающей природе, ограничены природой, не трансцендентны ей. Они *не противостоят* миру природы, людей и героев, а *растворены* в объективной реальности, не трансцендентны ей, будучи ее *фантастическим* продолжением. Это выражается в признании полубожественности людей–героев, от которых они отличаются по степени, а не принципиальным образом; языческие боги не способны осуществлять сверхъестественные и потому *необъяснимые* чудеса. Как правило, они узко специализированы в том или ином виде деятельности. Это соответствует разделению труда у людей: «Вы включили в число богов Либера

(Диониса, Вакха) за открытие (технологии – М.П.) вина, Цереру – хлеба, Эскулапа – трав, Минерву – (за технологию посадки) масличного дерева, Триптолема – (за изобретение) плуга [сын элевсинского царя Келея Триптолем считался изобретателем плуга и распространителем земледелия и связанной с ним культуры, технологии – М.П.], наконец. Геркулеса – за то, что он преодолел и укротил диких зверей, воров и многоголовых змей»²¹¹. Ни один из этих «богов» не имеет признаков Единого бога христиан как сверхъестественного Субъекта всевозможных способов деятельности, *потустороннего* Творца всего объективно существующего.

Арнобий демонстрирует нам, как технология в религии *отрывается* от человека и представляется *сверхъестественной* деятельностью Бога, Творца всего. В ней естественный мир не признается за высшее. В ранг священного, истинного бытия возводится технология, человеческий труд, но в превращенной форме сверхъестественной деятельности Бога. Земным основанием для этого обожествления оказывается то, что, как отмечал уже предшественник трудовой теории стоимости Адама Смита Дж. Локк, на «девяносто девять сотых все полезные человеку вещи обязаны своим происхождением его труду, а не природе»²¹².

Человек и все мироздание признаются существующими не иначе как в контексте *сверхъестественной* технологии, превращенной формы обожествленного труда. Религия претендует на его «легитимацию», оправдание – путем возведения его из естественного в сверхъестественное. Только она, согласно верующим, придает *законность* труду, как если бы без этого освящения, без Бога он не существовал и не существует. Арнобий требует поэтому от язычников, чтобы они *сами* доказали, что кроме *сверхъестественного* Бога христиан «существуют другие боги по природе, силе и имени, не в образах представленные, которые мы видим, а в том существе, относительно которого следует признать, что им должна обладать сила столь великого имени»²¹³.

Однако существует ли *на самом деле* Бог во всей его сверхъестественности, этого Арнобий тоже не доказывает. Здесь он изменяет *познавательной* установке, с какой подходил к мифологическим представлениям «язычников». Он ограничивается простой *декларацией*, свидетельствующей, что он сам уже *запрограммирован* религией христиан. Следовательно, к его доводам в защиту *христианской* религии «против язычников» применимы *все* те претензии, аргументы, которые он сам – *вполне разумно* – предъявляет к древнегреческой мифологии, к ее богам, когда сомневается в их *реальном* существовании за пределами *представлений* и *требует от язычников доказательств их существования*, т.е. требует *гносеологического* отношения к ним со стороны «язычников». Мы также вправе усомниться в существовании сверхъестественного Творца, потустороннего объективной реальности, потребовать *разумных* доказательств Его существования у Арнобия и других поборников нового религиозного мировоззрения. И тогда оказывается, что «*чем* *какая-либо* *определенная*

страна является для иноземных богов, тем страна разума (познания – М.П.) является для бога вообще – областью, где его существование прекращается»²¹⁴. Так обнаруживается противоположность религиозного вероучения разуму с его философско–гносеологической верой: «философско–гносеологическая вера **принципиально отлична** (выделено мной – М.П.) от религиозной авторитарно–догматической веры... черпаемой в Священном Писании»²¹⁵.

2. Противоречивость развития и религиозная вера

Хотя обыкновенно считают, как отмечалось, что имеющий голову человек мыслит, наличия головы для подлинного мышления недостаточно, ибо не менее важно учесть связь мышления с развитием бытия, к которому оно «прикреплено», подобно дипломату той или иной страны, которую он *представляет*. Как известно, развитие есть единство прогресса и регресса при ведущей роли восходящей, прогрессивной тенденции, что обеспечивается стихийным механизмом (согласно теории естественной эволюции) или сознательно организованной деятельностью людей. Следовательно, это положение распространяется на биологическое и на социальное развитие. Мышление «скреплено» с прогрессом, восхождением. Оно – порождение восходящей ветви бытийного развития в целом и социального развития в частности, оно возникает в контексте прогресса, *порождается* процессами восхождения и, в свою очередь, является *внутренним* детерминантом этих процессов, обеспечивающим их существование и пролонгацию как «инструментов» восхождения. Напротив, в контексте деградации бытия в целом и социального бытия в частности происходит деградация, вырождение и мышления, в котором начинают доминировать разного рода уловки, интеллектуальное мошенничество, софизмы, поделки и подделки²¹⁶. Происходит *симулирование* мышления. Мышление и его симулирование – альтернативные *инструменты*, которые порождаются и используются прогрессом и регрессом, восхождением и нисхождением²¹⁷. Как уже говорилось, мы противопоставляем понятие культуры явлениям антикультуры, первое обозначает те формы человеческой деятельности и их продукты, которые возникают в процессе развития человечества, становясь факторами его дальнейшего развития, в отличие от явлений антикультуры, которые порождаются процессами деградации, вырождения и пролонгируют их. Мышление есть явление культуры, симулирование – явление антикультуры.

Религия по своей сущности скреплена с процессами деградации, представляя технологию нисходящей ветви эволюции. Сущностная связь религии с нисходящей ветвью эволюции пронизывает всю ее историю, проявляясь и в современной России, что видно, например, из заявлений иерархов разных церквей «не строить рай на земле», но содействовать тому, чтобы жизнь на земле окончательно не превратилась в ад. Об этом говорится и в «Основах социальной концепции Русской православной церкви». Они вполне

идентичны частично подзабытым признаниям реформаторов России: «Мы не можем выбирать между плохим и хорошим, мы вынуждены выбирать между плохим и еще более плохим». Согласно С.Л. Франку, лучше вообще ничего не делать, чем пытаться изменить мир к лучшему, ибо мир лучше все равно не станет.

«Христианство создает людей, сила которых заключается в слабости»²¹⁸, признавал С. Кьеркегор. И «вера не выступает итогом последовательного научного рассуждения», «внутри ученой объективности теряется бесконечная, личная, страстная заинтересованность, которая является единственным условием веры, тем *ubique et nusquam* (везде и нигде – М.П.), где вера только и может возникнуть... Верующий человек пребывает в таком сложном и неустойчивом положении, что ему поистине понадобится множество усилий, много страха и трепета, чтобы не впасть в искушение и не спутать знание с верой... Тому, кто верит в Бога и в Провидение, гораздо легче сохранить свою веру, гораздо легче обрести истинную веру, а не какую-либо иллюзию, пока он пребывает в *несовершенном* (выделено мной – М.П.) мире, где страсть постоянно бодрствует, чем в мире совершенном. В совершенном мире вера была бы невозможной. Потому в Писании (1 Коринф., 13.8–13 – М.П.) сказано, что вечность отменяет веру»²¹⁹.

Этой *линии нисхождения* и религии можно напомнить и о *линии восходящей эволюции*, которую принято связывать с философией и наукой. По словам Ж.–П. Сартра, «философия есть, прежде всего, некоторый способ самосознания «восходящего класса». Он называет его «зеркалом» диалектики процесса развития. «Это зеркало должно представлять собой *тотализацию* современного знания: философ приводит все познания в единство, руководствуясь определенными направляющими схемами, которые повергают на суд эпохи и мира образ действий и методы, применяемые восходящим классом». Поэтому «философия, пребывающая в полной силе, никогда не выступает как нечто инертное, как пассивное и уже завершённое единство знания; порождаемая общественным движением, она сама представляет собой движение и простирает свое влияние на будущее: эта конкретная тотализация есть в то же время абстрактное намерение (*projet*) продолжать объединение до крайних пределов. В этом плане философия характеризуется как метод исследования и объяснения; ее вера в себя и в свое будущее развитие лишь воспроизводит убеждение класса, который служит ее носителем. Любая философия является практической, даже та, что поначалу кажется сугубо созерцательной», ибо ее «метод» есть «социальное и политическое оружие»²²⁰. Ж.–П. Сартр указывает и на другой полюс, мышление представителей которого характеризует как «вялое и замкнутое», определяемое попытками «найти прибежище от объективности в утонченной субъективности», «чтобы не видеть своего будущего»²²¹, которое определяется вырождением и уходит в небытие.

Понятно, что под «классом» можно понимать большие группы людей как субъекты истории, а в истории как противоречивом сопряжении обеих *линий эволюции* та или иная эпоха может проходить при доминировании линии

нисхождения. Для современного мира это обстоятельство продемонстрировали М. Хоркхаймер и Т. Адорно в принесшей им известность работе «Диалектика Просвещения»²²², посвященной эпохе фашизма, пытавшегося навязать миру свой «новый порядок» нисходящей эволюции в ее крайнем проявлении. Хотя фашизм, превративший земной мир для целых народов в ад, был побежден в ходе Второй мировой войны, однако *линия нисхождения* современным обществом не преодолена, что подтверждается многочисленными работами современных мыслителей, продолжающих высказывать идеи о «закате Европы» (О. Шпенглер), «конце истории» (Ф. Фукуяма), «кризисе сознания»²²³ (А. Швейцер) и т.д. Эта *линия* представляет собой ту *реальность*, в контекст которой «помещены» сегодня самые различные мировоззренческие учения, наука и т.д. Дело дошло до того, что теперь о развитии как деградации пишут уже в учебниках. Их авторы все чаще связывают «современное общее направление европейской культуры, сформировавшееся во второй половине XX века», называемое «постмодерном», с «падением престижа науки, с утратой веры в социальный прогресс, с дегуманизацией общественных отношений»²²⁴.

Эту *линию нисхождения* признают *ведущей* тенденцией современной истории, идущей в целом, получается, через деградацию и вырождение к своему концу, к небытию. Именно в таком историческом контексте появились и работы, в которых делаются утверждения о приоритетном статусе в философии категории не бытия и его восходящего развития, а небытия²²⁵.

Однако, как учит классическая диалектика, в развитии всей действительности, природы и общества, доминирует восхождение, прогресс над регрессом, вырождением. Но доминирует лишь «в конечном счете». Несмотря на современные утверждения, будто развитие есть нисхождение, деградация, вырождение, отражающие *приглушенный, умаленный* характер линии восхождения в современной истории, можно надеяться на возрождение восхождения, прогресса в качестве ведущей тенденции развития бытия в целом, социального бытия и бытия современной эпохи в частности, разумеется, если активно содействовать этому своим мышлением и деятельностью.

Далее, «тотализация» предполагает уровни сущности бытия и его развития *разных* порядков. Современное мышление и деятельность «принадлежат» в одно и то же время всем уровням сущности разных порядков. С одной стороны, мы должны доходить до бытия в целом, у которого «в запасе целая вечность (развития – М.П.) и весь порядок идей, отвечающий порядку вещей», а не пугать людей «миром частных процессов и интересов», которые могут уходить в небытие. С учетом разных уровней сущности бытия и его развития «всегда найдется дифференциация между тем, что (кто) мыслит, и тем, что только может быть мыслимо»²²⁶. Тотализация на уровне всеобщности выходит к миру в целом, ныне называемому бытием, а столетие назад – развивающейся материей. На уровне особенного тотализация обозначает развитие *социального* бытия или бытия социума. Уровень всеобщности привлек внимание философов в древности, в момент ее возникновения, уровень особенности был эксплицирован марксизмом. О тотализации можно говорить и

применительно к уровню единичности, ибо она может быть осуществлена и каждым отдельным человеком, что предполагает признание его «автономии», «автаркии», «самовластия» или «самодостаточности», как говорили в древности, *самости или экзистенции*, как говорят ныне экзистенциалисты.

На последний уровень тотализации обращает внимание Ж.–П. Сартр, признавая марксистский вклад в проблему тотализации на уровне особенного, т.е. на уровне анализа социального развития, дающего картину эволюции человека как родового существа. Марксизм впервые эксплицировал специфику бытия и его развития на уровне социума по сравнению с развитием мира в целом, бытия, материи, «освободив» этот процесс от его прямого растворения в мировом процессе как «системе». Согласно определению «материализма» К. Маркса, «способ производства материальной жизни людей обуславливает социальный, политический и духовный процессы их жизни вообще»²²⁷. Это определение (= обуславливание) осуществляется в форме диалектического движения, которое сохранится *до тех пор, пока* преобразование общественных отношений и технический прогресс не освободят человека от гнета нужды.

Как говорилось, вся предшествующая история человечества прошла под гнетом *несоответствия*, сохранения преобладания непредвиденных последствий и неконтролируемых сил, приводимых в движение самим производством, «технологией» «борьбы за существование» (выживание), перенесенной из природы в общество «с удесятеренной яростью», поскольку *общественный* характер средств производства и продуктов оборачивается в ней до сих пор *против самих производителей*, прокладывает себе путь как слепо действующий закон природы, насильственно и разрушительно, оставаясь *вне сферы познания*, которое способно открыть, говоря вслед за Сократом, путь к добродетели, т.е. за пределы собственно материального производства. «Бесспорно, – признавал Н.А. Бердяев, – экономика есть необходимое условие жизни, без экономического базиса невозможна умственная и духовная жизнь человека, невозможна никакая идеология. Но цель и смысл человеческой жизни лежит совсем не в этом необходимом базисе жизни»²²⁸. К. Маркс также указывал на историческую преходящность таких условий, допуская переход в «царство свободы», которое «начинается там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства»²²⁹, хотя и не по ту сторону процесса развития бытия, мира в целом. Первое относительно, преходяще, второе абсолютно, непреходяще. Когда реализует себя преходящность мира гнета и нужды, господство экономики и техники, тогда марксизм исторически и логически изживет себя. «Но у нас, – признавал Ж.–П. Сартр, – нет никаких средств, никаких интеллектуальных инструментов, никакого конкретного опыта, благодаря которым мы могли бы представить себе эту (грядущую – М.П.) свободу и эту (соответствующую ей – М.П.) философию»²³⁰; сторонники религии считают иначе²³¹.

Законы развития мира в целом *допускают* возникновение и развитие

родового человека. В свою очередь, социальное развитие должно допускать возникновение и всестороннее развитие каждого отдельного человека в его самости или экзистенции, возникновение и развитие субъектности, уделом которой не может быть ее замыкание в социальной «системе», что было бы равнозначно ее «снятию», признанию экзистенциального бытия «ничтожным».

Но как развитие социального бытия не выпадает из развития бытия, мира в целом, так и развитие каждой человеческой самости, «экзистенции» не выпадает, ни из мира социальной реальности, ни из развития мира в целом. Мышление предполагает не «забвение бытия», а признание бытия, которое возможно лишь при знании: «Наши мысли, каковы бы они ни были, могут формироваться только на этой почве..., иначе они канут в пустоту или обратятся вспять. Экзистенциализм, как и марксизм, исследует опыт, чтобы выявить в нем конкретные синтезы; эти синтезы он может помыслить лишь в контексте продвигающейся диалектической тотализации, такой, как сама история или же – если строго придерживаться избранной нами точки зрения культуры – как «становление–философии–миром»²³². Такой вариант «экзистенциалистской тотализации» развития самости человеческого бытия Ж.–П. Сартр противопоставляет экзистенциализму, сторонники которого *уклоняются* в «забвение бытия», от процессов восхождения мира в целом и социального бытия и стремятся «найти прибежище от объективности в утонченной субъективности», вследствие чего у них возникает «вялое и замкнутое мышление», отпадающее от восхождения в общемировом и социальном процессах развития. Первый вариант возник в горниле реальной практической жизни, под влиянием марксизма и «на границе марксизма, а не в противоборстве с ним»²³³ как второй.

Ж.–П. Сартр признается, что он полностью разделяет мысль Ф. Энгельса из письма от 25 января 1894 г. к Боргиусу о том, что экономическое положение не оказывает свое действие автоматически: люди *сами* делают свою историю, но в определенной, *определяющей* их среде действительных отношений, среди которых экономические отношения являются, в конечном счете, все же решающими, что они все еще образуют ту красную нить, которая определяет и пронизывает все социальное развитие, учет чего приводит к пониманию сути происходящих по настоящее время исторических событий²³⁴. Именно заключенные в экономических условиях противоречия служат движущей силой истории, что вполне соответствует основоположению экзистенциализма о примате существования над сознанием. Раскрытие ситуации осуществляется «на *практике* и через *практику*, которая ее изменяет. Мы не рассматриваем обретение самосознания как источник действия – мы видим в этом необходимый момент самого действия: действие само освещает себя, *когда оно совершается*. Это не исключает того, что оно освещается через обретение самосознания действующими...»²³⁵. Учитывается ли вышеизложенное исследователями религиозного сознания? Или при этом впадают в идеализм? «В идеализм впадают двумя путями: во–первых, растворяя реальность в субъективности, во–вторых, отрицая всякую субъективность в пользу

объективности»²³⁶.

Обратимся к тому, как в современной России обсуждается вопрос о месте и роли в общественной и личной жизни церкви, религии, религиозного мировоззрения и образования. Диапазон мнений здесь необычайно широк, обозначились и крайние позиции. «Одни утверждают, что религия и церковь – это источник всякого добра, наш духовный воспитатель, важнейший ориентир и идеал. Поэтому они должны быть широко представлены в любом сегменте общественной жизни. Другие, наоборот, предлагают свести присутствие религии и церкви к необходимому минимуму, более того, привлечь к судебной ответственности религиозных деятелей всех рангов за серьезное мошенничество, за обман огромных масс людей»²³⁷.

Таковы крайние мнения. О мнениях, как о вкусах, не имеет смысла спорить. Существует также мнение, оно принадлежит самим верующим, что о религии может рассуждать только верующий, что неверующий не способен не исказить суть религии. Но для ученого и философа нет запретных для исследования проблем и явлений. Задачей такого исследования является выработка обоснованного взгляда на эти вполне реальные явления нашей жизни. Оно должно основываться на фактических и теоретических доказательствах, быть обоснованным, «эпистемным» знанием. И оно преодолевает оба приведенных крайних мнения.

Оно устанавливает укорененность религии в нисходящей ветви эволюции, сущностную связь религии с нисходящей ветвью эволюции, которая пронизывает всю ее историю, преломляясь, как было отмечено, и в постсоветской России в заявлениях иерархов Русской православной церкви (РПЦ) «не строить рай на земле» и в аналогичных признаниях реформаторов России. Подобная позиция является типичной. В ее духе высказывается и ныне действующий патриарх РПЦ МП Кирилл, выступающий с резкой критикой попыток социалистического переустройства общества как превышающих возможности человека и вступающих в противоречие с заповедями Бога. По этой причине, проистекающей из сущности религии, построения прогрессивного толка представителей русской религиозной философии официальная церковь традиционно рассматривает как еретические. Об этом пишут все крупные специалисты в области истории философии. Известны многочисленные личностные примеры того, когда человек, оказавшись на краю гибели, смерти и т.п. ситуаций крайнего неблагополучия, дает обет *уверовать* в Бога, если он выживет и т.п. Как писал С.Л. Франк, «свет во тьме светит»²³⁸.

Религия выступает за смягчение существующего общественного антагонизма, а церковь стремится организовать помощь людям, попавшим в особенно тяжелые условия жизни. Для этого она запускает механизмы милосердия, обращается к общечеловеческим нормам нравственности и т.п. Все это достаточно очевидно и известно. Но, как подметил Г.В.Ф. Гегель, «известное вообще – от того, что оно *известно*, *еще не познано*. Обыкновеннейший самообман и обман других – предполагать при познании нечто известным и довольствоваться этим»²³⁹. Самое трудное – познать его и

то, что за ним скрывается. А менее очевидно то, что делается это, чтобы *сохранить* сам общественный антагонизм, пролонгировать существование классового, антагонистического общества *в его принципе*, лишь смягчая его. Смягчая, чтобы сохранить. Сохраняя, смягчить. Иначе не сохранить. Из-за возможного социального взрыва, к устранению которого причастна религия. В этом состоит тайна религиозной технологии²⁴⁰. Она обнаруживает себя, например, уже в учении Конфуция.

Разрастание религии в постсоветской России – свидетель и показатель ее *неблагополучия*²⁴¹, которое религия сглаживает, гармонизируя в какой-то мере взаимоотношения между людьми. В этом состоит ее *относительно* позитивное значение в *негативной* диалектике общества, где она призывает богатых, например, оказывать благотворительную помощь бедным (только таким путем они могут сохранить свои богатства), а бедных – к терпению, обещая за это рай «на том свете». *Сглаживание* имеет целью сохранить сами конфликтные, антагонистичные отношения между людьми, что не позволяет просто положительно оценивать религию, ибо она способствует сохранению в целом несправедливых форм жизни, хотя, будучи технологией нисходящей ветви, религия выступает за *смягчение* общественного антагонизма, и потому нет оснований и для однозначной негативной оценки религии и церкви.

Именно в условиях нисхождения создавались и создаются новые религии и культы, будь то культ Иисуса Христа, религиозные концепции христианства, ислам или современные религии типа сайентологии. Пока жизнь людей протекает в форме антагонизмов, церковь, религия, религиозное мировоззрение и образование останутся непреодолимыми. Они не могут быть уничтожены, как показывает и советский опыт, каким-либо насильственным способом. Но если эти антагонизмы, несправедливые формы человеческой жизни уйдут из нее, то вместе с ними уйдут церкви, религия, религиозное мировоззрение и образование.

За религиозными учениями стоят сотни, а за мировыми религиями – миллиарды верующих людей по всему миру. Поэтому религиозные деятели *выдают* свои учения за высшее достижение человеческой мысли и объявляют их вечными истинами, не подлежащими никаким сомнениям, считая себя проводниками божественной воли. Это – крупнейшая социальная, экономическая, политическая и духовная сила, располагая которой церковь приобретает огромную власть в мире и в отдельных странах, включая власть политическую, существенно влияя на самые разные области общественной жизни. Она используется для пропаганды, защиты и разработки религиозных учений.

Церковь вряд ли добровольно примирится с утратой своих сторонников и того положения, которое она занимала и занимает в обществе. Не случайно религию называют «государством в государстве». Оно, подобно Протею, способно менять свой вид, в собственных интересах использовать все и вся, не ограничиваясь адаптацией к государству. Та или иная господствующая религия и церковь запрещает в государстве другую веру, не говоря уже о

противодействию тем формам человеческой деятельности и сознания, что подрывают религиозные учения самими своими достижениями. Ярким примером этому служит наука и отношение к ней религии и религиозного мировоззрения. В современной России традиционные религии активно выступают против тех, кого они называют сектантами, притесняют и порочат последних, используя мощь и помощь государства.

В Средние века инквизиция уничтожала инакомыслящих еретиков с их ересями, ученых за их «богопротивные» теории, пуская в ход костры, распиная на крестах, отрубая головы, отрезая языки своим оппонентам. Позже она прибегала к более «цивилизованным» методам – предавая анафеме, отлучая от веры, запрещая научные исследования и т.д. Под давлением наступающей цивилизации, науки и культуры она была вынуждена модернизировать содержание своих учений, приспособить их к этим достижениям человечества, использовать новые формы, нередко заимствованные из самих достижений человеческой культуры, чтобы повысить собственную привлекательность, отказываясь от явно насильственных методов внедрения религиозных идей в головы людей.

Когда дело касается стратегии церкви по отношению к своим противникам, ее представители не церемонятся и не прибегают к толерантности. Современный ее поборник, бывший в прошлом представителем «научного атеизма» диакон Андрей Кураев, напоминает «рекомендации» причисленного к лику святых Фомы Аквинского: «Ересь есть ересь, за которую виноватый не только должен быть отлучен от церкви, но и изъят из мира смертью. Если еретик упорствует в своем заблуждении, то церковь, потеряв надежду на его спасение, должна заботиться о спасении душ других людей и отсечь его от себя путем отлучения. А затем она представляет его светскому суду, дабы он изгонял его из этого мира смертью»²⁴². Таким образом, ее представители, как видно, «умывают руки».

Церковь в России *воспользовалась* деградационными процессами перестройки и последующей нисходящей эволюции и стала всемерно укреплять свои позиции в обществе, а государственная власть широко стала использовать религию, частично компенсируя этим отсутствие приемлемой людьми идеологии. В разы возросло число прихожан в храмах. Даже бывшие воинствующие атеисты сделались глубоко верующими людьми. Среди них оказались и ученые: физики, биологи, математики, философы и прочие, которые заговорили о Боге как Вселенском, Общеземном Разуме или как Высшей Нравственности, существующей «где-то там»^{243 244}. И хотя многие уже поняли, что церковь и религия зашли слишком далеко, что пора остановиться, но этого не происходит. Как видно, слишком далеко зашло в нашей стране нисхождение, вырождение, деградация, которые выступают для нее питательной базой, неблагополучие гнездится слишком глубоко в жизни нашего общества. Так куда мы намерены двигаться в дальнейшем? Дружными и стройными рядами в каменный век или все же в сторону социального прогресса?

Церковь и религия берут у нас в стране все новые высоты, а наука, образование, культура все более деградируют. Начиная с 90-х годов свернуты многие космические программы, прекращены и не финансируются важнейшие научно-исследовательские работы, например, международный проект «Геном человека»; развалились десятки отраслевых научно-исследовательских институтов; более 500 тысяч ученых и научных работников уехали за рубеж; полностью загублены перспективные биотехнологии; запустело строительство новых машин, станков, самолетов, кораблей и пр. Уже можно говорить не просто о серьезном отставании нашей науки и техники от мирового уровня, а об их катастрофическом состоянии, угрожающем самому сохранению России. Закрывают общеобразовательные школы, особенно в сельской местности; по данным Департамента школьного образования в России только за период с 2001 по 2007 гг. число средних школ сократилось на 7 тысяч – с 65 до 58 тысяч. Сотни тысяч юных граждан страны пополняют ряды не только беспризорников (их рост сопоставим с периодом Гражданской войны XX в.), но и преступников, 2–4 млн детей не посещают школу. Угрожающим стало состояние с лекарствами, часть которых подменяется фальсификатами, за что люди расплачиваются не только деньгами, но здоровьем, а порой и жизнью. А ведь это есть *преступление против человечности*, допускаемое государством. Аналогичной является картина с продуктами питания. Такова же картина в области экономической жизни, в других сферах. Надо ли удивляться тому, что значительно сокращается народонаселение России, а специалисты говорят о ее вымирании. Смертность трудоспособного населения возросла на 25%, рождаемость сократилась в 1,8 раза. Россияне расколоты на экономические классы богатых, обеспеченных и бедных, между которыми сохраняется временное равновесие, обусловленное пассивностью и неорганизованностью трудящихся в гражданское общество, как и активностью, организованностью в государство и в коррупционное сообщество господствующего класса, который через интеллигенцию и бюрократию осуществляет свое влияние на другие классы людей. В обществе преобладает *нисходящая* социальная мобильность. Правящая «элита» из образованных, ограниченных, жестких, корыстолюбивых, клановых, циничных, коррумпированных людей, в большинстве выходцев из советских силовых структур, понимает опасность гражданского общества за его способность ограничить ее власть и богатство. Она хотела бы превращения России в великую державу, а в ее народе видит ресурс своего величия. Интересами всего правящего класса является сохранение и укрепление своей власти и богатства, возрождение могучей державы, формирование общества массового потребления с редуцированной политической и духовной жизнью и т.п. Этот класс и делает ставку на поддержку церкви и религии, которые в свою очередь поддерживают его. По шкале «бедные–богатые» страна делится на: богатые (правящая элита) – 1% населения, богатые (правящий класс) – 4%, обеспеченные (средний класс из интеллигенции, бюрократии, предпринимателей) – 35%, малообеспеченные (пенсионеры, бюрократия, трудящиеся) – 25%, бедные (пенсионеры, интеллигенция, рабочие, крестьяне) –

34%²⁴⁵. Два последние класса вместе составляют 59% населения. Такова бытийная «база», на которой и происходит разрастание церкви, религии, религиозного мировоззрения и образования.

Для многих людей, попавших в очень трудные условия жизни, церковь, религия, религиозное мировоззрение и образование представляются той «соломинкой», за которую они стремятся ухватиться, чтобы выжить, остаться на плаву. Как известно, за «соломинку» хватается *утопающий*. Другое дело, способна ли «соломинка» выступить в роли спасителя, хотя именно в таком качестве церковь, религия, религиозное мировоззрение и образование проникают во все сферы личной и общественной жизни, предлагая свои «рецепты» и технологии. Понятно, что в подобных ситуациях идея (вера в) высокого покровителя, всесильного и всемогущего существа, всегда готового прийти на помощь, весьма притягательна, «греет душу». Религиозные идеи о сверхъестественном существе не раз в человеческой истории зажигали, сплачивали и объединяли людей. С верой в то, что «с нами Бог», люди шли и идут на смерть, совершали героические поступки. «Уже в эпоху междоусобных гражданских войн Римской империи III–IV вв. н.э. фанатичные, так называемые «пассионарные» христиане одерживали победы над инертными язычниками: «Дело в том», – объясняет Л.Н. Гумилев, – что те христиане, которые служили в войсках, знали, что это их война, что они идут за свое дело, и сражались с удвоенным рвением, то есть они сражались не только как солдаты, но и как сторонники той партии, которую они защищали. Овладевшая их умами идея толкала их на смерть»²⁴⁶. Согласно марксизму, идея, овладевающая массами людей, превращается уже в материальную силу.

В экстремальных условиях нисходящей ветви эволюции церковь, религия, религиозное мировоззрение и образование оставались, *казалось утопающим*, единственным спасительным средством решения проблем, которые, якобы, «не могут быть» решены *иным* способом. Повторю: так попавший в отчаянные условия человек хватается за соломинку. Чтобы спастись, выжить. Но поможет ли такая «соломинка» или окажется имитацией, симулякром, каким нередко выступают вера и мысли верующих в то, что если они совершат, например, «крестный ход», то пойдет долгожданный дождь, ибо Господь все видит, все слышит, все знает, обо всех печется, обязательно поможет, никого не оставит в беде (упомяну и отмечаемое исследователями и подстегивающее активность религиозных деятелей *убывание* религиозности в сознании современного общества).

Сегодня подобное богоискательство снова получает распространение. Так, в учебнике «Родная речь» для 4 класса²⁴⁷ в раздел «устное народное творчество» включено «Житие Сергия Радонежского», хотя это произведение *не относится* к «устному народному творчеству». В одном из сюжетов «Жития» говорится, что в детстве ему «не давалось» чтение. Священник посоветовал ему помолиться Богу, чтобы ему «было дано» чтение. И оно ему «было дано». Получается, что *не имеют значения* ни самостоятельные усилия, труд ребенка, ни знания, умения и навыки учителя. Значение имеют молитва и

чудо. Ведь через них мальчику, получается, «было дано» чтение. Сюжет сомнителен как в нравственном, так и в воспитательном отношении, хотя и типичен для тех, кто встраивает этот «чип» в сознание детей, сам верит в религиозное «чудо». Для того же четвертого класса светской школы от имени НИРО (Нижегородский институт развития образования) предлагалось, как сообщается в аннотации, «Учебное пособие по литературному чтению»²⁴⁸. На поверку оно было не учебным пособием по чтению, а самой обычной пропагандой религии с ее «чудесами» и праздниками, внушавшей их детям, нарушавшей действующую в России Конституцию и права человека, прибегавшей к суггестии²⁴⁹. Такое «чтение» в школы вводилось на правах обязательного, «факультативного» регионального компонента. Это свидетельствует о насильственности «распространения» религии в светском государстве. Насилие применяется к детям 10 лет, живущих в этот период детства в мире фантазии, игры. Насилие разрушает самый способ детской жизнедеятельности.

Богоискательство встречается в философской и эстетической литературе. Так порой утверждается, что подлинное значение христианской идеи Бога раскрывается именно в эстетике²⁵⁰. Речь идет о православии как разновидности христианства. Потенциал идеи Бога предлагается осмысливать на уровне трагического, которое интерпретируется, во-первых, как конфликт, раздвоенность души в результате противопоставления Духа (неба) и тела (земли) и, во-вторых, как источник эстетического (художественного) творчества, основной целью которого является порождение души в красоте, самоутверждение человека на уровне возвышенно-прекрасного. Значимость идеи Бога в православии называется эстетической закономерностью. От рассмотрения социально-философских аспектов автор уходит, отказываясь пускать эстетический анализ с социально-философским, доводя дело до разрыва с ним. Одновременно утверждается союз эстетики с религией, в котором последняя начинает диктовать эстетике свои условия, что оборачивается отрыванием эстетики от социальной и социальной философии со ссылкой на то, что «эстетика не есть социальная философия».

Думается, что если в эстетике есть религиозный аспект, то не менее важен для нее и социальный «аспект», т.е. «обращенность» к социальной тематике. В противном случае «дух», как высшая форма сознания, мышления, отрывается от развития социальной. Впрочем, такой подход давно известен, Н.А. Бердяев утверждал: «Реальность духа имеет иной генезис, это реальность... от Бога»²⁵¹. Бог не создает природу как причина-следствие, а придает ей ценность, приобщает личность к Истине, Добру и Красоте, т.е. носит аксиологический характер. Поэтому дух наполняет личность «сверхличным содержанием»²⁵², «есть божественный элемент в человеке»²⁵³. Тогда социальной как таковой вольно или невольно приписывается мнимое бытие или «корень ложного существования». В.С. Соловьев видел его «в непроницаемости», во «взаимном исключении существ друг другом»²⁵⁴. Этим в принципе исключается переход – в рамках социальной действительности – от

антагонистических отношений к гармоническим, соборным, ибо «то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распада, бытие раздробленное, на исключаяющие друг друга части и моменты»²⁵⁵. Такова социальность²⁵⁶ и чтобы преодолеть этот корень «ложного существования» вы должны встать в ряды богоискателей и богостроителей, пополнить ряды носителей религиозного мировоззрения.

Скорее здесь требуется исследование «ложного существования», «мнимого бытия» и иррационализма. В сфере социальной истории культуры иррационализм отказался от *веры в разум* и от преобразования действительности на разумных началах, т.е. путем воплощения в ней всего того, что есть разумного в голове человека в плане ее совершенствования в интересах большинства людей. Иррационализм критикует рационалистические идеалы Просвещения; сторонники рационализма такой переход объясняют тем, что буржуазия перестала быть восходящим, прогрессивным классом, перешла на позиции реакции, а сама религия привычно апеллирует к *сверхразумности* Бога, потустороннего или трансцендентного объективно–реальному миру, – в фантазии лишаемому способности путем развития достигать более совершенных состояний. Под влиянием божественного «начала» якобы свершаются все события в природе, происходит история. На этой основе религия претендует отрицать эволюционную теорию, требуя связать происхождение человека с Богом, стремясь утвердить мысль о неразумности теории естественной эволюции, если принимается идея ее самодостаточности.

Однородные с религией позиции занимает идеализм в философии. Философия постмодернизма, подхватывает такой подход, говорит о трансгрессии за пределы объективной реальности. Обращаясь к *иррационализму*, К. Маркс находит для этого термина место, когда говорит о *превращенном* характере *преходящих форм*, в которых при *определенных* социальных условиях проявляют себя *сущностные (глубинные)* связи в экономике, культуре и т.д. Причем если с позиций научного познания такие «превращенные формы» – видимость или кажимость является *воспроизведением* предмета в виде представления о нем, то в исторической действительности подобное «представление» является вполне *реальной силой, важной частью* самого исторического движения. Сказанным позиция К. Маркса принципиально отличается от позиции иррационализма, носители которого говорят об особых и извечных, якобы лежащих в основе человеческого духа, мышления, да и самого бытия, *противоразумных* силах.

В современную эпоху разрастание *слоя* мнимого бытия нашло своеобразное отражение в работах постмодернистов. Ж. Деррида утверждает, что К. Маркс перешел от гегелевского положения «все существующее–действительное разумно, все разумное существует–действительно» к утверждению, что «неразумное не существует, точнее, его существование неистинно, и потому оно может и должно быть прекращено». Причем Ж. Деррида видит у К. Маркса *противоречие* в том, что менять предстояло то, что никак, согласно самому Марксу, нельзя было признать *реальным, истинным*

существованием – химерическое общество, иллюзорное бытование огромного множества призраков, основной из которых – деньги – задавал тон «всей этой фантазмагории»²⁵⁷. Ж. Деррида полагает, что «утопия» К. Маркса построена средствами разума как «великого обманщика» Ф. Ницше, что она вовлекла в свой «проект» всех живших, живущих и тех, кто еще не родился, «на многие поколения вперед».

Однако не все так плохо. Интеллектуалы стали выступать против *мнимого бытия* уже в древности, например, Аристотель обратил внимание на абсолютизацию финансовой деятельности, которая из обслуживающей «надстройки» возводит себя в основание жизни людей. Это явление Аристотель назвал хрематистикой. Здесь можно, вслед за Г. Гегелем, указать на два уровня бытия, когда над первым создается второй, отделяющий себя от первого, как низшего и используемого вторым в своих интересах, что порождает его новое положение – как «в себе ничтожного»²⁵⁸.

Понятно, что реальные достижения и неудачи людей постепенно подрывали и подрывают религиозные устои, опрокидывали и опрокидывают религиозные учения о мироздании в целом и месте в нем человека, зарождали и зарождают сомнения у многих людей в истинности религиозного мировоззрения, вели и ведут к отказу от него (включая обучающихся или обучавшихся в духовных учебных заведениях). Ведь практика выше духовного и всякого чисто теоретического представления. Она имеет достоинство не только всеобщности, но и непосредственной действительности, тогда как религиозное мировоззрение не зря признается духовным вероучением, обращенным к *потустороннему*. Критерий практики, при всей его значимости, *относителен*, не решает окончательно и сразу всех человеческих проблем, а *оставляет* «свободную» территорию, в том числе для религии, религиозного мировоззрения и образования.

По Г. Гегелю, идея завершеного добра есть не более чем постулат *субъективного долженствования*. Все же практика *исторически* развивается, отвоевывает у религии и религиозного мировоззрения все новые пространства, на которых появляется возможность отличить симулякры от истин и заблуждений. Правда, в том случае, если практика действительно ведет в будущее, идет путем восхождения. А в условиях крайнего неблагополучия человек готов утешаться этой недетской сказкой религии, обманываться, верить Слову–симулякру. Так в сознание человека приходит «чип» религии, управляющий его поведением и мышлением. Он испытывает потребность в добром, пусть и виртуальном, все понимающем, все знающем, все прощающем существе, способном, кажется, прийти на помощь, наказать обидчика и простить тебя, что бы ты ни натворил. Всякий грех, сколь бы тяжким он ни был, можно, оказывается, отомолить и освободить, таким образом, свою совесть от тяжести содеянного. Предоставляя человеку возможность морально освободиться от таких грехов, религия дарит ему успокоение, вселяя надежду на будущее, пусть и в потустороннем мире, следовательно, играет *психотерапевтическую* роль в условиях, где и когда общество *не оказывает*

такой помощи в иной форме, как в России, где, например, положение медицинского обслуживания населения находится в катастрофическом состоянии. Религия замещает такое обслуживание, как она заменяет или пытается заменить отсутствующую идеологию.

Здесь ее позитивное значение прямо смыкается с отрицательным, переливается в него, создавая иллюзию ненужности идеологии (как и медицины). Церковь, религия, религиозное мировоззрение и образование, подменяя собой в условиях неблагополучия разумные средства и технологии, всегда мешали и продолжают мешать процессу восхождения, ссылаясь на неисповедимость путей, вытекающих из божественного промысла, противостоят действительно положительному решению множества назревших проблем жизни, начиная с процесса их разумного постижения.

Мера распространения религии и религиозного мировоззрения зависит от конкретно-исторических особенностей развития человечества, она была, есть и будет то суживаема, то расширяема – в зависимости от меры неблагополучия, деградации, нисхождения. Так, отсутствие ясной идеологии, которая должна содержать стратегию развития в будущее с указанием главной цели и задач восхождения, как и реальных средств их достижения, компенсируется расширением симулятивных представлений со стороны религиозных (политических, из иных сфер) деятелей. В таких условиях *не может* соблюдаться принцип отделения церкви от государства (искусства, науки и т.д.). Церковь стремится и получает функции «государства в государстве» в буквальном смысле слова от самого государства²⁵⁹. Мы наблюдаем это в современной РФ, вопреки ее собственной Конституции. Поскольку в обществе, на всех его уровнях, ослаблены внимание к позитивным достижениям цивилизации, учету переживаемых трудностей и неудач, которые должны осмысливаться и разрешаться *разумно*, то этим же процессом открывается сфера распространения церкви, религии, религиозного мировоззрения и образования, проникновения их во все поры общественной и личной жизни.

Ныне государственные каналы телевидения и радиовещания превращаются в моленные дома, где симулируются принципиальные решения назревших проблем, когда дело ограничивается «косметическим» латанием дыр, например, показательным «примирением» конфликтов между сверх богатыми олигархами и массой ограбленных ими в результате проведенных преобразований в стране в ходе шоковой терапии. Именно в эти реальные отношения вбрасываются нравственные максимы «не убий», «не укради» и другие. Они, вольно или невольно, *охраняют* чрезмерное социальное неравенство богатых и бедных. В них ведь вбрасывается «заповедь» «Да любите друг друга» из «Основ социальной концепции Русской православной церкви»²⁶⁰ (VII.1). Согласно «Основам», «отторжение и передел собственности с попранием прав ее законных владельцев не могут быть одобрены Церковью» (VII.3). Но в «Основах» ничего не говорится о таком «попрании прав» и отторжении собственности у ограбленного в годы «перестройки» народа, без всякой «компенсации», которые нельзя назвать «законными». Как ничего не

говорится и о том, что, как писал ректор Гуманитарного университета профсоюзов в Санкт–Петербурге А.С. Запесоцкий, «в 90–е годы господствующей в России верхушке оказалось совершенно необходимым разрушить традиционную для страны нравственность. Ведь при ее наличии разворовать государственную собственность было бы невозможно» В результате страна получила в «довесок» к уродливой экономической системе еще и поколение молодежи «с деформированной картиной мира, где царят культ наживы, бессовестности и презрения к труду»²⁶¹. Упомянутые события сыграли судьбоносный характер в жизни нашей страны, развитие которой оказалось направленным в русло нисхождения, что обойдено важнейшим документом почти государственной церкви в постсоветской России.

Примечательно, что в «Основах» приводятся слова И. Христа: «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие (Мф. 19. 21), которые тут же *дезавуируются* следующим за ними «*уточнением* евангелиста Марка» (Мк. 10. 24), как и *заявлением*, что все–таки «и богатый может спастись, ибо «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18. 27).

Можно согласиться, думается, с теми, кто утверждает, что «нам нужен не пресловутый «средний класс», а класс мыслящих людей» как «истинная опора страны»²⁶². Россия потеряла такой «класс» в нынешний *критический момент* своей истории, когда началось старение народа, сокращение его численности; когда из трудоспособного возраста выбывает многочисленное послевоенное поколение, а приходят неуклонно убывающие по численности поколения последних советских десятилетий и постсоветской эпохи. Скоро количество пенсионеров превысит 50 % населения, а к 2050 г., по данным Института социально–политических исследований РАН, в России останется лишь 83 млн. (по Госкомстату – 101,9 млн) от наших граждан и их потомков. Такой народ окажется не в силах справиться даже с задачами простого жизнеобеспечения своего государства. Путем иммиграции эту проблему не решить. Возникает реальная угроза исчезновения российской цивилизации, нации, продолжения ее истории. Обессиленная и обезлюдевшая Россия вполне может стать и объектом вожделений, нападения иных государств, наций. В этих условиях нужна ее научно–техническая модернизация, которая по силам «*классу мыслящих людей*». У нас же наука, и система образования, становится жертвой примитивнейшей рыночной экономики. Последняя, до сих пор почивающая на лаврах нефтяного изобилия, сейчас управляется не предприимчивостью, правом и рынком, а группами «*сильных*» наверху и «*внизу*», из ее коррупционного сообщества. Уж если связывать судьбу страны с рыночной экономикой, то последняя сама должна быть основана на применении науки, научного познания, превращаемого в непосредственную производительную силу общества. По производительности труда, самому главному показателю *нового* общественного строя, сегодняшняя Россия в обрабатывающей промышленности уступает не только передовым государствам мира, СССР, но и ряду *развивающихся* стран. Неизбежными *последствиями* этого являются

вопиющее социальное неравенство, чудовищная эксплуатация, настоящий упадок культуры и нравственности, катастрофическое состояние системы образования и аналогичное положение науки. Для сравнения: в 2006 г. в России на науку расходовалось – 10, в Китае – 136, в США – 330 млрд. долларов. Из страны *продолжается* отъезд молодых ученых за границу. Можно говорить и о *внутренней «эмиграции»* ученых – в другие сферы, относительно обеспечивающие жизнь и выживание людей.

Упомянутому превращению религии в «государство в государстве» способствует само государство. Это объясняется тем, что «по сути «государство» в нашей стране это своеобразный синоним правящего класса и тех механизмов, которые создаются этим классом для закрепления своего господства над обществом»²⁶³. С ведома и при поддержке государства в армию, в школу, в систему образования, в другие сферы проникают церковь, религия, религиозное мировоззрение и образование – как «государство в государстве». В умы молодых людей внедряются не только подлинные сведения о достижениях и неудачах человеческой цивилизации, науки и техники, идеи о высоком предназначении человека идти путем прогресса и восхождения, но и давно устаревшие, несмотря на попытки их обновления, религиозные представления, обусловленные нисходящей ветвью эволюции.

А ведь не всякие «новации» и «инновации» есть гарант восхождения. Ведь нисхождение тоже может происходить «инновационным образом»²⁶⁴. Церковь, религия, религиозное мировоззрение и образование здесь представляются ведущим условием существования, спасения или, как теперь говорят, выживания (а не развития, не прогресса) человека и общества. Предлагаемые религией и церковью технологии, рецепты смягчения сложившегося status quo ни в одной из сфер человеческой жизни не дают принципиальных ответов на *вызовы времени*. Они лишь латают старые дыры на старом сюртуке. Жизнь же требует идти вперед, в будущее, а не назад, в прошлое, где, согласно церкви, религии, религиозному мировоззрению и образованию, уже «имеются» все ответы на все возможные вопросы, которые следует лишь «адаптировать» к современности.

Религиозные идеи не способны *образовывать* людей и общество в направлении процесса восхождения, обеспечивающего устойчивость развития, так как по своей сущности религия *привязана* к процессам нисхождения, порождалась и порождается ими, пролонгирует само их существование, предлагая свои, более чем ограниченные способы смягчения этих процессов нисхождения, деградации, вырождения. Тем не менее, религия будет существовать, пока остается противоречивость восхождения и нисхождения, она будет усиливаться, как в нынешнюю эпоху, в периоды натиска «негативной диалектики», как она усиливалась в эллинистический период упадка древнего мира. Ее позиция сходна с позицией философов, подмечающих неблагополучие в существующей действительности, но и не ищущих выходов за ее пределы. Она лишь симулирует такие «выходы» – своими представлениями о потустороннем «мире», в котором обещает своим сторонникам «рай»,

легитимизируя, освящая, обожествляя деградиционные процессы и порядки в земных условиях как соответствующие божественному «промыслу», оправдывая неустойчивость развития в современной России и мире²⁶⁵. В системе образования она способствует формированию симулирования познания и мышления.

Глава 4.

КАТЕГОРИЯ БЫТИЯ, УРОВНИ ЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ И РЕЛИГИЯ. МОДЕЛЬ МИРООТНОШЕНИЯ

1. Уровни определения категории бытия

Общепризнано, что бытие является основополагающей категорией философии, центральной категорией онтологии, хотя истоки представлений о бытии возникают задолго до философии. Когда *на границе* между бытием и представлениями о бытии возникают разрывы, противоречия, ведущие к сомнениям и раздумьям, тогда категория бытия *проблематизируется*. Бытием называют все что есть, наличествует, сохраняется в изменении, подмечают гибнущее, исчезающее, «небытие». Доминирующим уже первые философы признали «бытие», оно всегда было, есть и будет. Это – общая, родовая составляющая учения о бытии, его «определения».

Определение есть ограничение. При определении бытие ограничивается сознанием, представлениями о бытии. Они представляют не себя, но само бытие, получающее в них вторую форму существования. У него есть и видовой признак, отличный от школы к школе, от философа к философу (огонь Гераклита, вода Фалеса, воздух Анаксимена и т.д.). Видовой признак оказался преходящим, родовый был удержан, выводя в область философии как общего теоретического мировоззрения, основанного на определенном понимании вопроса об отношении материи и духа. Видовая сторона этих учений была исторической формой, в которой общее теоретическое мировоззрение получало выражение. Опасно и глубоко ошибочно смешивать родовое и видовое. Последнее было «натурфилософским», преходящим – тем, что со временем будет вытеснено собственно научным познанием, но в виду его отсутствия не менее необходимым, исторически и логически. Родовая составляющая ориентировала на выявление *сущности, субстанции* мироздания, с которой идентифицировали *бытие*, например, Б. Спиноза, В.С. Соловьев, М. Хайдеггер.

Ее рефлексировал Парменид, утверждая, что они суть подлинное бытие, что бытие есть, а небытия нет, хотя оно есть «во мнении». Мысль удостоверяет бытие в том смысле, что сущность, которая вообще–то не всегда включает существование, в данном случае существование включает. Этим же актом мысль утверждает свою несамодостаточность, *зависимость* от бытия. Таков принципиальный смысл онтологического аргумента Парменида как аргумента онтологии *episteme* в отличие от онтологии веры, *techne*, изобретения, произведения²⁶⁶. Истинность *идеи* бытия гарантирует сама первичность последнего, его «запредельность» к мышлению. Онтологическое доказательство Парменида, формулируя идею бытия как высшую мысль, до которой только и может прийти человеческое сознание, при его правильном понимании становится необходимым элементом философии – подлинной метафизики в «аристотелевском» смысле. Реальность мысли в такой метафизике обнаруживает себя в том, что она указывает *за пределы* самой себя

– на бытие как ее всеобщую основу.

Такая интенциональность в отношениях между бытием и мышлением сохраняется даже у Платона, идеи которого есть не просто понятия как чисто умственные представления, а то «по поводу чего» мысль думает, и только позже этот термин принял смысл понятия как *умственного представления*. Ведь в связи с этим их взаимоотношением «дополнительности» не может не предполагаться, что это «по поводу чего» есть уже *противоположность* понятия как чисто умственного представления, т.е. что оно не идеально, а материально. Как известно, Демокрит первым использовал термин «идея» в сходном значении, говоря об атоме–как–форме²⁶⁷, но, отличаясь остротой и логической правильностью мышления и подметив указанную противоположность материальности и идеальности (Анаксагор, который пытался утвердить первенство разума над природными началами был, как известно, в годы молодости Демокрита уже стариком) отказался от его использования в пользу «атома». Использование же его Платоном знаменовало утверждение первичности идеального «начала».

Согласно Б. Расселу, «точка зрения Левкиппа и Демокрита была удивительно похожа на точку зрения современной науки и лишена большинства тех недостатков, к которым склонна греческая *спекулятивная* (выделено мной, чтобы указать на переход из противоположности мышление–симулирование к противоположности истина–заблуждение, понятно, в пользу истины – М.П.) мысль. Они полагали, что все состоит из атомов, неделимых физически, но не геометрически; что между атомами имеется пустое пространство; что атомы неразрушимы; что они всегда находились и будут находиться в движении; что существует бесконечное количество как самих атомов, так даже их разновидностей, отличающихся друг от друга формой и размером... В результате столкновения скопления атомов образуют вихри. Остальное происходит в основном так, как у Анаксагора. Шаг вперед состоял в том, что вихри объяснялись скорее механическими причинами, чем действием ума... Они полагали, что все происходит в соответствии с естественными законами. «Левкипп (из Милета), хотя его существование и ставят под вопрос, известен одним своим высказыванием, а именно: «Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком–нибудь основании и в силу необходимости... Аристотель и другие упрекали Левкиппа и Демокрита за то, что они не дают объяснения причины первоначального движения атомов, но в этом отношении атомисты были», – считает Б. Рассел, – более научны, чем их критики. Причинность должна с чего–то начинаться, и, где бы она ни начиналась, нельзя указать причины первоначально данного. Причины существования мира можно приписать творцу, но тогда творец сам окажется необусловленным. Теория атомистов фактически ближе к современной науке, чем любая другая теория, выдвинутая в древности»²⁶⁸.

Это значит, что она сдвигается в сторону противоположности истина–заблуждение от противоположности мышление–симулирование. В отличие от Сократа, Платона и Аристотеля атомисты пытались объяснить мир, не прибегая

к понятию *цели*, т.е. уходя из плена «технологизма», или *конечной причины*. «Конечная причина» того или иного процесса – это событие в будущем, ради которого протекает процесс. В делах человеческих это понятие вполне применимо. Почему булочник печет хлеб? Потому что в противном случае будет голоден. Почему строятся железные дороги? Потому, что люди желают путешествовать. В таких случаях вещи объясняются целями, которым они служат. Когда мы спрашиваем, «почему» происходит то или иное событие, мы можем иметь в виду одно из двух. Мы можем подразумевать «какой цели служит это событие?» или мы можем иметь в виду, «какие более ранние обстоятельства послужили причиной этого события?»²⁶⁹. Ответ на первый вопрос – это телеологическое, технологическое объяснение, или объяснение через посредство конечной причины.

Ответ на второй вопрос Б. Рассел считает механистическим объяснением²⁷⁰, что представляется спорным приписыванием древним того явления, которое, строго говоря, возникнет в Новое время на базе классической механики. Здесь следовало говорить не о механистическом объяснении, но об объяснении с помощью естественных причин, которые могут отсылать нас как к явлениям механическим, так и выходящим за эти пределы механики и, следовательно, механицизма, ошибочно приписываемого Демокриту Б. Расселом. Ведь хорошо известно, что Демокрит, этот первый энциклопедический ум среди греков, стремился трактовать материю, природу не механистически, а так «какова она в действительности есть». Так квалифицировал точку зрения Демокрита Аристотель. Важно видеть его отличие от последующих сторонников механистических теорий. Оно состоит в том, что обусловленное наличием движения в природе постоянное изменение действительности не допускало у Демокрита *внешнего* по отношению к материи источника движения, а рассматривало движение как свойство *самой* материальной действительности, указывало на его имманентность действительности, благодаря чему последняя оказывалась самодостаточной. В то же время Демокрит не вскрыл *сущности* движения, оставил, по словам Аристотеля, вопрос «как» движение «присуще существующим вещам»²⁷¹.

Все происходящее, учил Демокрит, совершается согласно *естественной* необходимости. Наш мир, всего лишь один из бесчисленных миров в мироздании, он представляет изменяющимся *естественным* образом: первоначально Земля была меньше и носилась в пространстве, а от притока новых атомов стала тяжелее, Солнце тоже первоначально было иным, на Земле, когда она была влажной и илоподобной, выросли растения, деревья и некие похожие на пузыри оболочки, из которых под влиянием Солнца, влаги и воздуха возникали различные животные; живое происходит непосредственно из неживого и отличается от него наличием большого числа мельчайших круглых, наиболее подвижных атомов, образующих «душу», имеющую временное существование – как и все сложные образования. Демокрит не отрывал мышление от материальных процессов, стремился исследовать его как естественный процесс. Демокрит выдвигал мысль, что развитие общества идет

по восходящей линии – против тех, кто утверждал идею золотого века в древности, а историю рассматривал как процесс деградации, вырождения, нисхождения. Аристотель называл Демокрита первым, кто пришел к научному методу исследования, «будучи приведен к этому самим предметом»²⁷².

Б. Рассел, *подправляющий* учение Демокрита в духе *механицизма* XVII–XVIII вв., пишет, что опыт науки показал: «механистический вопрос ведет к научному знанию, в то время как телеологический не ведет. Атомисты поставили механистический вопрос и дали механистический ответ. Их последователи вплоть до Возрождения больше интересовались телеологическим вопросом и, таким образом, завели науку в тупик»²⁷³.

Вывод Б. Рассела можно принять *только* с заменой «механистический» на «естественный», «телеологический» на «технологический». «Относительно обоих вопросов в равной мере существуют пределы, которые часто игнорируются и в житейском мышлении, и в философии. Нельзя поставить разумно никакого вопроса относительно реальности в целом (включая Бога), но только о частях ее»²⁷⁴. Что касается телеологического объяснения, то, следуя ему, мы обычно приходим к творцу или, по крайней мере, к создателю (Artificier)²⁷⁵, цели которого реализуются в ходе развития природы. Но если человек настолько упрям в своем телеологизме (читай: технологизме) – М.П.), что, продолжая спрашивать, поставит вопрос о том, какой цели служит сам творец, то станет очевидным, что его вопрос нечестивый²⁷⁶. Кроме того, он бессмыслен, так как, чтобы придать ему смысл, мы должны предположить, что сам творец был создан неким сверхтворцом (Суперсубъектом – М.П.), целям которого он служит. Понятие цели, следовательно, приложимо только к явлениям внутри реальности, но не к реальности как целому»²⁷⁷.

Применима ли та же самая аргументация к объяснениям, отсылающим к естественным причинам? Да, поскольку здесь одно событие вызывается другим, другое – третьим и т.д. Но никакое естественное объяснение не должно выходить за свои собственные границы, чтобы *оставаться* естественным. Вот почему «нельзя считать недостатком в теории атомистов то, что они оставляли первоначальное движение атомов необъясненным (unaccounted for)»²⁷⁸. Иначе говоря, в этих учениях есть не только философская, но и натурфилософская составляющая, место которой в будущем займет естественнонаучное знание, которое сдвигается ближе к полюсу «истины» в сравнении с ближе к «заблуждению» находящимися натурфилософскими представлениями²⁷⁹.

Не следует думать, что атомисты исходили в своих теориях *исключительно* из эмпирических оснований, подчеркивал Б. Рассел. В древности не проводилось четкого различия между эмпирическим объяснением и логическим доказательством: «Верно, что Парменид с презрением относился к наблюдаемым фактам, но Эмпедокл и Анаксагор многое из своей метафизики связывали с наблюдениями над водяными часами и вращающимися ведрами. До софистов, по-видимому, ни один философ не сомневался, что законченная метафизика и космология могли быть созданы благодаря сочетанию большого количества рассуждений с некоторым количеством наблюдений»²⁸⁰. Здесь Б.

Рассел ссылается на Аристотеля, говорящего о безрассудности людей, которые не видят различий между «тем, что *является* истинным, и тем, что кажется истинным», т.е. выходит уже в плоскость противоположности познающего бытие мышление и симулирования, покидает область знания как субъективного образа объективной реальности, следовательно, область противоположности истины–заблуждения.

Левкипп же, согласно Аристотелю, полагал, что он обладает учениями, которые, будучи согласны с чувственными восприятиями, не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом с показаниями чувственных явлениями, а с философами, принимавшими единое, – в том, что не может быть движения без пустоты, он говорит, что пустота – небытие и что небытие существует несколько не менее, чем бытие. Ибо сущее в собственном смысле – абсолютно полное бытие. Таковое же не едино, но таковых сущих бесконечно много по числу, и они невидимы вследствие малости своих объемов. Они носятся в пустоте [ибо пустота существует] и, соединяясь между собой, производят возникновение, расторгаясь же – гибель. Где случится им соприкасаться, там они действуют сами и испытывают воздействие от других. Ибо там налицо не единое, а множество отдельных сущих. Складываясь и сплетаясь, они рождают вещи, ибо из поистине единого не могло бы возникнуть множество вещей, ни из поистине многого – единое.

Аналогичным движению образом ставился и решался вопрос о различии между *материей и пространством* как о месте, *лишенном* тела, следовательно, о чем–то *относительном* к материи, которое может быть поэтому занятым, либо не занятым, *конкретным* телом, не теряющим от этого своей *реальности* в высшем смысле этого слова. Ведь пространство, как и движение, имеет своей *опорой, основанием* не нечто преходящее, а вечную материю, свойством которой оно является. Двигается и простирается вечная материя, тогда как конкретная вещь может исчезать, уходить в небытие, но не в абсолютно полное бытие, которое включает в себя и пустоту–небытие, если признается, что небытие существует несколько не менее чем бытие, отличаемое от абсолютно полного бытия.

Всякое движение относительно и пространство несубстанциально, а потому их категории, в сравнении с категорией материи, относятся к сущности менее глубокого порядка, чем категория материи. И это позволило в будущем А. Эйнштейну *не поверить* в пустое пространство, а отнести эти представления в число натурфилософских, вытесняемых в ведение естественнонаучного знания, и заявить, что там, где нет вещества, все же есть хотя бы световые волны, что, понятно, не выводит человеческое мышление за пределы материализма. «Что касается пространства, – пишет Б. Рассел, – то современный взгляд на него состоит в том, что оно не представляет собой субстанцию, как это утверждал И. Ньютон и как *должны были* утверждать Левкипп и Демокрит»²⁸¹.

Утверждали ли они субстанциальность пространства? Ответ на этот

вопрос уходит в проблему взаимоотношения философии и науки, которую тогда подменяли собственно натурфилософские взгляды. Если настаивать на приоритете собственно философского знания, то Левкипп и Демокрит не могли представлять пространство на манер И. Ньютона, а, скорее, признавали его относительность к материи, которая протяженна именно в своих *конкретных* явлениях. Каждый атом, говорил Демокрит, непроницаем и неделим, потому, что он *не содержит* пустоты. Каждый же мир как проявление атомов, имеет начало и конец, может быть разрушен в столкновениях с большим миром, так что миры за мирами катятся вечно, от сотворения до гибели, подобно пузырькам на поверхности реки, которые возникают, лопаются и исчезают. Но не исчезает это вечное движение конкретных проявлений материи как мира в целом, с присущей им тенденцией восхождения от низшего к высшему, тенденцией, отражаемой в человеческих понятиях как умственных представлениях, принимающих участие в поступательном движении. Ведь жизнь возникла в таком контексте на Земле из первобытной слизи, и мысль представляет собой своего рода движение. Демокрит был решительным материалистом, не верил в распространенную тогда религию, выступил и против *нуса* Анаксагора. По словам Б. Рассела, Демокрит был *последним* древнегреческим философом, который был охвачен «беспристрастным стремлением к познанию мира».

Они представляли себе это более легким делом, чем оно было в действительности, но без такого оптимизма²⁸² у них не хватило бы мужества положить начало этому делу. Их взгляд на мир в основном был подлинно научным взглядом, всякий раз, когда он не являлся просто выражением *предрассудков* того времени. Но этот взгляд был *не только* научным, он был образным и выразительным и был полон *наслаждения смелым предприятием*. Они интересовались всем: метеорами и затмениями, рыбами и вихрями, религией и моралью; с проницательным интеллектом у них сочеталась детская любознательность²⁸³. Такой взгляд был лишен недостатка, нанесшего вред всей более поздней древней и всей средневековой мысли. В этом можно согласиться с Б. Расселом, имея в виду урон собственно *научной* составляющей, что сказалось и на характере последующего философствования. В философии после Демокрита плохо то, что даже в самой лучшей философии делается упор на человека *в ущерб* стремлению к познанию Вселенной. Вместе с софистами приходит скептицизм, приводящий к изучению того, *как* мы познаем, вместо стремления приобрести новое знание²⁸⁴. Затем с Сократом происходит смещение интересов в сторону этики, с Платоном начинается отрицание чувственного мира в пользу самого себя творящего мира чистой мысли, с Аристотелем – *вера в цель* как основное понятие науки. После Платона и Аристотеля, считает Б. Рассел *как символ интересов партикулярной науки*, начался упадок энергии и постепенное возрождение вульгарных предрассудков. Новое мировоззрение возникло отчасти в результате победы католической ортодоксии, но вплоть до Возрождения философия не могла обрести вновь той энергии и независимости, которые были свойственны предшественникам

Сократа. Как уже говорилось, они проистекали из связи философии с натурфилософией, заменявшей в те времена собственно научное познание. Вне этого говорить о философии просто не имеет смысла, помня о глубинной приоритетности взаимосвязи философии и науки, представленной в те времена ее преднаучной формой натурфилософии.

В учении Парменида также помимо собственно философской, родовой, есть и видовая, преходящая, натурфилософская составляющая: что бытие неизменно, шарообразно и т.п. Ее правомерно приравнять к натурфилософской стороне учения досократиков. Значит, рациональным содержанием у Парменида является учение о бытии как предмете собственно познавательной деятельности человека, вычленение сознания и познавательного интереса к бытию из других типов отношения человека к миру, в которых познание прежде оставалось *вплетенным* и побочным продуктом. Парменид требует специализированной на познании бытия философии как онтологии. В ленинском определении материи определения бытия Гераклита и Парменида приводятся к общему знаменателю с учетом взаимосвязи философии и науки, решения обеих сторон основного вопроса философии, вбирающего в себя онтологический аргумент и содержащего критерий различения реальности и того, что ею не считается. В онтологии светится гносеологическое отношение объекта и образа, бытия и сознания, объективного и субъективного. Объективность как обращенность к миру и всеобщность, т.е. универсальность отличают онтологию от гносеологии и не дают раствориться онтологии в конкретных или частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих локальных состояниях и формах существования²⁸⁵. Без онтологии не существует ни теории, ни методологии познания.

На втором уровне бытие определяется не как «вещь», но через атрибуты движения, пространства, времени, отражения и т.п., в категории «свойство». Раскрывается его объективная *диалектика*, основные формы бытия, возникновение человека. Следует указать на связь уровней определения бытия, особенно второго уровня, с наукой. В XIX в. классическая наука изучала простые системы. Из них исключалось «все человеческое»; этим наука отличалась от первых натурфилософских представлений, *включавших* «все человеческое»²⁸⁶. Сознание по отношению к таким системам было *внешне* отражающим объективный мир, что приводило к изоляции объекта от деятельности субъекта и, соответственно, к упрощенной материалистической концепции. Идеализм, напротив, растворял все в идее активности субъекта к объекту. На рубеже XIX–XX вв. появляется *неклассическое* естествознание. Человек в нем не включался в познаваемые комплексы, но признавалась *относительность* бытия объекта к субъекту. Это вело к пересмотру философских оснований науки. Идея коррелятивности, кажется, отвергала тезис о первичности бытия, материи к сознанию. В новых условиях возникала потребность в преодолении упрощенных материалистических представлений о бытии, что усложняло восприятие материализма, даже могло вести вообще к его неприятию. В конце XX в. появилась *постнеклассическая наука*²⁸⁷,

исследующая уже сверхсложные системы, включающие человека (и сознание) в качестве существенного момента их организации и развития. Налицо изменение *модели* объекта при переходе от классической к неклассической и, далее, к постнеклассической науке.

Соответственно этой смене в определении бытия онтология восходит к третьему уровню определения бытия в категории «отношения» его с человеком, обнаруживает различные типы отношения человека к миру, вырабатывает обобщенную модель мироотношения, «загружает» их в определение бытия²⁸⁸. В итоге терпит крах концепция объективного как безразличного к человеку бытия, овладев законами которого, человек мог, казалось, преобразовать мир по своему усмотрению, наподобие сверхъестественного (трансцендентного, потустороннего, высшего) существа. Методологически востребованным оказывается сближение естественнонаучного и гуманитарного познания, что закладывает возможность решения проблемы соотношения знания о сущем и должном, о знаниях и ценностях. Ведь познание развития бытия позволяет предвидеть сценарии будущего человечества, позитивные и негативные, способствующие восхождению или ведущие к деградации, вырождению, что, далее, позволяет осуществить *выбор* среди этих противоположностей. Понятно, что такой «выбор» осуществляется в ходе борьбы различных социальных субъектов разных степеней общности. На том или ином этапе, теми или иными субъектами может быть «выбрана» линия восхождения, а может быть и нисхождения²⁸⁹. *Симулированием* мысли следует признать утверждение М.О. Шахова, согласно которому «из комплекса описательных высказываний о прошлом, нынешнем и будущем становятся выводимы оценочные суждения, в которых добром признается то, что содействует скорейшему наступлению объективно неизбежного «светлого будущего»²⁹⁰.

Как раз напротив, история человечества свидетельствует о том, что *скорейшее наступление* такого будущего не происходит, хотя бы и была установлена его *неизбежность*. Речь идет о *неизбежности* «в конечном счете». Истории приходится дожидаться этого «в конечном счете», реализуя в конкретной истории не только сценарии прогресса, но и регресса, деградации, вырождения. История не сводится к прогрессу, восхождению. Пример философии Сократа показывает, что учение, претендующее на адекватное познание объективной реальности, предполагает переход от суждений существования к суждениям долженствования, переход от знаний о мире к утверждениям о том, каким он должен быть в идеале, но не достижение этого «идеала» *скорейшим* образом. Так, Сократ принял яд цикуты ради утверждения своего идеала основанной на знании добродетели «в конечном счете», а вовсе не мгновенно, не «скорейшим образом». М.О. Шахов напротив, называет «контрабандой» непереносимое следование познанным объективным законам развития стремление на таком основании «улучшить жизнь человечества, а не наоборот, противоборствовать этим законам с целью истребить человечество». Он полагает, что представления о том, что есть «улучшение» «являются весьма субъективными»²⁹¹.

Бытие утверждается в эпохи прогресса, в эпохи упадка возникают сомнения в бытии, все готово, кажется, погрузиться в небытие, исчезнуть, даже само бытие, якобы всплывающее на миг из небытия и в него же погружающееся. Концепции «небытия» появились в европейской философии при переходе к Средневековью: Бог есть Небытие, Ничто из того, учил Псевдо–Дионисий Ареопагит, что есть в бытии, характеризует его первоначала, утверждавшиеся античными философами, призывавшими людей жить в гармонии с ними. По Платону и Аристотелю вне бытия, общества и государства человек не существует. На это претендуют герои, боги да сумасшедшие. Казалось, Бог был, есть и останется Ничто. Но Л. Фейербах показал, что Бог есть абсолютизированная сущность самого человека, вынесенная *по ту сторону* бытия в виде Высшего или Всемогущего разума, творящего «все из ничего». И все существует якобы в Боге, как Бог – во всем.

Отвергнув Бога, Человек сам занял его место, возомнил себя абсолютно автономным и свободным от бытийных предпосылок, «онтологических основ». Философские представители такого Человека стремятся освободить человека от «диктата» бытия, которое является в мировоззрении противоположным человеку полюсом–эпицентром. Играя, переходя в конвенциональное пространство²⁹², они рассуждают антропоцентрически «свободно», или измышляют глобальный эволюционизм, якобы неизбежно ведущий к выбраковке человека как паллиативного субъекта системами с искусственным интеллектом, к постчеловеческой цивилизации – в духе абсолютизации вульгарного технократизма, экономического детерминизма и т.п. «забвения бытия». Начиная с отрицания бифокальности мировоззрения, с концентрации своих рассуждений «вокруг человека» они заканчивают отрицанием человека. Антропология и онтология в таком случае абстрактно противопоставляются друг другу.

Такие выводы *противоречат* диалектике, ориентирующей не только на раздвоение единого на *полярности*, но и на исследование их противоречивого *единства*. Такая философия не вооружает науку диалектическим методом *анализа и синтеза*. Тысячу лет человечество Средневековья *играло* в Бога, якобы творящего бытие из небытия. По окончании Средневековья, отринув Бога, но удержав игровое отношение к бытию через идеализм, ставший более смелым, чем античность, в отрицании бытия, человечество поставило на службу такому мироотношению верхушечные «повороты» и «взрывы» (технологический, коммуникационный, лингвистический и т.д.), что привело к современному глобальному кризису. Сегодня часто констатируют, что человек выстроил «самозакондательную и саморазрушительную» цивилизацию. Наиболее дальновидные современные философы указывают на факт забвения бытия, предлагают *возврат* к бытию²⁹³; менее дальновидные останавливаются на полпути, видят подлинное бытие в Боге, предлагают вновь заключить союз философии с религией, словно она не отчуждала человека от бытийных корней²⁹⁴.

Религиозное вероучение тоже «бифокально», в нем, как в эллипсе, есть

два центра, но это – места человека и Бога как его собственной сущности, только обожествленной. Человек может занять любой из этих эпицентров. Или место «умаленного» на фоне сверхъестественного Бога существа, или, превосходя миф своей фантастичностью, место божественного Ничто: за период Средневековья человек научился, привык мыслить и к миру относиться и от лица человека, и от имени Бога. Последнее отношение от имени Бога было унаследовано и прокладывало дорогу человеку Нового времени²⁹⁵, возмнившему себя человеко–богом и взявшемуся за полное переустройство мира. Словно человек живет не в бытийном мире, но исключительно в своей обожествленной сущности. Как видно, эпоха Средневековья есть прелюдия Нового времени. Без религиозной предпосылки вряд ли возможно его представить, как и переход к соответствующей «перестройке» мироздания.

Осмысливая бытие и его определение нельзя игнорировать обновления бытия, не обобщать результаты их развития. Как и обновления способности человека постигать бытие в неисчерпаемости его многообразных форм. Возникают все новые формы и типы бытия, как и исследования, человеческий разум создает конструкции и языки, которые позволяют интерпретировать наблюдаемые феномены, описывать их, делать «понятными», даже предсказывать явления, само существование которых раньше не укладывалось в какие–либо «схемы», доступные пониманию. Меняются смысл слова «понятно», «способы понимания» бытия – не только в истории философии, но и в более широком контексте истории человеческой культуры, выходящем за пределы *философского периода в дофилософский период человеческой культуры*.

Человеческие представления философы извлекают из опыта, из непосредственной вплетенности в производственный процесс и в окультуренный слой планеты. Они ставятся в связь, соответствие, в зависимость от объективного мира. Сознание признается «соразмерным» бытию «самому по себе», который дан чувственности и разуму человека. Как говорил Демокрит, любая земная обитель открыта для мудреца, ибо отечество для доблестной и добродетельной души есть «весь универсум». В своих представлениях и понятиях человеку надлежит выразить всеобщие, закономерные черты «самого» мира, его собственную процессуальность, связи и т.д., а неумение сделать это оборачивается непризнанием мира, отрицанием его существования. Так, «соответственно природе», рассуждал уже Гераклит. Парменид *рассуждал логически*, обосновывал идею реальности мысли в метафизике. Если, как отмечалось, в метафизике реальность мысли обнаруживается в том, что она указывает за пределы себя самой, на бытие как всеобщую основу, то логика имеет двойственную описательно–нормативную природу, описывая факты и теоретически обосновывая идеал мышления как его «норму». Факт мышления не существует отдельно от нормы мышления, а норма в свою очередь осуществляется фактически. Если бы этого не было, т.е. если бы законы логики были только идеалом, то мы не могли бы и шагу ступить в своем рассуждении и действии. Мы все же способны мыслить

правильно. Даже когда факт мышления явно противоречит норме, последняя в той или иной степени воздействует на первый; при ошибочном рассуждении мы испытываем смутное чувство неловкости, превращающееся в угрызания совести, как только мы сознаем ошибку. Если же мы с самого начала *намеренно* отступаем от нормы, то требуются особые усилия по оправданию себя в своих глазах. Значит, даже нарушая норму, мы косвенным образом признаем ее реальность. Отнять у логики нормативность мышления – значит подменить ее психологией, а устранить описательный элемент равносильно превращению логики в утопию. Поэтому уже для Парменида бытие не существует помимо той связи, которая ведет к его *познаваемости* (разумом); наоборот, познаваемость *предполагает* бытие познаваемого. Между этими полюсами и разворачивается сфера философии: «Независимо от того, сознавал ли сам Парменид это или не сознавал, им была затронута проблема *познания существующего и существования познаваемого*, единства того и другого»²⁹⁶. Из той же посылки исходили Гераклит и другие «натурфилософы». В этом, как и в других подобных случаях, я беру этот термин в кавычки, чтобы подчеркнуть, что речь идет именно о философии, а не о натурфилософской составляющей в их учениях, которая со временем будет вытеснена собственно научным знанием, с которым философия взаимосвязана на глубинном уровне.

Философия своим появлением подрывает, развенчивает притязание на знание со стороны иных явлений культуры, претендующих на статус *исследования*, ибо только она исследует *онтологические* основания знания. «Познать, – признает Р. Рорти, – значит точно репрезентировать то, что находится вне ума; поэтому постижение возможности и природы познания означает понимание способа конструирования умом таких репрезентаций. Центральной проблемой философии является общая теория репрезентации, теория, делящая культуру на те области, которые репрезентируют реальность лучше, другие – хуже, а так же такие, которые вовсе не репрезентируют ее (вопреки претензиям на это)»²⁹⁷. Бытие, будучи объективным, существует дважды: один раз вне и независимо от отражающего его сознания, другой – в форме образов сознания, которые репрезентируют это объективное бытие, а не себя (так дипломат представляет не себя, а то государство, дипломатом которого он выступает). «Можно сказать, что только теперь люди впервые начали *думать*, открыли в стихиях мира «квинтэссенцию», пятую стихию, стихию собственно человеческого обитания, не имеющую места среди стихий мира, но объемлющую мир в целом, – океан осмысляющей мысли»²⁹⁸.

Обнаруживается и проясняется *ирония* «философии». Мыслители использовали термин *философ*, чтобы этим неологизмом отстранить от себя звание «мудреца»²⁹⁹, согласно которому мудры–де только боги и представляющие их сторонники религиозных вероучений³⁰⁰. Именно открытие философии «открыло мир – и человека как жителя мира – настезь. Распахнутость всему, что есть, что может быть, всему, что бы то ни было, и есть *мышление*»³⁰¹. Речь идет о рождении человека современного типа и обновлении способа понимания, выходящего за пределы мудрости и за пределы

мира, которые были *огорожены*, вначале мифом, позже – религией. Появляется не только онтология как учение о бытии, *репрезентирующее* бытие как таковое, но и антропология как рефлексивная система, вбирающая в себя онтологию и определяемая ею. В философской антропологии достигается более глубокое понимание человека и мышления, которые *изначально* выходят за рамки конкретнаучного знания в контекст общего мировоззрения, основанного на диалектическом, аналитико–синтетическом понимании соотношения материи и духа, позволяя удержать отличие реального и нереального на субстанциальном уровне определения бытия.

Это означает, что мысль есть захваченность бытием и захваченность бытия, как пишет, например, М. Хайдеггер, освобождая язык из–под «грамматики» и последующей европейской «логики» на простор «исходной сущностной структуры», не позволяющей запирает мысль внутри «вовлеченности в действие» как в тюремный застенок «ради сущего и путями сущего»³⁰². «Возможно, «есть» нельзя подобающим образом сказать ни о чем, кроме бытия, так что все сущее никогда по–настоящему не «есть», заявляет М. Хайдеггер, ссылаясь на Парменида, который утверждал, что «есть, собственно, бытие». М. Хайдеггер требует от философии продумать это утверждение, а не шагать от него прочь, в заблуждение³⁰³.

Чтобы научиться такому мышлению, сначала нужно освободиться от ее «технического истолкования», делает важное заявление М. Хайдеггер, указывая на Платона и Аристотеля, мышление которых он расценивает как *тэхуη*, как процесс *на службе у действия и делания*. Они на мысль глядят уже в свете практики и поэзии, тогда как мышление, подчеркивает в духе «первых мыслителей» античности М. Хайдеггер, «не практично». Правда, признает М. Хайдеггер, у Платона («Соперники» 137 ab) и у Аристотеля есть места, где философия противопоставляется практическому искусству, *тэхуη*, технэ, как подлинная философия, как чистая истина, а потому приносит мало практической пользы («Филеб» 58 с). У Аристотеля, считает М. Хайдеггер, философия тоже во многом есть *техне* («Метафизика» XII, 8 1074 b 11; «Этика Никомахова» I 1, 1094 a 7; «Политика» III 12, 1282 b 14), а мышление рассматривается в контексте *пойэсис*, художественно–технического изготовления, и *праксис*, действий и поступков («Метафизика» VII 7, 1032 b сл.; «Этика» Евдемова» II 11, 1227 b 30)³⁰⁴. Следовательно, утверждает М. Хайдеггер, характеристика мышления как «теории» и дефиниция познания как «теоретической» установки достигается уже *внутри* этой «*техн(олог)ической*» интерпретации мысли.

Трактовка философии как занятия чистой истиной у Платона и Аристотеля, считает М. Хайдеггер, есть попытка как–то *задним числом* отстоять самостоятельность бытия и созерцательного мышления по отношению к *vita activa* и активистскому мировоззрению, с которыми он связывает науки. С тех пор «философия» переживает постоянную необходимость оправдывать свое существование перед лицом «наук». Строгость мысли заключается в том, чтобы слово не покидало чистой стихии бытия и давало простор простоте его разнообразных измерений, а не в технико–теоретической точности ее понятий.

Точно таким же, соразмерным бытию, должно быть и понимание человека, что отличает его от животных. Человеку придется повернуться к истине бытия и попытаться найти себя в ней, чтобы преодолеть абсолютное самоутверждение субъективности, хотя понятно, что «отменить себя субъективность отныне уже не может»³⁰⁵. Ведь сущностно человек выступает внутри универсальности *объективного* Бытия. И это должно быть учтено, в том числе, при компаративистском сравнении человека с животным. Например, сравнивая тела человека и животных, М. Хайдеггер указывает на то, что *их разделяет Бытие*, а потому «Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм»³⁰⁶. Согласно М. Хайдеггеру, всего труднее поддаются осмыслению живые существа, ибо не понимается то, что они отделены/соединены от/с человек(а)ом именно Бытием, внутри которого мы, люди, существуем, а *потому* не замечаем его и считаем живое существо нашим «ближайшим родственником», хотя этот «родственник» живет не в Бытии, а в «окружающей среде». Так, «... Растение и животное... очерчены своей окружающей средой... никогда не выступают в просвет бытия, а только он есть «мир» ... В этом понятии «окружающей среды» сосредоточена вся загадочность живого существа»³⁰⁷. Вот почему «из всего сущего, какое есть, всего труднее нам осмыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, оно все-таки отделено целой пропастью (Бытия – М.П.) от нашего эк-зистирующего существа»³⁰⁸.

Это дает основание М. Хайдеггеру назвать *опрометчивой*, в смысле *исчерпывающей*, характеристику человека как *animal rationale*, поскольку она запирает человека в «тюрьме» «окружающей среды», не позволяя вы(о)йти в просвет Бытия, которому соразмерен человек в отличие от животного. Здесь требуется «выяснить, наконец, как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права»³⁰⁹. С учетом выхода человека на простор бытия, которому соразмерен человек в отличие от животных, остающихся запертыми в «окружающей среде», даже «бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность «живого существа» – ближе в той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстаическому существу, чем почти непостижимое для мысли, *обрывающееся в бездну* (выделено мной – М.П.) телесное сродство с животным»³¹⁰.

«Заблуждение биологизма вовсе еще не преодолевается тем, что люди надстраивают над телесностью человека душу, над душой дух, чтобы потом, однако, все снова *утопить* (выделено мной – М.П.) в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одеревенелыми понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию. Если физиология и физиологическая химия способны исследовать человека в естественнонаучном плане как организм, то это вовсе еще не доказательство того, что в такой «органике», т.е. в научно объясненном теле, покоится существо человека. Это ничуть не удачнее мнения, будто в атомной энергии заключена суть природных явлений (что игнорировало бы *реальность* всеобщего, универсального, бытия – М.П.). Может, наоборот, оказаться, что

природа как раз утаивает свое существо³¹¹ в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему ею человеку»³¹². Подобным образом *утаивается* соразмерность человека бытию, когда его происхождение ведут от обезьяноподобных предшественников человека в теории Дарвина или в синтетической концепции эволюции. Признание этих теорий не должно вуалировать того обстоятельства, что человек порожден бытием и его развитием. В таком случае «метафизика мыслит человека (все еще поверхностно натуралистически – *М.П.*) как animalitas и (именно поэтому она – *М.П.*) не домысливает до его humanitas»³¹³, ибо «существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке (Бытии – *М.П.*), каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью»³¹⁴. «Бытие» – это не Бог, и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие – это ближайшее»³¹⁵.

Сказанное, обоснованно полагает М. Хайдеггер, должно быть распространено и на человеческий язык, чтобы «осмыслить существо языка из соответствия бытию», «как это соответствие». Согласно М. Хайдеггеру, само бытие, «близость эта существует как сам Язык», который именно поэтому характеризуется как «жилище человеческого существа»³¹⁶. Такую концепцию вполне можно именовать концепцией бытия и его «автодетерминации», констатируя, что она обнаруживается, например, у Гераклита³¹⁷.

Мысль есть мышление бытия; сбываясь, благодаря бытию, она принадлежит бытию, она послушна бытию, прислушивается, как отметил и Гераклит, к нему. *Мысль есть*. Это значит: *бытие в своей истории* направляет, «располагает к мысли», именно бытие делает «возможными» «мысль и тем самым о–существование человека и, значит, его отношение к бытию». Делать возможным означает сохранять за возможным его сущность, вечно возвращать³¹⁸ его *своей стихии*³¹⁹, бытию, которое «имеется», «имеет себя», а потому может и дарить себя, т.е. *само же бытие как оно есть*³²⁰. Таково определение бытия на самом глубоком уровне.

Этому уровню присуща идеализация, мыслительный акт, ведущий к образованию философской категории субстанции, абстрактного объекта «бытие вообще». Его невозможно создать опытным путем, он является предельным случаем реальных ситуаций, выступая средством их понимания. Эта идеализация основана на признании убывания/возрастания воздействия сознания на реальные объекты, что приводит к теории репрезентации. На эту идеализацию обратил внимание С.Л. Рубинштейн, подчеркивая, что «идея, образ, а значит, и вообще сознание, мышление не могут быть приняты в качестве самостоятельного члена³²¹ основного гносеологического отношения», «за отношением идеи, образа и вещи, сознания или познания и бытия стоит другое отношение – человека, в познавательной деятельности которого только и возникает образ, идея, и бытия, которое он познает»³²². Данная идеализация не порывает с мировоззренческой бифокальностью, остается в границах

сопряженности человека и бытия, обнаруживая себя в объединяющей философии с науками истине – *субъективном образе объективной реальности*.

Познание бытия приводит к его определению посредством материи как философской категории для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая отражается нашими органами чувств, существуя независимо от них. Это – определение бытия на его первом уровне («вещи»), в рамках постановки и решения основного вопроса философии, значит, в двух отношениях. Определение бытия предполагает его существование, а рассмотрение его существования есть неизбежно и его определение. Здесь возникает и решается проблема соединения онтологического и гносеологического, взаимообусловленное противопоставление которых требует их анализа и синтеза. Таков секрет определения бытия на первом уровне, с которым столкнулись уже первые философы. Парменид установил, что между разъединенными частями есть логическая связь, что онтология и гносеология обуславливают друг друга, не могут не обуславливать, неизбежно приводя к вопросу о том, как их соотнести.

После Парменида проблема определения бытия была воспринята «в форме вопроса о правомерности учения Парменида об умопостигаемом едином бытии и одновременно учения Гераклита о закономерности изменения и движения, о необходимости совмещения того и другого и очевидной невозможности этого»³²³. Этот вопрос скрывал в себе указание на второй, атрибутивный уровень определения бытия, который «сказывается» не о самом себе, но о той субстанции, бытии, что получает определение на первом уровне с помощью философской категории материи. Второй уровень обладает относительной самостоятельностью к первому. Это проявилось в открытии и определении атрибутов бытия не только материалистами, но и идеалистами, – хотя позиции тех и других на уровне определения бытия как «вещи» принципиально противоположны, – ведь бытие существует не только вне и независимо от сознания, но и в форме его образов, которые репрезентируют объективно существующее бытие.

В современной философии получило распространение различие и противопоставление классической и постклассической философии, обосновывающей «возможность философствовать о бытии как не–мысли»³²⁴, что уводит от упрощенного противопоставления материализма и идеализма, бытия и сознания. Идеализм становится утонченнее. Он *вынуждается осваивать* рациональные достижения материализма и критиковать идеализм классического типа, принадлежность мышления и сознания к составу бытия, «поворот к бытийственной (мыслящей) мысли», «к самой вещи», *не забывая признавать* последнюю посредником «между человеком и Богом»³²⁵. Как видно, идеализм остается идеализмом: «Понятие «материя», – утверждает его сторонник, – не нуждается в материализме. А в самом материализме слово «материя» – не более чем прикрытие, по сути, объективно–идеалистической позиции. Объективный идеализм – единственное мировоззрение, к которому неизбежно приходит последовательная философская мысль. С

экзистенциальной точки зрения понятие «материя» вообще пустое. Кому интересна субстанция без разума, без воли, без любви, погружающая миропонимание человека в ужас вселенской необходимости»³²⁶.

Зато вещь больше не сводится к ощущениям человека: «Обычно при ответе на вопрос о том, что есть вещь, говорят, что вещь есть то, что воздействует на наши органы чувств. Однако есть вещи, которые не ощущаются, но, тем не менее, существуют. Если предположить, что существует только принципиально ощущаемое, то этим игнорируется тот факт, что сначала вещь должна существовать сама по себе, а уже потом кем-то ощущаться»³²⁷. Все вещи так или иначе ощущаются, но это не значит..., что вещьность есть ощущаемость. Мы можем ощущать и такое, что вовсе не есть вещь, – образы сновидений, галлюцинации и т.д. Таким образом, ошутимость вещи есть один из способов ее данности, но не она сама. Это иное, инобытие вещи. По этой же причине нельзя сказать, что вещьность есть мыслимость. Вещь не зависит от нашей расположенности к ней, от нашей любви или нашей ненависти... вещь или сущность вещи нисколько не определяется ее сознанием...»³²⁸.

Но остается еще вопрос о ее зависимости–независимости от Бога и соответствующего Ему сознания! Нельзя также не обратить внимания на попытки идеалиста–постклассика сблизить их, до их отождествления, позиции субъективного идеализма с позицией материалиста: «Для материалистов всех мастей, поскольку они не сомневаются в существовании мира, в том, что мир таков, каким мы его видим в нашем повседневном опыте, вещь, естественно, не является проблемой. Вот камень, вот цветок, вот дом – все явлено в своей непосредственности, сомневаться в которой может лишь больной человек»³²⁹.

В итоге преодоление *вульгарного* идеализма представляется как преодоление материализма *вообще*. Для идеалиста–постклассика всякая вещь представляет собой целый мир, который является горизонтом вещи, угадывается за ней, а потому всякая вещь признается неисчерпаемой и бесконечной; она тысячами видимых и невидимых переходов связана со всеми частями мира. Но не в силу *диалектической* природы материального мира, а потому, что всякая вещь объявляется посредником между человеком и Богом, в котором и видится источник этой неисчерпаемости и бесконечности³³⁰.

Исследование вопроса о бытии в философии «после смерти Бога» во второй половине XIX и в XX веке³³¹ замысливается как религиозный поворот в философии: «С философской точки зрения и в предельно простой интерпретации религиозные учения – это философские системы с фиксированной онтологией»³³². В связи с происшедшими радикальными социальными переменами ширится разворот религиозно–идеалистической философии в современной России³³³. Его называют «Возрождением» вопреки всей логике истории философии, в которой в период Возрождения религиозное засилье *преодолевалось*.

Различие двух уровней бытия и его определения знали философы досократики, хотя «нечетко и без всякой ясности»³³⁴. Выше мы показали по сути два уровня такого определения у Демокрита – применительно к материи, с

одной стороны, и к движению и пространству, с другой. Аристотель проводит такое различие уже с большей определенностью, характеризуя центральное положение категории сущности. Согласно Аристотелю, она ни о чем «не сказывается», а о ней «сказываются» все другие категории, поскольку они раскрывают присущие ей атрибутивные характеристики. Без таких характеристик «бытие» в человеческой голове не было бы «представлено» в достаточно полной мере. Онтологические понятия о его атрибутах *продолжают* характеристику бытия в виде иерархической субординации категорий второго уровня. Происходит параметризация бытия. Данный уровень определения бытия получил свое развитие и выделение в отечественной философской литературе. В ней «онтологические понятия об атрибутах материи» явно признаются образующими «вторичный» уровень ее определения, на котором «свойство» материи быть объективной реальностью раскрывается с помощью «атрибутов», выступая в качестве характеристик того содержания, которое *вкладывается* в понятие «объективная реальность». Разработаны «модели» объекта как самосогласованной системы атрибутов (движение, пространство, время, качество, количество, закономерность, причинность и т.п.), характеризующих содержание любого материального объекта³³⁵.

Однако выделения *двух* уровней недостаточно, поскольку они оставляют нас в границах концепции объективного и *безразличного к человеку* бытия. Встает проблема определения бытия в категории *отношения* как философская проблема отчуждения и преодоления отчуждения человека от бытия и бытия от человека. Ее решение приводит к выявлению основных типов мироотношения: созерцательного, активистского и принципиально отличающегося от них коэволюционного типа.

2. Основные типы мироотношения

Появляющаяся на третьем уровне определения бытия проблема отношения человека с мирозданием переводит нас из области общего мировоззрения, основанного на противоположном абстрактно–идеализирующем понимании отношения бытия и сознания, материи и духа в область *конкретной истории*, где философия призвана сконцентрировать внимание на *историческом* изменении бытия и сознания³³⁶ как состояния или разумной формы бытия. Так, исторически появляется общество, с которым возможность сознания реализуется актуально, формируется нравственность, обретающая характер общечеловеческой ценности (попытки религии узурпировать права на нее вносят пустые споры, раздор между верующими и неверующими, между конфессиями), с возникновением государства и политики появляется право, порожденное общественным бытием и обретающее относительно самостоятельный статус внутренне детерминирующего процесс фактора и т.п. Постоянно происходят, исторически, изменения в самом отношении сознания к бытию.

Познание призвано проследить характер таких изменений и интерпретировать *обновление* бытия, сделать их «понятными», соответствующими обновлению критериев самой «понятности». Когда-то Гегель ограничил понятность и ее обновление областью философии, назвав ее духовной квинтэссенцией культурной эпохи. На деле последняя выражает себя во всех своих проявлениях и во всех формах философии. Европейская философия возникла как выражение *теоретического* отношения человека к миру *после* мифологии и религии, двух *духовно-практических* форм мировоззрения, принесла созерцательный тип мироотношения. С появлением буржуазного общества и индустриального способа производства философия обрела *модернистский* характер, претендовала на выражение *практики*, все более «захватывавшей» окружающие явления и преобразовывавшей их внутри сознательной деятельности. Это обусловило основные этапы истории западноевропейской философией. Если с возникновением религии не исчезла мифология, с появлением философии – мифология и религия, то еще и сегодня нет ясности, можно ли рассматривать их как единый организм, в котором каждая форма мировоззрения играет роль *определенного органа* или, напротив, каждая из них должна быть признана *самодостаточной*: исторически в мифе перестали видеть форму выражения *истинного* содержания, в эпоху Просвещения религиозная форма признавалась *символом* невежества, а позитивизм в лице О. Конта объявил философию формой псевдознания, стремясь освободить место науке.

Анализируя опыт истории культуры и философии, можно выделить три типа мироотношения, которым соответствуют идеи, направляющие мышление и деятельность человека. Их выделение не отрицает неисчерпаемого многообразия реально существующих мировоззрений, а создает абстракции или идеализации, являющиеся «мерами», отражающими некие микроструктуры или клетки, пронизывающие и определяющие *всё* содержание реальных мировоззренческих явлений, позволяя ориентироваться в их конкретике.

При экспликации типов мироотношения будем руководствоваться законом единства и борьбы противоположностей как основного закона диалектики, призванной схватывать и выражать всевозможные взаимоотношения противоположностей, причем, без уничтожения самостоятельности соотносимых членов³³⁷. При этом диалектику и диалектический метод следует понимать как *имплицитное*, не развернутое еще и неисчерпаемо богатое явление, нуждающееся в своей экспликации, что относится и к самому закону единства и борьбы противоположностей. Аналитический подход позволяет абстрагировать противоположности, выделив отношения двух типов. Абстрагирование *борьбы противоположностей* приводит к вычленению двух типов мироотношения, в которых высшая степень влияния, *приоритет* (от лат. *prior* – первый, важнейший) достается либо мирозданию (античность с ее космоцентризмом), либо, напротив, человеку, стремящемуся господствовать над мирозданием (с наступлением Нового времени; этому предшествовал антропологический поворот в античной

философии, религиозная философия средневековья, наконец, мировоззрение эпохи Возрождения). При всей противоположности античного (созерцательного) и нововременного (активистского) мироотношения их объединяет *борьба противоположностей*.

Абстрагирование единства противоположностей выводит за пределы отношений по типу *приоритета*, на смену приходит *паритет* (от лат. *paritas/paritatis* – равенство, равносущность) во взаимоотношении мироздания и человека, их коэволюция, являющаяся альтернативой как античной созерцательности, так и модернистскому активизму: коэволюции характерно стремление преодолеть «борьбу противоположностей» как общее *основание* обоих альтернативных друг другу типов мироотношения, определяющих трактовку мироздания, человека и взаимоотношения между ними. В итоге выделяются три типа мироотношения, микроструктуры–клетки, пронизывающие и определяющие *всё* содержание реальных мировоззренческих явлений.

Созерцательный тип мироотношения, согласно античности, совпадает с теоретическим мировоззрением, с философией вообще, призванной адаптировать человека к мирозданию в соответствии с его фундаментальными характеристиками, лежащими в основании самой человеческой жизнедеятельности. В обосновании этого типа мироотношения древние мыслители (Востока и Запада) видели мудрость, идеал имеющего глубокий космический смысл подлинно человеческого существования. Закономерности мироздания со стороны *homo sapiens* не могут быть устранены или нарушены. Это не значит, что человек не может, скажем, создать что–то новое. Но изменяя мир, создавая новое, человек толкует его как движение «самого» мира, а себя признает *функцией* мира, действующей «от лица» мировой сущности, не допускает мысли о противостоянии последней, как и мысли о своей исключительной субъективности. Мироздание признается абсолютным, а человек относительным – «носителем» сущностных черт и тенденций «самости» мироздания. Человек не признает себя принципиально самостоятельным, подобно любому другому явлению мира. Мир, по Гераклиту, не создал никакой Бог и никакой человек; Космос, один и тот же для всего существующего, всегда был, есть и будет вечно – живым огнем, мерами загорающимся и закономерно угасающим. Значит, субъективность со всеми ее эмпирическими особенностями надо погасить в себе, чтобы в человеке, цивилизации, культуре открылась таящаяся в них внутренняя жизнь – жизнь *самой* «субстанции» мироздания, существующей независимо от человека. Являя себя во всем сущем, такая субстанция делает это и через человека разумного. Человек «растворяется» в мире, подчиняется его законам, «пленяется» ими; такое мироздание представляется эстетически совершенным и онтологически завершенным. Человек воспринимает такой плен не как тюремное заключение, а так, как любимый пленяется любимой. Почувствуй он себя в тюремном заключении, попытался бы освободиться, но человек не испытывает еще какой–либо несвободы.

Данный тип мироотношения поддерживает классическая наука, которая говорит о «человеке разумном» как о природно–биологическом существе. Его место и роль в мире определены тем, учит классическое естествознание, что человек закономерно порождается в конце естественной эволюции низших форм в высшие, являясь «*высшим цветом*» природы. Поэтому он не может представляться творцом природы, которая вначале живет в форме не сознающей себя объективности–бессознательности, а в его лице обретает сознательность, не переставая быть природой. Человек может быть ее высшим продуктом, явлением «самой» материи, в котором и через которое та приходит к сознанию и сознает себя и свое движение как восхождение от низшего к высшему. Человек возникает тогда, когда природа завершает свой процесс образования, завершает его в человеке. Он приходит «слишком поздно», чтобы быть творцом такого процесса, а природа представляется самостоятельно существующей реальностью, субстанциональной.

З. Фрейд открывает бессознательное в душевной жизни индивида: «Я» не есть хозяин в собственном доме, природные инстинкты превалируют над сознанием, сознание человека обречено довольствоваться жалкими сведениями о том, что происходит в его душевной жизни бессознательно.

Однотипную картину рисует объективный идеалист Гегель. Для него «человек разумный» есть философ, возникающий в конце эволюции Абсолютной Идеи – высшего развивающегося идеального первоначала. Это *обрекает* человека на созерцание, объяснение действительности. Идея, эволюционируя к человеку разумному, через него сознает себя и свое движение. Поэтому Гегель считал, что «разумная точка зрения есть примирение с действительностью». Как же быть тогда со «свободой»? Гегель сближает ее с «лицом, субъектом, который свободен, свободен именно для себя... в себе самом, в субъективной области... индивидуум здесь упразднил свою непокорную личность, отказался от нее и находится со своим сознанием внутри некоторого целого». «Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. Столь же глупо думать, что какая–либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос»³³⁸. Даже «обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, (мы – М.П.) имеем дело лишь с *настоящим*... Все, что было в прошлом, для нее (философии – М.П.) потеряно, так как идея оказывается налицо, дух бессмертен... наличествующая форма духа заключает в себе все прежние ступени». Хотя «эти ступени развились одна за другой как самостоятельные», «дух всегда был в себе тем, что он есть», «различие состоит лишь в развитии этого сущего в себе. Жизнь настоящего духа есть кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые он, по–видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине»³³⁹. Получается, что «*всемирная история*» «совершается в

духовной сфере», обнимая «собой физическую и психическую природу», «субстанциальным является дух и ход его развития»³⁴⁰, «кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно»³⁴¹.

Созерцательный тип мироотношения не преодолевается признанием изменчивости мира. *Кажется*, что если мир изменяется, то человек может его изменить; на поверку *оказывается*, что если мир изменяется, то человек его не изменяет, ибо он изменяется *самостоятельно*, и в это самоизменение *погружен*, непосредственно *влетен* человек. Человек, *оказывается*, *пленяется* миром, который *изменяет себя сам*, человек «растворяется» в его «самоизменении». Деятельность в этом случае интерпретируется как одна из форм движения и развития «самого» мира, которое из него начинается и в него же возвращается, предполагая своего рода *круговое движение*, не выходящее куда-либо в пустоту-небытие³⁴². Против такой «пустоты» Парменид мог бы возразить следующее: «Вы утверждаете, что пустота есть; следовательно, пустота не ничто, следовательно, пустота – не пустота».

На основе такого типа мироотношения разрабатываются представления о познании и образовании. В познании человеку отводится роль «чистой доски», на которой природа оставляет свои «письмена». В итоге объект оказывается активной стороной, субъект – пассивной. Соответственно, в образовании ученику отводится роль «пустого сосуда», который учитель наполняет знаниями. Так, в диалоге Платона «Геэтет» говорится о восковой дощечке, на которой писец стилем воспроизводит начертания букв. Этот образ повторяет Аристотель в трактате «О душе». На протяжении многих веков он же запечатлевается в юношеских душах учеников, сохраняется в уподоблении «мироздания» «тексту», что в известном смысле правомерно, ибо мир дан человеку дважды: один раз – в форме «объективности», другой раз – «субъективно», в том числе в форме выраженных текстом знаний, с которым знакомит учитель учеников.

Мировой процесс может представляться бесконечным (например, в связи с открытием закона сохранения и превращения энергии) или идущим к концу (с открытием второго начала термодинамики и представлением о наступлении «тепловой смерти Вселенной»). Во втором случае в ситуацию смертности попадает человечество. У представителей Римского клуба такая угроза явилась в образе «пределов роста экономики», исчерпания ресурсов, экологического кризиса на Земле. В XIX в. К. Маркс предрек конец «предыстории»: ее ускоряющийся поток увеличивает экономическое производство, стремительно растет число людей отбрасываемых нищетой на вымирание; стихийный механизм эволюции больше не обеспечивает восхождения, грозя нисхождением, деградацией рода *homo sapiens*; К. Марксом был предложен проект радикального изменения отношения людей ко всей предыстории, в которую предлагалось ввести новый механизм эволюции, гарантирующий прогрессивное восхождение, если она станет сознательно творимой людьми; этим был положен конец созерцательному типу мироотношения в пользу активистского. Еще более масштабным стал проект философии «общего дела»

Н.Ф. Федорова, всей философии русского космизма, вознамерившейся управлять эволюцией всего мироздания посредством идея космократии как власти человека над космосом, в противоположность античной идее власти космоса над человеком.

Становление созерцательного типа мироотношения в Древней Греции возникает с появлением демократии, оно формируется в горниле яростной борьбы мнений, давшей простор для *сознательной* выработки созерцательного типа мироотношения как доминирующего, хотя возникали также зародыши активистского мироотношения (известные под названием антропологического поворота), которые проникли даже внутрь материализма (Эпикур).

Человек есть *явление* «природы» у материалистов, полиса–государства у Платона и Аристотеля³⁴³, т.е. он имеет атрибутивное существование. Не столько человек думает и делает что–то, сколько сама субстанция в лице человека думает, делает; говорят же, что в мире нет ничего кроме движущейся материи. В недрах микроструктуры созерцательного мироотношения родилось понимание свободы как осознанной необходимости (Фалес, Гераклит, Б. Спиноза, Гегель, отчасти диалектический материализм).

Активистский тип мироотношения исходит из признания активно–творческого, преобразовательского отношения человека к мирозданию, которое признается за норму и идеал: мироздание больше «не устраивает человека» и последний решается изменить его в своей практической деятельности, особенно с наступлением Нового времени. Человек «выходит из потаенности» в мировом процессе. Отказывается от «растворения» в последнем. Заявляет о себе как о субъекте. Претендует на мировое господство. Утверждает, что действительность не сводится к миру объективной реальности, порождающему человека как разумное существо, что далее начинается новый период истории. Он определяет себя новым типом мироотношения, преодолевая «самость» мироздания, все более попадающего в зависимость от человека. Оно определяется не «материей», понятие которой следует углубить до понятия субстанции, чтобы найти причину явлений (как предлагал В.И. Ленин), но «материалом», из которого субъект создает *новое мироздание* (как трактовал марксизма М. Хайдеггер). Ведь уже Библия обещала «новую землю», встраивая мышление в контекст *τέχνη* (технэ), преобразующего мир, отказываясь от контекста отражения его самости в эпистеме, отрицая его *первичность*.

Это свидетельствует о *технологических* корнях религии, первоначально нашедших в ней свое выражение. Не случайно, ныне обожествляют технику и технологию. Эта *склейка* религии и технологии проявила себя в философии «общего дела» Н.Ф. Федорова, в учении С.Н. Булгакова и др. Технологический поворот происходит в виде бурного развития экономики, «хозяйства», которое все более «охватывает» окружающее мироздание собственным процессом преобразования, опираясь на достижения науки и техники³⁴⁴.

Представители философии русского космизма (ныне космизм стал мировым³⁴⁵) разделяют фундаментальную историю на историю природы и историю людей, ведущих борьбу против естественного процесса. Согласно В.

Муравьеву³⁴⁶, мы восстаем против косных и слепых сил природы, чтобы заменить их действие деятельностью нашей воли, осуществляющей вместо бессмысленных велений природы, цели нашего разума. Вооруженное наукой и техникой человечество давно уже ведет войну с целью овладения природой и управлением ею в процессе производства. В том же духе размышлял А. Сухово–Кобылин, противопоставляя «культурного человека» «дикому сыну природы». Отрицая «сыновство», атрибутивную *принадлежность* человека к естеству мироздания, он называет «естественного человека» «диким», утверждая: «потребление этой дикости есть социальный процесс, всемирная история человечества». Культурный образ жизни, в противоположность созерцательному, сводится к «миро преобразованию». А. Сухово–Кобылин возвеличивает человека со ссылкой на Писание: «Боги будете».

Так выражает себя конкретно–исторический факт: исторически устаревают зависимость судеб человека от мироздания, которое все более само попадает в зависимость от человека, обретающего статус всемогущего субъекта. Согласно Н.А. Умову, эволюция земной природы, «дом жизни» идет «под уклон», а эволюция человеческой расы – к подъему. Кротость и покорность человека естественному порядку и течению процессов «во времени» уступает место человеческой страсти к покорению мира, «потребности в преобразовании». Похожим образом ставит вопрос о новом типе мироотношения В.Н. Вернадский, выдвигая на первое место проблему плановой деятельности человека по овладению природой и подчеркивая, что это движение не может быть повернуто вспять. В таком контексте он говорит о переходе биосферы в ноосферу, «охваченную» разумной деятельностью человека³⁴⁷.

Эти поистине божественные задачи считаются по плечу человеку, развившему науку и технику, когда *всемогущество* трансформировалось из трансцендентного в трансцендентальное, «предчеловеческое» в «постчеловеческое», которое его же, человека, *отрицает*. Следует обратить внимание на *связку* трансцендентного и трансцендентального. Бог как всемогущий потусторонний субъект обходился без науки и техники, творил все словом, нынешнее *всемогущество* отождествляется с научно–техническим прогрессом, с технологическим поворотом, в котором на первый план выступает техника, сегодня наделяемая искусственным интеллектом. Не случайно, долгое время развивавший *деятельный подход* идеализм разрабатывался как концепция трансцендентного, сверхъестественного разума, а в XX–XXI вв., – когда на авансцену выходит перерастание разума в отчужденное от человека и его сознания «постчеловеческое», машинное мышление – уже в виде трансцендентального: «Космос античности и средневековья... исчез... человек нашел компенсацию и точку опоры, перенеся центр тяжести внутрь человека... Идеалистическая философия нового времени и есть эта компенсация за потерю космоса, в котором человек... чувствовал себя окруженным высшими силами... Мощь техники продолжает дело раскрытия бесконечности пространств и миров...»³⁴⁸.

С классической ясностью оба типа мироотношения противопоставил Л. Фейербах, защищая первичность естественного мира природы от претензий всепожирающей «субъективности», «творчества», выразивших себя, указывает философ на связку трансцендентного и трансцендентального, в религии древних иудеев. Ему вторит Л. Шестов, но отстаивает активистский тип мироотношения как «второе измерение мышления»³⁴⁹. При всем различии между «марксистским» и «русским» мировоззрением их роднит активистский тип мироотношения. За пересмотр типа мироотношения выступил К. Маркс, заявив: прежние философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его. Речь идет о том, чтобы в соответствии с полученным на основе знаний о мире идеалом подвергнуть его изменению, (господство со знанием дела) поскольку учение, претендующее на адекватное познание мира объективной реальности делает *переход* от суждений существования, онтологически описательных к суждениям долженствования, аксиологически предписывающих, выводя из знаний о сущем знание о том, каким мир должен быть в идеале в соответствии с объективными законами развития³⁵⁰.

С того же начинает Вл. Соловьев, считавший западную философию выражением созерцательного типа мироотношения. Однотипность этого *поворота* объясняет С.Н. Булгаков. Он указывает на *мирообъемлющий* размах «хозяйства», присущего нашей эпохе XX в., когда «мир становится человеческим делом», когда «дух» хозяйственного покорения, очеловечивания, преобразования мира уже «обозначился» как «колоссальный всемирно–исторический факт», и мимо него невозможно пройти. Он требует осмысления его *и* «религиозным сознанием», поборником которого был. Так обнаруживается, что культура выражает себя во всяком мировоззрении, что все его формы так или иначе запечатлевают господствующие типы мироотношения, становятся внутренними детерминантами культуры, инвариантными ей, ибо действует механизм «автодетерминации» бытия.

Духовным фактором, издавна пролагавшим дорогу активистской идее, была религиозная мечта о покорении всего сущего. Она возникла тогда, когда реальные возможности преобразования действительности были незначительны. Но она исподволь делала свое дело, сформировав в эпоху Средневековья соответствующий технологии стиль мышления. Возрождение приступило к его реализации, но преимущественно в сфере искусства, как сфере «игры», находившейся «рядом» с продолжавшей доминировать естественной реальностью мироздания. Новое время пошло дальше, претворяя активистскую идею в сфере «хозяйства», человеческого производства, обретавшего «мирообъемлющий характер». «Втягивая» в себя природный материал и «выбрасывая» его преобразованным по образцам, производимым зависимой от него наукой. Этот технологический процесс преобразования естественного в искусственное обеспечивает техника: взгляд на мироздание как на «материал» есть характерная черта техногенной цивилизации³⁵¹. Сама преобразующая деятельность начинает восприниматься синонимом «настоящей

действительности», выходящей «из потаенности», когда человек перестал прикрываться именем Творца, стал опираться на науку и технику. С этим технологическим процессом все интимнее связывает себя идеалистическая философия, переходя от трансцендентности к трансцендентальности, активно развивая субъективный идеализм, в котором технократическое мышление получает максимальное выражение³⁵². Таким образом, вторым духовным фактором экспансии активистского типа мироотношения выступила философия: Г. Лейбниц осмелился назвать человека маленьким богом, И. Кант сделал «Я» высшим законодателем Природы, склонный к крайностям Фихте возвестил, что «Я – это все». К. Маркс от имени материализма заявил о необходимости вовлечения философии в процесс практики преобразования мира. М. Хайдеггер по-новому определил суть материализма: увидеть в действительности не материю (субстанцию), а материал, связать существо материализма с техникой, средоточием власти над природой, в которой прежние материалисты видели субстанциональную реальность. Отныне действительность идентифицируется с деятельностью, действительность выступает в форме деятельности.

Русская философия в разработке активистской установки пошла дальше марксистской, что определило ее связь с религией. Ошибочно, по Л. Шестову, видеть в действительности «само по себе существующее». Чтобы проникнуть в *настоящую* действительность, нужно почувствовать себя Хозяином мира, научиться повелевать, творить, прорвавшись туда, где делается бытие. Сформулировав идеи космократии как *покорения* Бытия, человеческой власти над Космосом, а не Космоса над человеком, Н.Ф. Федоров как будто проясняет предельный смысл марксистских формулировок о «взятии» действительности не в форме объекта («созерцательно»), а в форме практики, деятельности, творчества («субъективно»). Однако ранее было отмечено преодоление марксизмом как односторонне созерцательного и односторонне активистского подходов при разработке им концепции коэволюции: согласно марксизму, движущаяся материя или материальное движение, обладая способностью созидать новое и развиваться от простого ко все более сложному, порождает *homo sapiens*, через деятельность которого пролонгируется бытие и нарастает их последующее совместное, коэволюционное развитие.

Помня о *связи* трансцендентности и трансцендентальности, отметим, что в XX–XXI вв. трансцендентализм *противопоставляют* концепции трансцендентности, уповая на сверхъестественный разум в надежде, что он поможет людям справиться с угрозами, проистекающими из вырастающей из трансцендентальных установок опасности «постчеловеческой реальности» воплощенного в творениях человека машинного мышления, искусственного интеллекта, отпадающего от человеческого сознания и его превосходящего. Предлагают совершить религиозный разворот философии, заключить союз с религией вместо науки, чтобы противостоять трансцендентализму и постчеловеческой реальности³⁵³. Творчество, обретая самостоятельность, перестав быть «прилагательным» к отражению бытия, состоянием которого

выступает homo sapiens, стало угрожать существованию Земли, жизни на ней и самому человеку, породило глобальный кризис – свидетельство и следствие *исчерпания* потенциала активистского типа мироотношения. В одном из первых докладов представители Римского клуба М. Месарович и Э. Пестель утверждают, что современные кризисы есть последствия не *негативных* сторон человеческой деятельности, а технологического поворота или научно–технического процесса.

Сегодня мироотношение активистского типа развенчивается, все чаще утверждается, что «все сложности развития нашей цивилизации заложены в этой ментальности»³⁵⁴. «Благо науки, но и ее ограниченность...состоит не в том, что она напряженно и постоянно ищет истину, а в том, что, к чему бы она ни прикоснулась, все становится для нее предметом и объектом (вспомните царя Мидаса – М.П.)». Обнаруживается, что «мир человеческих отношений укладывается в эту схему только частично... есть какие–то человеческие, бытийственные состояния, которые не выступают как жизнь предметов и объектов», а «как свободный прорыв духа»³⁵⁵, «есть вторая, дополнительная к ней, религиозная картина, в которой человек может жить, и она может причудливо сочетаться с научной картиной мира»³⁵⁶.

Представляется, что сегодня «религиозная картина» «проросла» как «Технология», в виде технологизации всего и вся, но уже с применением достижений науки и техники. Она «может регулировать отношения людей примерно так же, как вера в духов регулирует поведение дикаря, когда он бежит, сил у него нет, а солнце уже заходит. Дикарь верит, что с наступлением темноты появляются духи. Он берет веточку, ломает ее. Сломанная веточка, поставленная в определенном положении, означает, что солнце будет садиться медленнее. У него появляются силы, открывается второе дыхание. А он думает, *что остановил солнце*»³⁵⁷. Как видно, из трансцендентной она превратилась в трансцендентальную, выражая мироотношение активистского типа, которое, взятое в его односторонности, ответственно за глобальные проблемы, угрожающие человеку антропологической катастрофой. Этот кризис служит источником востребования мироотношения коэволюционного типа.

Коэволюционное мироотношение противоположно созерцательному и активистскому порознь и вместе взятым, ибо оно основано не на приоритете, а на паритете человека и мироздания, отличается от них так, как «борьба противоположностей» отличается от «единства противоположностей». Дело в том, что для созерцательного и активистского типов мироотношения борьба противоположностей абсолютна, единство относительно, производно от борьбы, *обязательно* завершающейся победой одной стороны над другой. Признание *абсолютности единства* противоположностей и *относительности к ней борьбы противоположностей*, ее подчиненности единству, партнерству, дает *коэволюционный* тип мироотношения. Борьба имеет смысл лишь ради достижения общего мирного состояния, иначе борьба бессмысленна, уничтожая человека и мироздание. Борьба не должна выступать за пределы единства противоположностей человека и мироздания, она есть

«продолжение», «выражение», «модификация» самого единства противоположностей. В этом заключается суть коэволюции, имеющей целью «объединение этих противоположностей в одном мировом целом. Взаимная борьба частей целого обладает только тем смыслом, что в ее основе лежит мирное их состояние. Все мировое в своей основе есть нечто мирное. Борьбаться стоит только ради достижения всеобщего мирного состояния. А иначе борьба бессмысленна и в корне уничтожает себя самое. И какую бы вы философию ни строили, без этого отождествления мирового и мирного вам все равно не обойтись, если вы хотите рассуждать здраво»³⁵⁸. Таково кредо коэволюционного типа мироотношения, обладающего относительной самостоятельностью по отношению к созерцательному и активистскому типам мироотношения. В нем *преодолевается общее для них основание*, предопределяющее определенную трактовку мироздания, человека и отношения между ними.

Элементы коэволюции обнаруживают себя в разные эпохи, как и ее сосуществование с созерцательным и активистским мироотношением, но данный тип мироотношения особенно востребован современной культурой, с ним связаны надежды на решение глобальных проблем, обновление сути творчества, которое всегда связано с тем или иным типом мироотношения. Так, творчество первобытного человека «растворялось» в естественном круговороте природы. Это «растворение» можно воспринимать и как активную жизнь по обслуживанию мироздания, *сервиллизм* или «ухаживание» (М. Хайдеггер) за миром, как сказали бы древние мудрецы, стремившиеся не нарушать гармонию мироздания своей субъективной деятельностью. Однако «итоговый смысл» ее определило Новое время как пассивное саморастворение *homo sapiens* и творчества, как их самоотрицание, ибо они оставались *скрытыми* в самости мироздания, долгое время не претендовали на выход «из потаенности», «из тени» субстанции мироздания (и в материализме, и в идеализме). Зафиксировав самоотрицание, нововременные носители мироотношения активистского типа выступили с утверждением *абсолютности* творчества, они абсолютизировали свободу и творчество, что привело к утрате человеком *субъектности* в пользу *средственности* в контексте «постчеловеческой» реальности, по сути в новом виде механицизма, где роботы претендуют на статус субъекта, делая человека излишним, паллиативным существом, через которое мышление шествует к более высокой, постчеловеческой *субъектности*, где человеку достается статус «снятого» существа.

Если Г. Гегель показал «снятие» человека в сверхъестественной, «предчеловеческой» реальности, где все обусловлено трансцендентным разумом, прибегающим к хитрости³⁵⁹, то ныне все чаще говорят о его «снятии» в контексте разума трансцендентального, «постчеловеческого»³⁶⁰. Суть «снятия» заключается в отказе человеку в субъектности, в признании его за средство, орудие, к услугам которого прибегает «чистый» (и трансцендентный, и трансцендентальный) разум, чтобы явить свою действенность в мироздании. «Снятие» равносильно краху идеи подобия *homo sapiens* Богу, демонстрируя

возможность двойкой интерпретации человека: и как субъекта, и как средства деятельности. Во втором случае он подобен Богу не в большей мере, в какой человеческое орудие есть подобие человека, оставаясь средством, орудием его разума и воли.

Творчество в контексте коэволюции ориентирует мышление и деятельность человека на защиту сосуществования и соразвития мироздания и человека, их *совместное существование и развитие*, чего требует уже телесность человека, «соразмерная» той природе, в которой она исторически возникла и вне которой не может существовать. Заботясь о природе, человек заботится о себе, своей природе, телесности, и наоборот.

3. Обобщающая модель мироотношения

Как было показано, абстрагирование антагонизма, т.е. противоречия в виде «борьбы противоположностей» приводит к вычленению двух первых типов мироотношения, созерцательного и активистского, в которых *приоритет* достается либо миру, субстанциально растворяющему в себе человека, либо, напротив, стремящемуся к господству над миром человеку как субъекту, быть может, равному самому Богу³⁶¹. Получается, что при всей очевидной противоположности соответствующих мировоззрений и присущих им моделей мироотношения созерцательное и активистское мировоззрения объединяет *одно и то же* онтологическое основание – *борьба противоположностей*. Напротив, *абстрагирование* коэволюции, т.е. противоречия типа «единства противоположностей» выводит за пределы отношения типа *приоритета*, на смену которому приходит *паритет* во взаимоотношениях мира и человека. Получается, что коэволюционный тип мироотношения является противоположностью созерцательному и активистскому, поскольку в нем мы видим преодоление общего для них онтологического основания, на котором возводится, так сказать, мировоззрение предшествующих типов, предопределяющих трактовку мира, человека и отношения между ними.

Все эти типы взаимоотношения человека и мироздания суть моменты обобщающей модели мироотношения. На разных этапах истории культуры *познание* обнаруживает причудливые сочетания основных типов мироотношения. Фактический анализ исторической ситуации обязан выявить «конкретику» сочетаний и возможности их переконфигурирования. Привычка ограничиваться одним из типов мироотношения выказывает свойственный ей редуционизм. Его преодоление возможно лишь на путях выявления *обобщающей модели* мироотношения, элементами, сторонами которой выступают основные типы мироотношения. Преодоления редуционизма требует исторический подход и соответствующий ему логический подход, проникающей на уровень сущности более глубокого порядка. Так поступал, например, В.В. Казютинский, указав в ходе анализа философии К.Э. Циолковского на сочетание в ней двух типов мироотношения – созерцательного («судьба существа зависит от судьбы Вселенной») и

активистского («судьба Вселенной зависит от разумного существа») – и на запрос, поиск мироотношения коэволюционного типа.

Если в древней философии преобладали субстанциональные концепции с идеей созерцательного отношения человека к бытию, в Новое время доминирующим стал активизм субъекта, то ныне коэволюционный подход, как надеются (не только философы) позволит решить современные глобальные проблемы, например, экологический кризис. Однако во все времена, когда доминировал тот или иной тип мироотношения, были сторонники и других типов мироотношения. Ярким примером этого является созерцательно–субстанциалистская концепция Б. Спинозы в эпоху Нового времени.

Это открывает возможность перейти к обобщающей модели мироотношения как продукту их «суперпозиции», позволяет раскрыть сложность отношения человека и мира, а использование ее как методологического инструмента позволяет выявить всевозможные конкретно–исторические «сочетания» этих типов, как и установить возможность их переконфигурирования, анализировать переходы от одного периода философии к другому. Например, появляется возможность объяснить, почему новоевропейскую философию и науку связывают с религиозным подходом, преодоление которого началось уже с эпохи Возрождения. Какова суть такого перехода? Она обнаруживаются при сравнении особенностей новоевропейской философии и науки с античной философией и наукой. Признано, что античное мировоззрение послужило основой новоевропейской философии и науки. Каким образом оно смогло положить начало идеям философии и науки Нового времени и в чем заключается различие между ними?

Античное мировоззрение претендовало на замкнутость и самодостаточность, поскольку строилось оно на принципе, согласно которому теория должна быть способной объяснять все опытные данные; теория ни в чем не должна противоречить опыту, чтобы ни один факт не оставался не объясненным ею. Этим же принципом руководствовалась и новоевропейская философия, и наука. Однако в Новое время появились *новые* факты, которые античная парадигма оказалась не в состоянии объяснить. Эти факты суть последствия различия между «наблюдением» и «экспериментом» как основными орудиями познания, характерными для античности и новоевропейского подхода: «Не пассивное созерцание, а активное вмешательство в природные процессы при помощи специально созданных экспериментальных установок и приборов дает, с точки зрения деятелей науки нового времени, подлинное знание», «новые факты не суть результаты простого наблюдения; они суть экспериментальные данные, добытые искусственным путем. Такие факты не могли находиться в распоряжении античных естествоиспытателей, поэтому нет ничего удивительного в том, что они никак не вписываются в античную парадигму и уничтожают ее»³⁶².

Активистский тип отношения человека к миру, позволивший выйти за пределы созерцательности, которая связывалась с материализмом, П.П. Гайденко идентифицирует с религией. На пассивное наблюдение,

созерцательность возлагается ответственность за стагнацию философии и науки. Замкнутость и самодостаточность античной парадигмы теперь, с появлением новых, экспериментальных фактов, квалифицируется не как достоинство, но как недостаток, ведущий к стагнации, застою. Это проясняет мотивы признания религиозного мировоззрения основанием, фундаментом новоевропейской философии и науки.

С другой стороны, насколько обоснованно считать материализм источником созерцательного типа отношения к миру? М. Хайдеггер признает неизбежным избавление от столь *наивных* представлений о материализме, когда его считают источником созерцательного типа мироотношения. Он предостерегает от *дешевых* опровержений материализма, когда опровержению материализма предшествует искажение его сути, т.е. происходит фальсификация материализма. Материализм может преодолеть созерцательность, она не есть его неотъемлемая черта. На созерцательность предшествующего материализма, как и на необходимость преодоления этого недостатка, указал уже К. Маркс («Тезисы о Фейербахе»). Предлагая вести продуктивный диалог с марксизмом, М. Хайдеггер указывает, во-первых, что «сущность материализма (К. Маркса – М.П.) состоит не в утверждении, будто все есть материя, но в метафизическом определении, в согласии с которым все сущее предстает как материал труда», во-вторых, что «ноевропейско-метафизическая сущность труда» была продумана предварительно в гегелевской «Феноменологии духа» «как самоорганизующийся процесс всеохватывающего изготовления, то есть опредмечивания действительности человеком, который почувствовал себя субъектом»³⁶³, в-третьих, что «сущность материализма (К. Маркса – М.П.) кроется в сущности техники (и основанной на ней экономики – М.П.), о которой хотя и много пишут, но мало думают»³⁶⁴... Она происходит из «техне» как определенного способа «истинствования», *alētheuein*, то есть раскрытия сущего. Как определенный образ истины техника коренится в истории метафизики... истории бытия»³⁶⁵.

Отождествление созерцательности с материализмом основано на неразличении уровней определения бытия: материализм и идеализм непосредственно связаны с первым уровнем определения бытия, созерцательность и активизм – с третьим, а с учетом содержания обобщенной модели мироотношения оно не сводимо лишь к созерцательному типу. В свою очередь, религия есть не только исток человеческого активизма. Ведь сетовал же Н.А. Бердяев на официальную религиозную доктрину, которая не гарантирует человеку подлинной свободы и творчества, выдвигал концепцию «третьего завета», окончательно и полностью преодолевающего созерцательное положение человека по отношению к Богу традиционной религии.

Истоки созерцательности и активизма лежат на третьем уровне определения бытия. Поэтому К. Маркс имел право выдвинуть программу радикального пересмотра материализма, требуя, чтобы он брал предмет не только в форме созерцаемого объекта, но и в той форме, в какой он существует в «человеческой чувственной деятельности, практике, субъективно»

«достраивающей» действительность в ходе своей деятельности. Одним из видов такой практики и явился эксперимент, подчиненный познавательным целям в отличие от производства, ориентированного на преобразование природы, и от социальной практики, преобразующей общественную жизнь. Материализм и идеализм связаны с решением основного вопроса философии, с определением бытия на уровне категории «вещи» (субстанции), созерцание и активизм лежат на уровне категории «отношения». Неправомерно однозначно и на все времена различие между созерцательным и активно-деятельным подходом ассоциировать с различием между материализмом и идеализмом, считая их истоком созерцательности и активизма.

Античным философам мир представлялся устроенным гармонично в своей замкнутости и самодостаточности, упорядоченным в соответствии с единым логосом, которому подчиняются как окружающая человека природа, так и его мышление. Отсюда рождалось убеждение, что все факты строго согласованы друг с другом, что человеческому познанию вещи открыты сами по себе и никак не могут помешать познанию друг друга. Поэтому вполне достаточно просто созерцать, наблюдать мир для того, чтобы получить о нем исчерпывающее знание. Значит, теория способна объяснить все данные опыта как опыта созерцания, наблюдения. Соответственно этому типу созерцательного мироотношения Аристотель, не будучи последовательным сторонником материализма, вполне сознательно строил свою теорию так, чтобы она ни в чем не противоречила опыту созерцания, и так, чтобы ни один факт не оставался ею не объясненным; следовательно, всякий факт суть продукт наблюдения, созерцательного мироотношения.

Что касается Г. Галилея и И. Ньютона, Ф. Бэкона и Р. Декарта, то они говорят об экспериментальных фактах, оказавшихся губительными для античной парадигмы. Мир представлялся им ареной игры множества независимых друг от друга сил, которые не подчинены никакому единому закону-логосу и противоборствуют друг другу. Соответственно, то, что открывается человеку в его непосредственном опыте, есть не сами силы, но лишь некая равнодействующая их, лишь некий *суммарный результат их воздействия*. С такой точки зрения, сами по себе вещи не открыты человеческому созерцанию-наблюдению. Они мешают познанию друг друга. Чтобы по-настоящему знать вещи, предварительно нужно изолировать их друг от друга. Чтобы выявить действие каждой из мировых сил в чистом виде, необходимо искусственно оградить каждую из них от противодействия других сил. Это и есть идея эксперимента как основного орудия познания, идея активного вмешательства в природные процессы при помощи специально созданных экспериментальных установок и приборов. Она знаменует стремление человека прорваться с уровня определения бытия как «вещи» на уровень его определения в терминах «свойства», например, инерциального движения тел у Г. Галилея. Согласно принципу относительности, Г. Галилея равномерное и прямолинейное движение системы тел не отражается на процессах, протекающих в этой системе.

Как видно, новоевропейская философия и наука пронизаны стремлением прорваться к диалектике бытия, чтобы принять участие в его движении. Переход от античной к новоевропейской парадигме глобальных представлений о том, как устроен мир и как он может быть познан, непосредственно был подготовлен деятельностью средневековых алхимиков, астрологов и каббалистов, уходя своими корнями в религиозное мышление, которое своеобразно схватывало активистское мироотношение в отличие от отношения к окружающему миру со стороны животных. Выразительно об отличии активизма от созерцательности писал Л. Шестов, соединяя философию с религией и говоря о *втором измерении мышления*. По его словам, созерцательность закрывает от нас истинную сущность. Чтобы проникнуть в настоящую действительность, нужно почувствовать себя хозяином мира, научиться повелевать, творить... прорваться туда, где делается бытие, и самим принять участие в этом делании», «приблизиться к Богу»³⁶⁶.

Как видно, идея выделения различных уровней определения бытия важна для различения постановки и решения основного вопроса философии, с одной стороны, и различения противоположности созерцательного и активистского типов отношения к миру, с другой стороны. Каждый тип мироотношения может быть связан как с идеализмом, так и с материализмом. Закрепление характеристики созерцательности за материализмом неправомерно. Это не есть характеристика материализма вообще, но лишь определенной исторической формы материализма. Обоснование союза философии с религией на основе «склейки» материализма и созерцательности неправомерно.

Очевидно, что обобщающая модель мироотношения может и должна быть распространена на понимание процесса, чтобы дать соответствующий его образ: в онтологии процесса она имеет свою «проекцию», предлагая методологию познания процессов во всей их сложности, соответствующей эпохе постнеклассической науки. Наша культура имеет дело со сверхсложными системами, в которые входит человек в качестве целеполагающего начала, но это не оправдывает идеализм. Это отличает ее от культуры эпохи классической и неклассической науки, стиль мышления которых также должен быть учтен в современной науке и философии, ибо они являются достоянием и современной культуры. С точки зрения обобщающей модели никакой процесс не является одномерным. Во всяком процессе могут быть усмотрены три «потока», которые соответствуют созерцательному, активистскому и коэволюционному видению явлений действительности, образуя различные вариации их сочетания (число которых неисчерпаемо), подлежащие эмпирическим исследованиям, если исследователь не желает ограничиться обедняющей картину процесса редукцией. При всей самостоятельности и различии основных типов мироотношения и соответствующих ракурсов видения действительности они относительно, тогда как их единство абсолютно, как абсолютно само бытие, порождающее разумную материю, взаимодействующую в мироздании с другими формами ее существования.

Сказанное вытекает из сути принципа мировоззренческой

рациональности, указывающего на *связность* человека и мироздания. Ведь человек не есть существо, ютящееся где-то вне мира и независимо от него; о нем можно говорить лишь в той связи, которая ведет к миру, судьбы которого определяют судьбу человека, возникающего в ходе эволюции мирового бытия. В свою очередь, о мироздании можно говорить лишь в той связи, которая ведет к человеку, играющему в судьбах современного мироздания и его явлений все более фундаментальную роль. Возникнув как *высший цвет природы*, человек исторически становится его основанием. В таком случае практика, например, не может рассматриваться односторонне: 1) только как одна из форм *самодвижения и саморазвития* бытия; это равносильно элиминации субъектности человека, растворению ее в субстанциональном движении мира (или, после технологического поворота, в последнем), 2) только в виде деятельности человека как субъекта, абсолютно не зависящего от мира и его преобразующего; эта ошибка наделяет его способностью уничтожения бытия; на деле такие деяния бумерангом возвращаются к нему причиной антропологической катастрофы, его «выбраковки» из бытия³⁶⁷, 3) только в контексте коэволюции, сколь значимым бы ни был данный тип мироотношения (при решении глобальных проблем). Обобщающая модель мироотношения требует признать абсолютность единства выявленных типов мироотношения на фоне их относительной самостоятельности. Она открывает более объемное истолкование многих философских категорий (свободы и необходимости, творчества и т.п.), ибо в описываемый ею онтологический процесс оказываются вовлеченными субъекты с их деятельностью, руководствующиеся весьма различными взглядами, включая человеческие верования. Приходится учитывать также альтернативные дофилософским постфилософские представления. Они далеко не всегда содержат живые *зачатки* и *искания* диалектики, но и сознательно или бессознательно реализуемые тенденции ее *преодоления*. В наше время эти тенденции представлены в особенности философией постмодернистов, отрицающих категориальный аппарат философии. Заявления о «конце философии», «метафизики» активно распространяются с XIX–XX вв. В таком контексте возникла абсолютизация многих подходов (системного, структурного, генетического, функционального, герменевтического, синергетического, социогенетического, аксиоматического, гипотетико–дедуктивного и т.д., не помогает и их эклектическое объединение), заявивших о себе, особенно с XIX в., путем противопоставления диалектическому методу. Преодолеть это противостояние, значит исследовать и эксплицировать имманентное и неисчерпаемое богатство бытия и его диалектики, изживая указанные абсолютизации. В противопоставлении себя бытию и его диалектике заключается существо несостоятельности создаваемых на их основе построений – с древности до самых современных попыток, откровенно вставших на путь «разрушения категориального аппарата философии»³⁶⁸. Философские исследования представляются как игры³⁶⁹ – языковые, филологические и т.п., а понятие игры представляется как новая «путеводная нить онтологической экспликации»³⁷⁰.

Заключая, подчеркну, что определение бытия не может быть сведено к одному из уровней («вещи», «свойства» или «отношения») без негативных последствий для философии и мировоззрения. Отмечая самость бытия, характеризуемую на первом уровне определения, не следует забывать и открытие области исторической философии на третьем уровне определения, где обнаруживают себя три типа мироотношения: созерцательное, активистское и коэволюционное. Данные понятия обозначают особые микроструктуры или исходные клеточки, пронизывающие и определяющие всё богатство содержания реальных отношений человека и мироздания, по отношению к которым они выступают сущностями, будучи в то же время моментами сущности более глубокого порядка, которая представлена в виде абстракции обобщающей модели мироотношения. Данным понятием обозначается глубокая микроструктура или «клеточка», пронизывающая и определяющая неисчерпаемое многообразие мировоззрений и их типы. Обобщающая модель мироотношения, как и основные его типы, выявляется философией в единстве с наукой, научным мировоззрением. Эти представления проникают и в иные формы мировоззрения, существующие в современной культуре, но наиболее адекватны им положения научного мировоззрения, с которыми приходится считаться всем мировоззренческим формам.

Но «чистый» разум, представленный идеализмом, по-прежнему выступает против человека, опасен ему, быть может, становится более опасным с переходом идеализма от трансцендентности на позиции трансцендентализма, поскольку в условиях «информационного общества» идеи, помимо гносеологического, обретают бытийный характер в процессе их *гипостазирования*, что ведет к необходимости анализа проблемы *симулирования*. В таком контексте концепция бытия обнаруживает себя как онтологически приоритетный способ воспроизведения действительности, который не может быть подменен концепцией реализма по причинам, которые будут эксплицированы в следующей главе монографии.

ГЛАВА 4. РЕЛИГИЯ, РЕАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА СИМУЛИРОВАНИЯ

1. Религия и проблема реализма как способа воспроизведения бытия

В философской литературе постсоветской России все чаще как онтологически привилегированный способ воспроизведения подлинного бытия представляется реализм. Широкое распространение получило представление о том, что реализм выступает общей основой религии и науки. Оно связывается с переходом от науки классической к неклассической и, далее, к постнеклассической, в которой ученые изучают сверхсложные системы, в состав которых включается человек как носитель ценностных смыслов. Тем самым внутрь сердцевины науки входят социально–культурные процессы, что вызывает острую потребность в осмыслении их методологического и мировоззренческого содержания с учетом ценностно–смысловых оснований человеческой деятельности, включая познание. Сегодня они непосредственно задают «горизонт» деятельности ученых. При этом любое теоретическое суждение базируется на системе парадигмальных предпосылок репрезентации действительности, а их исследование относится к числу важнейших задач философии.

Переход к постнеклассической науке открывает новый срез проблем, которые прежде, – в период классической и неклассической науки, – не были предметом специального анализа в эпистемологии. Проблема «ценностно–смысловых оснований научного познания» все чаще обсуждается в философской литературе, потеснив *традиционные* онтологические и гносеологические проблемы обоснования знания, подчеркивая фундаментальный характер вновь открытых проблем³⁷¹, например, процессов семиозиса, механизмов смыслообразования и т.п. в структуре научного познания, в связи с их недостаточной изученностью.

В последнее время специалисты стремятся дополнить гносеологический анализ научного познания философско–культурологическим, аксиологическим, семиотическим. Они выходят к проблемам «культурной онтологии» или «онтологии культуры», выходят в социокультурный «горизонт», даже приходят к выводу, что «объективное бытие» становится «частью бытия самого человека» и утверждают, что внутри субъект–объектного отношения обнаруживает себя субъект–субъектное³⁷².

В таком контексте культура может трактоваться не как совокупность всех форм человеческой деятельности и ее продукты, но «как символическая космология», «символическое раскрытие бытия» в целом: в культуру «исходно» «вовлекается весь мир, тотальность, Целое», чтобы представлять последние не диалектически, в процессе восхождения от простого к сложному (здесь нет места для Ч. Дарвина и его теории естественной эволюции, как и работе Р. Докинза «Бог как иллюзия» [СПб.: «Азбука», 2017]), но, наоборот, рассматривать простое как «исходно» включенное в сложное, в человеческую

культуру, а при радикальном подходе «обращенное к теистическому опыту человечествоведение», что вполне соответствует идеалистическому и религиозному подходам, «приводит к Богу», является «*богословием культуры*»³⁷³, а при подмене культуры религией – к «онтологизации религии»³⁷⁴. В таком случае *только кажется*, что «картина мира» есть отражение, полотно «сущего в целом», ибо речь о «мире, понятом как картина», здесь «мир вообще становится картиной», ибо, например, «вселенная астрономии только насильственно может быть вырвана из человеческого мира», «мир как вселенная вовлечен в человеческий мир», а «время мировой истории» есть «лишь нечто вторичное по отношению ко времени человеческого бытия». В результате «съедается» объективность мира, она предстает «как коррелят субъективности сознания». Для пояснения авторы обращаются к художественной литературе для установления смысла «реальности». Приводится описание писателем В.В. Набоковым *восприятия* природы горожанином, ботаником и фермером: у этих людей «разные восприятия», которые представляются авторами как «разные реальности», тогда как «объективное существование превращается в пустую лопнувшую скорлупу». Чтобы «вернуться к объективной реальности» авторы, следуя методологии (? – М.П.) имитации, предлагают «перемешать» эти «разные восприятия», выдаваемые за «разные реальности», и сказать: «вот она объективная реальность», которая будет содержать «элементы поэзии, высоких чувств, жалости, гордости, страсти и – мечту о сочном бифштексе в рекомендованном ресторанчике. Так что, когда мы говорим «реальность», мы имеем в виду все это в совокупности – в одной ложке усредненную пробу смеси индивидуальных реальностей» восприятий³⁷⁵. А когда В.И. Ленин утверждает, что «в мире нет ничего кроме развивающейся и движущейся материи», то он ведет себя «как новоявленный мистик и метафизик, чего бы вождь мирового пролетариата сам по этому поводу не думал...». И тут же следует отсылка к А.Ф. Лосеву двадцатых годов XX века, когда тот отстаивал идеалистические позиции в философии и искажал позицию материализма, отождествлял ее с механицизмом³⁷⁶. Ввиду явной путаницы–отождествления «восприятий» и «реальности», мы не станем анализировать подход данных авторов, ограничившись замечанием о том, что «объективный мир мы познаем субъективно, видим его не совсем таким, каков он есть на самом деле. Одни и те же книги, картины, музыкальные произведения могут порождать у разных людей мысли различной глубины. Сами по себе знаки, в какой бы форме они не выражались, не несут идеального содержания, а вызывают его в сознании человека, которому известен «ключ» к их расшифровке. Поэтому сообщенная человеку истина, входит в структуру сознания, становится его личным знанием и убеждением лишь в том случае, когда она теснейшим образом связана с его личным опытом, со всем строем его переживаний, мыслей и чувств»³⁷⁷.

Онтологическую проблематику как учение о бытии в философии Нового времени разрабатывали Р. Декарт, Б. Спиноза и Д. Дидро и др. Центральной ее категорией стала субстанция. По определению Р. Декарта, субстанция есть

вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя. При этом он четко различал субстанцию как *то, что существует* от атрибутов – того, *как* она существует. Согласно Б. Спинозе, природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя и выражает реальность или бытие субстанции. Хотя субстанция обладает бесконечно многими атрибутами, но людям известны только протяжение и мышление. Что касается движения, то оно относится скорее к области естествознания, ибо движение относится к модусам, субстанция же неподвижна. Д. Дидро отстаивал идею о внутренней активности материи, которой присуща также «чувствительность» как общее и существенное ее свойство. Он полагал, что уже в самых тонких структурах материи есть «зачатки» тех свойств, которые впоследствии разовьются в психику и в мышление. В.И. Ленин, признавая движение важнейшим атрибутом бытия, материи, считал «логичным» предположить, что вся материя обладает свойством, по существу *родственным с ощущением*, свойством отражения. Значит, если рассматривать мир в целом, то в него войдет и мыслящая материя, субъективная реальность.

В последнее время на путь примирения «науки и религии» встал В.Н. Сагатовский, обсуждая место человека в онтологической картине мира и указывая на два подхода (натурфилософский и антропоцентристский), называя их крайностями. Сам он полагает, что «онтология должна иметь «человеческое лицо», но «атрибуты человека» надлежит понять как «определенную ступень развития бытия в целом». То есть антропология должна получить «общее онтологическое основание», а «в чистой онтологии для человека нет никаких привилегий». Если, скажем, в онтологической системе признается наличие субъективности, то речь должна идти о субъективности как всеобщей онтологической характеристике мира³⁷⁸. Исходя из этой «постперестроечной интуиции», он признает первичность идеального по отношению к субъекту, к его «душе» – в форме «Духа». С учетом уходящего в древность «опыта» трактовки человека как соотношения тела, души и духа бытие в целом представляется ему по этому образцу. Но не в субъективной или материальной «сфере», а в виде *соотношения* материи, души и духа, которые признаются им паритетными и самоценными. Эта «триада бытия» выступает обобщающим определением бытия в целом. Ее начала, считает В.Н. Сагатовский, характерны не только человеку, но всякому «сущему». Они существуют не только во всяком сущем, включая человека, но и всякое сущее, включая человека, существует в таком *всеобщем бытии*. Он утверждает, что «онтология призвана показать укорененность человека на всех уровнях существования и развития мира»³⁷⁹. Поэтому он отказывается от «доперестроечного» признания им сознания продуктом материи, высшим проявлением одного из ее атрибутов, отражения³⁸⁰, на чем настаивал В.И. Ленин, отстаивавший последовательно материалистический и диалектический подходы. Это открывает В.Н. Сагатовскому возможность обсуждать «примирение науки и религии» – в силу «взаимодополнительности (до полноты бытия) трех базовых сторон бытия

любого сущего: объективной, субъективной и трансцендентной реальности»³⁸¹. «В этом смысле, – пишет В.Н. Сагатовский, – триада базовых сторон бытия предстает как *субстанция* (структурная основа) любого сущего и мира как совокупности сущих»³⁸². Идеальное в этой корреляции трактуется как диалог души и Духа. Согласно предлагаемому пониманию не идеальное бытие вырабатывается субъектом, но, напротив, сам субъект генетически возникает из идеальной первоосновы бытия. Трансцендентная реальность идеальна, непредикативна и непознаваема. О ней можно сказать лишь то, что она «ЕСТЬ», *переживается*.

В.Н. Сагатовский цитирует Н.Н. Карпицкого, утверждавшего, что выявление «первичной» реальности «возможно только при условии изменения способа проблематизации, характерного для новоевропейской философии. Если ранее проблематизировалось любое содержание мира, а первичный опыт усматривался в глубинах человеческой субъективности, то теперь проблематизируется сама человеческая субъективность». В.Н. Сагатовский выражает благодарность Н.Н. Карпицкому, который «сумел пробиться через чуждую для него терминологию и схватить суть дела»³⁸³. Согласно Н.Н. Карпицкому, *переживание* этого «опыта» В.Н. Сагатовский не ограничивает ни пределами Я, ни пределами природы (или общества), ни пределами Бога, чтобы обосновать тезис о *бытии как корреляции, соотношении* объективной (материи), субъективной и трансцендентной реальности. Он пишет о трех основных вариантах философской онтологии: «классической метафизической, неклассической метафизической» и предлагаемой им неметафизической коррелятивной или «структурной» онтологии, тогда как две первые модели являются «порождающими»³⁸⁴.

Обратимся к более обоснованным концепциям. В.Ю. Яковлев, обращаясь к современным проблемам познавательного процесса, систематизирует широкий круг источников по философии и методологии науки, объединяет многочисленные исследования эпистемологического статуса мировоззренческих, ценностно–смысловых предпосылок научного познания как специализированной формы отношения к миру, в контексте которого знание осмысливается сквозь призму определенного миропонимания, выполняющего функцию *нормативного* регулятора процесса познания. С таких позиций, например, семиотические предпосылки познания рассматриваются не в отвлечении от аксиологической регуляции мышления, а, напротив, в их взаимосвязи, не в абстрагировании от духовно–практического его содержания, а в «человечески значимом» измерении науки, в контексте аксиологической «нагруженности» фактов, теорий и методов научного исследования.

Это ведет к новому видению соотношения познавательного и аксиологического в структуре научного суждения, к принципу культурно–мировоззренческой рефлексии научного знания, что выступает средством методологической критики его предпосылок и ориентации на *гуманистические* ценности культуры. При таком подходе появляется возможность дать анализ механизмов *культурной детерминации* научного познания, обеспечивающих

проникновение социально–культурных репрезентаций «внутри» научного исследования, которым при традиционной интерпретации приписывался экстерналистский характер, что соответствовало идеалам классической науки.

Идее автономной научной рациональности здесь противопоставляется рациональность ученых как представителей науки, укорененная в коммуникативном осмыслении когнитивного опыта в контексте культуры. Субъект–субъектное взаимодействие признается за *базис* всего познавательного отношения, за начало, *определяющее (детерминирующее)* весь процесс познавательной деятельности. Всякое научное познание рассматривается как *гуманитарное* по своей природе. Гуманитарная природа науки провозглашается свойственной как социально–гуманитарным дисциплинам, так и всем другим сферам науки, следовательно, она экстраполируется и на естественные науки, причем «гуманитарное» может быть наделенным гуманистической или *антигуманистической* ценностно–смысловой *направленностью*³⁸⁵.

В таком контексте В.Ю. Яковлев осмысливает и переосмысливает многочисленный круг работ, включая работы философов постмодернистов, ставит референцию в зависимость от герменевтического опыта субъекта в контекст *прагматической* ситуации познания. В таком контексте, подчеркивает автор, необходим учет при экспликации смысла научного суждения не столько предметного, денотативного значения (в терминах аналитической философии языка), сколько мировоззренческого коннотативного значения научного высказывания, которое определяется/детерминируется понятием аксиологического «культурного концепта».

Делается вывод, что с позиций смены парадигмальных идеалов науки любое междисциплинарное научное исследование, поскольку оно затрагивает сущность и существование человека, предполагает методологически проработанную в гуманитарном отношении рефлексию знания, экспликацию мировоззренческих *презумпций* в содержании научного исследования. Данный подход *достаточно широко* представлен в современной философской литературе, он приобрел «легитимный» характер, раскрывая предметность, затрагивающую сущность человека, через которую постнеклассическая наука подходит к новому измерению объективного знания, адекватным условием которого становится *аксиологическое* отношение к миру как условию человеческого существования.

Такой подход обнаруживает новые трудности и проблемы. К их числу следует отнести возникшее в литературе отрывание постнеклассической науки от классической и неклассической, и их противопоставление. Диалектика же позволяет признать за всеми, каждым этапом науки не только недостатки, но и достижения. Упрощающая суть дела позиция отрыва и противопоставления постнеклассической науки от науки классической и неклассической просто вытесняет позитивные достижения более ранних эпох науки и вследствие этого лишает ее многих возможностей, которые позволяли решать проблемы и

улучшать жизнь людей. Преодоление подобного упрощения возможно путем выработки более сложной, обобщающей модели науки.

Само возникновение постнеклассической науки предполагает появление и существование классической и неклассической, как и переход к постнеклассической, а не простое отбрасывание первых, что было бы равносильно непризнанию самого их существования. Здесь можно и нужно говорить о диалектическом снятии, а не антидиалектическом отбрасывании. Тем самым правомерно поставить вопрос *о границах* и, возможно, *ограниченности* предложенной авторами концепции полного укоренения науки в культурологии при ее отчуждении от онтологии во всей ее всеобщности, *всей* ее логики. Таким вопросом открывается возможность выйти *к проблеме* о месте и роли предложенной концепции в философских исследованиях, чтобы исключить ее абсолютизацию.

Можно согласиться, что в период «нормальной науки» в смысле Т. Куна наука действительно оказывается в поле детерминации культурологическим контекстом. Но теория познания обязана охватывать как период «нормальной науки», так и эпоху «научной революции», когда требуется вы(о)йти в пределы связи теории познания собственно с онтологией, которую невозможно свести к онтологии культуры, а это выводит анализ познания за пределы абсолютизации постнеклассической науки. Связь теории познания с *онтологией* ориентирует рассматривать ее именно с онтологией, не ограничивая дело контекстом культурологического подхода, ставящим под сомнение легитимность онтологии, когда в основу кладут «прагматическую»³⁸⁶ установку, соединяя *реализм* и *конструктивизм*³⁸⁷, а познавательную деятельность основывают на «семантических презумпциях», абсолютизируя «культурный концепт»³⁸⁸ как контроверзу и объективизму, и конструктивизму³⁸⁹.

С постнеклассической наукой мы переходим не в аксиологический, а в *субстанционально–аксиологический* контекст³⁹⁰. В нем *большего* внимания требует собственно *онтологический* подход как обращенность к объективности мира все–общего, включающего в себя все богатство особенного и единичного, включая и то конкретное, в качестве которого выступает сама человеческая культура. Она не заменяет мира в целом, хотя и позволяет учитывать способ (и среду) бытия познающего³⁹¹. Здесь можно и нужно учитывать, что не мир в целом существует в культуре (в том числе в «презумпциях»), а культура, вся культура в целом и, в частности, «презумпции», которые также существуют в мире в целом. Если культура существует в мире в целом, тогда онтология не может быть сведена к онтологии культуры. Тогда, как подчеркивал проф. В.А. Штофф, «объективность (обращенность к миру) и всеобщность (универсальность)» – это «те критерии, которые отличают онтологию, с одной стороны, от гносеологии, а с другой – не дают раствориться ей в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих локальных состояниях»³⁹².

В противном случае мы столкнемся с проблемой «забвения бытия». Понятно, что объективность надо отличать, с одной стороны, от объективизма

и соответствующего ему одностороннего «онтологизма», с другой стороны, от конструктивизма и соответствующей ему столь же односторонней активистской объективации. Такой подход мы обнаруживаем уже на заре появления античной философии, например, у Гераклита с его учением о космосе в его «автодетерминации» как подлинном бытии.

Сам культурологический подход должен быть помещен в собственно онтологический контекст, который *не означает возврата* во времена классической науки и ее стандартов. Но без учета онтологии вряд ли можно верно определить смысл утверждений о детерминации научного познания социально-культурными факторами.

На поле обозначенных проблем и трудностей и пытается утвердить себя концепция реализма как «общей основы религиозного и научного знания»³⁹³, использующая в своих интересах выявленные но не получившие решения антиномии: «В результате развития философии науки в XX в. большинство критериев демаркации между научным и вненаучным знанием, которыми руководствовались представители классической, «лапласовской» науки, – начинает свои рассуждения М.О. Шахов, – в нашу эпоху постнеклассической науки подверглись пересмотру: была доказана неизбежность недоказуемых предпосылок в науке, выявлена теоретическая нагруженность эмпирических фактов, обнаружена недостижимость абсолютной достоверности научного знания и т.д.»³⁹⁴. Идеал науки, в соответствии с которым ученый познает мир путем строго рационального осмысления эмпирических данных, не допуская в этот процесс никаких метафизических суждений (как мечтал О. Конт, а позднее позитивисты), оказался недостижимым. Априорные постулаты все равно не устранимы из науки, гносеологическая непорочность науки все равно оказывается утраченной или даже вообще никогда не существовала, то, делает отсюда вывод М.О. Шахов, не стоит выводить за рамки науки суждение, допускающее вмешательство Бога, или, *шире, объективно-идеалистическое мировоззрение*. Ведь ничто в мире, в том числе и сама наука, не соответствует критериям «классической науки» и, следовательно, антитеза между научным и религиозным знанием снимается³⁹⁵.

Снимается с позиций, называемых реализмом. Его сущность М.О. Шахов характеризует следующим образом. При всей необходимости «развенчания» идеала классической рациональности нельзя не видеть, что оборотной стороной такого «развенчания» оказывается, по М.О. Шахову, опасность *релятивизации* знания. Ее и предлагается *преодолеть* путем отрицания «антагонизма между религиозным и научным знанием (которые, тем не менее, остаются разными видами знания о мире)». То есть «не через расшатывание той ограды, того набора особенностей, которые классическая наука считала своими исключительными свойствами, отграничивающими ее от иных форм знания, а посредством обращения к тому, что объединяет науку и теологию»³⁹⁶.

Как видно, под реальным здесь, как и в эпоху Средневековья, разумеется то, что допускает именно религиозное мировоззрение как культурологическое основание науки. За наукой *itself* реализм не признается потому, что она

лишена *тотализации*, будучи частным видом знаний, в чем и состоит различие между религиозным и научным знанием. Это *только напоминает* то различие, на которое указывал, например, В.А. Штофф, сравнивая онтологию с гносеологией и с частными науками, познающими мир в его исторически локальных состояниях и преходящих формах. Однако для В.А. Штоффа онтология суть «обращенность к миру» в его универсальности, что и обозначается в философии категорией бытия как объективной реальности, тогда как религия для всякого верующего, включая и М.О. Шахова, есть «обращенность к Богу», который уже *не есть* мир, следовательно, не равнозначен категории «объективная реальность». Но именно религии приписывается тотализация, следовательно, именно с ней М.О. Шахов свяжет свой «реализм», которым религия «о–дар–ивает» науку, обязывая ее обслуживать «религиозный реализм». Вновь замечу, что для В.А. Штоффа «объективность» есть «обращенность к миру», тогда как религия выходит за эти пределы обращенности к миру, будучи «обращенностью к Богу» как сверхъестественному Творцу человека и мироздания.

Это делает актуальным *исследование* сути «реализма». Действительно ли он равнозначен «уверенности в том, что знание», которым религия и наука «обладают, соответствует объективной реальности, является знанием о реально существующих объектах»?³⁹⁷ Вопреки тому, что говорилось о соотношении онтологии знания и онтологии веры, М.О. Шахов рассматривает религию не как веру, но как знание, правда, имея в виду не «обыденное сознание массы верующих со своими подчас весьма упрощенными теологическими представлениями» и не «неортодоксальные построения отдельных теологов, иногда плохо совместимых с каноническим учением Церкви» (А. Мень, Г. Кочетков и др.)³⁹⁸, но именно «ортодоксальное богословское учение об устройстве мироздания, о наиболее общих законах развития мира и человечества, содержащее высказывания дескриптивного типа» как «положительную информацию»³⁹⁹. Такое религиозное знание включает в себя сочетание: 1) религиозных догматов, 2) информацию о фактах (имитационных фактах – *М.П.*), принимаемых верующими за реальные события (например, сотворение человека Богом, рождение, смерть и воскресение Христа), наконец, 3) рациональные логические операции, направленные на осмысление (имитационных – *М.П.*) фактов и догматов. В составе религиозного знания имеются, согласно М.О. Шахову, как *получившие религиозное осмысление факты и теории естествознания* (например, красное смещение галактик и теория Большого взрыва как свидетельство в пользу сотворения мира), так и *утверждения о мире, признаваемые за богооткровенные истины* (учение о бессмертии души и о загробном воздаянии).

Обходя вопрос о различии онтологии веры и онтологии знания, М.О. Шахов утверждает, что «в гносеологическом плане нельзя говорить о противоположности веры и знания», что «здесь имеет место жесткая дизъюнкция, исключаящая выведение» «за пределы» истины и лжи, что исключает «возможность отнести их к «не истинным и не ложным», что веру, в

том числе религиозную, следует трактовать как «вероятностное знание», «утверждаемое сознанием субъекта *решение принимать нечто потенциально допустимое за истинное, за соответствующее объективной реальности*», что вера «подобна мнению в античной философии, догадке о чем-то неведомом»⁴⁰⁰.

При этом М.О. Шахов обращает внимание на то, что «объективная истинность высказывания и процедура, метод, посредством которого мы пришли к принятию этого высказывания за истинное – это две разные вещи», а «догадка» – это характеристика не содержания высказывания, а процедуры его получения. При этом он ссылается на *аналогию* с «догадкой» Демокрита об атомистическом строении мироздания, которая содержит *знание* о реальности и признает, что объектом веры может быть нечто *принципиально* недоказуемое рациональным образом, *в том числе сверхъестественное*, трансцендентное или же пока, *на данный момент* недостоверное, но могущее быть удостоверенным в будущем⁴⁰¹. И опять он «вспоминает–напоминает», что в классической науке случаев достижения несомненной достоверности было значительно меньше, чем *казалось*. Даже в отношении веры в неverified суждение, принципиально недоступное превращению в достоверное знание, полагает сторонник религиозного реализма, нужно признать, что она может содержать представления, вполне соответствующие действительности, и в этом смысле *быть знанием*.

Теология как религиозное учение, полагает М.О. Шахов, дает более богатую и содержательную, хотя и более «вероятностную», гипотетическую, с точки зрения критического разума, картину, способную оказаться адекватным описанием реальности, которое не может в полной мере дать обезбоженная, нерелигиозная наука, которая, например, не решает вопроса о существовании ада и рая. А в недоступной научному познанию реальности, уверяет М.О. Шахов, *незаметно для себя* переходя в плоскость различия онтологии веры и знания, они существуют. При этом защитник религии ссылается на фантазии философа, творческого человека, создателя нового учения об устройстве мира. По сравнению с ним теология, которая учит, что только одна картина мира истинна в смысле ее соответствия реальности (какой, чего? – *М.П.*), ближе к истинной астрономии или химии, поскольку они стоят на точке зрения единственности истины, тогда как перечисленные фантазии «суть искаженное восприятие реальности», а «учение спиритизма или теософии *теоретически* может оказаться самым адекватным описанием реальности, о чем мы, однако, лишены возможности узнать с несомненной достоверностью», тогда как «сравнительное богословие дает ряд косвенных рациональных свидетельств в пользу истинности одной веры и ложности другой (мера внутренней непротиворечивости догматики, исторические свидетельства и т.д.)»⁴⁰².

Здесь у автора просматривается явное смешение различных концепций и отношений истинности, в частности, налицо подмена объективной истины (истины–корреспонденции) когерентной истиной, ибо М.О. Шахов фактически ведет речь о соответствии религиозных *положений* человеческому *воображению*. Это отношение остается в пределах истины–когеренции, не

выходит в план объективной истины–корреспонденции, ибо здесь воображение *подменяет* действительность, которая существует сама по себе и относительно которой и должна быть установлена объективность истины–корреспонденции.

Рассматривая проблемы истины и, признавая «права» истины–когеренции на существование, мы подчеркивали, что та и другая имеют *разный* статус; корреспондентская истина может существовать и сама по себе, не утрачивая своего значения, тогда как когерентная истина, будучи оторвана и противопоставлена истине–корреспонденции превращается в свою противоположность – именно в силу попыток противопоставления себя объективной истине–корреспонденции. То есть она не имеет прав на существование в своих претензиях на самодостаточность, тогда как корреспондентская объективная истина является самодостаточной, хотя и не полной без ее дополнения со стороны истины–когеренции и прагматистской истины.

М.О. Шахов же располагает религиозное знание между высказыванием о реальности, порожденным чисто субъективной, *произвольной* «догадкой», «найтием» и научным знанием, от которого оно отличается наличием «недостаточных, но серьезных оснований». Слишком смелыми оказываются его слова, *принимающие характер краеугольного основоположения*, будто религия есть система дескриптивных суждений о существующем (естественно–тварном или сверхъестественном), которые по природе своей могут быть только истинными или ложными⁴⁰³ – как раз в силу смешения в истине ее разных аспектов. Они соответствуют природе *познания*, но разве все есть познание? Разве не прав Ф.М. Достоевский, который, выходя в плоскость обсуждения именно религиозного–антирелигиозного образа жизни и мировоззрения, вкладывает в уста Ивана Карамазова знаменитые слова: «Пусть даже параллельные линии сойдутся и я это сам увижу: увижу и скажу, что сошлись, а все–таки не приму»⁴⁰⁴. Так Ф.М. Достоевский указывает на *возможность* выйти за пределы не только истины, но лжи и заблуждений, вообще всех результатов познания, которые «отводятся в сторону» этим «не приму», сказанным в адрес познания и в защиту *презумпции*⁴⁰⁵ верующего.

Как отмечалось, только в пределах *познания* «истина и заблуждение подобно всем логическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение», но «как только мы станем применять противоположность истины и заблуждения вне границ вышеуказанной области познания, так эта противоположность делается относительной и, следовательно, негодной для точного способа выражения»⁴⁰⁶.

В области симулирования эта противоположность утрачивает свое действие. Сказанное подтверждается тем, что, как признает сам М.О. Шахов, именно это «краеугольное положение» не принимается «светскими учеными». По его словам, в наше время наблюдается определенная «*тенденция*» в отношении к теологии, к богословской мысли со стороны нерелигиозных ученых. В чем же состоит данная «тенденция»? М.О. Шахов сам раскрывает ее суть: вместо объявления религиозных представлений, пишет он, не

соответствующими действительности учениями о реальности их относят к «одним из многих, равно имеющих право на существование способов субъективного восприятия реальности, в отношении которых не применимы категории истинности–ложности, как в отношении художественного творчества»⁴⁰⁷. Как видно, сказано достаточно определенно, без какой–либо двусмысленности. В итоге вместо «заблуждающихся» богословы признаются просто людьми с мнениями, которые «не соотносимы с реальным бытием». Подразумевается, что эти мнения ничего не говорят о реальности, что они говорят «только о своих авторах». Тем самым «религиозные доктрины превращаются в субъективные мироощущения». С точки зрения познающего бытие человеческого мышления речь идет, как видно, именно о симулировании.

Очевидно, что светские ученые не относят религию к сфере познания, в которой действует противоположность истины и заблуждения (лжи), исключаяющая выход за эти пределы и обрекающая нас на неизбежность оставаться в их границах. Сфера познания соответствует «атеистической традиции трактовки религиозного знания как «мифологизированного восприятия реальности», тогда как согласно М.О. Шахову «религиозное знание есть знание, информация о мире»⁴⁰⁸, а «невозможность научной проверки ничего не говорит о его истинности или ложности (бытие Бога, загробное воздаяние и т.д.)»⁴⁰⁹. И в то же время он знает, что религия символизирует обращенность к Богу, а не к миру в его универсальности и субстанциональности как научная рациональность⁴¹⁰.

Разумеется, в рамках религиозного образа жизни и мировоззрения используется термин «истина». Но ведь он имеет здесь иной смысл в сравнении с гносеологическим, запечатлевает в себе принципиальное отличие «онтологии веры» от «онтологии знания». Религиозная истина есть «презумпция» верующего, делающего истину соразмерной реальности–нереальности *сверхъестественного*. Это выразительно запечатлено в Библии: «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истина. Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне» (Ин. 5; 31–32). С этим заявлением Библия сопрягает другое, принадлежащее И. Христу, как другой ипостаси Бога, по сравнению с Богом–Отцом, который свидетельствует о Христе: «... ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня»⁴¹¹. И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне. А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его никогда не видели; и не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал» (Ин. 5; 36–39). Здесь можно говорить лишь о *постулативном введении* этой реальности сверхъестественного: «А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому, что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня» (Ин. 8; 16). И уже во вторую очередь оказывается, что «... если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно...» (Ин. 8; 146), ибо речь идет о втор(ичн)ой божественной ипостаси.

Далее, надо вспомнить об отличии науки от обыденного познания, о ее проникновении в сущность и законы объективной реальности, как в то, что не дано непосредственно чувствам, что скрыто от них, а религия претендует проникнуть «за пределы», «по ту сторону» сущности, законов, объективной реальности, значит религия *разрывает, как она утверждает*, «пути» объективной реальности, отвергая возможность опровержения богооткровенных «истин» со стороны научной рациональности, выдвигающей ограничения на «отлет мысли от действительности» посредством требования–критерия соответствия результатам научных экспериментов.

Здесь и *приходится к месту* не буквальное, а метафорическое истолкования «сакральных текстов», с перманентным сохранением прав на «реинтерпретацию» опровергающих ее научных доводов.

Конечно, познание можно заподозрить у каждого человека. Но есть, например, обитатели «желтых домов», у которых тоже как–то действуют мозг и органы чувств. Все же продукты их деятельности к познанию не относят. Это значит, по крайней мере, что имеются случаи, когда мы не вправе руководствоваться требованием противоположности истины–ложности, допуская возможность выхождения за границы этой противоположности, хотя человек и остается при этом в мироздании. Уже Гераклит подметил наличие подобных ситуаций, говоря о людях в них: «присутствуя, они отсутствуют». Или, например, человек может привлекаться к процессу труда, деятельности, пребывая в них, правда, оставаясь в них в качестве *симулянта*. Разве это такая уже редкость? И количество здесь не имеет значения, достаточно одного единственного случая, факта. И разве нельзя аналогичным образом симулировать познавательную деятельность?

Философии следует обратиться к прояснению этого обстоятельства выхождения за границы области противоположности истины и заблуждения, т.е. за границы познания. Тем более что в познании истина и заблуждение, соответствие и несоответствие реальности суть его неразделимые противоположности, а сторонник религии настаивает на том, что ортодоксальное богословское учение суть откровенные истины (учение о бессмертии души, о загробном воздаянии и т.п.), вовсе не обремененные заблуждениями. Так, ад и рай признаются М.О. Шаховым существующими в *недоступной для науки реальности* (с точки зрения автора данной книги, в реальности *воображения*, воображения–как–реальности, ибо реально все то, что *как–либо* существует⁴¹² – М.П.). Получается, что вовсе не наука, но религия есть синоним реализма, и если наука «хочет» быть *реалистичной*, то она должна *проникнуться* религиозной верой. Тем самым М.О. Шаховым разрывается противоположность истины и заблуждения, которые достаются в удел, с одной стороны, религии, с другой стороне, науке, не способной постичь сверхъестественное как «истину» в ее презумптивности.

Такая презумптивность, предполагающая принципиальное *отличие* «онтологии веры» от «онтологии знания», делает «истину» *соразмерной* изначально–извечной, предельной метафизической реальности, которую, далее,

нужно «понять и выразить» как «истинное»⁴¹³, т.е. как подлинное, первое и последнее бытие. Почвой же *схождения* их провозглашается *реализм* как онтологически приоритетный способ воспроизведения «истинной реальности или реальной истинности»⁴¹⁴, сутью которого оказывается подчинение науки религиозной тотализации.

Вот пример соответствующего рассуждения М.О. Шахова: «Если я, будучи православным богословом, уверен в абсолютной истинности креационистского учения, то никакие добросовестные научные изыскания, направленные на проверку теории происхождения человека, не обнаружат ничего противоречащего креационизму... истинный догмат не будет опровергнут, но будет обогащен научным знанием», а «правильно воспринятый теологами научный критицизм не есть кощунственное посягательство (а *всею лишь* относительно истинный, ибо «презумпцию» на *абсолютную* истину религия оставляет за собой – М.П.) на устои веры, он способен освобождать теологию от ложных толкований Св. Писания и выполнять роль «адвоката дьявола». В то же время при всей плодотворности критического метода «он не должен превращаться в тенденциозный поиск способов изгнать саму возможность сверхъестественного объяснения»⁴¹⁵.

Таким образом, науку *освобождают* от возможного соединения с материалистическим мировоззрением, чтобы воссоединить ее с религиозным и, шире, объективно-идеалистическим мировоззрением. Ведь особенностью, «отличающей религиозное знание от научного, принято считать претензию на неопровержимый и окончательный характер утверждений о сущем, провозглашаемых (декларируемых, но не доказанных и не доказываемых – М.П.) религией»⁴¹⁶.

При этом «опровергающее религиозный догмат событие представляется хотя и практически невероятным, но теоретически вообразимым». Тем не менее, последнее *не должно приниматься всерьез*, утверждает М.О. Шахов, в виду «возможности небуквального (метафорического – М.П.) истолкования сакральных текстов», что «открывает путь для их реинтерпретации в случае наступления события, которое *кажется* (подразумевается, что оно никогда *не окажется*⁴¹⁷ – М.П.) фальсифицирующим, опровергающим их»⁴¹⁸. Наличие религиозных догматов Откровения в реальном научном познании, утверждает М.О. Шахов, делает бессмысленным выделение их присутствия в качестве «специфической особенности» религиозного знания. Тем самым сторонник богословия не говорит экстерналистски, не говорит о союзе религии и науки. Религиозная тотализация прямо вводится им внутрь науки, *инкорпорируется в нее*. Догматы, которые вводятся в самое нутро, глубинную сущность науки, например, учение о Боге, о сверхъестественном, утверждает М.О. Шахов, можно признать принципиально нефальсифицируемыми, так как невозможно вообразить фальсифицирующее эти высказывания событие (например, демонстрирующее ложность учения о Троицности Бога или о двух природах во Христе) – кроме, конечно, нового сверхъестественного

откровения, настолько убеждающего всех и каждого, что оно «не будет принято за галлюцинации или происки демонов»⁴¹⁹.

Но являются ли высказывания, содержащиеся в таких религиозных догматах, дескриптивными, как утверждает М.О. Шахов, или в отношении к ним уже, как утверждают нерелигиозные ученые, не применимы вовсе категории истины–ложности? Таков центральный вопрос *разногласий* у сторонников богословия и науки.

Ученые считают, что неправомерно зачислять религию в категорию науки, познания, в рамках которого только и имеет место абсолютное значение противоположности истины–заблуждения, тогда как религия выходит за пределы не только истины, но также за пределы лжи и заблуждения. Следовательно, ученые не согласны с богословами в *оценке* их реализма, краеугольного положения, посредством которого религия узурпирует права на познание. Последнее не нуждается ни в какой религиозной легитимации, ни в каком божественном оправдании. Познание имеет вполне самостоятельное от религии значение и смысл, оно не нуждается в религиозном *оправдании*.

Религиозные догматы не содержат утверждений об объективной реальности, они имитационно или умозрительны. Принятие решений об их истинности или ложности не опирается ни на эмпирическую, ни на экспериментальную базу, способную вывести науку за пределы наличной практики в область открытия новых предметных миров, которые могут стать объектами практического освоения людьми лишь на будущих этапах развития цивилизации⁴²⁰.

Именно эта способность выходить за пределы каждого исторически определенного типа практики и открывать новые предметные миры отличают, как известно, научное познание от обыденного и от здравого смысла, сохраняющие, как и научное познание, интенциональность на объективность и предметность знания, с чем *порывает* религия, выходя за пределы категории противоположности истины–заблуждения. «Постоянное стремление науки к расширению поля изучаемых объектов безотносительно к сегодняшним возможностям их массового практического освоения, выступает тем системообразующим признаком, который обосновывает другие характеристики науки, отличающие ее от обыденного познания», «ей нужна особая практика, с помощью которой проверяется истинность ее знаний. Такой практикой становится научный эксперимент»⁴²¹.

Сторонники богословия стремятся убрать это различие, чтобы, во-первых, идентифицировать научное познание с обыденным в целях последующего указания на приписываемую научному познанию ограниченность обыденного познания и, во-вторых, чтобы выйти за пределы объективной реальности в область сверхъестественного. При этом религия для оправдания самой себя ссылается на *аналогию* своего «познания» со способностью науки выходить за границы наличной практики, когда наука лишь частично может опереться на наличные формы массового практического освоения объектов.

Как известно, аналогия не есть доказательство. В этой аналогии религия видит основание своей «презумпции» на выхождении за границы научного эксперимента вообще; как и за пределы особых методов науки, о чем прямо пишет М.О. Шахов, «отвязывая» так называемые истины богооткровенного вероучения от норм общей методологии научных исследований: «Проверкой правильности религиозного учения о том, как надо спасать душу служит результат: в рай или в ад попал тот, кто следовал этой религии. Эмпирический результат в последнем случае остается достоверно не известен кому–либо, кроме самого субъекта. Итак, наука в значительной степени состоит из относительных истин, из утверждений научной веры, а религиозное знание также содержит набор не всегда доказуемых, но возможно⁴²² истинных высказываний»⁴²³. Сторонник богословия ссылается на ситуацию, в которой главное есть признание истинности знания⁴²⁴, а процедуры, с помощью которых оно было добыто, их истинность, «не важны», что приводит к стиранию всякой грани между научным знанием, религиозными догматами и всеми иными формами вненаучных представлений. Для науки подобные «отсылки» неуместны, ибо научная методология органически связана с появлением *научного* мировоззрения, т.е. философии в единстве с наукой. Как говорилось, взаимоотношение философии и науки, науки и философии является приоритетным. Из этого взаимоотношения следует, что не только теория истинна, но и соответствующие ей методы должны оставаться в поле действия онтогносеологической противоположности истины–заблуждения в интересах отсечения симулирования, вырождения, порчи мышления, которое перестает быть познающим бытие.

2. Античная философия как испытание реализма

М.О. Шахов полагает, что на сопоставление науки и теологии может быть распространена точка зрения А.Л. Никифорова⁴²⁵, радикально *противополагающая* научное знание и философские системы. Хотя по своей структуре философская система может не отличаться от естественнонаучной теории, исходные определения и принципы последней подвергаются эмпирической проверке, где выясняется, что они представляют собой не просто лингвистические соглашения, а подлинные описания реального положения дел. Система же философских положений остается в плоскости языка и не может рассматриваться как описание реальности. «Эмпирически констатируемый *плюрализм* философских систем, направлений, концепций неопровержимо свидетельствует о том, что философские системы не находятся в истинностном отношении к миру. Если бы в сфере философии речь могла идти об истине, то плюрализм был бы невозможен: давным–давно была бы выделена истинная система философии – философская парадигма, которая объединила бы вокруг себя подавляющее большинство философов всех стран, и развитие философии пошло бы точно так же, как происходило развитие конкретных наук. Но этого до сих пор не произошло. Более того, именно в XX в. – веке громадных успехов

науки и экспансии ее во все сферы человеческой деятельности – резко возросло и разнообразие философских систем и направлений»⁴²⁶, претендующих на реализм.

Такой подход вводит философию внутрь науки, зачисляет ее в семейство науки, считает ее просто *одной из* разновидностей науки, не считает ее родом мировоззрения, теоретической формой которого она выступает, располагаясь, как более точно писал о ее природе Б. Рассел, *между* религией и наукой, что означало, как было показано, что философия имеет отношение к пространству «противоположности противоположностей», а именно: противоположности истины–заблуждения, с одной стороны, и другой противоположности – противоположности познающего бытие мышления и симулирования, с другой стороны. Фактически А.Л. Никифоров в *традициях советского времени* вводит философию внутрь противоположности «истина–заблуждение», *о(у)прощая* природу философского знания.

На самом деле познание в своей диалектике есть живое, многостороннее, при вечно увеличивающемся числе сторон познание с бездной оттенков всякого подхода, обращенности к миру и приближения к нему, с философскими системами, растущими в целое из каждого оттенка. И любой отрывок, кусочек такого живого познания может быть односторонне превращен в самостоятельную, единокорневую целостность познания, которая в таком случае заводит познание в болото, где ее закрепляют процессы деградации, вырождения, распространяющиеся на познание и ведущие к его вырождению. Тогда возникает угроза выхождения за эти пределы противоположности истины–заблуждения, утрачивающей свое абсолютное значение, характерное для прогрессирующего познания. Последнее способно оказаться в плену симулирования.

Данное обстоятельство нашло отражение в появлении «социальной эпистемологии» и в раздвоении ее представителей на два течения. В первом случае «социальная эпистемология» выступает как раздел современной эпистемологии, целью которой является исследование роли социальных факторов в развитии научного знания и, наоборот, роли научного знания в преобразовании общества и, значит, в возникновении новых социальных факторов, которые выступают детерминантами развития науки. Во втором случае ее сторонники настаивают на сугубо «социально-прагматических критериях», переводя их на защиту крайнего релятивизма, когда и теории, и факты предстают как социальные конструкции, плод социальных договоренностей, которые не имеют отношения к истине, рациональности и т.д. Согласно этому тренду в «социальной эпистемологии», «в науке не идет речь о познании реальности и о стремлении к объективной истине»⁴²⁷, а разговоры на эти темы есть лишь риторические украшения, просто камуфлирующие подлинную суть научного процесса. Этот тренд получил название «релятивизма и социологизма»⁴²⁸. Д.И. Дубровский верно пишет, что в него все глубже проникает «рыночная психология и рыночные регулятивы», векторы эволюции задаются финансовыми структурами и крупными корпорациями,

ведущую роль играют не творцы, а менеджеры от науки, в силу чего вытесняются фундаментальные исследования, не способные приносить быстрые дивиденды или служить гонке вооружений. В этом он видит выражение растущих appetitов потребительского общества, когда интерес и истина выступают как соперники, когда интерес торжествует над истиной. Отсюда вырастает «особая энергетика российского феномена *имитации* «социальной значимости», которую мы наблюдаем «и в философской епархии», где она приводит к «деформированию интенций подлинно философской деятельности»⁴²⁹.

В связи со сказанным уместно вспомнить, во-первых, историю и логику генезиса милетской школы, во-вторых, антропологический поворот в античной философии, совпавший с возникновением школы софистов, в-третьих, парадокс лжеца.

От Фалеса, родоначальника милетской школы, жившего в ионической колонии Милет во времена Солона, до нас дошли – в переложениях – фрагменты философских текстов, главная цель которых состоит в выражении того, что в определенном смысле является *истинным*. Понять их можно, выяснив, в какой степени вещи *действительно* являются таковыми, каковыми они представлены в тексте. Это предполагает *диалог* с текстами, проверку и испытание своей интерпретации их перед лицом точки зрения и аргументов, что содержатся в текстах, чтобы *пробиться к вопрошанию*, на которое давался ответ, *сквозь данный философом ответ*. Само *вопрошание* осуществлял не изолированный от мира в целом индивид или индивид, над которым был «вознесен» универсальный закон или государство, а человек–в–бытии. Права такого человека определялись функцией и ролью, например, в обществе, реализацией им своего *человеческого* предназначения, нахождения своего места в окружающем мире.

Аристотель в *Метафизике* говорит, что Фалес был родоначальником такого рода философии, которая ставит вопросы о начале, из которого возникает все сущее, то есть то, что существует, и куда потом все возвращается. Аристотель также говорит, что Фалес полагал, что таким началом является вода (или жидкость). Однако точно не известно, что имел в виду Фалес, если он действительно утверждал это. Итак, согласно переложениям, Фалес утверждал, что «все есть вода». И с этого утверждения «начинается» философия.

Не является ли это «начало» полной бессмыслицей? Попытаемся *понять* Фалеса. Чтобы понять его «ответ», нужно знать *вопрос, доводы или аргументы* для обоснования ответа. При изучении *современной* физики для понимания *ответов* нет необходимости постоянно прояснять, какие имеются виды вопросов и аргументов в пользу ответов. Усвоение физики уже предполагает знакомство с тем, какие вопросы и аргументы являются главными для нее. Усвоение вопросов и аргументов студентом–физиком позволяет ему изучать ответы на вопросы, которые излагаются, например, в учебниках. В философии есть *разные* типы вопросов и аргументов, и они могут вы(в)ходить в область противопоставления мышления и симулирования. Поэтому в каждом

отдельном случае надо понять, какие вопросы задает философ и какие аргументы он использует в пользу того или иного ответа. Кроме того, в физике известно то, как можно применять «ответы». В философии сложнее, хотя можно обобщенно указать на то, что ответы способствуют лучшему пониманию реалий, а принципиальное значение имеет то, какие ответы даются на философские вопросы и какие следствия может иметь философский ответ.

Здесь важен весь данный контекст ответа, философская концепция, в свете которой он является осмысленным или обнаруживает свою бессмысленность. Вне концепции утверждение Фалеса «все есть вода» вряд ли содержит много ценной информации. Нужно понять его путем реконструирования всей его философской концепции, соответствующих ей вопроса, аргумента и следствия.

Фалес исходил из того, что в мире существуют изменения и какая-то одна субстанция, начало, которое остается постоянным во всех изменениях. И он задавался вопросами, что именно остается постоянным при изменении и что является источником единства в многообразии. По английски его называют *Urstoff* или простейшее вещество, его латинским аналогом выступает *substantia*, греческим – *hupo-keimenon* в значении «подлежащего» всего мироздания.

Фалес, наблюдая множество вещей, которые возникают из воды и исчезают в воде, пришел к выводу, что вода является фундаментальным элементом, который остается постоянным во всех изменениях и преобразованиях. Он оперировал с водой в «обычном» жидком и в трансформированном состоянии (льда, пара, рыб, земли, деревьев и всего прочего), которое само по себе не является водой в обычном состоянии. Он сделал вывод, что она 1) выступает недифференцированной первоосновой (жидкая вода) и, частично, 2) в виде дифференцированных объектов (всего остального), наконец, 3) Фалес представил устройство вселенной и преобразование вещей в виде *вечного кругооборота* в природе. Итак, суть предлагаемой философской концепции Фалеса кратко выражается формулой – из воды возникают все остальные объекты, и они же превращаются в воду, т.е. он поставил вопрос о том, что является фундаментальным «строительным блоком» мироздания. *Субстанция* (первоначало) представляет неизменный элемент в природе и единство в разнообразии. С этого времени проблема субстанции стала одной из фундаментальных проблем философии. Это, во-первых. Во-вторых, Фалес дал косвенный ответ на вопрос, как происходят изменения: вода-первооснова преобразуется из одного состояния в другое; проблема *изменения* также стала фундаментальной для греческой философии. Как второй уровень определения *самого* бытия.

Причем его вопросы и аргументы являются и философскими, и естественно научными, т.е. Фалес одновременно выступает и как естествоиспытатель, и как философ. Ведь философию необходимо отличать от искусств, экспериментальных наук, формальных наук и теологии. Вне зависимости от того, как тесно она может быть связана с ними, философия с

ними не совпадает. В отличие от искусств ее утверждения могут быть истинными или ложными (1). Философия не зависит от опыта в том смысле, в котором от него зависят физика, психология, экспериментальные науки (2). В отличие от формальных наук (логика, математика) философия размышляет над своими собственными предпосылками (принципами) и пытается их исследовать и легитимировать (3). В сравнении с теологией философия не обладает фиксированным множеством предположений, например, основанных на богооткровенных догмах, от которых по доктринальным соображениям невозможно отказаться (4). Наконец, философия всегда имеет определенные виды предположений, от которых, видимо, она никогда не сможет отказаться (5); их впервые и делает Фалес как первый античный философ.

Далее, раз он в значительной мере основывает свои аргументы на опыте, его можно назвать «естествоиспытателем», но поскольку он задает вопросы относительно бытия, мироздания в целом, его правомерно считать «философом». Как известно, разделение философии и естествознания, классической науки возникает только в Новое время, а не в эпоху Фалеса; даже Ньютон в конце XVII в. все еще называет физику *philosophia naturalis* (натуральной философией). Но взаимосвязь философского и партикулярного знания есть глубинная, вне которой не может быть понята природа ни философии, ни науки или заменяющих ее форм в случае натурфилософии.

Итак, «ответ» Фалеса разрастается до философской концепции, которая по своим масштабам превосходит его аргументы; он «утверждает гораздо больше того, на что имеет основания». Таково «несоответствие между аргументами и утверждениями»⁴³⁰, которое вообще характерно для греческих натурфилософов. Правильные наблюдения Фалеса не вели к *однозначному* ответу. Если все есть вода в различных ее формах, тогда все изменения объяснимы с помощью законов, которым подчиняется вода. Вода не является ничем мистическим, являясь осязаемой и знакомой, ощущаемой и используемой. Она и ее поведение полностью доступны человеку, что открывает путь для научного исследования мира в целом. Можно выдвинуть гипотезу о поведении воды в определенных условиях и проверить ее, так сказать, в эксперименте. Получается, что все в мироздании постижимо для человека разумного. Таков революционный вывод Фалеса как философа: бытие как объективная реальность познаваема, а познаваемое есть бытие. Выраженный в отрицательной форме этот вывод гласит, что ничто не является мистическим или непостижимым: в бытии, в мире в целом, в природе нет места для непознаваемых богов или духов.

Эта концепция Фалеса послужила началом процесса интеллектуального восхождения людей, освоения ими мира в целом, бытия как объективной реальности в ее автодетерминации, что позволило назвать его первым философом (или ученым). Начиная с него мышление приступило к своему совершенствованию, из мифа оно стало преобразовываться в мышление в рамках логоса (логическое мышление): Фалес обозначил *тенденцию* восхождения, освобождения его от узости мифологии и непосредственных

чувственных впечатлений. А ведь многие и сейчас утверждают, что миф не только не есть примитивная форма мышления, подлежащая преодолению, но является, будучи правильно истолкованным, подлинной формой понимания, не только необходимой, но и исторически и логически достаточной. Фалесу удалось встать на путь рационального доказательства и теории как его средоточия, хотя отдельных фактов он знал *не больше* (по объему), чем образованные древние вавилоняне и египтяне.

Его *теория тотализации* претендует на получение обобщающих истин, и она не просто декларируется, взявшись неизвестно откуда, а возникает посредством аргументации и способна выдержать испытания контраргументами. Именно у греков возникла гениальная идея *тотализации*, отыскания не только совокупности изолированных фрагментов знания, что делали на мифологической основе в Вавилоне и Египте. Греки начали полномасштабный поиск всеобщих и систематических концепций, теорий, которые бы обосновывали отдельные фрагменты знания с точки зрения обращенных к миру в целом универсальных принципов как оснований вывода конкретного знания.

Данную линию в философии начал именно Фалес, который, быть может, не вполне освободился от мифологического мышления вовсе не случайно, как не было случайным недавнее явное появление постнеклассической науки. Он мог считать еще воду живой и обладающей душой; он не разграничивал силу и вещество, а природа, *physis* была для него «живущей», т.е. самодвижущейся, не различал он дух и вещество. И все-таки его понимание «природы» наиболее близко к современному понятию «бытие».

Обнаружение несоответствия буквально понятого «ответа» и философской концепции Фалеса вызвало критику и пересмотр его взглядов. Анаксимандр (Anaximander), от которого сохранился только один фрагмент текста, начал с тех же философских предпосылок и вопроса, что и Фалес, но не нашел убедительного основания для утверждения, что *именно* вода является неизменной первоосновой. Ведь вода преобразуется в землю, земля в воду, вода в воздух, а воздух в воду и т.д., а это означает, что *все что угодно преобразуется во все что угодно*, что произвольно утверждать, будто вода или земля (или что-то другое) является «первоосновой». Это – возражения против «ответа», его натурфилософской *части*, но не против *общей* философской концепции Фалеса. Анаксимандр предпочел утверждать, что первоосновой является апейрон (apeiron), неопределенное, беспредельное (в пространстве и времени). Этим способом он, очевидно, избежал возражений, аналогичных упомянутым выше, но «утратил» и нечто важное. Ведь в отличие от воды апейрон не наблюдаем. Значит, Анаксимандр должен объяснять чувственно воспринимаемое (объекты и происходящие в них изменения) с помощью чувственно не воспринимаемого апейрона. С позиции экспериментальной науки такое «объяснение» есть недостаток, хотя Анаксимандр не обладал современным пониманием эмпирических требований науки. Ему важнее было

найти *теоретический* аргумент против «ответа» Фалеса, которого он называл «первым философом».

Анаксимен (Anaximenes) обнаружил другую слабость *натурфилософского* учения Фалеса. Как вода из недифференцированного состояния преобразуется в воду в ее дифференцированных состояниях? У него на этот вопрос нет ответа. Согласно Анаксимену, воздух, рассматриваемый им как «первооснова», сгущается при охлаждении в воду и при дальнейшем охлаждении сгущается в лед (и землю), а при нагревании он разжижается и становится огнем. Так была создана определенная *физическая* теория переходов: разные агрегатные состояния (пар или воздух, собственно вода, лед или земля) определяются состояниями и свойствами, изменения которых ведут к скачкообразным переходам между ними. Анаксимен указывает на все четыре «подлежащие», которые позднее были названы «элементами»: земля, воздух, огонь и вода.

Милетцы принадлежали к *первому* поколению греческих философов. *Второе* поколение имело перед умственными очами *physis* и *теории* первого поколения, между представителями которого шел *внутренний* диалог, например, Парменид и Гераклит вступили в спор по поводу разделяемых их предшественниками *базисных* предпосылок общей философской концепции. *Существует* изменение или бытие, мир в целом неизменны?

В конце же натурфилософского периода обнаружили себя новые по сравнению с начальным периодом черты противоположности истины– заблуждения. Они были связаны с тем, что «под вопрос» ставились уже не *атрибуты* бытия, но само бытие, так сказать, на самом глубоком уровне его определения, когда возникла проблема «определения границ философии». Не случайно, что мерой всех вещей Протагор объявил человека. Сохраняется ли при этом со–отнесенность знания и бытия? Тем самым под вопросом оказывалось сама противоположность категорий истинность–ложность.

Ведь за прошедшие полтора века возникло много различных точек зрения, некоторые из которых противоречили друг другу, и все претендовали на истину, хотя, кажется, только одна из них может быть истинной. К такому выводу пришли многие, становясь скептиками, сомневающимися в обоснованности *любой* точки зрения (подобно А.Л. Никифорову, рассуждающему о нашем времени). Далее, если несовместимые позиции возникли с помощью мышления, то надлежит разобраться, что есть мышление, и есть ли оно у софистов, если они отчуждают мышление (и себя) от бытия в целом? Центр внимания философов перемещается с мироздания и его воспроизведения в мышлении, познающем бытие, на мышление, не познающее бытие. Встал вопрос и об условиях получения достоверного знания, произошел переход от онтологии к эпистемологии. Человек, его мышление, стали проблемой для самого себя. «Нечто подобное произойдет после 1600 гг. и в английском эмпирицизме, когда совершился переход от построения всеохватывающих систем (Р. Декарт, Б. Спиноза) к скептической критике знания (Дж. Локк, Д. Юм)»⁴³¹. В античной философии начался

антропологический поворот, ибо в этот период человек стал проблемой для себя и в качестве *действующего* существа, что указывает на связь мышления с технологией, с забывающей бытие деятельностью, благодаря которой мышление стремится выйти из познания, быть может, чтобы войти в объективное бытие полиса, не будучи простой функцией мозга. В итоге появились софисты, которые, занявшись *ремеслом*, т.е. *τέχνη*, технэ, своей попыткой «забвения бытия» на рассветном небосклоне досократовской философии повергли этим в смущение всю Грецию, что придало самому слову «софистика» нарицательное значение философии словесного рассуждения⁴³², чуждой основательности и серьезности и обозначением одного из типов агностицизма. Он содержит в себе не отрицание существования познания, следовательно, категорий истинность–ложность в их противоположности, а отрыв их от объективной реальности, доведения их противоположности до установления пропасти между ними, до отрицания возможности «тождества содержания знания с находящимся вне его объектом»⁴³³, но без отрицания самой объективной реальности, лишь отодвигаемой на задворки мысли.

На полное преодоление объективной реальности впервые решится именно религиозное мировоззрение в средние века. Античность не была столь смелой, сколь бы ее представители ни рассуждали «О природе как несуществующем». То были еще только *пробные* мысленные эксперименты, *игры* в несуществование объективной реальности.

Горгий (Gorgias, ок. 483–374), вначале занимавшийся натурфилософией, после знакомства с философией элеатов стал относиться к ней скептически, отрицал возможность истины, размышлял о парадоксах, связанных с движением и изменением (например, апория «Ахиллес и черепаха»). Но отрицал ли он возможность заблуждения? Именно это отрицание вывело бы его за пределы познания и превратило в симулянта. Горгий утверждает, что 1) ничего не существует, 2) если нечто существует, то оно не может быть познано и 3) даже если знание возможно, все же его нельзя передать другим; оно невыразимо. Вряд ли эти рассуждения можно толковать как выход за пределы формы знания, которая есть субъективный образ объективного мира, охватывающая не только истину, но ложь и заблуждения людей, все еще (субъективно!) преданных идее соотнесенности знания и бытия. Не исключено, что Горгий использовал данные формулировки в качестве исходных в своих риторических упражнениях, с помощью которых он, возможно, показывал, как риторика может убедить людей признать самые абсурдные утверждения, для чего он подверг сомнению саму традицию рациональной дискуссии, ибо пришел к выводу, что философия наполнена противоречиями. Он не стремился сообщать своим слушателям *истинное* знание, которое, возможно, изменило бы их взгляды, но вообще не различая истинное и ложное, он относил их к одному и тому же роду или категории знания. Вряд ли он выходил за рамки этой противоположности, а искусство речи, риторика, были для него средством не поиска доказательства и рационального переубеждения, но словесного уговаривания.

Протагорский тезис «человек является мерой всех вещей, существующих, как они существуют, и не существующих, как они не существуют» может быть истолкован как эпистемологическое положение о том, что вещи не обнаруживают себя перед людьми такими, какими они являются сами по себе, что перед человеком предстают определенные стороны или свойства вещей. Так, молоток в руках столяра есть инструмент для забивания гвоздей, который может быть удобным или неудобным, тяжелым или легким. Для физика молоток в качестве объекта исследования предстает физическим объектом, который не является удобным или неудобным, но который имеет вес, прочность и т.д. Для продавца молоток на магазинной полке есть товар, обладающий определенной стоимостью и прибылью, которую принесет его продажа. Вещи всегда предстают той стороной, которая определяется обстоятельствами и конкретным способом их использования человеком. Знание вещей всегда обусловлено *перспективой* их рассмотрения, что предполагает реалистический плюрализм, утверждающий множественность способов смотреть на вещи. Реализму соответствует релятивизм: знание вещей определяется деятельностью и ситуацией. Если человек не может быть уверен в истинности своих представлений, все же он может оставаться уверен, что они остаются в границах лжи и заблуждения, природа которых здесь проясняется, не выходя за пределы знания как субъективного образа *апофатически* определяемого объективного мира, отодвинутого человеком от себя как можно дальше. В этом положении не только установлена противоположность между субъективной и объективной реальностью, но и отрицается возможность их совпадения в процессе познания действительности, утверждается, кажется, полная независимость субъективной реальности, сознания от объективной реальности. Такой агностицизм носит осторожный, утонченный характер, направленный не столько против познавательного оптимизма в стремлении отделить истину от заблуждения, но и против такого отделения как догматики.

Здесь нет стремления к замене онтологии знания онтологией веры, предполагающей полную дискредитацию знания, дискредитацию самой противоположной пары истинность–ложность, чтобы выйти за ее пределы в область симулирования. Речь идет о том, чтобы для *практических* нужд выбрать *наиболее* вероятное знание. Например, Карнеад различал три степени вероятности познания: 1) просто вероятное представление, 2) вероятное и не противоречащее другим представлениям, наконец, 3) вероятное, не противоречащее другим представлениям и всесторонне проверенное, которым и надлежит руководствоваться на практике. «Проверка» и требовала поставить его в крайнюю, пограничную ситуацию противоположности субъективной реальности сознания и объективной реальности, отодвигаемой человеком от себя сколь возможно дальше. Всякое представление вероятно, не лишено относительности, заблуждений и т.п., но возможно достигнуть и вероятности третьей степени, где хотя мы не имеем ручательства в истинности, все же можем на его основе действовать практически⁴³⁴.

Эту ситуацию проясняет Евбулидов парадокс «Лжец», где лжец говорит, что он лжет⁴³⁵. Т.е. он утверждает, что его утверждение не соответствует бытию и, значит, он все еще *соотносит* его с бытием. При таком соотношении знание может явить себя как соответствующим, так и не соответствующим бытию, т.е. истинным и/или ложным. Поэтому нет достаточных оснований считать «Лжеца»⁴³⁶ симулянтом. Он не *покидает* пределы противоположности истины и заблуждения. Исследователи парадокса верно подметили, что в нем используется *презумпция*, *одностороннее* допущение об осмысленности того, что предложение «Я лгу» является *истинным*, что без такого допущения он может представлять собой набор слов, составленный по некоторым логическим правилам, но не имеющий смысла, а поэтому и значения доказательства противоречия⁴³⁷. Уже Гераклит говорил, что человеческие мнения и точки зрения похожи на «игрушки для детей». Те же, кто не понимает, похожи на глухих, «отсутствующих, когда присутствуют». Имея в виду суждения такого «большинства», Гераклит сравнивал его представителей с «ослами, предпочитающими солому золоту». Как было сказано, это были еще только *пробные* мысленные эксперименты, *игры* в несуществование объективной реальности: античные философы остановились «на пороге», отделяющем мышление от симулирования, но все-таки не переступили его, как это сделает религиозное мировоззрение. «На пороге» означает «в границах самой границы» *между* «мышление–симулирование» и «истина–ложь».

3. Постмодернистская философия и призрак симулирования

Пример *преднамеренного* симулирования познания продемонстрировал А. Сокал, профессор физики в Нью-Йорке, направив в 1996 г. статью «Переходя границу: к трансформативной герменевтике квантовой гравитации», лишь имитирующую результаты познания, в престижный журнал «Social Texts», который ее опубликовал и в котором она вызвала оживленную дискуссию, после чего он разгласил тайну, что статья *симулировала* научное познание и мышление, *не будучи* научной: «Речь вовсе не шла о сложных вопросах квантовой теории гравитации, поскольку сама статья представляла искусно написанную пародию на современные философские междисциплинарные исследования и лишена какого-либо физического смысла. Но ее появление поставило под сомнение всю состоятельность основных авторов, претендующих на создание современной постмодернистской философии», т.е. на статус «фундаментальных исследований», несостоятельность которых была продемонстрирована «уже на практике»⁴³⁸.

Если говорить о теоретической стороне проблемы, то речь идет об антиинтеракционистском псевдоидеале науки, следующей принципу: «наука – сама себе философия», за образец научности принимающей не естественнонаучное, как позитивизм, а гуманитарное знание. При всей противоположности того и другого их роднит игнорирование потребности учитывать связь частнонаучного знания с философским. Предмет философии

как теоретического мировоззрения – чистое всеобщее при объективности как обращенности к миру, что отличает ее, с одной стороны, от гносеологии, а с другой, от частных наук, которые также изучают объективный мир в его исторически преходящих локальных состояниях и формах и не дают ей «раствориться» в них. При этом философия исходит из возможности постигнуть всеобщее рационально–логически, внеэмпирическим путем. Предметом же любой частной науки является частное, единичное, конкретный «кусочек» мира, эмпирически и теоретически контролируемый, и потому осваиваемый и практически. Характер взаимоотношения философии и частных наук имеет диалектическую природу, являет собой пример диалектического противоречия, стороны которого одновременно и предполагают, и отрицают друг друга в рамках некоего единого познания, устремленного к тотализации. Таким единством выступает человеческое познание со сложившимся в нем разделением труда между философией и частными науками, имеющим под собой социально–экономическую основу эффективной организации человеческой деятельности. В таком разделении труда по познанию окружающей человека действительности философия занимается моделированием всеобщих связей и отношений мироздания и человека, при исследовании их отношения философия максимально отвлекается от частного и единичного.

При таком рационально–всеобщем подходе к изучению бытия философия сталкивается с трудностями в понимании человека, который интересен своей уникальной экзистенцией. Любая же конкретная наука не изучает мир в целом или в его всеобщих связях. Абстрагируясь от этого, она всю свою познавательную энергию направляет на познание своего частного предмета, изучая его во всех деталях и структурных срезах. Ведь наука стала наукой тогда, когда сознательно ограничила себя познанием частного, отдельного, конкретного, о котором она может эмпирически собирать, моделировать количественно и контролировать достаточно полный и потому практически используемый впоследствии объем информации. С изложенной точки зрения на познание и философия, и частные науки одинаково односторонни, ибо объективная действительность как целое безразлична к способам человеческого познания, будучи единством всеобщего, особенного и единичного. Всеобщее в ней не существует иначе как через особенное и единичное, тогда как единичное и особенное суть проявление «всеобщего». В силу сказанного адекватное познание мира в целом, составляющее высшую задачу человечества, требует *дополнения* результатов философского и частнонаучного познания, в котором происходит их «взаимное просвечивание», рефлексия.

Описанная диалектика и нарушается представителями постмодернистской философии, будь то в случае «лингвистического поворота», абсолютизирующего гипотезу Сепира–Уорфа о языке или в любом ином подобном случае. При этом появляются «призраки» симулирования, таящие в себе вполне определенный *алгоритм* симулирования, совпадающий с самим *принципом* подхода к действительности в постмодернистской философии. На такую «инновацию» указывает, например, Ричард Рорти, когда пишет, что в прошлом столетии

были философы, доказывающие, что существуют лишь идеи, а в нашем появились авторы, пишущие так, как если бы не существовало ничего кроме текстов. Это предполагает, что не «текст» существует в действительности, в мире в целом, но, наоборот, вся действительность якобы существует только в тексте (текстах). Текст утрачивает реальный характер объективности как обращенности к миру, рассматриваемому в своей универсальности, и претендует на то, чтобы подменить собой тотальность объективной реальности, являя собой пример симулирования бытия и мышления, пример выхождения за границы противоположности категорий истинность–ложность.

Отношение между философским и конкретно–научным знанием во многом аналогично отношению между теоретическим и эмпирическим уровнями знания в конкретных науках, где научная теория согласуется некоторым образом с данными наблюдения и эксперимента, хотя и не является ни краткой суммой результатов того и другого, будучи специфическим продуктом идеализации, следовательно, включая такое содержание, которое в принципе невозможно свести к характеристикам знания на уровне наблюдения. Эти особенности игнорирует *алгоритм* симулирующей деятельности, *принцип* постмодернистской философии. Поэтому стал возможным также и «розыгрыш», когда А. Сокал опубликовал в американском культурологическом журнале «Социальный текст» «пародийную статью, напичканную бессмысленными, но, к сожалению, достоверными цитатами о физике и математике известных французских и американских интеллектуалов» «из библиотечных хранилищ». Авторы книги «Интеллектуальные уловки» определяют цель своей работы в том, чтобы «покончить с мистификациями, намеренно туманным языком, путанными мыслями и мешаниной научных понятий», без стремления дать «общую критику гуманитарных и социальных наук», «она – против интеллектуальной путаницы»⁴³⁹. Речь шла о том, чтобы «деконструировать» репутацию сложных текстов, которая объясняется их глубиной: во многих случаях мы можем показать, что они кажутся непонятными именно потому, что не предназначены быть понятыми», без стремления «однозначно ответить на естественный вопрос: идет ли речь о сознательном надувательстве или самообмане, или же о том и другом»⁴⁴⁰.

Авторы обратили внимание на «интеллектуальное перерождение американской университетской интеллигенции. Широкие области гуманитарных наук и литературоведения» оказались связанными с «развернутым отказом от рационалистической традиции Просвещения, установлением независимых от любой эмпирической проверки теорий, когнитивным и культурологическим релятивизмом, который рассматривает науки как «наррации» или социальные конструкции среди прочих»⁴⁴¹. Они решили провести «научный эксперимент» с целью проверить, остается ли «постмодернизм» верным противоположности «истинность–ложность» или выходит уже в плоскость симулирования бытия и человеческого мышления⁴⁴². Для этого и была направлена для публикации статья с громким названием «Нарушая границы: к трансформативной герменевтике квантовой гравитации»,

наполненная «глупостями и явными нелепостями», декларирующая «крайний когнитивистский релятивизм».

С самого начала в ней «ставится под сомнение устаревшая «догма», согласно которой «существует внешний по отношению к сознанию мир, содержание которого независимо от отдельного человека и человечества в целом». Далее категорически заявляется, что «физическая реальность», точно также как «реальность социальная», является «лингвистической и социальной конструкцией»⁴⁴³. На основе дальнейших «совершенно логически диких рассуждений» в статье делается вывод, что «число π Эвклида и сила притяжения G И. Ньютона, которые до сих пор считались постоянными и универсальными, теперь должны рассматриваться как исторически преходящие»⁴⁴⁴.

И вся статья в том же духе. И тем не менее статья была принята и опубликована в специальном номере как ответ на выступления *отдельных* ученых против философии «постмодерна», что свидетельствовало о пересечении ею границы пары категорий истинность–ложность, будучи «самым радикальным из возможных саморазоблачений», а «Сокал сразу же раскрыл розыгрыш и история после того как попала в средства массовой информации, вызвала бурную реакцию в англо–саксонском и не только мире»⁴⁴⁵.

4. Религия и мировоззренческое «ядро» философии

С точки зрения познания действительности как целого религия также претендует на то, чтобы подменить собой объективность знания как обращенность его к миру, взятому во всей универсальности, что является делом философии. Религия своими богооткровенными истинами выходит за пределы бытия в его универсальности и необходимости соотнесения с ним своего вероучения. Следовательно, она покидает границы противоположности истины и заблуждения, на что и указывают, как признает усматривающий в реализме общее основание для религии и научного знания М.О. Шахов, светские ученые, сравнивая богословов с интересными людьми с интересными мнениями, о которых не имеет смысла спорить ради обнаружения истины. Поэтому распространение точки зрения А.Л. Никифорова об отношении философии и науки на соотношение науки и религии неправомерно. Эта точка зрения сама нуждается в более корректном понимании природы познания, преодолевающим «сциентизм», ибо философия, будучи знанием всеобщего, является теоретическим мировоззрением, а не наукой *itself*.

Религиозный «реализм» *скрывает* в себе различие между бытием (и мышлением) подлинным, мнимым и симулятивным. «Реальное» далеко не всегда есть синоним «подлинного», оно может представлять как подлинное, так и мнимое бытие.

Если, как принято, под реальным понимать все многообразие существующего, наличного, то реальным окажется не только тот или иной

объект физики или химии, науки, но, скажем, и любая человеческая фантазия, даже и всякий симулякр, поскольку все они наличны, каким-либо образом существуют в действительности. Правда, обратное неверно: если фантазия существует в действительности, то подлинная действительность существует все же не столько в фантазии, а самостоятельно, хотя она и находит какое-то выражение в человеческой фантазии. Ведь никакая фантазия, будучи «отлетом» от действительности, не может отлететь от нее настолько, чтобы не иметь с ней ничего общего, чтобы сама действительность уже вообще не была представлена в фантазии человека. Как бы фантасты ни изображали *иные миры*, в них также присутствуют черты известного нам окружающего мира, пусть даже так или иначе модифицированные, видоизмененные. Фиксация внимания на бесконечном многообразии всего существующего в действительности как *реальном* оставляет нас на уровне плюралистических представлений о действительности как многообразии. Понятно, что действительность от этого не распадается на несвязанное друг с другом многообразие, оставаясь *в основе* своей единой, что также нуждается в схватывании этой стороны действительности человеческим мышлением для ее выражения в соответствующей категории и в языковом закреплении соответствующего понятия.

А.Ф. Лосев в своих исследованиях «ядра» мировоззрения писал, что мир в целом как настоящая действительность (движущаяся материя или материальное движение – *М.П.*) «выше всякого объекта, и всякого субъекта, потому что именно она все из себя порождает и творит, в том числе и всякий субъект, и всякий объект»⁴⁴⁶, следовательно, и субъект–объектное отношение. Такой подход, который исходит из соединения понятий диалектики, логики и теории познания в «философию», предполагает ее *субстанциальную* направленность. Как писал в XIX в. О. Новицкий («Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований» Киев, 1860), «надлежало иметь необыкновенную смелость духа, чтобы вопреки религиозному убеждению, веками вкоренявшемуся в греческом народе, свести все разнообразие вещей к одной субстанции и ее одну признать несменяемой среди непрерывных изменений мира, признать тогда, когда и боги имели свою феогонию (теогонию – *М.П.*), когда и они были разновидны и переменчивы; само это признание единства начала было в тогдашнее время подвигом гениального ума». Данная особенность мышления возникает в античности, которая с самого начала переполнена рассуждениями о *все-общем*, которое выше всего порознь существующего, будучи, поэтому, *перво-единым* носителем для всего единичного и особенного.

Здесь находит выражение тот факт, что никакая вещь, предмет не сводится к совокупности специфических свойств, как порой склонны думать «специалисты» (в своей односторонности «подобные флюсу», заметил Козьма Прутков), неповторимых и особенных, что нужно признавать также общее и даже всеобщее. «Здесь не больше мистики, чем в нашем самом обычном восприятии ароматного цветка, который конечно, тоже не сводим ни на свой

цвет, ни на свой аромат, ни на свои отдельные лепестки и стебель и уж тем более на те свои семена, из которых он вырос еще под поверхностью земли»; так же и «античный чувственно–материальный космос тоже отнюдь не сводится на отдельные свои признаки, т.е. предметы и события»⁴⁴⁷. Но здесь добавляется, не лишнее фантазии, утверждение *приоритета* к ним «свойства» всеобщего.

Такой подход возникает вместе с появлением философии, он присущ, согласно А.Ф. Лосеву, уже первому, *феноменологическому* типу мышления рабовладельческого общества, для которого исходным пунктом являются чувственно–материальные вещи: «Ведь и сам раб есть вещь, и сам рабовладелец есть организатор вещей. Значит, вещь в античности, во всяком случае на первом плане, и не личность, а именно вещь... [есть – М.П.] *единораздельная цельность*», «а то, что называлось в те времена личностью, трактовалось и как вещественно происходящее (из материальных стихий, из элементов), и как вещественно предназначенное (для восхождения к такой же чувственно–материальный космос и для растворения в нем)»⁴⁴⁸. Причем, исходная материально–чувственная интуиция говорит нам не только о самих вещах, но и об их непосредственной подвижности, всегдашней текучести и *обязательной* погруженности в непрерывное и сплошное *становление*. Это – вещественное становление, которое «настолько переживается в античности интенсивно и неодолимо, что античный интеллект даже в тех случаях, когда он оперировал с чистыми понятиями, идеями и смысловыми сущностями, даже и в этих случаях не расставался с интуицией становления»⁴⁴⁹.

И то реальное становление, которое является в античности *предметом* чувственно–материального *восприятия*, не есть проповедь скучнейшего новоевропейского *эмпиризма*. Ему присуще все то, чем богата всякая чувственно–материальная *интуиция*. Так, Гераклитово становление не отвлеченно и безобидно, спокойно и не трагично, а «очень беспокойно, очень напряженно, очень волнующе. Это прямо есть всеобщая война. У Гераклита (В 53) прямо читаем: «Война есть отец всего, царь всего. Она сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными»⁴⁵⁰. Поскольку кроме чувственно–материального космоса в античности вообще ничего не существует, то все его движения не только совершаются в нем же самом, но в нем же самом и завершаются. Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создан никем из людей и никем из богов, но всегда он был, есть и будет. Из него проистекают те *эманации*, в результате которых создаются *отдельные* вещи, но эти эманации так же вечно и возвращаются к своему исходному началу. Вся досократовская философия есть учение о таком «материальном элементе, который превращается во все другие элементы и в который все эти другие элементы вечно возвращаются»⁴⁵¹.

К области логических разновидностей предельно понимаемого чувственно–материального космоса А.Ф. Лосев относит «общеантичное онтологическое учение» о «все–единстве». В тех культурах, что последуют за античностью, все–единство тоже будет, но «в его основе будут уже другие,

социально–исторические причины, почему и его основной смысл тоже не будет просто вещевистским»⁴⁵², а представления о *движении* сдвинутся в сторону *развития*. Если интуиция чувственно–материального космоса возникла (была) уже в пределах общинно–родовой формации, то в период рабовладельческой рефлексии она привела к появлению логически сконструированных *систем* философии. Античный чувственно–материальный космос не сводится на отдельные предметы и события, а есть и *носитель* всех этих вещей и событий, которые *его* выражают. Античная философия буквально переполнена рассуждениями о *первоедистве* (*первоедином*), которое *выше* всего реального как многообразно существующего. Казалось бы, что ничего не существует, кроме того, что существует *реально как многообразие*, но сама античная философия есть учение о *всеобщем носителе всего, существующего реально*, который не сводим ни на какие отдельные вещи. Лишь путем такой *теории* античные мыслители, уже Фалес, обосновывали чувственно–материальный космос как то, что существует само по себе и ни от чего более не зависящее. В противном случае чувственно–материальный космос рассыпался бы на многообразные свои части, последние – еще и еще дальше. Место космоса заняла бы реальность «неизвестно из чего», «нерасчленимая, непознаваемая, вполне иррациональная»⁴⁵³. Учение о такой движущейся субстанции явилось *онтологическим обоснованием* чувственно–материального вещиизма. Оно сохраняется в философской онтологии и по мере *преодоления* вещиизма, *с переходом* к социально–историческим процессам.

Оно–то и подвергается разрушению симулятивным псевдомышлением постмодернизма. Логически такому разрушению *предшествует* ясно обозначившая себя борьба между двумя противоположными линиями – Демокрита, основоположника системы материализма, и Платона, основоположника системы идеализма. Поэтому нельзя принять заявление А.Ф. Лосева об их простом равенстве, о том, что «Демокрит и Платон в этом отношении неразличимы», поскольку «у того и у другого происходит не только эманация элементов, но и их возвращение к исходному началу, в результате чего и появляется живой и одушевленный, но чувственно–материальный и пространственно–конечный космос или космосы»⁴⁵⁴. Это – *пантеистическое* у(о)прощение. Уже в античности борьба материализма и идеализма вытесняет их *формальную* «симметрию» и обозначается, все нарастая, борьба за содержательную истинность, с точки зрения которой линия Демокрита и линия Платона *различны*, как аксиологически различны, асимметричны истина и заблуждение, ибо предлагают принципиально *различные* теории единства мира, которое усматривается либо в материальности, либо в идеальности⁴⁵⁵. В связи с этим в философии появился дошедший до современности ее «основной вопрос», обсуждение которого и сегодня порой начинается со словесного панегирика, переходящего в отрицание его смысла – приданием равнозначности всем вариантам его решения в виду их *формальной* симметричности относительно к теории единства мира⁴⁵⁶. Но кто же уравнивает между собой истину и заблуждение?

В идеалистическом варианте не лишенное фантазии утверждение приоритета все-общего, все-единого как перво-единого принимает вид утверждения: «общее (понятие, идея) есть *отдельное существо*» – как *ни* кажется это «диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым»⁴⁵⁷, что было замечено Аристотелем в книге 13 «Метафизики» по поводу учения о числах у Пифагора и учения об идеях Платона. Эта черта не осталась только в античности, став *достоянием* и последующего идеализма: «Но разве не в том же роде (*совершенно* в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и *идеи* стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и «нумен», непознаваемая «вещь в себе»; связь земли и солнца, природы вообще – и закон, логос, бог»⁴⁵⁸. Материализм выступает против такого отрыва, отчуждения общего (понятия, идеи). В то же время материализм *признает* базисное положение все-единого, все-общего, требуя отобразить этот его статус в понятиях. Например, по отношению к «субъекту» как достаточно сложному комплексу в его деятельности это представляется так: «История цивилизации, осмысливаемая философией, свидетельствует, что *коллективный субъект* – этнический, национальный («дух народа», по Гегелю) *предшествует индивидуальному*, хотя онтологически, бытийно существует последний. Другим аспектом коллективного субъекта следует считать *социально-групповой*, классовый (особенно в марксистской традиции)... Третьей... разновидностью субъекта является *личный субъект* – непосредственный творец всех философем»⁴⁵⁹.

Правда, В.В. Соколов приписывает третьему, *личностному*, называя его главной разновидностью субъекта, *надпартийность*, хотя это чревато опасностью утраты *единой* логики историко-философского процесса. Философии характерна традиция *тотализации*: не только как часто критикуемое *абстрактно* всеобщее⁴⁶⁰, но и как всеобщее такое, которое воплощает в себе все богатство особенного, индивидуального, отдельного; все богатство отдельного и особенного. Гегель поясняет это различие: «подобно тому как одно и то же нравоучительное изречение в устах юноши, понимающего его совершенно правильно, не имеет [для него] той значимости и широты, которые оно имеет для умудренного житейским опытом зрелого мужа; для последнего этот опыт раскрывает всю силу заключенного в таком изречении содержания»⁴⁶¹. В.В. Соколова тотализация *не устраивает* тем, что хотя «всеобщее *присуще* особенному и единичному, (все же – М.П.) особенное и единичное *подчинено* ему»⁴⁶², и потому он *настаивает* на надпартийности личностного субъекта.

Тотализующее понимание всеобщего разрабатывалось и в русской традиции соборности, которая считала возможным достижение гармонии, устраняющей *подчиненное* положение личности путем преодоления коллизий как продуктов тенденции неравномерного развития. Если на первых стадиях развития *все* стороны действительности развиваются синкретично, вследствие чего они оказываются развитыми с современной точки зрения недостаточно, если на следующей стадии тенденции *неравномерного* развития гармония уступает

место дисгармонии, то на третьей стадии соборности все элементы целого «связаны между собою внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности»⁴⁶³. Анализируя философию тотализации, Ж.–П. Сартр, как отмечалось, считал необходимым дополнение ее экзистенциализацией. Он ограничивает тотализацию, чтобы дать место экзистенции, по сути, требуя оставить место для гуманизации, чтобы человек выступал не в функции только чьего–либо средства, но стал *полноценным* субъектом исторического процесса.

Вместе с мнимым бытием меняется понимание реального и реализма. Сегодня реальное пытаются положить в основу мировоззрения. Такие установки не оправдываются, ибо к реальности можно отнести все, что каким–либо образом существует (материализм и идеализм, который уже в Средние века именовал себя «реализмом», теизм и атеизм и т.д.). Реальна, т.е. существует ложь и заблуждение, как–то «реальны» и симулякры мысли, ведь они–то же существуют. Можно сказать, что реально все *многообразие* любых явлений, раз они *как–то* существуют. На такой основе в *одну* «категорию» зачисляются несовместимые друг с другом явления, что приводит к эклектике, но не делает их «однородными», принадлежащими к *одному и тому же роду*, и мы остаемся в условиях *плюрализма*, а мир *лишаем* все–единства, все–общности, «материальности»: явления берутся исключительно абстрактно, вырываются из бытия. Утрачивается понимание мироздания как *единого в многообразии*, что находит выражение в «гипостазировании».

Сегодня многие интеллектуалы, в том числе философы⁴⁶⁴, отказавшись от основного вопроса философии или извращая его суть, пытаются положить категорию реальности в основание философии, чтобы «быть реалистами». Такие попытки безуспешны, ибо к категории реальности могут быть отнесены все явления, процессы и т.д., которые и поскольку они существуют *любым способом*. Какой–либо единораздельной цельности при этом не появляется. Так бывает всегда, когда нечто берется, так сказать, натуралистически или позитивистски, просто как нечто *существующее* или *данное, абстрактное, заранее* противопоставленное *бытию*, вырванное из единораздельной цельности мироздания. С точки зрения реализма должно казаться чудом то, что законы всякого реально существующего явления – а реализм есть и феноменологизм – согласуются с все–общими законами. Но если, далее, поставить вопрос, откуда возникает то или иное реальное и его законы, то мы увидим, что они, при всей их *специфичности*, порождены бесконечным и неисчерпаемым бытием и его развитием, не будучи какой–то реальностью, существующей вне и независимо от мироздания. Это относится даже к самой религии, которая утверждает, – в противоречии с фактом своего существования в объективной реальности мироздания, – что вне и независимо от объективной реальности существует некое сверхъестественное, потустороннее ей существо, существует как ее Творец. Никакая реальность не ютится вне такой, объективной «реальности».

Реализм как плюрализм и эклектика не преодолевается даже в том случае, если вы попытаетесь соединить «материализм» и «идеализм» в «исторический реализм»⁴⁶⁵. Как таковой он не способен стать *основой* мировоззрения, хотя без учета многообразия мировоззрение невозможно, что свидетельствует о важности учета реального и, следовательно, реализма. Категория реального, реальности, реализма столь широка, что она может охватывать собой и подлинное, и мнимо реальное. Поэтому она всегда требует уточнений того, о какой «*чтойности*» идет речь. Материализм то же можно назвать реализмом, выходящим к подлинности, в отличие от симулятивности, от нее уходящий и ей противопоставленный. Однако материализм «больше» чем реализм, ибо он ясно указывает на основу предлагаемой им тотализации, обобщаемого на его основе многообразия, что не характеризует реализм как таковой, ограничивающийся признанием факта многообразия явлений мироздания как вполне реальных.

Это принуждает нас обратиться к соотношению истины, рефлексии и фантазии. В отличие от осознания внешнего мира под рефлексией будем понимать принцип размышления, направленный на осмысление собственных форм и предпосылок и подвергнем рефлексивному исследованию отношение людей к понятиям истины и фантазии. Понятие истины как соответствия мысли, знания своему предмету появилось в «осевое время» (К. Ясперс) формирования основных понятий, которыми человечество пользуется до настоящего времени. Корреспондентское понятие истины было величайшим философским открытием, позволив выделить дававшие адекватную картину окружающего мира мысли и представления из конгломерата мифологических, мистических и т.п. идей, сплетенных с предрассудками, фантазиями, крупными повседневного опыта. Оно было принято наукой и до сих пор в ней сохраняется. В.И. Ленин истолковал «соответствие» как *от(об)ражение* и придал ему универсальный характер, определяя материю как философское понятие: «Мы спрашиваем: дана ли человеку, когда он видит красное, ощущает твердое и т.п., объективная реальность или нет?.. Если дана, то нужно философское понятие для этой реальности, и это понятие давно, очень давно выработано, это понятие и есть *материя*. Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»⁴⁶⁶. Мышление выводит отражение как сущность познания за пределы чувственных форм (ощущений, восприятий и представлений), вырабатывает объективные, истинные знания, «свертывает теории» в понятия, сохраняет свое значение и при переходе к практике: составив объективную картину мира и себя человек приводит действительность в соответствие со знаниями, содержащими истину.

Познание изначально было непосредственно вплетено в человеческую практику, в качестве ее побочной стороны, в результате разделения труда стало самостоятельной формой деятельности, высшей формой которой выступила наука. Оно осуществляется в условиях антагонистического общества, где

господство определенного класса общества, его власть, проистекающая из его экономического положения, находит «практически-идеалистическое выражение», где противостояние материализма и идеализма экстраполируется на сферу философской теории, теоретического мировоззрения, познания как такового. В итоге философия оказывается в сфере противостояния истины и уводящих от нее непознавательных ценностей. Под влиянием последних в течение XX века понятие истины стало постепенно вытесняться. Согласно А.Л. Никифорову, «логический позитивизм заменил понятие истины понятием верифицируемости, т.е., грубо говоря, понятием соответствия чувственно данному. Г. Рейхенбах на место понятия истины пытался поставить понятие вероятности, рассматривая истину и ложь как предельные случаи высокой и низкой вероятности... У К. Поппера истина либо рассматривается как недостижимый идеал, либо заменяется понятием степени правдоподобности. Т. Кун, И. Лакатос, их коллеги и современники вообще не пользуются понятием истины в своих методологических построениях, а П. Фейерабенд прямо призывает выбросить понятие истины на свалку исторических заблуждений человечества»⁴⁶⁷ под лозунгом борьбы против жестких методологических правил, стандартов, норм, в конечном счете – в борьбе с истиной⁴⁶⁸. Этот «тренд» обнаруживается у *значимых* представителей «философии науки», а через Ж. Лакана проник в философию постмодернизма, что возвращает и погружает нас в хаос пустопорожних разговоров, иллюзий, сновидений, мифов и предрассудков, которые подменяют понятие истины⁴⁶⁹. В последние десятилетия многие отечественные философы, поддавшись социальной моде, отправились в поход против разума и истины.

Обратимся к стандартной фантазии, которая представлена многочисленными произведениями обыденной и научной фантастики, утопиями и иными фантазийными жанрами мышления. Мышление фантазера стремится выйти за пределы «нашего» мира, чтобы измыслить «другой» мир, преодолевая разделяющую их границу. Но рефлексия над фантазией показывает, что мышление стандартного фантазера, вопреки его уверениям, не способно «из-мысли-ть» такой мир, который бы не нес в себе характеристик «нашего» мира. Стандартное фантастическое мышление объединяет черты «нашего» и «другого» миров, они образуют единую реальность, вопреки намерениям фантазирующего измыслить полностью «другой» мир. Таково характерное для него противоречие. Согласно Гегелю, «различие одного нечто от другого сначала заключается в *границе* как середине между ними, в которой они и суть и не суть. Таковые нечто 1) отличаются от границы или своих различий, каковы суть их середина, в которой они суть нечто. Но: 2) граница принадлежит им самим, будучи их границей». Элементы фантастики присутствовали в человеческих произведениях, начиная с фольклора и эпоса. Они получили существенное развитие в античности, Средние века, в Эпоху Возрождения, в Новое, дойдя до нашего времени. Известны яркие примеры фантазирования обобщенных образов универсального бытия. Фантазированием можно считать, например, утопию.

Мифологическая фантазия представляет «наше» и «другое» как объективное и субъективное, природное и человеческое, материальное и идеальное. Эти базовые противоположности «наложены» в ней друг на друга, существуя синкретично, нераздельно, исключая представления о сверхъестественном, потустороннем, трансцендентном, которые характерны для религиозной и идеалистической фантазии. Она не знает разделения на объективное и субъективное, природное и человеческое, материальное и идеальное⁴⁷⁰.

Этот стандарт, единство противоположностей фантастики и реальности, давно преодолели религиозное мышление и объективно-идеалистическая философия, исходя из принципа: «Все, что существует, сотворено». Ими утверждается, что никакого «нашего», земного мира нет, не существует. Не существует Вселенной. Этот принцип отрицает самостоятельность, субстанциальность окружающего нас мира. Следуя ему допускается, что вначале никакого мира не было, но уже тогда существовала Мысль, которая не принадлежала никому из людей, она была до самих людей, как и до окружающего нас мира. Эта Мысль, согласно религиозной и объективно-идеалистической фантазии, эволюционировала так, что уже можно было создать учение о ней и ее эволюции. В конце этой эволюции «чистая» Мысль, не имевшая никакого материального воплощения, решает сама из себя создать Природу и «отпустить» ее в самостоятельное, независимое существование. Происходит отрицание чистой мысли Природой. Мысль здесь «первична», Природа – «вторична», ибо Природа создана Мыслью. Далее Природа развивается, и в это «развитие» фантазер уже может включить все содержание знаний, которое получили ученые, изучавшие природную эволюцию, вплоть до появления высших животных, из которых развился и человек. Природа вначале порождает бессознательные существа, в них присутствует психика, которая действует на базе развивающейся нервной системы и мозга. В отличие от животных, жизнедеятельность которых ограничена экологической, природной нишей, человек способен отражать в своем сознании весь бесконечный процесс эволюции. Ему, разумному существу, способному сознавать любую реальность, становится известно, что он порожден эволюцией Природы, которой предшествовала Мысль и ее эволюция, развитие форм чистого мышления. В отличие от животных он сознает, что чистая Мысль в его лице дошла до него как разумного существа, который способен понять, что он и есть воплощение Мысли, которая «отпустила» из самое себя Природу, в результате эволюции которой возник сам разумный человек.

Рефлексия показывает, что этот образ религиозной мысли соответствует системе объективного идеализма философии. Согласно Гегелю, «абсолютный идеализм», выходя за пределы обыденного реалистического сознания, не может рассматриваться «как собственность философии», он «образует основание всякого религиозного сознания, поскольку именно последнее рассматривает совокупность всего существующего, вообще весь существующий мир как сотворенный и управляемый богом». Итак, религиозная и идеалистическая

фантазии идут дальше стандартной фантазии, утверждая первичность Идеи, Бога, Мысли в качестве начала, которое творит человека и окружающий его мир: «Бог... есть чистая сущность, превращающая себя в предмет, но созерцающая в нем лишь себя самое, другими словами... которая в своем превращении в другое просто возвращается в себя самое и остается равной самой себе». Идеальное начало является потусторонним, сверхъестественным, трансцендентным в отношении к земному миру. «Бог, – писал Гегель, – согласно моментам его сущности, есть... 1) внутри себя совершенно всеобщая сущность, 2) абсолютное всемогущество... он является вечным *творцом Вселенной*, 3) есть *мудрость*... 4) *доброта*, так как единичное получает от него полную свободу действий, 5) *справедливость*, так как он вечно возвращает единичное ко всеобщему», 6) *хитрость*: хотя люди действуют «свободно», преследуют собственные цели, эти цели сталкиваются между собой, и в результате происходит только то, что задумал Бог. В «Феноменологии духа» Гегель характеризует религиозное сознание средневекового христианина, т.е. со стороны человека, как «надломленное сознание», ищущее «свою цель исключительно в недостижимом, потустороннем мире: оно живет в этом мире, но всецело обращено к другому (недостижимому); всякое приближение к *трансцендентному* Божеству несет несчастному сознанию умерщвление и ощущение собственной ничтожности».

Если мыслить «со стороны Бога» с учетом положенного в основу религиозного принципа «Все существующее сотворено», то необходимо поставить и ответить на вопрос: существует ли Бог. Обычно у верующих, и у Гегеля, не возникает сомнений в существовании Бога. Но если действует принцип «Все существующее сотворено», тогда Бог, *как существующее*, должен быть сотворен. Надо думать, Творцом более высокого порядка. Но ведь и тот существует, и так далее до бесконечности. Следовательно, религиозная фантазия впадает в дурную бесконечность, уходит от ответа, что признать первоначалом всего существующего, – бытие или мысль. В то же время Гегель не мог полностью освободиться от элементов стандартной фантазии. Поэтому, с одной стороны, Гегель утверждает первичность Идеи как вполне потустороннего начала, с другой стороны, «Науку логики» он начинает с учения о бытии, продолжает учением о сущности и заканчивает учением о понятии, вершиной которого выступает абсолютная идея, несущая в снятом виде весь *логический процесс эволюции мышления*, который он наполняет опытом развития реального человеческого мышления, выраженным в языке. Язык содержит в себе категории, нуждающиеся в осознании, чтобы преодолеть их *бессознательное* применение. В силу этого в этом наиболее идеалистическом произведении читатель обнаруживает, отметил В.И. Ленин, всего меньше идеализма и всего больше материализма. Так рефлексия приводит к обнаружению внутреннего противоречия, которое присуще религиозно-идеалистической фантастике. Поэтому неудивительно, что Л. Фейербах выбросил Идею Гегеля, признав первичность, субстанциальность Природы, но, к сожалению, не поднялся к учету того, что сознание человека и

его телесная организация формируются под влиянием исторически развивающейся трудовой деятельности. Поэтому чувственность он рассматривает как *созерцание*, человек остался в его философии абстрактным, внеисторическим существом, созерцающим мир теоретиком, не помышляющим изменить мир, хотя миллионы трудящихся до сих пор не удовлетворены условиями своей жизни, своей трудовой деятельности. Из этого проистекает задача революционизировать мир, изменить его практически.

Эти «недостатки» Л. Фейербаха преодолел марксизм, который сам опирался на его положения, преодолевавшие религиозную и объективно-идеалистическую фантазии. Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» писал, что «материализм рассматривает природу как единственно действительное, в гегелевской системе природа является всего лишь «отчуждением» абсолютной идеи, как бы ее деградацией; во всяком случае, мышление и его мыслительный продукт, идеи, являются здесь первичным, а природа – производным, существующим лишь благодаря тому, что идея снизошла до этого. В этом противоречии (фантазии, истины и неумении разграничить отображение внешнего, материального мира и тех образов фантазии, которые таковыми не являются – *М.П.*) и путались на разные лады младогегельянцы». И лишь появление сочинения Л. Фейербаха «Сущность христианства» одним ударом «рассеяло это противоречие, снова и без обиняков провозгласило торжество материализма», что «природа существует независимо от какой бы то ни было философии», что она есть «основа, на которой выросли мы, люди, сами продукты природы», что «вне природы и человека нет ничего». Что же касается религии и абсолютного идеализма Гегеля, то они есть плод человеческой фантазии, а не отображения внешнего, материального мира, ибо «высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это – лишь фантастические отражения нашей собственной сущности», которые «существуют только в воображении». Испытав «освободительное действие» книги Л. Фейербаха «все мы стали сразу фейербахианцами», признается Ф. Энгельс⁴⁷¹.

Глава 6.

СИМУЛИРОВАНИЕ КАК ПРОБЛЕМА: ЯВЛЕНИЯ И СУЩНОСТЬ

1. Симулякр в философии античности и постмодернизма

Проблематика данной главы обусловлена современной интерпретацией религии, представленной, в частности, навязыванием трактовки религии не иначе как в контексте противоположности истины и лжи (заблуждения), что равносильно отнесению религии к разновидности познания, для которого действительно истина и заблуждение, подобно всем диалектическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение, как для него имеет абсолютное значение и категория объективной реальности. Однако религия не остается в пределах противоположности истины и заблуждения, как не остается она и в пределах категории объективной реальности, обращаясь к Богу, вере в сверхъестественное. И анализ религии обязывает нас обратиться к проблеме симулирования, чтобы показать, что симулирование выходит не только за пределы истины, но и заблуждения, ибо ложь и заблуждение как формы знания все еще предполагают отношение (заблуждающегося или лгущего) к бытию, миру в целом, а религия выходит за его пределы. Заблуждающийся все еще признает объективную реальность, которой соответствуют или не соответствуют его представления, а религия есть учение о Боге, сверхъестественном начале, выходящем за границы объективно–реального мироздания. И этот симулякр возникает при переходе от мышления к его симулированию. Он возникает в контексте деградиционных процессов, а не процессов восхождения, обеспечивающих бытию устойчивое развитие. В этих процессах мышление также подвергается деградации, перерождению, лишаясь права называться подлинным мышлением, хотя и остается головным (в этом смысле «мыслительным») процессом. Мышление здесь тоже симулируется⁴⁷². Симулирование распространяется на мышление. И тогда в нем начинают доминировать разного рода уловки мысли, интеллектуальное мошенничество, софизмы, подделки и подделки под мышление.

Симулирование и симулякры выступают на стороне регресса, они суть явления нисходящей ветви развития, возникают в контексте деградации, *порождаются* процессами вырождения и, в свою очередь, являются *внутренними* детерминантами процессов нисхождения, обеспечивающими существование и пролонгацию регресса. Напротив, как говорилось, подлинное, объективное и предметное, мышление выступает на стороне прогресса, восхождения. Ведь мышление, как и его симулирование, не остается запертым в границах субъективного, но в(ы)ходит в объективное существование. Это позволяет исследовать их *место* и *роль* в действительности, эксплицировать суть симулятивной деятельности и мышления. Повторю, что симулякры играют важную роль в качестве механизмов, порождаемых (значит, детерминированных) вырождением и продолжающих (значит, детерминирующих) само вырождение, деградацию. Симулянт только делает

вид, что он способствует утверждению бытия и его развития, когда предлагает свои «инновации», перерождающие бытие в бытие мнимое, что приводит к «проблеме Ф. Ницше»: «Если характер бытия лжив, – что вообще говоря возможно, – чем была бы тогда истина? Бессовестной фальсификацией фальшивого? Высшей потенцией лживости?»⁴⁷³.

С этой целью имеет смысл обратиться к философии постмодернизма и сравнить ее с философией античности, в которой впервые появились призраки симулирования. Философы постмодернизма, будучи представителями и выразителями негативной диалектики, философии кризиса, с одной стороны, являются субъектами симулирования мышления, с другой стороны, они сами указывают на призраки симулирования, которые бродят уже в философии античности. Они предлагают свои варианты интерпретации этого явления. Это открывает возможность сравнительного анализа симулякров мысли в философии античности и постмодернизма.

Много внимания проблеме симулякров уделял Ж. Делез, который возводит симулякр к «копии копии» Платона⁴⁷⁴. Согласно Ж. Делезу, платоновская «копия копии» есть *вырожденная* копия. Как таковая она есть копия несовершенная, что предполагает–указывает на сохраняющуюся еще верность Платона идее репрезентации, признанию «прообраза», копией которой является «копия», а «копия копии» суть копия «копии». Что касается принципа постмодернистской философии, то, как уже отмечалось, он отвергает бытие и соответствующую ему истину–корреспонденцию, принимая сторону не онтологизма, а «технологизма» или «конструктивизма»⁴⁷⁵, откуда следует уже позитивная оценка симулякров, в отличие от Платона. Поэтому Ж. Делез поддерживает идею «низвержения платонизма»⁴⁷⁶, именно как тех остатков *преданности* бытию и его репрезентации в знании, которые, несмотря на отмечаемые М. Хайдеггером технократические мотивы, все еще *сохраняются* у Платона. Если бы мы хотели выразить это, оставаясь в пределах противоположности «истинность–ложность», то можно было бы сказать, что именно симулякр «истинствует, а не лжет, точнее: истинствует даже тогда, когда лжет»⁴⁷⁷.

Но мы здесь не остаемся в пределах противоположности категорий истинность–ложность, а выходим за границы данной пары категорий, в чем и заключается вообще симулирование. Симулякр сконструирован самим интеллектом так, что он уже не является образом объективной реальности, ни истинным, ни ложным, ибо здесь эта полярность в целом вообще не признается, так как бытие предается забвению и не требует репрезентации. Значит, понятие симулякра могло возродиться в философии постмодернизма именно на почве «забвения бытия» и «репрезентации», *предполагающей* онтогносеологическую противоположность истины и заблуждения.

Можно утверждать, что философия постмодернистов в смысле «забвения бытия» и «репрезентации» более последовательна, чем Платон, что находит выражение в *позитивной* оценке симулякра. В этом «низвержении платонизма», т.е. в более последовательном «забвении бытия», по словам Ж.

Делеза, «Ницше видел задачу собственной философии и вообще философии будущего». Скорее всего, признает Ж. Делез, под «низвержением платонизма» подразумевается «упразднение как мира сущностей, *так и* мира явлений», хотя «подобный замысел не принадлежит собственно Ницше. Двойное низложение – низложение сущности и явления – восходит, – по мнению Ж. Делеза, – к Гегелю, а точнее, даже к Канту»⁴⁷⁸.

Философия постмодернизма *продолжила* то забвение бытия и его репрезентации, которое *начал* Платон⁴⁷⁹. Но нужно учесть и указание Ж. Делеза на различие в *мотивации*. Платоном руководило стремление к «проведению *различий*» между «самой вещью» и ее образами, между оригиналом и копией, моделью и симулякром»⁴⁸⁰, всех этих *разных* различий. Среди них могут оказаться и различия между противоположностями 1) истинность–ложность и 2) мышление–симулирование.

Не этим ли определяется, например, процесс спецификации в «Софисте» Платона, направленный на определение того, что такое рыболовство? Когда *диалектика* подменяется *мифом*? Ж. Делез видит мотивацию «Софиста» в том, чтобы «определить бытие (или скорее, небытие) симулякра. Софист сам воплощает бытие симулякра, он выступает как сатир или кентавр, как Протей, всюду проникающий и повсюду сующий свой нос. Поэтому «Софист» завершается самым необычайным, наверное, приключением платонизма»: «заглянувшему в бездну Платону, хотя бы на мгновение, открылось, что симулякр – не просто ложная копия, но что он ставит под вопрос само понятие о копии и модели»⁴⁸¹, ибо здесь все мотивировано «забвением бытия», «преодолением метафизики» в аристотелевском смысле. И «не сам ли Платон указал путь низвержения платонизма?»⁴⁸², спрашивает Ж. Делез. Ведь он отделяет сущность от явления, интеллигибельное от чувственного, идею от образа, оригинал от копии, модель от симулякра, и этот *ряд* различий и есть ряд, ведущий к забвению бытия и преодолению метафизики. Именно в этом смысле Платон разделяет всю область эйдолов на копии–иконы и симулякры–фантазмы (Софист, 236b, 264c).

Суть дела в том, чтобы «обеспечить победу копии над симулякром, подавить его, загнать на самое дно и не давать ему выйти на поверхность, чтобы всюду «совать свой нос»⁴⁸³. Но победителем выходит не бытие и его копия, а копия копии, симулякр, псевдос, который «силой и ловкостью намеревается захватить логос или даже вытеснить последний»⁴⁸⁴. Ведь подлинным Платон считает не бытие, а мир идей, и соответствующее первенство его сохраняется во всех типах вышеуказанных различий, обеспечивая победу симулякру, псевдосу, не только на поверхности, но и на самом глубоком уровне. «Симулякр – вовсе не деградировавшая копия. В нем таится позитивная сила, отрицающая как *оригинал и копию*, так и *модель и репродукцию*»⁴⁸⁵. Это сказано Ж. Делезом применительно к *эстетике*, страдающей «*тягостным раздвоением*» между возможным и реальным⁴⁸⁶, где «больше нет никакой привилегированной точки зрения, нет и объекта, общего для всех точек зрения... больше нет иной сущности, кроме *симуляции* – т.е.

выражения действия симулякра», «неиерархизированное творение», «сгусток сосуществований и одновременность событий». Здесь симуляцию уже «нельзя называть видимостью или иллюзией. Симуляция – это фантазм как таковой», «Псевдос – в том смысле, в каком Ницше говорит о высшей власти лжи», «крах как радостное и позитивное событие, как некую *без-основность*», так что «каузальность остается совершенно гипотетическим и неопределенным понятием»⁴⁸⁷. «Властью симулякров определяется современность»; симулякр, понятый как «передний край *критической современности*»⁴⁸⁸.

«Низвержение платонизма» как «задача современной философии» формулируется Ж. Делезом также в работе «Различие и повторение», в которой вновь возникает тема симулякра или фантазма как «самого главного пункта платонизма и антиплатонизма, платонизма и опровержения платонизма, их пробный камень»⁴⁸⁹. Но это и есть проблема выхождения–невыхода за границы противоположности категорий истинность–ложность. Учение Платона, считает Ж. Делез, «вращается вокруг особо важного различения оригинала и копии, образца и копии. Образец наделяется высшей изначальной идентичностью (только Идея есть то, что она есть, только Мужество мужественно, только Набожность набожна), тогда как о копии судят по ее внутреннему и производному подобию... Различие мыслится только в сравнительной игре двух подобий – примерного подобия идентичного оригинала и имитационного подобия более или менее схожей копии», а в более глубоком смысле «подлинное платоновское различие смещается и сущностно изменяется: это не различие образца и копии, но двух видов изображений (*идолов*): копии (*иконы*) – лишь первый их вид, второй составляют симулякры (*фантазмы*). Различение образец–копия здесь только обосновывает и применяет различие копия–симулякр; потому что копии оправданы, спасены, отображены во имя идентичности образца, а также благодаря их внутреннему сходству с их мысленным образцом. Понятие образца появляется не для того, чтобы противостоять миру образцов в целом, а для того, чтобы отобрать хорошие, внутренне похожие изображения, иконы, и удалить плохие симулякры»⁴⁹⁰. Они вообще выводят за границы противоположности истинность–ложность.

Это и означает, что Платон оценивает симулякры как негативное явление, относится к ним отрицательно. Он стремится остаться в границах познания. Поэтому «весь платонизм построен на этом желании изгнать фантазмы или симулякры, которые идентифицируются с... софистом, этим дьяволом, этим лжецом и симулянтом, этим вечно смещенным и замаскированным лже–претендентом. Вот почему нам кажется, что Платоном было принято философское решение огромного значения: подчинить различие предположительно изначальным силам одинакового и подобного, объявить различие само по себе невысказанным и столкнуть его и его симулякры, в бездонный океан. Но именно потому, что Платон еще не располагает установившимися категориями воспроизведения (они появятся у Аристотеля), он должен основывать свои решения на теории Идеи»⁴⁹¹.

Но это и значит, что вся система Платона уже выстроена на симулякре Идеи, уже подменяющем бытие, свидетельствуя о вступлении Платона на путь «забвения бытия» в самом идеалистическом принципе, этом «алгоритме» симулирования. По мнению Ж. Делеза, в силу этого, т.е. «до развития логики воспроизведения, появляется моральное видение мира в наиболее чистом виде. Прежде всего из моральных соображений симулякр должен быть изгнан, а различие тем самым подчинено одинаковому и подобному. Но по этой причине – потому что Платон *принимает* решение, потому что победа еще не одержана как это будет в утвердившемся мире репрезентации, – враг ворчит, вкравшись в платоновский космос, различие сопротивляется его игу, Гераклит и софисты поднимают адский шум»⁴⁹².

И тут же Ж. Делез указывает на слабость противостояния симулякру, ибо «симулякр или фантазм – не просто копия копии, бесконечно ослабевшее подобие, деградировавшая икона. Катехизис, столь вдохновленный платоновской патристикой, приучил нас к идее образа без подобия: человек создан по образу и подобию Божьему, но из-за греха мы утратили подобие, сохранив образ... Симулякр именно дьявольский образ, лишенный подобия», который «живет различием», «производит внешний эффект подобия, это своего рода иллюзия, а не внутренний принцип»⁴⁹³. Симулякр есть «интерьеризированное несходство», которое демонстрирует «антиплатонизм в сердцевине платонизма», в котором «развивается сила подделки», свидетельствующая об «активности симулякров, их подспудной работе и возможности их собственного мира», «симулякру есть чем оспорить и понятие копии, и понятие образца», ибо «образец в различии разрушается, в то время как копии укореняются в несходстве интериоризуемых рядов: так, что никогда не скажешь, где копия, а где оригинал. Таков конец *Софиста* (диалога Платона – М.П.); возможность триумфа симулякров, поскольку Сократ отличает себя от софистов, но софист себя от Сократа не отличает и ставит под сомнение законность такого отличения»⁴⁹⁴.

И вопреки самому Платону, который пытался упорядочить «вечное возвращение, превращая его в результат Идеи, то есть заставляя его копировать образец», в «бесконечном движении убывающего от копии к копии подобия мы достигаем той точки, где все сущностно меняется», где «сама копия превращается в симулякр»⁴⁹⁵, а в самой сердцевине платонизма возникает антиплатонизм. Ж. Делез указывает, что в платонизме, в котором все еще «рокошет гераклитовский мир», уже происходит «утрачивание природы». Он объясняет это тем, что платоновская «идея – еще не понятие объекта, которое подчиняет мир требованиям репрезентации, но, скорее, чистое присутствие, о котором в мире можно упоминать лишь как о том, что «непредставимо» в вещах»⁴⁹⁶. Ж. Делез ссылается на Аристотеля. «По Аристотелю, речь идет о разделении рода на противоположные виды; но этому приему как таковому не только недостает «основания», но и основания определения, по которому нечто принадлежит скорее к одному, а не к другому виду», а «платоновское разделение вовсе не задается целью определения видов некоторого рода»,

вернее, «задается, но внешне и иронически, чтобы лучше спрятать под этой маской истинную тайну»⁴⁹⁷. Такой подход Платона был подвергнут критике Аристотелем⁴⁹⁸ за то, что Платон прибегает к помощи «мифа». Например, в «Федре», когда нужно дать определение «охваченных восторгом», Платон вводит миф, описывает путешествие душ до воплощения, их воспоминание об идеях, которые они созерцали; в «Политике» обращается к образу Бога, как их «пастыря», управлявшего в древности миром и людьми. Аристотель обнаруживает, что Платон *включает в диалектику миф*.

В «Софисте» Платон апеллирует с теми же целями к софисту. Этому шуту, кентавру или сатиру, претендующему на все, который, претендуя на все, никогда не обоснован, хотя противоречит всему и самому себе. Платон определяет диалектику как прибегающую к задачам, посредством которых восходят к чистому принципу обоснования, соизмеряющего задачи и распределяющего соответствующие им решения. *Вопрошают оракула, но его ответ есть не более чем задача*. Ведь такое вопрошание свидетельствует о *подмене* познания его симулированием. Все это свидетельствует о том, что платонизм в целом подчинен идее необходимости различения «самой вещи» и симулякров, а вовсе не противоположности категорий истинность–ложность. Вместо того чтобы мыслить это различие в нем самом, Платон сразу относит его к обоснованию и вводит «опосредование в мифической форме»⁴⁹⁹. Тем самым различие этих двух разных противоположностей не достигается, оно оказывается «смазанным», несмотря на всю его значимость.

По словам Ж. Делеза, «Платон указал высшую цель диалектики: проводить различие. Но не между вещью и симулякрами, образцом и копиями. Вещь – это симулякр, симулякр – это высшая форма; трудность для каждой вещи состоит в достижении собственного симулякра, его состояния знака, согласованного с вечным возвращением. Платон противопоставлял вечное возвращение хаосу⁵⁰⁰... подобно действиям Демиурга, покоряющего бунтующую материю. Платон отсылал софиста к противоречию, к такому предполагаемому состоянию хаоса, т.е. к низшей силе, последней степени участия⁵⁰¹. Но в реальности *энная* сила не знает двух, трех, четырех: образуя высшее, она утверждает непосредственно, она утверждает посредством самого хаоса... Софист – не бытие (или небытие) противоречия, но тот, кто доводит все вещи до состояния симулякра и поддерживает их в этом состоянии». Ж. Делез задается вопросом: «Не должен ли был Платон сам опровергнуть платонизм или, по крайней мере, указать направление такого опровержения?». И отвечает, что «вместо этого» Платон в «Софисте», словно занимая положительное отношение к симулякру, «действует в противоположном направлении и, углубляя симулякр (грезу, тень, отражение, живопись), показывает его неотличимость от оригинала или образца»⁵⁰². Это проявляется в том, что «*Чужеземец*» у Платона дает такое определение «*софиста*», которое *не* отличается от самого Сократа. А ведь «под симулякром мы должны понимать не простую имитацию, а, скорее, действие, в силу которого сама идея образца» (бытия – М.П.) «забывается, «опровергается,

отвергается», так, «чтобы с этого момента нельзя было указать на существование оригинала или копии» вообще⁵⁰³.

Очевидно, что здесь речь идет о «противоположности противоположностей» истины–лжи и мышления–симулирования. Вне такого контекста невозможно говорить о симулировании и симулякрах.

Итак, симулякр в философии античности и постмодернизма оценивается прямо противоположным образом. В античной философии доминирует отношение к симулякру как к негативному явлению. Это видно, скажем, на примере отношения к философии софистов, встающих на путь «забвения бытия» в пользу практических интересов. В философии постмодернистов отношение к симулякру оказывается явно позитивным, как к позитивному явлению «забвения бытия», «преодолению метафизики», «конца истории» и т.п. Налицо противоположное отношение. Но при всей этой противоположности мы имеем дело здесь с одним и тем же – с «забвением бытия», «преодолением метафизики». Философию постмодернизма отделяет от философии античности тысяча лет господства религии и несколько веков «технологического поворота», основанного на мощи науки и техники. Их противоположность очевидна не менее противоположности философии античности и постмодернизма. Чтобы произошел технологический поворот, должен был умереть Бог. Бог умер, чтобы дать место господству науке и технике. Но этот процесс предполагает и преемственность: сохранение одного и того же типа отношения к миру, отрицание субстанциональности мироздания. Различие не отменяет *преемственности*. Творчество перешло при этом от Бога к человеку. Это прослеживается уже в эпохе Возрождения, которая отнюдь не была односторонним возрождением идеалов античной философии, но и сохранением творчества, которое при этом переходило от Бога к самому человеку, который стал сознавать себя Творцом. Вначале творцом самого себя, а позже – и всего мироздания. Согласно Пико делла Мирандола, «и вид, и место человека в иерархии сущностей могут и должны быть исключительно результатом его собственного, свободного – стало быть – ответственного выбора»⁵⁰⁴. Возрожденческий мыслитель считает человека кузнецом своего счастья и протестует против отчуждающей от него родовую сущность субъекта религиозной идеологии, вырабатывая правила человеческой деятельности и называя ее «божественной» *только* для того, чтобы *максимально возвеличить* ее.

С позиций *категорического* неприятия бытия рассуждает в XX в. Н.А. Бердяев. Даже религиозный иерархический порядок бытия от Бога до козявки он расценивает как «давящий порядок вещей и отвлеченных сущностей», «порабощающий и как порядок идеальный, и как порядок реальный»: «в нем нет места для личности. *Личность вне бытия*, она противостоит бытию»⁵⁰⁵; однако русский мыслитель не удерживается на этой позиции и выступает в конце концов с оправданием традиционной религии, отводящей человеку статус зависящего от Бога существа, надеясь, что это автоматически гарантирует преодоление тех современных проблем, которые человек не

сможет решить в качестве самодействующего субъекта. В современной философии эта традиция имеет уже широкое распространение. Согласно М. Эпштейну, «... сердце нашло Бога, а ум все еще ищет или, найдя, теряет. Нетрудно и потерять, слыша со всех сторон, что наука доказывает теоретически, а техника подтверждает практически, что Бог – всего-навсего иллюзия (воспроизвожу заглавие недавней книги биолога Ричарда Докинза – манифеста «научного атеизма»). Мне представляется, что научный прогресс, наоборот, все более явственно раскрывает нам, на примере наших собственных растущих технических возможностей, что Вселенная имеет Творца. И поверить в него нам на основе современных научных данных несравненно легче, чем нашим менее осведомленным предкам»⁵⁰⁶.

Предпосылкой такого «забвения бытия» была не только религиозная философия Средневековья, но и учение И. Канта, активизм И. Фихте и т.п. Именно на этой основе родилась философия постмодернизма с ее «забвением бытия» – на основе технократического мышления. Технологический поворот в философии привел ныне к настоящему обожествлению Технологии. Такое обожествление, с одной стороны, как бы отменяет потребность в религиозной вере в Бога, с другой стороны, свидетельствует об однотипности отношения к бытию, о «забвении бытия». В силу этой однотипности технократическое отношение к бытию может способствовать возвращению религии в духе М. Эпштейна, тогда как прежде, наоборот, религия прокладывала дорогу технологии. Прокладывала тогда, когда реальные возможности самой технологии были незначительными. Как религия издавна, уже в прошлом, выполняла функции технологии, так в настоящем технология начинает дополнять функции религии. Можно сказать, что религия есть технология прошлого, тогда как сегодня технология становится религией настоящего. И обе ведут к преодолению «метафизики», они сходятся в «забвении бытия».

2. Ж. Бодрийяр о симуляции бытия и мышления в Новое время

В отличие от Ж. Делеза Ж. Бодрийяр «примеряет» симулякр к Новому времени, связывает его с производством, технологией, общественный характер которой оборачивается *против* самих производителей, приводя к симуляции бытия и мышления. Он выделяет симулякры трех порядков и указывает на соответствие этих «порядков» «изменениям закона ценности»: 1) «подделки», которые составляют господствующий тип классической эпохи от Возрождения до промышленной революции, 2) «производство» как господствующий тип промышленной эпохи, наконец, 3) «симуляцию», которая господствует на нынешней фазе, когда все регулируется «кодом»⁵⁰⁷.

Подделка, заодно с модой, рождается вместе с Возрождением, когда феодальный строй деструктурируется буржуазным, когда на место обязательных знаков чиновного общества приходит эмансипация знаков, появляются межклассовые переходы и на смену знаковой эндогамии приходит «состязательная демократия» (так именуется отныне борьба за существование с

удесятеренной силой перенесенная из природы в общество под принуждающим воздействием оборачивающейся против самих производителей технологии) и через посредство межклассовых ценностей–знаков возникает *подделка*. Такие «знаки» появляются «согласно спросу» на них. Они *подделываются* под старые, обязательные знаки *статусного* общества, не будучи таковыми.

Новоевропейский знак выражает не дискриминацию статусного общества, но состязательность, «разгруженную» от принудительности прежнего классового деления общества. Такой знак, согласно Ж. Бодрийяру, становится *общедоступным, симулируя* свою необходимость, «выдавая себя за связанный с миром». Он «грезит о знаках прошлого и желал бы вновь обрести их реальную референтность», он «переживает ту же судьбу, что и труд». «Вольный» производитель, «труженик» волен лишь производить «эквивалентности»⁵⁰⁸. В этих словах Ж. Бодрийяр констатирует, что общественный характер технологии оборачивается *против* самих производителей, причем, в условиях «состязательного общества», т.е., как говорилось, основанного на «перенесенной из природы в общество» «борьбе за существование» «с удесятеренной силой».

Прежде всего, новоевропейский знак приобретает свою значимость в симулякре «природы». Ж. Бодрийяр пишет о «ностальгии по природной референтности знака», которая сохраняется вплоть до современности, несмотря на целый ряд ломавших ее переворотов – вроде промышленного. В эпоху Возрождения появилась подделка, начиная от ложного жилета (только спереди) до театра, и эта *театральность* захватывает все формы социальной жизни⁵⁰⁹, что соответствует рыночному закону стоимости. Ж. Бодрийяр пишет об устремлении людей к *светской демиургии*, к преобразению любой природы во всеобщий эквивалент всех материалов, в одну–единственную «субстанцию»⁵¹⁰, унифицируемую под знаком буржуазных ценностей, что выражает способность нового класса к любым свершениям, открывающим путь к небывалым сочетаниям и всяческим вариантам игры и подделки. При сохранении ностальгии к природе прометеевские стремления буржуазии обратились на *подражание* природе и, далее, на *производство*.

Ж. Бодрийяр указывает именно на негативную сторону диалектики симуляции бытия и мышления: «симулякры – это не просто игра знаков», «в них заключены» «особые социальные отношения», «особая инстанция власти», а не только «триумфальный взлет науки и техники»⁵¹¹. Он говорит о власти как стремлении контролировать весь мир политических и душевных явлений, подчеркивает тесную связь в «иезуитской покорности души («perinde ac cadaver») с демиургическим замыслом избавиться от природной субстанции, заменив ее субстанцией синтетической. Как и подчиненный [иезуитской] организации человек⁵¹², вещи обретают при этом идеальную сущность трупa. Здесь уже заложена вся технология и технократия – презумпция идеальной поддельности мира, которая находит себе выражение в изобретении идеального вещества и в универсальной комбинаторике веществ»⁵¹³.

Иезуиты стремились создавать «действенные симулякры» для того, чтобы воссоединить мир согласно единообразной доктрине (от Новой Испании до Японии – отсюда миссионерство) под властью одного *слова*, сформировать *государственную* политическую элиту с единой централизованной стратегией. «Действенный симулякр означал, во–первых, систему организации, во–вторых, систему театральной помпы (сцена, на которой играют кардиналы–министры и серые кардиналы), в–третьих, систему воспитания и образования, которая *впервые* направлялась на *пересоздание природы ребенка*. Во всем этом присутствует «проект всеобщего контроля и господства», социальная схема [программа, код, технология – М.П.], глубоко демонстрирующая внутреннее единство системы⁵¹⁴.

Эпоха *подделки* сменяется эпохой (ре)продукции, когда возникает, согласно Ж. Бодрийяру, «промышленный симулякр», что указывает на их производство в огромных масштабах, с применением техники, означающей бесконечную *серийность* – возможность двух или n [сколько угодно – М.П.] идентичных объектов, которые соотносятся не как оригинал и подделка, но как неотличимости или эквиваленты. «При серийном производстве вещи без конца становятся симулякрами друг друга, как и люди, которые их производят»⁵¹⁵. Понимание производства резко меняется, обозначая «процесс исчезновения всякого оригинала», а «бесконечная репродуктивность» «бросает вызов «природному» порядку, хотя оказывается «довольно–таки слабым воображаемым средством для покорения мира»⁵¹⁶. Все материальное производство, включая технику и самого человека как «производителя», оказывается *под знаком* воспроизводства. В воспроизводстве, полагает Ж. Бодрийяр, заключался *ультиматум* производству: «производство как таковое не имеет смысла – его социальная направленность теряется в серийности. Симулякры берут верх над историей»⁵¹⁷, хотя эта стадия серийной репродукции, промышленного механизма, конвейера, расширенного воспроизводства и т.п. длится недолго.

С завершением первоначального накопления капитала, когда мертвый труд берет верх над живым, серийное производство уступает место «*порождающим моделям*». Происходит *переворот в понятиях происхождения и цели*, ибо все *формы* задумывают исходя из их *воспроизводимости*, и мы оказываемся в царстве симулякров *третьего* порядка. «Это уже не подделка оригинала, как в симулякрах первого порядка, но и не чистая серийность, как в симулякрах второго порядка; здесь все формы выводятся из моделей путем модулирования (от слова «модуль» – М.П.) понятий. Смысл имеет только соотнесенность с моделью, и все теперь не происходит согласно собственной целенаправленности, а выводится из модели, из «референтного означающего», образующего как бы опережающую целевую установку и единственный фактор правдоподобия. Перед нами симуляция в современном смысле слова... основу всего составляет модуляция»⁵¹⁸, «структурный закон ценности. В технике или экономике не надо искать секретов кода, – наоборот, самую возможность

промышленного производства надо искать в генезисе кода и симулякров», полагает Ж. Бодрийяр⁵¹⁹, внедряясь в суть «технологизма».

Каждый новый *порядок* симулякров подчиняет себе предыдущий, «подделка» была поставлена в серийное производство, «искусство» (мастерство) перешло в «автомат»—«автоматизм», а ныне, считает Ж. Бодрийяр, весь порядок производства оборачивается «*операциональной* симуляцией».

Как видно, в отличие от К. Маркса, обращавшего внимание на прогрессивную тенденцию и полагавшегося на преодоление, устранение негативного, Ж. Бодрийяр обращается к деградиционной стороне в развитии, полагая, что он, как и близкие ему по духу мыслители типа В. Беньямина или Маклюэна, преодолел ограниченность К. Маркса, поскольку *именно негативная диалектика стала более соответствовать действительности, чем классическая, позитивная, подчеркивающая приоритет в развитии прогрессивности, восхождения*. Так, Ж. Бодрийяр указывает на работу В. Беньямина «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости», в которой показано поглощение всего процесса производства репродукцией, изменение его целевых установок, новый статус производителя и продукта на материале искусства, кино и фотографии, где в XX веке открылись новые территории, свободные от «классических» производительных традиций, изначально расположенные под знаком воспроизводства. Подобное К. Маркс, отмечает Ж. Бодрийяр, пренебрежительно называл непроизводительными издержками капитала, но именно в этой сфере «симулякров и кода», подчеркивает Ж. Бодрийяр, общие процессы капитала «обретают свое [новое] единство». Он имеет в виду моду, масс-медиа, рекламу, информационно-коммуникационные сети и т.п. Так, расходы на рекламу и т.п. симулякры составляют ныне и в постсоветской России порой до 70% в цене товара, ранее воспринимавшегося и трактовавшегося просто как *потребительная* стоимость.

Такова «ирония истории» и В. Беньямин первым, а вслед за ним и Маклюэн, стал интерпретировать технику не как «производительную силу», на чем «зацикливается» марксистский анализ, но как «медиум» – форму и порождающий принцип всего нового поколения смыслов. В таком качестве *техника и берет верх над потребительной стоимостью и над рабочей силой*, которую К. Маркс считал «революционным содержанием производства»⁵²⁰. И он заключает, что Беньямин и Маклюэн оказались прозорливее К. Маркса, ибо (в эпоху господства негативной диалектики в истории над позитивной⁵²¹ – М.П.) симулякры берут верх над историей, происходит «смертоносный разворот той гигантской машинерии, которую сегодня человек порождает в качестве собственного образа». Тем самым «подрывается нечто основополагающее», в симуляции происходит «грандиозный проект манипуляции», «операция черной магии», начинает преобладать «имманентная логика *операционального* принципа»⁵²². Если в симулякре первого порядка «предполагается возможность спора между симулякром и реальностью», в симулякре второго порядка – ликвидация реальности, ибо в нем появляется

реальность без образа, без эха, без отражения, без видимости (машина противостоит театральности), то в симулякре третьего порядка уже нет больше ни сходства ни несходства⁵²³, но только логика операционального принципа, основанная на *недетерминированности* и на *коде*.

Сегодня мы в постсоветской России познакомились с подобными вещами, о которых пишет Ж. Бодрийяр. Правда, рекламе, которая практически не несет информации о товарах, в основном «верят одни лишь специалисты по рекламе и маркетингу», манипуляции с выборами и т.п. приводят к тому же эффекту, ибо «в тот самый момент, когда эта машина достигла безупречного самовоспроизводства, – признает Ж. Бодрийяр, – из нее тихонько, незаметно улетучилась всякая социальная субстанция⁵²⁴... Поэтому они получают «реальную» тактическую ценность, действуют как регулирующий фактор политического класса, в соответствии с его собственными правилами игры. То есть он имеет основание верить им – и верит. А кто, собственно, еще? Опросы и передачи масс-медиа показывают людям, сколь гротескно выглядит вся эта политика, сверхпредставительная и никого не представляющая... давая опережающий образ любой возможной реальности»⁵²⁵. Ж. Бодрийяр говорит о *лейкемизации* всякой социальной субстанции, когда «кровь заменяется бледной лимфой масс-медиа»⁵²⁶. Мы знаем, что в этот процесс в постсоветской России широко вовлекаются известные артисты, спортсмены, начинающие играть роль юродивых⁵²⁷, «наоборот», подыгрывая имущим власть и богатство. Их вполне можно уподобить античным софистам, но они *уже* перешли «порог» «противоположности противоположностей», чтобы (преследуя *цель*) *оказаться* в мире симулирования. Это – шуты, кентавры, скоморохи, *призванные*⁵²⁸ предложить *наводящий* вопрос, на который нельзя дать другой ответ, кроме симулирующего, т.е. воспроизводящего сам вопрос, *уводящий* от объективной реальности. Все «ныне подпадает под власть этих *симулированных* [с(т)имулированных – М.П.], предвосхищающих ответов, представляющих собой всего лишь разновидность самоисполняющихся пророчеств (selffulfilling prophesy)»⁵²⁹.

Симулякры переселяются отныне «в мир структур и бинарных отношений»⁵³⁰, а генезис симулякров уходит корнями в генетический код, *знак* программирования, где созревают все команды и все ответы. Центром симулируемого мироздания оказывается «черный ящик кода, молекула, посылающая сигналы, которые просвечивают нас насквозь», «непрерывно сверяя нас с нашей запечатленной в клетках программой»⁵³¹. Этот кибернетический «чип», погребенный в виде программных матриц бесконечно глубоко в «биологическом» теле: «Тюремная камера [cellule], электронный элемент [cellule], партийная ячейка [cellule], микробиологическая клетка [cellule] – во всем этом присутствует стремление найти мельчайшую неделимую частицу [cellule], органический синтез которой осуществлялся бы согласно показателям кода. Однако и сам код представляет собой просто элементарную генетическую матрицу, в которой мириадами пересечений производятся все мыслимые вопросы и решения – только выбирай (но кто?). У

этих «вопросов» (информационно сигнальных импульсов) нет никакой целевой установки, кроме генетически неизменного или варьируемого в мельчайших случайных отличиях ответа. Это... пространство *клетки*, бесконечно порождающей одни и те же сигналы, словно заученные жесты одуревшего от одиночества и однообразия узника. Таков генетический код, – неподвижный, словно пластинка, которую заело, а мы по отношению к нему не что иное как элементы звукоснимающего устройства». Таковы симулякры третьего порядка, «ДНК или операциональная симуляция», в условиях которой мы живем⁵³².

С такой точки зрения биологические и культурные феномены могут рассматриваться как *всего лишь* различные аспекты обработки информации – накопление, обратная связь, каналы передачи сообщений и т.п., а информация предстает как универсальное свойство жизни на земле, *независимой* от ее формы и субстанции. Некий **аналог** *потустороннего, сверхъестественного, трансцендентного*, правда, присутствующий во всем налично данном. В результате произошло сближение генетики и лингвистики, терминология генетики стала наполненной выражениями из лингвистики и теории информации. С такой точки зрения молекулы и культурные системы, включая язык, образуют одну непрерывную цепь, *динамику семиозиса*, описываемую с единой, *кибернетической* точки зрения. Это предполагает, точнее: означает, что диалектической эволюции больше как бы нет, что жизнь регулируется генетическим кодом, телеономическим «чипом». Так на смену полю контроля и репрессивного пространства традиционного общества, основанного на страхе и животном повиновении, с дрессировкой реакций, в основе которой лежал, считает Ж. Бодрийяр, «разработанный И.П. Павловым аппарат программированных, повторяющихся агрессий (в умноженном масштабе можно было встретить в рекламном «вдалбливании» и политической пропаганде 30–х гг.)» происходит переход к «расписанию (*disjonction*) с помощью кода, от ультиматума к – побуждающей заботе» субъекта, основанной «на его вовлеченности, «игровой» сопричастности и т.п., тяготея к созданию тотальной модели [не различающей объекта и субъекта – *М.П.*] окружающей среды», «регулирования через информацию» как «новое обличье павловских рефлексов» «влияния через среду»⁵³³.

То же *разрушение* реальности Ж. Бодрийяр видит и в «гиперреализме», «в тщательной редупликации реальности, особенно опосредованной другим репродуктивным материалом (рекламным плакатом, фотографией и т.п.): при переводе из одного материала в другой реальность улетучивается, становится аллегорией смерти, но самим этим разрушением она и укрепляется, превращается в реальность для реальности, в фетишизм утраченного объекта⁵³⁴; вместо объекта репрезентации – экстаз его отрицания и ритуального уничтожения: гиперреальность»⁵³⁵. Ж. Бодрийяр считает, что эта тенденция началась уже в реализме с его *риторикой* реальности, свидетельствующей о *подорванности* статуса реальности. Сюрреализм уже критиковал реализм, хотя и дублировал его в сфере воображаемого. В гиперреализме стирается и само противоречие реального и воображаемого. В «новом романе» смысл

гиперреализма состоял в том, чтобы создать вокруг реальности вакуум, удалить «всякую психологию», «субъективность» и свести реальность к «чистой объективности». Фактически же эта «объективность без субъективности» оказывается «объективностью чистого взгляда», она (наконец-то!) освободилась от объекта, сделала его лишь транслятором осматривающего его взгляда. Ж. Бодрийяр называет его «способом убийства оригинала», «где всякая направленность на объект перехватывается бесконечным самопреломлением». Получается, что «гиперреальность» это не просто то, что можно воспроизвести, но то, что *«всегда уже воспроизведено»*, репрезентацию она оставляет «позади» и «всецело заключается в симуляции» «самоотражения»⁵³⁶. И заключает Ж. Бодрийяр не указанием на необходимость противодействия псевдореальности, но смирением и утверждением о том, что *сегодня* «сама реальность» гиперреалистична, вся «бытовая, политическая, социальная, историческая, экономическая и т.п. реальность изначально включает в себя симулятивный аспект гиперреализма», что старый лозунг «реальность превосходит вымысел» ныне превзойден, а «вся реальность стала игрой в реальность»⁵³⁷. В итоге, уверяет Ж. Бодрийяр, произошла *«сателлизация реальности»*⁵³⁸.

Сходным образом эта проблема поднимается, например, в статье Л.Е. Балашова «Зараза антикультуры»⁵³⁹, автор которой сознает опасность и масштабы угрозы этой «раковой опухоли» «анормального» и в постсоветской России, но он не склонен впадать в абсолютизацию *негативной* диалектики, утверждая мысль о необходимости борьбы с нею во имя торжества *восходящего* развития. Противоположная позиция характеризуется им как «клевета на жизнь». Ведь в большинстве своем люди живут нормальной жизнью: рождают, воспитывают, учат детей, строят, лечат, производят материальные и духовные блага, *противодействуют* симуляции бытия и мышления. С этим следует согласиться: симулякры – *периферия* жизни, *маргинальная* жизнь. Вопреки мнению философов постмодернизма, *остающихся* философами кризиса, не ищущих путей выхода за эти границы, жизнь во всей полноте к ней не сводится. Появление же этой «раковой опухоли» «анормальности» и осознание ее анормальности свидетельствует о том, что *близится время*, когда в повестку дня в человеческой истории будет ставиться вопрос об освобождении социальности от явлений симулирования, следовательно, об освобождении людьми своей истории от господства мира товарно-денежных и технократических отношений и о превращении экономики и техники в условие свободной и творческой жизни, условие возможности реализации ими своих способностей. Ведь остаться *без них* равнозначно возврату к своей предыстории. Речь же идет о необходимости поставить развитие экономики и техники под сознательный контроль самих людей, под потребности их развития, как и развития бытия в целом. Такова задача *приближающейся* исторической эпохи⁵⁴⁰.

Поведение же философов постмодернизма напоминает *двусмысленное поведение «луддитов»*, обращавших свой гнев не на социальные факторы, но на технику, в которой они видели источник бед, а не условие своего

освобождения. Это видно на примере того, как Ж. Бодрийяр именует сателлизацией реальности вполне естественный процесс освоения космического пространства, скажем, когда на орбиту вывели «лунный модуль»⁵⁴¹, или современное градостроительство на земле, путая его с «расизмом»⁵⁴², действительно «достойным» преодоления при осуществлении градостроительства. Точно также, т.е. на службу людям должны быть поставлены реклама, СМИ, и т.д., которые сегодня нередко являются *средством* десоциализации, программирования людей, что и требует преодоления как *симулякров* бытия и мышления.

Ж. Бодрийяр *двусмысленно* рассуждает и тогда, когда пишет о градостроительстве, определяя его суть как «гетто телевидения, рекламы, телевидения, гетто потребителей/потребляемых, заранее просчитанных читателей, кодированных декодировщиков медиатических сообщений, циркулирующих/циркулируемых в метро, развлекающих/развлекаемых в часы досуга и т.д. Каждое пространство/время городской жизни образует собой, по его словам, гетто, и все они сообщаются между собой. Сегодня социализация – вернее, десоциализация – происходит путем такого структурного разбрасывания по многим кодам. Эра производства, товара и рабочей силы еще означала некоторую солидарность социальных процессов, пусть и в эксплуатации, – из такой социализации, отчасти реализуемой самим капиталом, К. Маркс, – согласно Ж. Бодрийяру, – и выводит перспективу революции. Однако эта историческая солидарность – фабричная, соседская и классовая – исчезла. Теперь *все разобщены и безразличны* под властью телевидения и автомобиля, под властью моделей поведения, запечатленных во всем – в передачах масс-медиа или же в планировке городов. Все выстроены в ряд, и каждый бессознательно отождествляет себя с умело расставленными направляющими симулятивными моделями. Все допускают взаимную подстановку, как и сами эти модели. Эра индивидов с измеряемой геометрией – зато неизменной и централизованной остается геометрия кода. Фактически *форму общественных отношений* образует (точнее сказать, *подменяет* – М.П.) диффузно присутствующая во всех тканях городов монополия кода», и сама «власть есть по определению централизованность кода», есть «*семиократия*»⁵⁴³.

Так Техника заменила Бога и торжествует, получается, над всей реальностью, *утратившей* свою объективность.

Против всего этого *торжества симулякров бытия и мышления* можно обратить простой, но фундаментальный вопрос: «Но ведь кем-то они «расставлены», значит «кому-то» это *выгодно?*». Это открывает *иную* линию поведения и размышления, словно (сознательно или бессознательно) не замечаемую философом-постмодернистом. Ее демонстрирует, например, Ю.И. Семенов, выступая и против «луддитизма», и против преклонения перед «технологизмом» и «экономизмом» (=капитализмом). Ю.И. Семенов пишет: «Изжитость капитализма и опасность, которую представляет для человечества продолжение этой экономической системы, более чем наглядно демонстрирует

разразившийся в 2008 г. грандиозный вначале финансовый, а затем всеобъемлющий экономический кризис. Он заставил задуматься о будущем капитализма многих закоренелых защитников, а правительства капиталистических стран – принять меры, которые идут вразрез с основными принципами функционирования капиталистической экономики»⁵⁴⁴, что нашло, к сожалению, осуждение одного из «наших» специалистов под названием «Социалистические Штаты». «Нашист» излишне ограничил масштабы грозящих перемен: с аналогичной инициативой выступил, например, Николая Саркази, перенося соответствующие перемены и представления на почву Европы. Впрочем, речь идет также о том, чтобы преодолеть и господство техники, поставив ее и ее развитие под сознательный контроль самих людей, ибо «оказалось, что использование столь характерного для капитализма технического способа развития производительных сил в условиях этого общества приближается к пределу. В погоне за прибылью капитализм так развил технику, что она ставит под угрозу природу планеты и тем самым существование человечества»⁵⁴⁵. Таково вполне разумное преодоление *симулякров* бытия и мышления взамен луддитской двусмысленности философии постмодернистов⁵⁴⁶. Согласно же предлагаемой Ж. Бодрийяром «схеме» истории она включает, во-первых, «первобытное», т.е. докапиталистическое общество, во-вторых, стадию «политической экономии», совпадающую с буржуазно-капиталистической цивилизацией, к которой принадлежит и социально-критическая теория «марксизма», наконец, в-третьих, стадию современной истории как универсального распространения «симулякров», как если бы они выходили за пределы капиталистической цивилизации⁵⁴⁷.

Это свидетельствует об исчерпанности потенциала капитализма, появившейся доминанте негативной диалектики в его развитии и симулятивных выходах за его границы у Ж. Бодрийяра⁵⁴⁸ и других представителей философии постмодернизма, *сопровождаемых переживанием неподлинности мира*, данного нам в культурных формах опыта, зараженного паразитарными, вторичными идеологическими смыслами⁵⁴⁹.

3. «Перестройка» и симулирование

Понятно, что современная эпоха не только свидетельствует об исчерпанности потенциала капитализма (=экономизма) и необходимости выхода за пределы «экономизма» и «технологизма», но и о попятных движениях, она дает образцы *симулирования* развития бытия и мышления, например, их дает постсоветская Россия, где возобладали деградационные тенденции и процессы под видом прогрессивных. Характерно, что в них продолжают действовать социальные законы развития, но с учетом доминирования регрессивных тенденций. При таких условиях социальные законы оказываются *зеркальными* к законам традиционного развития с доминированием восхождения над нисхождением. Прогресс и регресс,

восходящая и нисходящая ветви эволюции, будучи *противопоставлены* друг другу, остаются связанными между собой – «законом зеркальности». Такое соотношение восхождения и нисхождения выражается и в действии общих законов социального развития в восходящей и нисходящей ветвей эволюции. Это значит, что на нисходящей ветви эволюции, – в отличие от восходящей, прогрессивной ветви развития, – «действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют» они «как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви, то есть одновременно похоже, но и наоборот»⁵⁵⁰.

То, что в России во время «перестройки» произошел выбор «новыми лидерами» нисходящей ветви эволюции, придя на смену «застоя» или «упадку» жизни в соответствующий период в жизни СССР, об этом свидетельствуют появившиеся в пореформенной России известные афоризмы. В такой афоризм превратилось наивное «признание» бывшего премьер–министра перестроечного периода В. Черномырдина: «Хотели как лучше, а получилось как всегда». Оно стало «крылатым», подобным высказываниям древних, требуя специальной интерпретации. Смысл его в том, что реформаторы, российские власти «стремятся действовать так, как положено действовать для успеха, но их усилия, которые могли бы принести успех в восходящей ветви эволюции, теперь, в ситуации эволюционного упадка, дают результаты противоположные. Получается лишь имитация (*симуляция* – М.П.) подъема, успеха»⁵⁵¹.

Симулированием развития бытия и мышления отмечена уже «перестройка», которая подавалась гражданам страны руководителями КПСС и государства как процесс совершенствования всей общественной жизни при сохранении ее основ, устоев. Так, А.Н. Яковлев, бывший (при М. Горбачеве) Член Политбюро ЦК КПСС, ответственный за всю идеологическую (теоретическую) работу в КПСС, признается, что многие реформаторы *не предполагали изначально сохранение этих «основ»*, а себя недвусмысленно характеризует как *противника* марксизма и коммунизма, его идеологии и практики. Понятно, что такая деятельность и мышление изначально были *симулирующими*. Об этом свидетельствует его статья «Большевизм – социальная болезнь XX века», которой открывается «Черная книга коммунизма», изданная при содействии «Союза правых сил» и предназначенная ими для распространения в муниципальных, сельских, школьных и вузовских библиотеках бывшего Советского Союза⁵⁵².

«Метод» его мышления и деятельности состоял в *доведении до абсурда* (=до перехода в свою противоположность) теории и практики, которая выстраивалась бы на марксистской основе, ибо «любое деяние, доведенное до абсурда, неизменно становится фарсом», т.е. симулякр. Говоря о реформаторах с характерным для них симулированием, он пишет:

1) «Деятели были разные: толковые, глупые, просто дураки. Но все были циниками. Все до одного, и я – в том числе. Прилюдно молились лжекумирам, ритуал был святостью, истинные убеждения – держали при себе»;

2) «В любом зачуханном кабинете даже малюсенького советского чиновника – партийного, государственного, мундирного – в застекленном шкафу сзади или сбоку столоначальничьего кресла неизменно стояли 55 томов Полного

собрания ленинских статей и брошюр. В подавляющей массе своей чиновники никогда не пользовались этими книгами, но они, как галстук, были обязательной составляющей кабинетного интерьера номенклатуры всех мастей»⁵⁵³;

3) «После XX съезда в сверхузком кругу своих ближайших друзей и единомышленников (антикоммунистов – М.П.) мы часто обсуждали проблемы демократизации страны и общества. Избрали простой, как кувалда, метод пропаганды «идей» позднего Ленина. Надо было ясно, четко и внятно вычленить феномен большевизма, *отделив его от марксизма* (выделено мной – М.П.) прошлого⁵⁵⁴ века. А потому без устали говорили о «гениальности» позднего Ленина, о необходимости возврата к ленинскому «плану строительства социализма» через кооперацию, через госкапитализм и т.д.»;

4) «Группа истинных, а не мнимых реформаторов разработала (разумеется, устно) следующий план: авторитетом Ленина ударить по Сталину, по сталинизму. А затем, в случае успеха, Плехановым и социал–демократией бить по Ленину, либерализмом и «нравственным социализмом»⁵⁵⁵ – по революционерам вообще... с четким подтекстом: преступник не Сталин, но и сама система преступна»⁵⁵⁶;

5) «Новый политический курс» «означал исторический поворот от *революции к эволюции*, т.е. переход к социал–реформизму... На официальном партийном уровне в начале перестройки это упорно отрицалось, в том числе и мною (иначе [т.е. без симуляции – М.П.] и быть не могло), но в жизни восторжествовала именно политика реформизма»⁵⁵⁷, симулятивный характер процессов которой и вскрывает Ж. Бодрийяр;

6) «Могу с гордостью сказать, – пишет А.Н. Яковлев, – что хитроумная, но весьма простая тактика... сработала... Например, мои работы и выступления 1987–1988 годов, частично и 1989 года были густо напичканы цитатами из Маркса и особенно из Ленина... Можно ли было в те годы быть реформатором более радикальным (чем прибегать к симуляции – М.П.)? Нет, лобовой, таранный реформизм был бы немедленно остракизирован, изничтожен, изолирован в тюрьмах и лагерях»⁵⁵⁸.

Спрашивается, что здесь общего с «официально» заявленными в 1985 г. целями «перестройки» – с **сохранением основ нового общественного строя, в целях его совершенствования?**⁵⁵⁹

В основе этой *симуляции* лежит *отрицание исторического факта* – классового характера общественной жизни, **как если бы** «лишь общечеловеческое начало может претендовать на истину»⁵⁶⁰, тогда как до сих пор жизнь людей, как говорилось, остается непосредственно вплетенной в процесс производства, основанный на перенесении «борьбы за существование» из природы в общество «с удесятеренной силой». Здесь сам *классовый характер* истории проистекает именно из сохраняющейся в истории *универсальности*, того «общечеловеческого» характера, который оборачивается, вплоть до настоящего времени, *против* самих производителей⁵⁶¹. И преодолеть этот характер истории люди не смогли до сих пор.

А.Н. Яковлев отбрасывает «классовый характер» и подменяет его *симуляком*. Вместо «классового» появляется термин «люмпен», с которым и

связывается *революционный характер истории* в СССР: «Экспроприация средств производства, передел чужого имущества не только не сделали трудящихся богаче, напротив, в силу неумолимой логики экономического развития и законов морального возмездия привели к унижительному *люмпенству*. Экспроприация деформировала психику, сознание людей. Она подорвала стимулы к труду, размывала нравственность людей за собственное благосостояние»⁵⁶². Трудящийся превращается в люмпена, точнее: представляется А.Н. Яковлевым как люмпен.

Симулякр подменяет оригинал, когда утверждается, что трудовой народ был беден не в силу классового характера общества, а в силу собственной лени и т.п. Это и сегодня утверждают «новые русские», «олигархи», чтобы «оправдать» свой статус в обществе. А.Н. Яковлев пишет: «Именно от люмпенизированного сознания идет, например, психологическая и политическая возня в России, которую условно можно назвать *новые русские*». И далее: «за спекуляциями на тему «новые русские» скрывается «прежний классовый подход, только по-новому представленный. То же самое стремление разделить общество на злых богатых и несчастных бедных, олицетворяющих добро и справедливость». Наконец, заключительный аккорд: «Сегодня подобные спекуляции нельзя квалифицировать иначе, как злонамеренные, подстрекательские. Схема «богатые–бедные» постоянно подпитывается нерешенностью противоречий между *творцами и паразитами, производителями и трутнями, людьми нравственными и двуногими созданиями из клана воинствующего аморализма* (выделено мной – М.П.)»⁵⁶³.

Получается, что в обществе *изначально* заложено (кем? Богом? – М.П.) противоречие между творцами и паразитами, но «не заложено» (?) *фактически* известное противоречие между богатыми и бедными, хотя и до настоящего времени «богатые» обвиняют «бедных» (хотя бы он был и академиком, ибо и они в наше время не относятся к числу «богатых») в тунеядстве, паразитизме, лени и т.п. «Оно изначально заложено в любом обществе. Но только XX век с его уровнем требований к личной и социальной ответственности придал этому противоречию повышенную остроту. Особенно в нашей стране, в которой большевистское государство с самого начала строилось на удушении работающих и возвышении бездельников»⁵⁶⁴. Ни больше, ни меньше.

А.Н. Яковлев утверждает, что и марксизм, и большевизм в своей классовой теории и политике на самом деле опирались на *люмпенские паразитические* элементы. На наименее трудоспособные и трудожелающие слои. К. Маркс и Ф. Энгельс объявили «рабочий класс могильщиком капитализма», «русские большевики увидели спекулятивную возможность мобилизации обнищавших и бесправных масс России на свержение старого режима на основе мести и ненависти», что «позволяет» А.Н. Яковлеву сблизить это «течение» в истории с нацизмом в Германии, фашизмом в Италии, франкизмом в Испании, маоизмом в Китае и т.д.⁵⁶⁵ Вот основа их «идентификации»: «Люмпен – носитель зависти, первого греха человека. Каин убил Авеля из зависти. У люмпенов своя система ценностей: мораль,

нравственность, честь, совесть, порядочность – зловредны. Лень – мать всех пороков. Хлестаков – гениальнейший образец босяка в чиновничьем мундире. Босяк – за уравниловку, за воровство. Сталин – эталон растления властью, Брежнев – воровством»⁵⁶⁶.

«Очень многие из актеров демократического театра действуют так, как будто завтра прямо с утра наступит всемирный потоп и нужно успеть запастись всем впрок на две–три последующие жизни, если удастся устроиться на каком–нибудь необитаемом островке»⁵⁶⁷. Впрочем, А.Н. Яковлев признает, что и «среди новых богачей немало жуликов, мошенников, воров», т.е. «симулянтов» вместо «творцов и производителей». Но он «заверяет» своих читателей, слушателей и т.п., что всем им «не избежать, рано или поздно, ответственности перед законом (наверное, если не перед земным, то перед Божьим? – М.П.). Они позорят и демократию, и свою страну. Стыдно слышать рассказы иностранцев о том, как некоторые российские «бизнесмены», будучи за рубежом, швыряются долларами в ресторанах и магазинах. Ясно, что подобные люди вовсе не предприниматели, а просто воры»⁵⁶⁸.

Социально–историческая природа мировоззренческих представлений А.Н. Яковлева определяется тем, что в истории часто *при существовании какого–либо базиса имеют место самые разновременные мировоззренческие надстройки, а в одной и той же надстройке могут находить отражение разнообразные базисы*. В этой связи можно указать на близость установки А.Н. Яковлева, *отрицающего исторический факт*, а именно – классовый характер общественной жизни и утверждающего, что «лишь общечеловеческое начало может претендовать на истину», с мировоззренческими установками, например, Платона.

Как известно, Платон вы(с)казывал свои симпатии в адрес *юного рабовладельческого полиса*, когда рабовладение было еще *неразвито*, когда, *казалось*, все люди родились от единой матери–Земли, все – добрые и хорошие, и можно было назвать афинское правление *аристократическим* в смысле доминирования лучших людей. Платон был готов назвать ту старину также и демократией, поскольку аристократия и даже цари правили в те времена, пользуясь полным доверием и одобрением народа. Получается, что никакого разделения на господ и на рабов в те времена не было⁵⁶⁹, что непосредственно действовало «общечеловеческое начало», что все люди были друг другу братьями и сестрами («Менексен», 238d–239a), что раб был не рабом, но «подмогой» тогдашнего «собственника». То были, по Платону, героические времена Саламина и Марафона, когда растущий демократический полис в Греции одолел огромную монархию Персии. Тогда не гнались за наживой и приобретением богатства, но за национальной добродетелью. Таковы были не только «отцы наших тел, но и свободы как нашей, так и всех живущих на этом материке» («Менексен», 240e).

Однако с тех пор в истории произошли большие изменения, зафиксированные *классиками «политической экономии»*, целый ряд положений которых К. Маркс воспроизводит, например, в «Экономическо–философских

рукописях 1844 г.». Клевета А.Н. Яковлева есть клевета и на всех этих классиков, тем более что с перестройки в России начался период «первоначального накопления капитала».

Мы вынуждены повторить воспроизведение размышлений К. Маркса, уже приводившихся в первом параграфе второй главы монографии, о том, что в разделе «Заработная плата», не потерявшем своей актуальности и сегодня, К. Маркс показывает, что она *определяется* враждебной борьбой между капиталистом и рабочим, а указывая на причины поражения в этой войне тех, кто вынужден продавать свой труд, и когда богатство общества прогрессирует, и в кризисные времена, когда оно «приходит в упадок», что **«согласно политико-экономам**, интерес рабочего никогда не противостоит интересу общества, тогда как в действительности общество всегда и непременно противостоит интересу рабочего», ибо своим «гнетом вообще он обязан этому строю общества»; напротив, «интерес капиталистов... враждебно противостоит интересу общества», что может быть лишь смягчено, но не отменено «конкуренцией капиталистов»⁵⁷⁰. Того, кто живет только своим трудом, классики *политической экономии* даже не рассматривают как человека, различая, цитирует К. Маркс В. Шульца («Движение производства. Историко-статистическое исследование для обоснования новой науки о государстве и обществе». Цюрих, 1843. С. 69) «между работой человека *с помощью* машины и его работой *в качестве* машины»; они – «не люди, а лишь орудия производства», цитирует К. Маркс Э. Бюре («О нищете рабочих классов в Англии и во Франции». Т.1. Париж, 1840. С. 68–69), который добавляет (С. 74), что «в будущей жизни народов действующие в машинах слепые силы природы станут нашими рабами и крепостными». А пока что «хозяин, покупающий труд рабочего по цене столь низкой, что ее едва хватает рабочему для удовлетворения наиболее настоятельных потребностей, не виновен ни в недостаточности заработной платы, ни в чрезмерной продолжительности работы: он сам повинуется тому закону, который он навязывает другим... Источником нищеты являются не столько люди, сколько сила вещей» (Бюре Э. О нищете рабочих классов в Англии и во Франции. Т.1. Париж, 1840. С. 82). Вот такой «экономизм» в единстве с «технологизмом».

Наконец, упомянем работу К. Пеккёра «Новая теория социальной и политической экономии, или Исследования об организации общества» (Париж, 1842. С. 414–416), где дана картина конкуренции: «Конкуренция является лишь выражением произвольного обмена, который в свою очередь есть ближайшее и логическое следствие индивидуального права пользоваться и злоупотреблять орудиями любого производства. Эти три экономические момента, составляющие по сути дела единое целое – право пользования и злоупотребления, свобода обмена и произвольная конкуренция, – влекут за собой такие последствия: каждый производит что ему угодно, как ему угодно, когда ему угодно; производит хорошо или производит плохо, слишком много или недостаточно, слишком рано или слишком поздно, слишком дорого или слишком дешево; никто не знает, удастся ли ему продать, как он продаст, где

он продаст, кому он продаст. Точно так же обстоит дело с закупками... Во всем этом он является игрушкой случая, рабом закона, продиктованного более сильным, тем, кто менее стеснен в своих действиях, тем, кто побогаче... В то время как в одном пункте имеется недостаток богатства, в другом наблюдается избыток и расточительство. В то время как один производитель продает много или очень дорого и с огромной прибылью, другой не продает ничего, или продает себе в убыток... Предложение не знает спроса, а спрос не знает предложения. Вы производите, полагаясь на вкус и моду, которые наблюдаются среди потребителей; но когда вы изготовили соответствующий товар, то оказывается, что эта их фантазия уже миновала и их помыслы прикованы теперь к другого рода продукту... Неизбежные следствия всего этого – непрерывность и универсальность банкротств; просчеты, внезапное разорение и неожиданное обогащение; торговые кризисы, закрытие предприятий, периодическое переполнение рынка товарами или товарный голод; неустойчивость и падение заработной платы и прибылей; потеря или чудовищное расточение богатств, времени и усилий на арене ожесточенной конкуренции».

Различие между К. Марксом и «политико–экономами» в том, что они, подобно энтомологам, изучающим каких–либо букашек, позитивно относятся к обществу, в котором господствует «частный интерес», это «несчастье общества», а К. Маркс – отрицательно, с целью и в поисках *преодоления* бесчеловечности в будущем. Они позиционируют себя просто как ученых, изучающих и описывающих как «промышленность стала войной, а торговля – игрой», констатирующих, что «положение рабочего перед лицом того, кто использует его труд, не есть положение *свободного продавца*», ибо «капиталист всегда волен использовать труд, рабочий же всегда вынужден его продавать», что «для того, чтобы жизнь человека была товаром, надо допустить рабство», что до сих пор промышленность находилась в состоянии завоевательной войны: «она расточала жизнь людей, образующих ее армию, столь же хладнокровно, как и великие завоеватели. Целью ее было обладание богатством, а не счастье людей» (Бюре Э. О нищете рабочих классов в Англии и во Франции». Т.1. Париж, 1840. С. 68)⁵⁷¹.

Если Вам, читатель, не нравится сравнение представителей «экономизма» с энтомологами, то сравните их просто с *историками*, которые изучают далекое прошлое, когда в буквальном смысле существовали рабы. Мы же не можем, скажут они, подобно Л. Шестову, преследовать цели, чтобы «бывшее сделать небывшим», а просто изучаем «то, что было» и научным способом его воспроизводим, описываем. Вот такой *позитивизм* есть *презумпция* «экономизма» и «технологизма».

По подобному же «образцу–симулякру» А.Н. Яковлев предлагает нам воспринимать «новых русских», «олигархов» и относиться к ним, *игнорируя* реальную картину классовую и иной розни между людьми *сейчас*, в настоящем, чтобы попытаться изменить положение дел. Из этого же «симулякра» проистекает наделение А.Н. Яковлевым представителей низших классов

чертами зависти, лени и прочей мерзости. Понятно, что романтизация «старины глубокой» в духе Платона более убога, чем идеологические установки и практическая деятельность большевиков, ибо побудить господствующие классы к учету интересов угнетенных слоев населения в условиях социально-разделенного общества могут лишь сами угнетенные слои, борьба между теми и другими, о чем свидетельствует опыт развития западных стран, господствующие слои которых именно под угрозой «потерять все, как в Советской России» «пошли навстречу чаяниям» этих слоев, заимствуя, после «Великой депрессии» в XX столетии, ряд черт социализма, например, вводя «социальное государство».

Другое дело, что «борьба» – с обеих сторон – должна восприниматься в рамках борьбы целого и частей в своем первичном и глубинном смысле, с учетом возможных компромиссов, в котором она направлена на воспроизведение целого (а не на его уничтожение), без которого невозможна не только взаимная борьба частей, но и само их существование. Это значит, что борьба противоположностей имеет целью «объединение этих противоположностей в одном мировом целом» на основе не его деградации, но восходящего развития того целого, частями которого они являются. Борьба может вестись и реально осуществляется в различных сферах жизнедеятельности (экономическая, политическая и т.д.) и в различных по напряженности и применяемым средствам исторических формах. Как известно, в период перехода и формирования Советской России она приняла особенно жестокие формы, инициаторами которых были представители как «красных», так и «белых». Поэтому односторонне обвинять, как это делает А.Н. Яковлев, возлагая полную ответственность на коммунизм и коммунистов того времени, например, большевиков, красногвардейцев как зачинателей гражданской войны вряд ли можно с учетом сложившихся в начале XX века исторических условий. А. Колчак, возглавивший «белое движение», другие представители белогвардейцев, в идеологическом обосновании войны «до победы и окончательного разгрома противника» повинны не в меньшей мере.

Опыт упомянутой гражданской войны в России неумолимо свидетельствует о том, что в ходе восходящего, прогрессирующего развития «части и целое» вынуждены, – это становится сегодня все очевиднее, – претерпевать не только количественные, *реформистские*, но и качественные, *революционные* изменения, что опровергает односторонние представления А.Н. Яковлева, метафизически (в гегелевском смысле слова) отчленяющего реформу от революции. Если же возобладает деградация, которую хотя бы одна из противоположностей будет реализовывать, то вырождение окажется их общей участью, что опять-таки подтверждает трагический опыт России XX столетия.

Современные, общемировые возможные сценарии здесь таковы. Поскольку, как известно, «капитализм на новом уровне и в новой форме возрождает господствующий в животном мире индивидуализм», «превращает людей в особого рода животных – зверей, обладающих мышлением и техникой», и если

1) «страны Запада лишатся возможности эксплуатировать остальной мир, то единственным для них выходом будет ликвидация капитализма» и «начнется эпоха перехода к обществу принципиально иного типа – обществу без частной собственности и эксплуатации человека человеком», когда общечеловеческое станет непосредственно действующим началом;

2) либо вариант, когда адепты современного «экономизма» (и «технологизма») «могут решиться на прямое применение ядерного оружия. Тогда и человечеству, и его истории придет конец». Тогда «на третьей орбите от Солнца будет кружиться мертвая, безлюдная планета»⁵⁷², что как-то скажется на дальнейшем развитии мира в целом.

А.Н. Яковлев занимает другую позицию. Он утверждает, что «весь марксизм был построен на *религии*» классовости, которая «отменила» «религию истинную» (непосредственно утверждающую «общечеловеческое начало»? – М.П.). Так возникла «религия атеизма». Против нее выступил «первым в мире патриарх Тихон», он «уже 19 января 1918 года предал анафеме большевиков и страстно призвал верующих «не вступать с извергами рода человеческого в какое-либо общение»⁵⁷³.

Как оказалась возможной «перестройка»? В нашем случае речь идет о внедрении в механизм социально-*исторической* эволюции. *Внедряясь в самый механизм эволюции*, можно *симулировать* восходящее развитие бытия и мышления; вспомните, читатель, например, «цветные революции» (не только) на постсоветском пространстве или симулятивно-манипулятивные «особенности» выборных кампаний в современной России. Завладев богатствами страны, «сверхбогатые» открыли для себя возможность войны против восходящего, прогрессивного развития бытия и мышления путем их симулирования. Это не значит, что сознательный, планомерный и преднамеренный элемент в истории становится доминирующим во всем комплексе факторов эволюции. Не означает это и «победы» субъективного над объективным. Это означает сужение сферы непредвиденности и неожиданности исторических событий при расширении сферы вынужденности социальных действий людей. В условиях избранной реформаторами страны нисходящей ветви эволюции, по мере нарастания степени ее предопределенности, «новые лидеры» нисходящей ветви человеческой эволюции оказываются сами детерминированными именно этой нисходящей ветвью истории, «инструментами» которой они оказываются, способствуя ее продлению. Здесь рост принудительности уживается с сознательно-волевым моментом. Последний лишь усиливает первую.

Точно так же большевики были детерминированы *необходимостью* восходящего развития практически всех сторон жизни общества. Иное дело, что в этот процесс ими были привнесены и возмущающие его факторы – культ личности и т.д. и т.п.

История может быть жертвой субъективного произвола, выбирающего гибельный для людей путь, имеющий свою объективную логику; проектируемая и управляемая история также имеет свои объективные законы, хотя и отличные от стихийного исторического процесса, с которым «имел дело» К. Маркс.

Следствием этих законов является *нарастание* степени вынужденности социальных действий «новых лидеров», в нем участвующих, как и степени предопределенности эволюционного потока. Этот поток истории не зависит от их воли. Их сознание и воля становятся/выступают его имманентным фактором: «Задача их сознательно–волевой деятельности сводится теперь к тому, чтобы достроить до конца единственное искусственное русло исторического потока, охранять его. Следить, чтобы в нем не возникли трещины, чтобы какой–нибудь злоумышленник не проделал в нем дыры»⁵⁷⁴.

Таким образом, прогресс ориентируется на *максимум* развития бытия и мышления, тогда как *симулирование* в лучшем случае низводит развитие бытия и мышления до *минимума*, ибо без *развития* бытие и мышление не существуют и невозможны, а в худшем случае симулирование прямо ведет к деградации, будучи ее выражением и механизмом реализации вырождения и гибели. В такой противоположности и выступает противоположность мышления и его симулирования.

4. К вопросу о гносеологической сущности симулирования

Как было показано, в философии постмодернизма термином «симулякр» в *онтологической проекции* обозначается способ осуществления событийности, который реализуется в акте семиозиса и не имеет иной формы бытия, помимо перцептивно–символической, а в *гносеологической проекции* его используют для обозначения непонятного средства фиксации трансгрессивного опыта, претендующего на выход за границы бытия. В таком случае симулирование есть презумпция семиотизации бытия и его связывают с лингвистическим переворотом в философии, с обретением знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности. Согласно Ж. Бодрийяру, это есть замена реальными знаками реального, когда означающее «вовсе не соотносится с какой бы то ни было реальностью», когда происходит «самовыражение сознания», имеет место «пустой знак»⁵⁷⁵. Симулякры правомерно рассматривать и с более общих, чем философия постмодернизма, позиций, обращаясь к концепции идолов или призраков познания (Ф. Бэкон), к философским школам элейцев, софистов и т.д. Симулякры мысли появляются там, где на месте философии и науки «возводится грандиозная конструкция из категорий чистого, то есть априорного, трансцендентального (и трансцендентного – М.П.) по отношению к любому опыту мышления»⁵⁷⁶.

Можно утверждать, что в философии симулированием мышления выступает идеализм. Не случайно философы постмодернизма указали на учение основоположника идеализма Платона, возводя «симулякры мысли» к его «копии копии». Введенный Ж. Батаем термин «симулякр» выражает отказ от борьбы за сохранение бытия и его отражения (= от основного вопроса философии), от концепции референции. Происходит отказ не только от истины, но даже от лжи и заблуждения. В отличие от истины, как знания соответствующего действительности, ложь принято определять как знание, не

соответствующее действительности; то же и с заблуждением. Заблуждающийся искренне уверен, что утверждаемое им соответствует действительности, «самой по себе». И тот, кто лжет, пытается выдать утверждаемое им за соответствующее действительности, т.е. за ее «образ» или «копию», не существующие иначе как *в отношении* к объекту. Но ведь можно, кажется, пойти и «в другую сторону», *разрывая* отношение с действительностью и создавая не копию действительности, но копию копии, копию копии копии – и т.д. Это соответствует релятивизму Зеноновой «Дихотомии», в которой бытие оказывается столь же трансцендентным для копии копии, как и граница отрезка, к которой устремлено, движется движущееся, никогда его не достигая. Она остается «внутри процесса», никогда не выходя в бытие. «Образ» на уровне мышления есть *понятие*, которое постмодернисты также стремятся вывести за пределы не только истины, но заблуждения и даже лжи.

Мы как будто переселяемся из действительности в «образ», «модель», «копию», которые уже не имеют «прообраза», а существуют вполне «суверенно», самостоятельно, благодаря чему человек рвет «путы» объективной реальности, отчуждается от нее в создаваемые им самим миры (религии, технологии и т.д.) – временно или навечно, относительно или абсолютно.

Поразмышляйте, например, о *презумпции* невиновности, которая позволяет «взять в скобки» («отменить»?) тот факт, что кто-либо *в действительности уже* совершил, или не совершил, преступления. Это, по замыслу правоведов, должно способствовать в их нелегком деле, хотя те же «правоведы» не исключают и судебной ошибки, что служит сегодня мотивом для замены смертной казни пожизненным заключением для преступников определенных категорий. Противники ее отмены указывают, что эти «ошибки» вполне могут быть сознательно совершаемыми в судопроизводстве «преступлениями» (по сути дела, лишь *симулирующими* следовательскую, судебную деятельность, хотя и не без корысти, а, наоборот, из корыстных побуждений; ведь и софисты античности нередко переходили эту черту бескорыстного, созерцательного познания бытия – М.П.) и предлагают судить тех судей (и «дознавателей»), которые совершили это деяние, чтобы извести такие «ошибки» под корень. Здесь уже говорится о *деградации* самой судебной системы деятельности или, говоря вместе с постмодернистами, о «*деконструкции*» бытия. Сообразно этому постмодернизм указывает на симулякр как на такую, с позволения сказать, «копию», оригинал которой никогда не существовал.

Такой ход рассуждений присущ и его можно усмотреть в концепции интенциональности Э. Гуссерля как заключения мира «в скобки», «подвешивание» и т.п., направленной им против так называемой «естественной установки» признания, а не забвения бытия. Свою концепцию он вставляет в один ряд с точками зрения софиста и скептика, отстаивая «интересы новой эйдетики» взамен платоновского «мира эйдосов»⁵⁷⁷. Хотя он и указывает на «видовое» отличие своей позиции («феноменологической *έποχή*», что

«полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно–временном существовании здесь» и «выключает все относящееся к... естественному миру науки» «как истины о *действительном* в этом мире») от позиции указанных философов, но несомненна принадлежность всех их к одному *роду*, к одной *категории* «забвения бытия». Это значит, что *пространством тотализации* (=обобщения) для него выступает не бытие, а его забвение «в модифицирующем сознании, выключающем суждение, стало быть, *совсем не в том виде, в каком положение есть положение внутри науки: положение, претендующее на свою значимость, какую я признаю и какую использую*»⁵⁷⁸.

Если Платон таким полем или пространством тотализации, эквивалентом, точнее, *симулякром* бытия, как заявляют философы–постмодернисты, признавал потусторонний действительности «мир эйдосов», то Э. Гуссерль – «чистую феноменологию», заменяя декартовский «опыт универсального сомнения» на свое «феноменологическое *έλοχή*»⁵⁷⁹. «Весь мир – полагаемый в естественной установке, действительно обретаемый в опыте, взятый совершенно «без всякой теории», а таков и есть мир, действительно постигаемый в опыте, подтверждаемый во взаимосвязи опыта, – этот мир теперь для нас вообще ничто, мы будем вводить его в скобки – не проверяя, но и не оспаривая. Все теории и науки – сколь бы хороши они ни были, – и позитивистские и получающие иное обоснование – все они должны претерпеть одну и ту же судьбу»⁵⁸⁰, т.е. пройти через горнило обобщения по методу «феноменологической *έλοχή*». Но ведь и Дж. Беркли *подобным же образом* «не отрицал мир», «не подвергал его существование сомнению», а требовал «лишь» тотализации по принципу «существовать, значит быть воспринимаемым», по методу (алгоритму) своего субъективного идеализма с «дополнением» его богопризнающим религиозно–идеалистическим мировоззрением, чтобы не противостоять «здравому смыслу», а придать своей позиции характер «реализма», лишь *симулируя* бытие.

Но также поступал и основоположник объективного идеализма Платон, предлагая свою тотализацию или обобщение на основе своего принципа (алгоритма) идеализма, как будто не «отрицая объективного мира». Объясняя подобную «склейку», А.Ф. Лосев пишет: «По–видимому, не только у самых ранних греческих философов, но даже на той высокой ступени философского развития, на которой стоял Платон, человеческое мышление все еще продолжало удивляться этой диалектике целого и части, этой огромной значимости общего для определения единичного и т.д., а удивление это тут же вело к прямому гипостазированию всякой логики, к обожествлению всего идеального и потому – к весьма сниженной оценке всего единичного и материального. Казалось бы, если родовое понятие – закон для возникновения и понимания соответствующего единичного, то тем самым и само это единичное тоже освящено, тоже идеально или, по крайней мере, законно. Но стоит только прочитать хотя бы те страницы из VII книги «Государство», которые повествуют о знаменитом пещерном символе (симулякре – М.П.), чтобы убедиться, насколько низко ценил Платон все единичное, все

материальное, всякого такого вот единичного и материального человека, находящегося в темной пещере жизни спиной к солнечной и радостной, реальной действительности»⁵⁸¹, за которую выдается «царство чистых идей».

Понятно, что альтернативу симулякрам как явлениям симулирования следует видеть в истинном мышлении, ориентированном на поиск истины и на непрерывное наращивание истинностного знания – объективного и предметного, что не исключает полностью относительной истины, заблуждения и лжи, относящихся к знаниям. Как говорилось, нельзя китайской стеной отделять истину и ложь, заблуждение, ибо они движутся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение только в пределах чрезвычайно ограниченной области, области познания, и как только мы выйдем за его границы, как только мы станем применять данные *гносеологические* категории вне пределов познания, так эта противоположность делается непригодной для точного научного использования и выражения. А если мы попытаемся применять эту противоположность за границами познания как абсолютную, то оба полюса превратятся каждый в свою противоположность, истина станет заблуждением, заблуждение – истиной. Вновь напомним, что полярность истины и заблуждения, во-первых, *предполагает*, что истина есть соответствие знания объективной реальности, а заблуждение суть несоответствие знания объекту. Во-вторых, полярность *означает*, что знание, в целом признаваемое истинным, содержит в себе элементы несоответствия, и наоборот, то, что в целом признается заблуждением, несет в себе элементы истины, соответствия представлений самой действительности.

Рассмотрим эту диалектику на полярности материализма и идеализма в философии. Вполне оценить всякую философскую «теорию можно только при помощи двух полярных противоположностей, а именно идеализма и материализма, поскольку все конкретные системы мысли занимают то или иное положение в сравнении с этими двумя категориями и в этом смысле находятся в постоянной взаимной борьбе. Но и идеализм и материализм, и их взаимная борьба должны определяться нами не только абстрактно, т.е. не только понятийно, но обязательно также исторически, поскольку и идеализм и материализм реально предстают перед нами только в своем историческом функционировании. Исторически же они предстают перед нами в невероятной путанице, так что в истории существует бесконечно разнообразная дозировка этих двух предельных и полярных противоположностей мысли. Но фактическое смешение этих систем не только не уничтожает необходимости их признания; признание этой исконной философской противоположности впервые только и дает возможность разобраться в бесконечных исторических типах их смешения»⁵⁸².

Сказанное можно экстраполировать на диалектику взаимоотношения истины и заблуждения, ибо в рамках философии они издавна признаются символами истины и заблуждения. В связи с этим А.Ф. Лосев не сводит, например, учение Платона к разворачиванию принципа, алгоритма идеализма, но указывает на *материалистические* элементы, обнаруживаемые им у

Платона. Платон – основоположник объективного идеализма со всей его тысячелетней перспективой в последующих европейских культурах, он несет в себе все недостатки абстрактного идеализма. В этой связи следует считать правильной аристотелевскую критику Платона за его учение о неподвижных и изолированных сущностях, как «критику идеализма вообще». Но фактическую историю делают не принципы, сколько их реализация⁵⁸³ – вместе с «нереализацией». Мы находим у Платона при его изучении тенденцию представлять себе идеи в виде абстрактных сущностей вещей, изолированных от самих вещей и получающих для себя место где-то в небесных или «занебесных» областях. И здесь верно возражение Аристотеля, что сущность вещи не может быть вне самой вещи. Но Платону свойственно и множество рассуждений, опровергающих такую тотализацию, опровергающих изоляцию идей и требующих трактовать идеи как принципы движения самих вещей, находящихся в сфере самих вещей (например, Парменид, 129b–135d, где содержится критика дуализма вещи и идеи).

А.Ф. Лосев обращает внимание на то, что Платон есть не просто объективный идеалист, но *античный* объективный идеалист, а античность основывается на «чисто физическом и телесном способе производства, когда процесс производства осуществлялся только в меру непосредственных физических сил телесного человеческого организма», и этот *отпечаток телесности* всегда оставался у греков – даже там, где они начинали говорить о предметах самого высокого и самого духовного характера. «Поэтому и платоновский идеализм, как бы в нем ни проповедовался примат идеи над материей, несомненно, отличался таким характером, что в самих идеях в силу их содержания никак не могли отсутствовать разного рода материалистические элементы»⁵⁸⁴. А.Ф. Лосев иллюстрирует это на примере интерпретации Платоном (Теэтет, 203c–205c; Парменид, 144d–145e, 137d–e) диалектики целого и частей и, далее, отмечает, что «Платон, чтобы возвеличить свое открытие, старается наделить свои идеи (*отражающие* диалектику целого и частей – М.П.) каким-то особенным, божественным, содержанием. Он настолько поражен этой удивительной спецификой идеи, что ему обязательно хочется поместить ее где-то на небесах, и даже выше небес. Ведь, в самом деле, для античного мыслителя разве не было чудом то обстоятельство, что вода может замерзать или кипеть, а (*отражающая* все это – М.П.) идея воды не может ни того, ни другого. То, что сейчас мы подводим под простую форму закона единства и борьбы противоположностей и нас тут ничего не удивляет, переживалось в Греции накануне европейской науки совершенно иначе – как чудо, как божественное откровение. Вспомним, как Парменид, впервые открывший разницу между мыслью и ощущением, настолько был восхищен и поражен этим, что рисовал по этому поводу целые мифы о том, как человек от ощущения восходит к мышлению.

И получалось так, что *свои* (выделено мной – М.П.) идеи, столь неопровержимо, очевидно и диалектически продуманные, Платон стал помещать в небесных сферах и почти считать божественными сущностями.

Мало того, возвеличивая свои идеи до такой степени, Платон часто начинал уже и забывать (Вот оно – «забвение бытия» – *М.П.*) те самые вещи, для познания которых он и придумал термин «идея». Он нисколько не боялся этого разрыва идеи вещи и самой (познаваемой – *М.П.*) вещи и никогда не переставал возвеличивать идею, а вещь принижать и почти даже признавать несуществующей. Получался сам собой какой-то дуализм, который вовсе не вытекал из диалектики идеи вещи и самой (познаваемой – *М.П.*) вещи. Появлялось представление об идее вещи (не как познаваемой, а – *М.П.*) как некоей самостоятельной субстанции. Возникало, как впоследствии стали говорить, гипостазирование, т.е. (субстанциализация) абстрактных понятий, вечно сущих и вечно неприкосновенных, в то время как именно те самые вещи, ради (познания – *М.П.*) которых и были придуманы идеи, погружались у Платона в некую нерасчлняемую текучесть, в какой-то сплошной ползучий эмпиризм. Подобное смещение метафизического дуализма идеи вещи и самой (познаваемой – *М.П.*) вещи с яснейшим образом проводимой диалектикой того и другого мы находим, например, в «Кратиле» (438a–440e), «Тимее» (28a–29d) или «Федоне» (79b–80b, 109a–111c). Следовательно, – замечает А.Ф. Лосев, – Платон – объективный идеалист, но с весьма заметными материалистическими тенденциями»⁵⁸⁵.

А какой идеалист не имеет таких «тенденций», выводящих за пределы принципа, алгоритма идеализма? Таких история философии не знает.

Аналогичной оказывается картина и в случае, когда Платон трактует свою идею как некоторого рода «ипотесу» (hypothesis), основание, которое лежит под каждой вещью. Эта «ипотеса» свидетельствует о том «методе» (methodos), который заложен в ней для оформления соответствующей вещи. Взяв же в совокупности все эти методы, заложенные в идее, мы получаем «закон» (nomos), и даже «диалектический закон», определяющий собой переход 1) от идеи вещи к самой (познаваемой – *М.П.*) вещи, 2) от одной идеи к другой и 3) от всех идей – уже к последнему, «безипотесному началу», т.е. к беспредпосылочному принципу «всего сущего и несущего».

В этом беспредпосылочном начале, которое «выше сущности и познания», т.е. трансцендентно тому и другому, вовсе не обязательно находить, по А.Ф. Лосеву, что-нибудь мистическое и фантастическое», а достаточно взять «все вещи, из которых состоит мир». Ведь Мир тоже окажется не сводимым ни к одной из тех вещей и ни к одному из тех движений, которые в нем существуют. Мир есть просто мир, и больше ничего. Значит, делает вывод А.Ф. Лосев, в этом, казалось бы, максимально идеалистическом учении о беспредпосылочном начале мы находим меньше всего идеализма и больше материализма, «если под материализмом понимать учение о цельных вещах и мире как неделимом целом, что, конечно, не мешает и миру, и отдельным вещам быть сколько угодно делимыми»⁵⁸⁶, что вполне соответствует характеру познания, в котором истина и заблуждение движутся в полярных противоположностях, исключая возможность их простого «расчленения»; там, где заканчивается материализм, начинается идеализм, и наоборот.

Таково возможное материалистическое прочтение учения Платона, если это учение не сводить полностью к принципу (алгоритму) идеализма, а брать во всей его противоречивости реального содержания, в нем обнаруживаемого.

И далее А.Ф. Лосев концентрируется на собственно идеалистическом обобщении или тотализации как *основной* направленности мышления у Платона, ибо «Платон ведь не материалист (хотя в его учении имеются материалистические элементы – М.П.). Ему нужно все ценное, что имеется в его логике, максимально возвеличить. Максимально превознести, максимально гипостазировать и превратить в совокупность божественных субстанций... в «Тимее» и боги, и мир возникают из *paradeigma* (слово, которое иначе и не перевести, как «модель», потому, что обычные переводы «образец», «образчик», «прообраз» или «первообраз» не звучат терминологично и чересчур близки к бытовому значению) и из *dēmiorgos* (что значит буквально «мастер»)). Именно это учение, «учение об универсальной порождающей модели (Тимей, 28с, 29а–с, 31а, 32с) возведено Платоном в степень очень глубокой и проникновенной теологии, так что логическую структуру этой порождающей модели и порождаемых ею копий иной раз бывает трудно даже и формулировать. Это самый настоящий объективный идеализм, создаваемый и прославляемый Платоном»⁵⁸⁷.

О категориях истины и заблуждения можно сказать то же, что о категориях материализма и идеализма, что они суть «лишь необходимые предельные и взаимополярные позиции философского исследования, которые, быть может, очень редко обнаруживаются в чистом виде, но бесспорно, являются критерием оценки всех промежуточных между ними звеньев»⁵⁸⁸. Если же всю философию Платона свести к идеалистическому принципу, алгоритму «порождающей модели» и его разворачиванию, то придется вести речь уже вообще о выходе за границы познания человеком мира, следовательно, о выходе за границы самой полярности истина–заблуждение и говорить уже о противоположности мышления и его симулирования⁵⁸⁹.

Об этом свидетельствует пример А.Ф. Лосева об учении Платона, где приводятся рассуждения об отношении общего и единичного. Общее у Платона есть не только формально–логическая абстракция, но и закон для возникновения и понимания единичного. В «Меноне» «проповедуется» «*мифология*⁵⁹⁰ «воспоминания» потусторонних идей, существующих отдельно и независимо от человека», «постулируется единый и неделимый эйдос (72с)», т.е. «одна и та же добродетель» «для всех добродетелей» (73с), «единственная и единая» (74b), «общее для всего» (75а), «добродетель вообще» (*cata hōlou*) (77а), целая и невредимая (77b), которую нельзя «мельчить и дробить» (79а), поскольку «добродетель, если она полезна, и есть разум» (88d)». А.Ф. Лосев указывает и на пример решения геометрической задачи ребенком, не обученным никакой геометрии⁵⁹¹. А.Ф. Лосев приводит и целый ряд примеров *простейших* рассуждений Платона в духе «школьной логики», где не видно ни объективного идеализма, ни мистики, ни мифологии. Например, Платоном доказывается та *простейшая* мысль, что высокий рост человека требует от нас

знания того, что такое высокое и низкое («Федон», 99d–102c), большое и малое (102d–103c), что существует разница между понятиями подчиненными и независимыми друг от друга⁵⁹². В последнем случае, отмечает А.Ф. Лосев, с этим чисто логическим содержанием склеено «доказательство бессмертия души. Но те, кто не принимает существования души и ее бессмертия, все же не могут отказаться от подобного чисто логического различия понятий»⁵⁹³.

Таким образом, у Платона налицо скрытая проблема познавательной противоположности истинности–ложности, с одной стороны, и не менее важной гносеологической противоположности мышления и его симулирования, с другой стороны. И они недостаточно различаются друг от друга. С подобной «склейкой» мы сталкиваемся и после эпохи Средневековья. Так, «Бог философии Возрождения, – поясняет А. Горфункель, – не бог ортодоксальной религии, не бог схоластической религии. Он лишается свободы, он не творит мир «из ничего», он со–вечен миру и сливается с законами естественной необходимости»⁵⁹⁴. А. Горфункель приводит слова Н. Кузанского: «Если Бог «есть все во всем», но в «свернутом виде», то это же «все», будучи «развернуто», то есть существуя в «развернутом виде» в качестве мирской твари «есть мир».

Платон, как и многие идеалисты в дальнейшем, избегал делать крайние, радикальные выводы, отвергавшие основной вопрос философии, вопрос о мире, признании его бытия и познаваемости. Отвергая первичность существования материального мира, окружающего людей, приравнивая его к «пещере» и утверждая первичность существования потусторонних идей, Платон не освободился от сомнения в существовании их «царства». Ведь если признать их *потусторонность*, то они *не* могут, мучился Платон, *влиять* на материальный мир, а это равнозначно *несуществованию* симулякра такого «царствования». По словам А.Ф. Лосева, Платон был настолько умен, что понимал невозможность полного *отделения* небесного царства чистых идей от самых обыкновенных вещей. А.Ф. Лосев приписывает Платону разделяемые им самим элементы пантеизма⁵⁹⁵, ибо подчеркивает, что теория идей возникла у Платона на путях осознания «чтойности» – того, что такое вещи и что их познание возможно/невозможно. Именно это, *гносеологическое вопрошание* привело Платона к открытию понятия «идеального», которого прежде философия античности в собственном смысле слова не сформулировала, используя интуитивные представления.

Такого рода сомнения, элементы пантеизма, отбросит при переходе от философии античности более последовательное религиозное мировоззрение средневековья, для которого гносеологическая тематика окажется не существенной, а второстепенной, периферийной, решаемой философией, *подчиняемой* религии. В результате возникнет известная проблема соотношения «веры и знания», которая и до сих пор путает исследователей, ибо не различает двух разных противоположностей, а именно: гносеологической противоположности истинности–ложности и выходящей за *эти границы познания* противоположности мышления и его симулирования.

Размышляя о времени зарождения и формирования религии в культуре Европы, К. Ясперс указал на 800–200 гг. до н.э., на коренное изменение в этот период способов видения мира, на вытеснение мифологического мировоззрения, формирование человека современного типа, представленного философией и религией, на возникновение *осевого времени*. Но К. Ясперс *не дифференцирует* философию и религию, как это сделал Х. Ортега-и-Гассет, который выделил два периода, указывая на «радикальное изменение» «того, что считается... реальностью» (выводящего уже за границы познавательной проблемы диалектики истинности–ложности в иную область, в область противоположности мышления и его симулирования – М.П.) *после* перехода от философии античности к доминированию религии: «В период античности для грека, которого впоследствии станут именовать язычником, реальность означала совокупность психотелесных элементов либо космос... Теперь же реальность означала нечто иное, не телесное, и даже не психическое... реальность возникает из отношения человека к Богу, которое (отношение – М.П.) можно определить как чисто моральное, а еще лучше – как сверхморальное». Реальность «состоит в чем–то настолько нематериальном, нетелесном, что называть это «что–то» «духовным, как у нас принято – значит уже привносить в него неадекватную материализацию»⁵⁹⁶. Ведь «наше» духовное принадлежит бытию, будучи продуктом его *эволюции*. Здесь же человек «осознает свою абсолютную зависимость от Другого – Верховного Сущего – или, что то же самое, рассматривает себя исключительно как творение», человек здесь исключает возможность «существовать независимо, исходя из себя, на свой страх и риск, – но в страхе Божиим и в постоянном отношении с Ним».

И «для него нет иной реальности в собственном смысле, кроме *Deus exuperantissimus* (Господа Вседержителя – М.П.) и отношения с Ним Его творения», а потому «категории греческой философии» «здесь ничего не стоят», ибо «бытие христианского Бога настолько трансцендентно, что к Нему нет прямого пути для человека. Чтобы познать, нужно чтобы Бог возжелал открыть себя человеку, чтобы он явил себя. *Deus ut revelans* (Бог как откровение – М.П.)».

И Ортега обращает внимание читателя на следующий парадокс религии, выходящей/выводящий в область противоположности мышления и его симулирования: «В откровении не субъект – человек – в результате своей деятельности познает объект – Бога – но, наоборот, объект – Бог – (открывает себя человеку и – М.П.) позволяет, чтобы субъект познал Его». Здесь и проясняется, что есть именно «*религиозная вера*», проясняется, что для нее, подчеркивает Ортега, «не существует понятия «человеческий разум»⁵⁹⁷. Данное обстоятельство в первой главе было представлено путем введения идей «чипа», «программирования», «суггестии», внушения и т.п., характерного для религиозного мировоззрения. И оно говорит о выхождении в область противостояния разума, мышления и их симулирования.

Не случайно, Ортега заявляет, что «сам по себе человек неспособен измыслить даже такую простую истину, как $2 \times 2 = 4$. Видение полноты истины, то, что мы называем... разумением, есть действие Божие в нас»⁵⁹⁸. Получается, что не человек думает, *сам*, своей головой, а *им думают* – Там, в потустороннем мире, откуда к человеческой психике, к его сознанию и мышлению тянутся «провода» из потустороннего мира, откуда и управляют его поведением и мышлением; как в миниатюре художника Р. Кадиева «Head-wires» («Голова с проводами») к человеческой голове с чипами тянутся провода. Здесь, в посюстороннем мире объективной реальности, остается, в лучшем случае, псевдо субъект, исполнитель проекта «Творение», руководимый трансцендентным, Высшим Разумом⁵⁹⁹.

Понятно, что за «потусторонним» скрывается вовсе не потустороннее, ибо это и есть «симулякр», что «симулякр потустороннего» есть лишь превращенная форма какой-то другой «чтойности». Весь вопрос в том, превращенной формой какого именно фактора является этот «симулякр». На этот вопрос мы даем ответ, обращаясь к противоречивости *развития* бытия как противоположности восхождения и нисхождения, порождающей противоположность мышления и его симулирования как своеобразных «механизмов» позитивной диалектики и деградиционных процессов, мы связываем симулякры с процессами деградации, сказывающимися на человеческом мышлении, которое также подвергается в этих процессах деградации, становится его «законным» представителем и инструментом деградиционных процессов, в которых принимает участие человек.

Платон как философ не вышел за пределы познания с его истинностно-ложностной противоположностью, следовательно, методологии *научного анализа и синтеза*; в религии же произошел выход за пределы гносеологической противоположности истинности/ложности в область противоположности мышления и его симулирования, а потому анализ вытеснялся разрушающим его *отчуждением*, как следствием признания трансцендентности, потусторонности, сверхъестественности Высшего Разума. Как говорилось, Платон проявил пантеистическую непоследовательность. Последняя является отличительной чертой и других идеалистов, ибо философов никогда не толкала вперед только сила симулякра *чистого* мышления, как они воображали. Но от этой пантеистической непоследовательности нельзя не отличать суть идеалистического принципа «копии копии...», *отрывающей* мышление от бытия.

Тем не менее, Платон *приписал* идеям *изначальную отдельность* от чувственного мира, *самостоятельность*, и это привело к появлению *принципа* объективного идеализма, позволившего предложить соответствующую *систему*, «тотализацию», обобщение под руководством алгоритма идеализма. На эту методологию возникновения *отдельности* идеального как первичного и указывают философы постмодернисты, усматривая источник симулякров в философии Платона. Как солипсизм раскрывает тайну субъективного идеализма, так концепция симулякров проливает свет на природу идеализма –

мировоззрения, основанного на определенном понимании отношения материи и духа, позволяя раскрыть «методологию» симуляции человеческой мысли, продуктом которой выступает принцип (алгоритм) идеализма, когда он (идеализм) пытается выйти за пределы гносеологической противоположности истины–заблуждения/лжи в область противостояния мышления и его симулирования.

Если понятие «копии» предполагает *отношение* к объекту и бытию, *копией* которых она является, то «копия копии...» *утрачивает* это отношение. Это всячески пропагандируют философы постмодернисты. Если до появления постмодернизма казалось, что материализм есть истинная система представлений человека, идеализм – ложная, то после появления этой философии обнаруживается, что речь идет и о противостоянии производства истинностного знания и *симулирования* его «в принципе» идеализма, хотя никакое учение «идеалиста» к «принципу» не сводится, а имеет в себе и то содержание, что обусловлено объективной логикой развития общества и историкофилософского процесса. По Энгельсу, без такой двойственности идеализм невозможен. Так же считал Н. Гартман.

Эту противоречивость, когда в максимально идеалистическом учении мы находим меньше всего идеализма и больше материализма, Ф. Энгельс объяснял тем, что «философов толкала вперед не одна только сила чистого мышления», например, в истории философии от Декарта до Л. Фейербаха их «толкало вперед» все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности и «идеалистические системы» все более наполнялись «материалистическим содержанием», они «пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи»⁶⁰⁰. Соответственно этому В.И. Ленин отмечал, что «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм», и пояснял: «диалектический идеализм вместо умный; метафизический, неразвитый, мертвый, грубый, неподвижный вместо глупый»⁶⁰¹.

Согласно Н. Гартману, идеализм, «обнаживший свой предел в великий период от И. Канта до Г. Гегеля» «никогда не ставил» вопрос «о сущем как таковом»: «последовательному идеализму вовсе не нужно ставить» вопрос о бытии. Как это понимать, если видно, что соответствующие теории заняты доказыванием по всей форме «идеальности бытия»? Можно ли в этом случае говорить, что подобное смелое предприятие не тягается с вопросом о бытии и теорией бытия не является?

И. Кант признал «эмпирическую реальность» вещей, но объявил ее голым явлением, «трансцендентально идеальным». И. Фихте захотел, чтобы ее производило «Я», но так как «Я» в жизни считает ее реальной, то о производстве оно знать не может. Ф. Шеллинг прямо назвал это «неосознаваемым производством» ... Хотя реальность объявляется здесь видимостью, но именно это объяснение есть, однако, объяснение того, что кроется за феноменом реальности и его данностью».⁶⁰² Далее Н. Гартман указывает на «непоследовательность» в системах идеализма. Поскольку эти

мыслители движимы также историческими проблемами, они не лишены «онтологического уклона». Оказывается, его «не могут избежать и те теории, от которых можно было бы ожидать, прежде всего, что они его действительно вполне могут избежать. Даже самый внешний субъективизм не может не объяснять каким-либо образом хотя бы «видимость» бытия. Причем в этом случае он убеждается, что объяснить видимость, ничуть не легче, чем само бытие. Поэтому системы такого рода оказываются такими надуманными. Они как будто надрываются под тяжестью вопроса о бытии и вынуждены платить за эту претензию внутренней надломленностью.

Даже в скепсисе все то же самое, – отмечает Н. Гартман, – только с обратным знаком. Он тоже не избегает вопроса о реальности – и как раз доказывая ее сомнительность. Ведь именно способа бытия предметов касается *ἐποχή* (приостановка суждения, его «задержка» – *Μ.Π.*), при котором этот способ довольствуется относительно себя воздержанием. И в скепсисе отчетливей всего осознаешь, почему так есть и должно быть. Теоретическое мышление, не являющееся в своей основе онтологическим, ни в какой форме не существует и невозможно. По-видимому, в том состоит сущность мышления, – подчеркивает Н. Гартман, – что оно может мыслить лишь «нечто», а не «ничто». Так говорил еще Парменид. Однако «нечто» выступает с бытийственной претензией и порождает вопрос о бытии»⁶⁰³.

Но бытие ими фальсифицируется, «заключается в скобки», не участвует «в дальнейшей жизни мысли», заменяется продуктами чистого сознания, отказывающегося от «естественной установки», т.е. от мира, где мы живем, в чем и состоит определенное и окончательное решение основного вопроса философии⁶⁰⁴.

Как видно, симулирование в истории появляется не для того, чтобы отстоять права истины против лжи. Хотя кажется человеку, что он не может выйти за пределы противоположности истины и заблуждения, он это делает в связи с выходом в процессы деградации, вырождения, на основе которых появляется противоположность мышления и его симулирования, которая отрицает не только истину, но даже ложь и заблуждение как форму знания, как субъективный образ объективной реальности.

Глава 7.

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ И ГЕНЕЗИС ИДЕАЛИЗМА

1. История и логика генезиса идеализма

Из того, что было установлено в предыдущей главе можно предвидеть, что интерпретации идеализма, который содержит в себе «противоположность противоположностей» познания (противоположность истины и заблуждения) и внегносеологическую противоположность (мышления и его симулирования), будут отличаться двойственностью. В одних случаях, что мы видели при интерпретации идеализма А.Ф. Лосевым, будет подчеркиваться гносеологическая противоположность, в других, тяготеющих к сближению идеализма с религиозным мировоззрением, будет иметь место симулирование истории и логики идеализма с целью очистить его от связей с признанием бытия и проблемами его познания.

В наше время имеются работы, симулирующие историю философии, превращающие ее в одностороннюю историю философии как историю идеализма с предложением иной, чем в варианте А.Ф. Лосева, интерпретации. В таком симулировании истории и логики генезиса идеализма в истории философии находят отражение перемены всей нашей жизни, проникающие на территорию философии и ее истории. Знаковой работой такого рода является книга С.П. Лебедева⁶⁰⁵, опубликованная издательствами Русской христианской гуманитарной академии (где, надо думать, работает автор, что проливает свет на востребовавшую ее *среду*) и Санкт–Петербургского государственного университета.

С.П. Лебедев, автор огромного фолианта (в 52 печатных листа), переинтерпретировал античную философию. Он многократно подчеркивает, что руководствуется «потребностями идеализма» (технический термин С.П. Лебедева). Не сутью и потребностями всей философии в ее историческом развитии, решением ее фундаментальных проблем, но только идеалистической философии. Основоположником идеализма в античной философии он признает не Платона, а Аристотеля, который «общей логикой развития идеализма был вытолкнут к необходимости понять идею как деятельность»⁶⁰⁶. Автор приходит к монополизации «прав на деятельность» идеализмом.

Переинтерпретацию античной философии С.П. Лебедев ведет основательно и масштабно как виртуоз, повороты мысли которого в книге часто не менее занимательны, чем детективные сюжеты. Он *модернизирует* античный идеализм и невольно признается в этом, например, когда приписывает Аристотелю рассуждения, которых, констатирует сам автор, не находит у мыслителя, или когда осознанно отвлекается от различения движения (способа существования материи – *М.П.*) и деятельности, познания и изобретения⁶⁰⁷. Пространством тотализации или обобщения для него является деятельность. С.П. Лебедев абсолютизирует, *тотализует* деятельность, «проглатывает» ею материю как объективную реальность, игнорируя то, что

материя есть *подлежащее* (subjectum и substantia) всех своих изменений, а движение и развитие суть категории, обозначающие способ существования лежащей в их основании материи, объективность природных явлений поглощает целевой причиной⁶⁰⁸. В итоге от материи у него остается лишь материал⁶⁰⁹, из которого идея формирует вещи⁶¹⁰. Все сущее съедается идеей, взятой как абсолютом, тотальность – в виде абстрактно понятой деятельности.

Процесс возникновения этих представлений вполне сравним с известным процессом появления механицизма – результата *абсолютизации* механики. С.П. Лебедев аналогичным образом абсолютизирует деятельность, *фальсифицирует основы* логики истории античной философии⁶¹¹. История философии в изображении С.П. Лебедева начинается с «физики», *лишаемой* автором собственно философского, метафизического в античном смысле слова содержания⁶¹². Дальнейший кризис разрушил *физику* и ее образ философствования, возникла софистика, «сумевшая представлять ложь правдой и обучать этому искусству других людей». К философии софистов автор относит учение Сократа, ибо «никакого иного способа философствования, который практиковали софисты, в это время еще не было». «Его только предстояло создать». Делом Платона стало формирование его *основ*, но *только* Аристотель выработает «*последовательный и завершенный идеализм*», который С.П. Лебедев и трактует как «метафизику», или единственно возможную и научную форму философствования. (Это опровергается свидетельством Диогена Лаэртского по поводу отношения Платона к Демокриту как основоположнику материализма и величайшему натурфилософу древности, «примирившему» учения Гераклита и Парменида путем введения принципа взаимообусловленности материи, в ее атомистическом строении, и движения, познание мира объяснившим на основе принципа «*истечения*» атомов от вещей в качестве их «образов». Платон был первым философом, который понял, что история философии — это история двух противостоящих друг другу видов философии, которые стали называться материализмом и идеализмом. Что касается Аристотеля, то, как показал, например, В.И. Ленин в «Философских тетрадах», у него мы видим попытку объединения систем Демокрита и Платона, колебания между ними)⁶¹³.

Метафизика есть отрицание физики, которое (отрицание) было опосредовано кризисом, разрушением физики и появлением в дальнейшем идеализма, равнозначного метафизике. Такое представление сопровождается *фальсификацией* представления о материализме, *подменой* его основного понятия материи (= бытия) представлением о «*материале*»⁶¹⁴.

Таково *основное открытие С.П. Лебедева*, включая отнесение Сократа к софистам. «Во времена Сократа» «физики» уже не было, да Сократ ее и не поддерживал, а идеализма (=метафизики) «еще не было»; вот Сократу и *приходилось* быть софистом. «Сократ в сущности софист», «изошренный и более опасный»⁶¹⁵. Только Платон, убеждает читателя С.П. Лебедев, впервые «поставил перед собой задачу вывести учение Сократа (а заодно и свое) за пределы философии софистов»⁶¹⁶. Вот такое *линейное* мышление. Учись,

читатель! Впрочем, образцы антидиалектики – нередкие гости на страницах книги, а отрицание развития, истории вообще *проходит* в ней *красной нитью*. Например, в виде многократно повторяемого отрицания перехода количественных изменений в коренные качественные, когда отрицание толкуется им не как *момент связи* с сохранением положительного, а как простое или голое отрицание (по терминологии критиковавшего подобную недиалектическую точку зрения Г. Гегеля). Зато С.П. Лебедев рассуждает *радикально*, методом «от противного», «из крайности в крайность»⁶¹⁷.

С.П. Лебедев признает, что возникновение идеализма – «отнюдь не самостоятельный процесс, имеющий автономную логику», но «часть более обширного процесса развития философии в целом»⁶¹⁸, съеданием которого он озабочен. Задаваясь вопросом о «причинах возникновения самой философии», С.П. Лебедев утверждает, что философия Древней Греции появилась как «форма духовной деятельности», где термин *духовный* указывает на трансцендентные, потусторонние, сверхъестественные истоки человеческой деятельности в религиозном смысле слова. Это выражено в своеобразии толкования имени *философии как любви к мудрости*.

Согласно автору, слово «софия» означает знание, но (*на поверку*) не в смысле *episteme*, а в смысле *τέχνη*, мастерства, умения, «знания своего дела», какой-либо целесообразной деятельности – прежде всего деятельности ремесленника, земледельца, кормчего и т.п. С.П. Лебедев отмечает, что философские тексты Платона пестрят выражениями «мудрость возничего», «мудрость плотника» и т.п.⁶¹⁹ Отказ от *episteme*, в пользу *τέχνη* не является случайным, он выражает суть сознательно занимаемой Платоном позиции, хотя и создает, по словам С.П. Лебедева, трудности формирования платоновского учения об идеях, возведения их в абсолют.

Как же происходит возведение идей в абсолют? Автор начинает с идей искусственно созданных вещей, характеризующих человеческую деятельность, но не имеющих еще признаков универсальности. Далее идеи экстраполируются за указанные границы применимости – в сферу естественных вещей. Как *якобы* порожденных идеями. Последние наделяются *универсальным* способом присутствия и их «работы» в качестве «программ» для единичных вещей. Соответственно, образцом универсального способа деятельности ремесленника признается *божественное творение*. Оно *шифруется в информационно-деятельностную составляющую всякого сущего*⁶²⁰, имеющую для организации чувственно воспринимаемой реальности значение управляющей ею сущности⁶²¹. В результате «софия» в смысле *τέχνη*, знания своего дела, «означает уже не знание легко доступных явлений, а божественное знание божественных предметов» как «первых начал и причин всего сущего и умение с ними мастерски обходиться»⁶²².

Того читателя, кого смущает предлагаемое сближение *религиозного* и технологического, *технократического* (а не нравственного, как обычно), можно отослать, помимо книги С.П. Лебедева, к известной работе «Идея» П.Д. Юркевича, который давно подметил эту близость. То же сближение можно

обнаружить у Н.Ф. Федорова, С.Н. Булгакова и других (не только «космистов»). Помещая *возникновение* философии в контекст *технократического* подхода, в котором *материя* переосмысливается и предстает всего лишь как *материал*⁶²³, С.П. Лебедев утверждает, что материализм может быть назван материализмом «вне всякого противопоставления идеализму», *метафизике*⁶²⁴. Значит, и идеализм должен быть понят таким же образом, ибо читатель присутствует при *переинтерпретации* материального в материал деятельности: «**все есть (всего лишь одна) деятельность**»⁶²⁵, а природа есть следствие *искусства*. «Платон перевернул картину мира вверх природой и вниз деятельностью»⁶²⁶. По заявлению С.П. Лебедева, *базисом стала надстройка*, «природные элементы» «втягиваются» «внутри» мышления (= деятельности) и становятся элементами последнего»⁶²⁷. Правда, Платон, в отличие от Аристотеля, в изображении С.П. Лебедева, остался все же в плену атомизма с его отстаиванием прав на самостоятельную от деятельности реальность за атомами, Платон так и не сумел *расплавить* их в деятельности, *не преодолел* материализм полностью, остался в рамках дуализма⁶²⁸.

Здесь читатель оказывается в центре той тенденции, за которую М. Хайдеггер упрекал Платона (и Аристотеля), усматривал у них искажение сути античной философии, ибо она направляется не на бытие и его отражение (созерцание *того, что есть*). Речь об отрицании основного вопроса философии в пользу мышления, вплетенного в контекст такой *технологии*, где оно выражает технократическое отношение человека к миру, укорененного в религиозно-идеалистический подход, сворачивающий на дорогу *забвения* бытия. Когда приходит такая философия, тогда, утверждал М. Хайдеггер, уходит самобытное мышление. Поэтому самые первые греки не называли свою мысль даже «философией»⁶²⁹. Самобытная мысль приходит к концу, когда она уклоняется от своей стихии, т.е. от бытия, «захватывающего» мысль и «возвращающего» ее, таким образом, ее существу. Следовательно, согласно М. Хайдеггеру, вслед за первыми античными философами, мысль есть мышление бытия, вне которого не существует никакое сущее и вне которого оно в(ы)падает в пустоту, теряет свое существо. Мысль сбывается благодаря бытию, принадлежит бытию, послушна бытию, прислушивается, как говорил еще Гераклит, к бытию. Только в таком случае она *не относит себя* ни к теории, ни к практике, ни к сочетанию этих двух способов поведения, *а прорывается* в бытие – «благодаря малости своего без-результатного существования»⁶³⁰. Мыслящая бытие теоретическая мысль мыслит «сущее, которое пребывает в самом бытии (самобытии) и которое поэтому мы никогда не можем опознать как сущее в сущем»⁶³¹.

А разве *практика и все практическое* существует вне бытия? Таково это более строгое мышление, чем последующее *чисто* голое или понятийное мышление. Подлинное мышление идет из самого существа бытия, как у досократика Гераклита, у которого логос есть мышление бытия. Такое мышление не есть ни теория, ни практика, оно имеет место *до* их различения; это различение

ничего здесь не меняет. Это мысль бытия, принадлежащая бытию, мыслящему в лице человека, оно допускает Бытию – быть, а потому и его строгость свободнее⁶³². Ведь «бытие более сущее, чем любое сущее», заявляет и любит повторять М. Хайдеггер⁶³³. «Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее (существующее – *М.П.*) существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Оттого язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа. Только потому, что язык есть жилище человеческого существа, исторические коллективы и люди могут оказываться в своем языке как у себя дома»⁶³⁴, пока не отчуждают его от бытия и не занимаются «лингвистическими махинациями».

М. Хайдеггер склонен поддерживать только ту «метафизику», которая стремится все, включая и самое мышление, осмысливать «из бытия», ибо бытие «определяет всякое сущее», включая и мышление⁶³⁵. Поэтому он зовет возвратиться «к самим вещам», в духе возрождения традиции самых первых античных мыслителей. Его, как защитника метафизики в общеантичном смысле, не устраивает восходящее к Платону и Аристотелю *забвение* бытия в пользу *технократического* мышления. Ведь технократический подход, обусловленный в истории «экономизмом», господством экономики как части общества на всей общественной жизнью в целом, привел к господству *поставы вместо бытия*, к ужасающим последствиям научно–технического процесса, захватывающего человека так, что он ничего не может изменить в своей принадлежности к эпохе, определенной техникой, механизацией, обеспечивающей потребности человечества. Захваченный поставляющим производством, человек стоит внутри поставы так, что, по М. Хайдеггеру, опоздал вопрос о том, какое занять отношение к существу техники. Нужно понять, что наше и действие, и бездействие *втянуто* в поставы.

На признаки опасного *уклонения* от тенденции восхождения в развитии бытия ранее М. Хайдеггера указал К. Маркс, согласно которому в бытии обнаружались черты вырождения, регресса. Причины возможностей доминирования последних над прогрессивным развитием бытия он увидел в пороках социального устройства, поскольку деятельность всегда разворачивается в структуре конкретных общественных отношений и предметностей, которые конституируются в результате развертывания человеческой деятельности и вне которых она просто не существует. Ведь различные типы отношений между людьми и вещами детерминируют различные по своему содержанию *типы* деятельности и человека. При таких условиях в важнейшую проблему вырастает вопрос о простом *сохранении* мысли на фоне ее вырождения, решение которой он увидел в преодолении отчужденного от бытия мышления, представленного религией, идеализмом, угрожающими *homo sapiens* образованной при их участии классовой организацией общества. Он предложил проект обобществления человечества, собирания человека и человечества, противостоящий вышеуказанному *уклонению*, проект сознательного переустройства общества, вытеснения не

только стихийного механизма развития истории (предыстории), но религии и идеализма как социальных технологий, закрепляющих социальное неравенство.

Напротив, С.П. Лебедев *продолжает* линию уклонения, приходит к *надуманной* (термин надуманность, который нередко встречается в человеческой речи, как правило, указывает на симулирование; поэтому он имеет негативную аксиологическую оценку) дилемме: познавать ли в мире объектов и субъектов наиболее простое (например, элементарные частицы), которое следует признать наиболее существенным в нем, либо уровень живых организмов и самого человека, причем не только в качестве биологического существа, а в качестве познающего существа, субъекта. Первая установка означает рассмотрение объекта «под углом материальной и движущей причин», вторая требует «добавить сюда формальную и целевую причины»⁶³⁶.

Вторая установка означает, что даже в объекте надлежит обнаружить самого субъекта, чтобы не исходить из их альтернативы; вторая установка признается С.П. Лебедевым более предпочтительной, обеспечивающей возможность познания. При этом С.П. Лебедев формулирует установку на развитие и его познание⁶³⁷, но она остается во многом декларативной, поскольку кроме человека как субъекта, пишет С.П. Лебедев, есть Бог, создавший природу, ставшую для человека объектом исследования, и сотворивший самого человека, наделивший его способностями, подобными себе. «При таком допущении положение дел с условиями познания будет даже более легким⁶³⁸. Ведь в этом случае субъективность окажется лежащей в основании устройства объекта, и человеческому субъекту следует в познании объекта искать в последнем присутствие субъективных форм деятельности», помня, что «объект» есть лишь «низшая форма субъективности», а **«субъект... есть высшая форма объективности»**⁶³⁹. «Чтобы тождество субъекта и объекта имело место на гносеологическом уровне, совершенно необходимо, чтобы оно имело место сначала на онтологическом уровне... в самом бытии субъекта и объекта»⁶⁴⁰.

Повторю, автор отвергает диалектику количественных изменений, приводящих к коренным качественным⁶⁴¹. Согласно С.П. Лебедеву, «природная доминанта подталкивала человека к совершенно определенному видению мира, вытекающему, возможно, не из самого мира..., а из особенности человеческого мышления»⁶⁴², ведь «... познание оказывается возможным лишь при том условии, что в самих основах объекта будет усмотрено причинное присутствие форм деятельности субъекта»⁶⁴³. Иным путем автор не способен выявить логику генезиса идеализма, он интерналистски признается, что все время руководствуется «потребностями» только идеалистической философии, отрицает экстерналистские связи философии с политическими и экономическими процессами⁶⁴⁴, подчеркивает инициированность ее «факторами гносеологического характера», упоминает «гносеометодологическую» составляющую⁶⁴⁵. Мышление не берется автором с учетом его порождения *бытием*, но как нечто непосредственно данное, задающее характер видения окружающего мира, и еще чаще – технократически.

При анализе милетской школы С.П. Лебедев отвергает возможность рассмотрения ее в контексте учения «именно о первоначале»⁶⁴⁶, чтобы не обнаружить у них зародыш учения о субстанции, *подлежащем*, как это делают иные исследователи⁶⁴⁷, указывающие, что учение Фалеса наиболее близко соответствует именно современному понятию «бытие»⁶⁴⁸, не сводимому к предлагаемой С.П. Лебедевым замене его на «материал», что ведет к сближению Фалеса с Гераклитом, удостоившимся упрека Аристотеля, поскольку Стагирит не увидел у последнего сведения материи к материалу, требующему стоящей над ним формы⁶⁴⁹. С.П. Лебедев же приписывает милетцам *поверхностный* взгляд, выдаваемый за «последнюю глубину»⁶⁵⁰.

Верно иное. Объективность как обращенность к миру и всеобщность или универсальность – таковы, как говорилось, критерии, отличающие онтологию, с одной стороны, от гносеологии. Они не дают ей раствориться в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих локальных состояниях и преходящих формах. Представление о различии философии (знание всеобщего) и науки (знание частного) столь же важно, как и различие между онтологией и гносеологией; оно позволяет не путать их, но исходить из их взаимной дополнительности, и такой подход востребован сегодня⁶⁵¹. Нельзя абсолютизировать конкретное, нужно рассматривать окружающий мир как движущееся *бытие*, а все бесконечно разнообразные его состояния – как результат *движения* бытия. В этом отношении Гераклит, например, сделал важный шаг вперед по сравнению с Парменидом, признал *неразрывность* бытия и движения, а изменение – *всеобщим способом существования* бытия. Гераклит перестал рассматривать бытие как нечто косное, к чему движение прилагается (или, напротив, не прилагается), он первый понял, что все, что может быть сказано о мире, должно быть связано с движением, выражено в понятиях изменения, что само понятие бытия приобретает смысл лишь в соотношении с понятием движения.

Это значит, что движение, изменение суть способ, каким существует бытие, что абсолютность изменения проистекает из *бытийности*, а потому философское понятие движения «не равно понятию абсолютного движения, например, в механике Ньютона», «что философское понятие абсолютности движения не может быть тождественно естественнонаучным представлениям, которые по мере накопления научных знаний об окружающем мире меняются и всегда отражают какие-либо конкретные свойства и отношения объективной реальности»⁶⁵². Это переводит нас, как говорилось, на второй уровень определения бытия⁶⁵³. «Если мы говорим о соотношении понятий материи (этим термином обозначается бытие – *М.П.*) и движения вообще, то материя приобретает значение лишь как носитель, субстрат любых изменений в мире. Далее, рассматривая в онтологическом плане материю как субстанцию, т.е. основу и всеобщее содержание любых ее конкретных проявлений и форм, мы также сталкиваемся с движением, ибо бесконечное многообразие конкретных проявлений материи есть результат ее движения. Точно так же говоря о материи как объективной реальности, данной нам в ощущениях, мы должны помнить, что стать объективной реальностью по

отношению к сознанию как одному из своих частных свойств материя смогла только в результате движения и отражаться в ощущениях человека она может только потому, что движется». Сама первичность бытия, материи не может быть показана при игнорировании движения как «свойства», атрибута, всеобщего способа существования бытия⁶⁵⁴.

То же самое следует сказать и о других выражаемых категориями «свойствах» бытия. Показательна история с категорией формы. Согласно Аристотелю, все, что можно сказать о мире, должно быть связано с формой и выражено в терминах формы, само понятие материи приобретет смысл только в соотношении с понятием формы, но на этом основании он «перевернул» взаимоотношение между ними не в пользу бытия, а в пользу формы и формы форм, именуемой богом, придя к переинтерпретации материи (как материала), отказав ей в субстанциональности, что подмечает и фиксирует С.П. Лебедев.

Но материализм содержал больший смысл, чем тот, который приписывает ему С.П. Лебедев, *отнимая* у него его суть, закрепляемую за ним, например, Гераклитом при характеристике Космоса, который не создал никакой бог и никакой человек, который всегда был, есть и будет (вечно живым огнем, мерами, загорающимся и закономерно же угасающим). Этот смысл С.П. Лебедев и не считает тем, который выражает суть материалистических поисков первых философов, а идеализм и всю историю античной философии предлагается понимать в духе *активистского мироотношения*⁶⁵⁵. Гераклит же, как и Парменид, понимает идею бытия как высшую мысль, до которой доходит человеческое мышление как *мышление бытия в целом*, на самом глубоком по своей сущности уровне определения бытия, на простор которого выходит человек, *в отличие* от животных, живущих в «окружающей среде».

С.П. Лебедев *отступает* к позитивизму (мыслит позитивистски), когда предлагает использовать вместо термина «материализм» как «более аутентичное название» термин «физика»⁶⁵⁶, вместе с которым в ранг всеобщего знания он, получается, возводит знание частное в духе позитивистского «наука есть сама себе философия». Вот почему в статусе *метафизики* признается (остается!) исключительно *идеализм*, а материализму в нем отказывают.

С.П. Лебедев признается в «умышленном сближении» идеализма и метафизики⁶⁵⁷, чтобы указать на *производность* материализма как метафизики от идеализма: такой статус – материализма как метафизики (в античном, аристотелевском смысле слова «метафизика») – возникает якобы только *после* появления идеализма⁶⁵⁸. Это – ошибка (та, что больше преступления), ибо С.П. Лебедев признает, что $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, которое произошло от $\phi\upsilon\omega$, означает «рождать», способ причинения и устройство производящей причины, субстанциальный характер «природы»⁶⁵⁹.

К тому же автор следует двойным стандартам. Говоря об идеализме, он считает возможным исключать представления обыденного сознания, «скользящего по поверхности явлений, не всегда различающего существенные и несущественные свойства и довольствующегося формальными признаками»⁶⁶⁰, чтобы дать место «метафизической программе» исследования, но не

распространяет тот же подход на материалистов, а подсовывает им обыденные слова и представления или частнонаучные словоупотребления, экстраполируемые якобы у материалистов на все и вся⁶⁶¹, чтобы вычесть у них «метафизическую программу» исследования⁶⁶². Это объясняет, по С.П. Лебедеву, как причины того, почему им «природным кажется все то, что «есть само собой»⁶⁶³, так и полярность материализма и идеализма (как ненаучного материализма и научного идеализма).

Основанием поляризации материализма и идеализма логично признать противоположность прогресса и регресса в реальном процессе развития культуры. Истинное философское мышление разумно представлять возникающим в контексте *восходящего* развития, внутренним детерминантом которого оно становится и без которого не может продолжаться. Напротив, в процессе *регресса, деградации* происходит *вырождение* философской мысли, которая в таком *нисхождении* симулируется и становится внутренним детерминантом породившего ее регресса, фактором его пролонгации. С.П. Лебедев связывает материализм с процессами разложения, продуктом которого объявляет простое, низшее как первоначала *физиков*⁶⁶⁴.

Логично было бы ожидать, что идеализм в изображении С.П. Лебедева объяснит читателю процессы самоорганизации, поступательное развитие, новационный генез. Но идеализм не поднимается выше картины *воспроизводства* организмов из семени, содержащего информацию такого воспроизводства, его *идею*, «программу» или цель, хотя решение проблемы самоорганизации не сводится к ответу на вопрос о воспроизводстве *существующих* систем (физических, химических, биологических, социумных). Нужно объяснение *развития как новационного генезиса, исторически первого образования единичных вещей и их видов*. Это требует смещения акцента на *происхождение* самой идеи, «программы»⁶⁶⁵. Идеализм закрывает такой путь, называемый автором *неподлинной действительностью*, находимой им в человеческой деятельности (Ч. 3, Гл. 2). У С.П. Лебедева все *съедает* тотализация целевой причины, присутствие и «работа» идей в естественных вещах с целесообразной организацией, с программой организма, который есть модель идеи. Природа подражает идее, человеческая деятельность – природе, а переходящая в явления сущность (= информация, программа) и есть якобы живой организм (от элл. «орган», который тождественен лат. «инструменту»). *По логике (алгоритму) идеи* строится человеческая деятельность, она подражает идее, используется деятельностью, но не действует динамически (как сила, причина, *физично*) как действует идея, согласно С.П. Лебедеву, в *естественных* вещах. Понимание последней требует уподобления вещи идее и *обратного* уподобления идеи вещи⁶⁶⁶. Фактически С.П. Лебедев предлагает понять вещи не (с)только по образу организма, сколько по образу и подобию *орудия* (особенно современного – с искусственным интеллектом, программным управлением), создаваемого человеком *средства*⁶⁶⁷, и *задним числом* распространяет такое понимание на организмы, когда душу трактует как «силу–программу», а программу как последнюю и настоящую «суть бытия»⁶⁶⁸.

Здесь был бы более продуктивен компаративистский анализ учений Платона и Спинозы: о теле и душе как моментах субстанции у Б. Спинозы и как причины и следствия у Платона. Согласно С.П. Лебедеву, «организм не возникает из не организма, живое не рождается из неживого, но живое рождается только из живого». Путем *само-разделения*⁶⁶⁹, т.е. с исключением *принципиальной* новизны. В итоге метафизика в общеантичном смысле онтологии *вырождается* в метафизику в смысле Гегеля; таковой она стала благодаря открытому идеалистами присутствия в самих вещах «умозрительного», «программно-целесообразного характера бытия, и больше ничего»⁶⁷⁰. То, что живое рождается от живого, а не от неживого, есть эмпирическая констатация известных фактов, которая, если ее абсолютизировать, ведет к симулякру, к мифу, закрывающему дорогу *познанию* фактов *самоорганизации*, появления исторически новых (в *первый раз!*) видов растений и животных, человеческих изобретений, *новационного генезиса*, самой возможности подобной постановки вопроса.

Материализм ставит такой вопрос о самоорганизации мира и тем толкает познание вперед, к развитию. Даже признавая, что Гераклит построил модель «движущейся материи», которая служила «контрастной основой для выработки учения об идеях»⁶⁷¹, С.П. Лебедев стремится вымарать у него моменты самоорганизации, рождения нового, заменить их (божественным) творением⁶⁷². В итоге от развития остается лишь его результат в виде *лестницы* из камней, растений, животных, человека, а объяснение ограничивается указанием на материал и источник движения, на формальную и целевую причины⁶⁷³.

Античную метафизику С.П. Лебедев понимает как «*созерцательное* учение об информационно-деятельностном континууме». Это учение следило за тем, «как работает «идея», не будучи в состоянии ею управлять». Ныне, подчеркивает автор, важно как раз умение «управлять, хотя бы частично, этой информацией (как это делает, к примеру, современная генная инженерия)»⁶⁷⁴. Ведь, утверждает С.П. Лебедев, «не простое есть начало сложного, а сложное есть начало простого»⁶⁷⁵, существующего *по его милости*.

Такая *метафизика* отказывается от принципа развития с его переходом от простого к сложному, от низшего к высшему, чтобы принять за начало сложное (синтетическое), в котором *заранее предрешены* или попросту устранены противоречия развития, где они вытеснены «*моделью органического единства мира*»⁶⁷⁶. Здесь господствует «построенная Аристотелем модель сущности, действующей как непосредственное единство четырех причин», она полностью отвергла «метод качественно-количественных изменений» и *пресловутый «скачок»*⁶⁷⁷. В этой модели четыре причины превращены в одну, имеющую в своем составе четыре несамостоятельных начала, выполняющих роль имманентных ей элементов. «Такой живой организм действует (уже – М.П.) как одна причина, несмотря на то, что в ее состав входят четыре причины»⁶⁷⁸. Самоорганизация (= развитие) исключена⁶⁷⁹.

С.П. Лебедев не исходит из единства анализа и синтеза. Он исходит из их противопоставления, чтобы отвергнуть анализ, сближаемый с разложением,

распадом, в пользу синтеза, сближаемого с (божественным) творением нового⁶⁸⁰. В этот контекст он вставляет переход от физики к метафизике, *уклоняется* от вопроса о развитии, считая достижением *метафизики*, что она таким путем «привела теорию в соответствие с опытом»⁶⁸¹. Мы уже видели, что за этим приведением в соответствие скрывается мифологизация, закрытие проблем развития, самоорганизации, поскольку в религии и идеализме С.П. Лебедев видит «более надежные основания для своей (идеалистической метафизики – М.П.) активности»⁶⁸².

Он прельщает человека возможностью самому «стать «бессмертным Богом»⁶⁸³, полагая, что «действие этой инстинктивной мечты заметно в любой культуре», «контрастируя с фактической человеческой немощью, несвободой, страданиями и смертью» Эта мечта–прельщение «порождает на своих полюсах либо чувство глубокой безысходной тоски и отчаяния, либо убежденность в своей актуальной божественности»⁶⁸⁴.

«Деятельная сторона» философии развивается идеализмом «абстрактно», говорил К. Маркс, съедая движение и развитие бытия: «Инициированная Платоном метафизика, или (что то же самое) идеализм, есть учение не просто о «каких–то» идеях, а именно о деятельности, точнее – об идеях деятельности. Метафизика в своем развитом и завершенном виде учит, что самым последним, самым глубинным основанием всего сущего является деятельность... Мир укоренен в деятельности, создан деятельностью, управляется деятельностью. Деятельность находится в центре мира и охватывает его снаружи, создавая для него пространство (место). Метафизика есть учение и об информации. Античные идеалисты – Платон и Аристотель – наткнулись на совершенно реальную и вполне объективно существующую сферу бытия – информационную... То, что не есть вещь определенного вида, но при этом управляет процессом обретения ею своего вида, есть информация. Если пользоваться современной терминологией, то идею следует признать именно информацией... Идейный уровень – это информационная сфера, имеющая иные формы бытия, нежели чувственно воспринимаемые вещи. Метафизика сближает, даже отождествляет деятельность и информацию»⁶⁸⁵. Как видно, здесь повторяется история с механицизмом, экстраполировавшим механику за пределы ее применимости. С.П. Лебедев проделывает нечто аналогичное в отношении информации, предлагая читателю метафизику информационной деятельности и внося путаницу в понимание материализма и идеализма, их взаимоотношения, отбрасывает кардинальные проблемы философии.

Информация и деятельность тотализуются: «...созревшее в человеке духовное начало дает ему (человеку) возможность усматривать специфические духовные формы действительности, видеть именно в ней признаки подлинной реальности (не только в человеке, но и во всяком объекте – М.П.). Человек же, в котором по преимуществу развиты телесное или душевное начало, окажется не в состоянии усмотреть специфически черты духовного; ему гораздо проще, естественнее замечать вокруг себя только телесное (или соответственно душевное) и именно в нем усматривать признаки «настоящего бытия»⁶⁸⁶.

С.П. Лебедев *застревает* на противоположности созерцательного и активистского типов мироотношения, не подозревает (не знает) об обобщающей модели взаимоотношения человека с мирозданием, сочетающей помимо указанных типов мироотношения коэволюцию человека и мироздания, субъекта и объекта⁶⁸⁷, он оказывается в плену их противопоставления. Познание он считает обусловленным не бытием, а субъектом, из-за которого выглядывает Бог, хотя в античности, это автор признает, не было выработано понимания субъекта (впрочем, как и объекта). Конечно, познание невозможно без субъекта и его способностей. Но С.П. Лебедев *отчуждает* их от бытия в целом, в котором человек существует и развивает способности познания, а потому он впадает в иллюзию, что *по ту сторону* этих духовных способностей человека вообще не существует бытия, но все ограничивается духовным *потусторонним* началом, оправдывающим конструирование *идеализма*, его истории и логики. Идеализм стремится ограничить себя, по признанию С.П. Лебедева, *развивающимся сознанием*⁶⁸⁸ в отличие от «первых мыслителей античности», которые «оперировали несамостоятельным мышлением», ибо «подлинное существование они приписывали стихиям – абстрактным и крайне простым состояниям вещества (это для них и было подлинным состоянием объекта исследования)»⁶⁸⁹. Здесь игнорируется глубинная взаимосвязь философского и научного знания в натурфилософии древних. Это значит, что С.П. Лебедев ограничивается лишь учетом их взаимосвязи на поверхностном уровне, что не соответствует действительности, ибо, по Гераклиту, например, Космос есть один и тот же для всего существующего, он вмещает в себя и самого человека, вместе с его мышлением и продуктами деятельности, содержит возможность восхождения от простого к сложному, от низшего к высшему, предполагает, хотя и неотчетливо, *идею развития* (у С.П. Лебедева от нее остался лишь результат – упоминаемая автором *лестница* из камней, растений, животных, человека в космическом мироздании; поэтому одни вещи для своего объяснения требуют указания на материал и источник движения, другие также на упоминаемую С.П. Лебедевым формальную и целевую причины⁶⁹⁰). Все явления мироздания, включая и самого человека, не могут ни сотворить, ни уничтожить Космос, как не могут ни возникнуть, ни существовать вне Космоса. Возникновение и уничтожение их происходит *внутри* Космоса, в котором они становятся непосредственными предпосылками для возникновения других вещей.

Осмысление опыта построения монографии С.П. Лебедевым может служить основанием для иной интерпретации истории и логики генезиса идеализма, если исходить из интересов и потребностей философии, а не только идеалистической философии. Следует признать философию одной из исторических форм мировоззрения в ряду всех форм, наряду с религиозным, художественным, обыденным и другими, вместе образующими человеческую культуру как единство многообразия. Обычно считается, например, что идеализм или христианство – нечто конкретное, а философия и религия существуют абстрактно, как вид мировоззрения, а не как нечто определенное, отдельное. Собственно,

мировоззренческий подход, наоборот, признает абстрактными по своему содержанию первые, а конкретными вторые, позволяющие раскрыть общие закономерности становления и развития своих отдельных явлений. Философия в целом, ее интересы и потребности, играет определяющую роль по отношению к отдельным своим проявлениям, а не наоборот, как считает С.П. Лебедев. Чтобы познать суть *отдельного* явления философии, нужно выяснить суть философии как особой формы мировоззрения, существующей наряду и во взаимодействии с иными формами мировоззрения. Иначе произойдет отчуждение *отдельного* от всей философии, в конечном счете – от всей человеческой культуры, будут нарушены принципы объективности, всеобщей взаимосвязи и развития. В этой закономерности содержатся общие истоки *фундаментальности* философии. Эта закономерность *содержится* в истории и логике эволюции любого философского образования, а с законами не шутят, ибо они составляют в них наиболее фундаментальную основу. Ее нарушение приводит С.П. Лебедева к имитирующей симуляции истории и логики идеализма, что и придает работе черты детективной истории.

С.П. Лебедев придает идеализму черты науки, подобно позитивистам, противопоставляет историю своей «науке» как нечто (в)ненаучное. Но современная наука восстанавливает связь с историей, причем не только со *своей* историей, поскольку видит в последней лишь часть всей универсальной динамики изменения, т.е. выходит к познанию бытия в его изменении. Другое дело, что в античности, в которой появился «поздний ребенок» духовного мира в виде науки и философии, он появился после мифологии, религии, искусства, морали и даже права. У этого «новорожденного» *еще не было* истории–биографии, хотя у всякого «ребенка» есть история его «родителей», которые передают свою историю ему в наследство; таким наследством для философии является история «духовной материи» как части бытия в его развитии, самоорганизации. Бытие в его обновлении, динамике составляет самое фундаментальное *филогенетическое* содержание онтогенеза философии. Филогенез, как известно, повторяется, продолжается и наращивается в (любом!) *онтогенезе*. Следовательно, наука и философия имеют свои *корни* в бытии и его изменении. Разве не на это обстоятельство обращал внимание «физик» Гераклит, требуя рассматривать все существующее (к нему относится и знание, любомудрие) «в изменении»? Согласно К. Марксу: «Мы знаем только одну науку, науку истории (бытия – М.П.), которую можно рассматривать с двух сторон, разделить на историю природы и историю людей» (на естествознание и обществознание), но не забывать, что «обе эти стороны неразрывно связаны», «взаимно обуславливают друг друга», по крайней мере, «пока существуют люди», что это – одна *наука в целом*, в которой, быть может, *в перспективе развития*, естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание. Как видно, дело не в хронологической последовательности событий и их *абстрактной* интерпретации, а в выявлении онтологических корней духовной истории этих событий в самом бытии, в динамике его восхождения. Ведь человечество может вступить и на путь нисхождения, отчуждения от бытия

и закончить свою историю антропологической катастрофой, если оно откажется от *наследства* в виде бытия и его динамики.

Следовательно, недостаточно выявить «логику» генезиса идеализма. Не менее важна «история» во всем объеме ее развития. «История» имеет отношение не только к обществу и к живой природе организмов. А ведь только они попадают в зону внимания С.П. Лебедева, интерпретирующего историю и логику генезиса идеализма. По крайней мере, у него история не *захватывает* естествознание в полном его объеме, чем искажается картина на первый взгляд инертной неживой природы, явления которой предстают как лишённые динамики изменения и развития. Конечно, С.П. Лебедев мог бы в подтверждение вновь сослаться на то, что он приводит «теорию в соответствие с опытом», на *опыт* поколений, который фиксировал, например, что звездное небо сотнями и даже тысячелетиями не претерпевало изменений. Но абсолютизация такого «опыта» приведет к мифологии, выдающей эти представления за бесспорно *настоящее* само по себе, что закроет возможность понимания наблюдаемого за *состояние* в изменении природы, отвергнет мысль о возможности возникновения живого из неживого (как и поступает С.П. Лебедев). Вплоть до XVIII в. предполагалось, что даже живой мир, будучи самым динамичным, остается в целом качественно неизменным, лишь *воспроизводя, повторяя* в своей динамике филогенезисные циклы; поэтому и знания о них, достигнув соответствующей истины, должны «замереть» в своей стабильности.

Но теперь доподлинно известно, что оказался прав «физик» (метафизик в общеантичном смысле) Гераклит: не только общественная история, с ее *изобретениями*, но и вообще «все движется, изменяется», что это в полной мере относится ко *всей* природе. Знание того, в каком именно состоянии находится в тот или иной момент времени то или иное знание (наука) о природе позволяет более точно понять нынешнее состояние *самой* природы, познать ее в ее истории, динамике изменений, а не только в статике. Знание вне рамок истории существовать не может, хотя исследователь может абстрагировать, выделять его отдельные моменты, которые он изучает. Статика сама есть только особое *состояние* динамики. Движение есть способ существования всего бытия. В силу движения, изменения оно обновляется, наряду с не обладающим духовностью вещественно-полевым его состоянием возникает форма бытия, обладающая (в человеке) духовностью. Вот это *еще не* обладающее духовностью бытие природы нередко до сих пор ошибочно называют материей, вульгаризируя материализм.

Такой абстракции *псевдоматерии* противопоставляют духовное, которое мыслят *столь же абстрактно*, как абсолютную противоположность «материи», а не как материю, обретшую духовное измерение. Именно этот подход был предложен и обоснован в данной монографии при рассмотрении бытия и присущего ему отражения, развитие которого (бытия) сказывается и на эволюции форм отражения появлением на уровне социальной формы движения человеческой психики, сознания и мышления как важных «инструментов» саморазвития бытия, его восходящего развития. Тогда как в контексте альтернативного ему деградиационного процесса возникает симулирование

человеческого мышления. В таком случае идеальное мыслится потусторонне, как нечто сверхъестественное, трансцендентное. Это было и все еще остается «в истории человечества глубочайшим, но закономерно неизбежным историческим заблуждением»⁶⁹¹, которое разделяет С.П. Лебедев, отрицая анализ, место которого заняло отчуждение между противоположными состояниями бытия – обладающего и не обладающего сознанием.

Это заблуждение характерно и для М. Эпштейна, приписывающего его и Р. Докинзу, якобы утверждающему: «Пусть мой мир только материален – меня он и таким устраивает». Он сетует: «Почему они сужают свой горизонт до дарвиновской эволюции и эгоистичного гена... Что мешает им, ученым и пропагандистам науки, внимательней присмотреться к религии...?». Но ведь он сам лишает материю сознания, которое появляется в процессе развития материального бытия и противопоставляет ей концепцию вселенной, сотворенной «Верховным Разумом, который может обращаться лично ко мне и вместе с тем создавать мириады миров, который все знает обо мне и любит меня, который может все, но не хочет стеснять моей свободы, который поселил меня в этом мире, но открыл мне пути и в другие миры, – эта вселенная гораздо величественнее, элегантнее, сложнее, чем воображается химику или биологу–атеисту, который допускает существование только скудной, мельчайшей части чудесно разнообразного мироздания»⁶⁹².

Если освободиться от этого утрированного образа материи, то в таком случае духовность можно интерпретировать как умение человека различать в развитии бытия полярность восхождения и нисхождения, деградации, противоположность, которая «запечатлевает себя» в противоположности мышления и его симулирования, этих альтернативных механизмах и инструментах развития бытия и человека, различать их для того, чтобы выбрать дорогу восхождения в развитии бытия, которая совпадает с восходящим развитием человека и общества⁶⁹³. Духовность есть способность человека создавать в своем сознании образы восходящего развития бытия, общества и самого человека. Детерминированная восходящим развитием духовность, в свою очередь, является внутренним детерминантом бытия, взятого с учетом его восходящей эволюции. Значит, духовность существует лишь при умении противостоять деградационным процессам, в каком бы виде они ни выступали, в какие бы одежды они ни рядились. Неверно, что дух противостоит плоти, телу, сознание и мышление – бытию, что на духе лежит какое-то *проклятье* быть отягощенным материей. Дух является важным фактором развития бытия, материи, хотя и не является «первичным». Будучи «вторичным», он играет важную, активную роль в развитии бытия в целом, общества и человека. Говорить исключительно о «лишенном» духовности, сознания и мышления бытия некорректно, ибо такое утверждение предполагает того, кто это (лишение) сделал, а с учетом движения как способа существования бытия бытие выявило два указанных состояния – материи развивающейся, но еще не развившей из себя существ, обладающих психикой, сознанием и мышлением, и материей, еще не обладающей ими. И только с учетом этих радикальных изменений можно верно

истолковать как сущность диалектического развития, так и сущность времени, которое прежде всего выражает эти коренные изменения бытия, в силу этого будучи атрибутом, неотъемлемым свойством бытия. Это во-первых, во-вторых, с учетом противоречивости развития бытия – обладающим мышлением и симулирующим это мышление. Двумя важнейшими проблемами, которые возникают при этом, являются до сих пор, во-первых, проблема того, как материя не ощущающая, еще не обладающая психикой, сознанием и мышлением развивает из себя эти способности, проходя различные стадии своей эволюции, во-вторых, проблема дифференциации мышления и его симулирования и ее последствий на социальной стадии развития бытия и мышления.

А вот как изображает генезис идеализма М.А. Киссель. Отказавшись от марксизма, которым он был страстно увлечен в советский период, М.А. Киссель заявляет, что «о направлении философа приходится судить по куда более существенному признаку: с Богом ты или против Него»⁶⁹⁴. В этом он теперь видит «Откровение истины», которое «обнажило ось мировой истории и принесло с собой... абсолютный критерий оценки человеческих дел. Приближение к Богу или удаление от Него – вот этот критерий»⁶⁹⁵. Он полагает, что в этом приближении к Богу состоит причастность философии «абсолютной истине», поскольку она «имеет дело с мистерией Бытия, с присутствием в мире Бога. В ее задачу непременно входит осветить лучами разума последнюю высоту и изначальную глубину мироздания – в той мере, в какой это вообще возможно, а до конца этого сделать нельзя в принципе, ибо не исчерпать бесконечность Божия миротворения и не узнать в подробностях его план». Философия снова стоит перед необходимостью «войти в соприкосновение с догматическим вероучением христианства»⁶⁹⁶. Гегель пытался это сделать, но достиг скорее противоположных результатов, он лишь способствовал «развенчанию идеи христианской метафизики».

М.А. Киссель согласен с Р. Дж. Коллингвудом, согласно которому «мы воспринимаем не материю (как утверждал В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» — М.П.), упорядоченную в неких формах..., но только формы или типы структур, которые мы воплощаем» (в воспринимающем теле — М.П.). Он возвращается к Аристотелю: «Материя остается вне нас. Отсюда аристотелевское определение умственного познания как восприятие чувственной формы без ее материи. Это не репрезентативная теория восприятия и не теория копии, как у В.И. Ленина, который спрашивал «... дана ли человеку, когда он видит красное, ощущает твердое и т.п., объективная реальность или нет?.. Если дана, то нужно философское понятие для этой реальности, и это понятие давно, очень давно выработано, это понятие и есть *материя*. Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»⁶⁹⁷.

Чтобы существовать форма «нуждается в какой-либо материи, но она остается той же самой формой, в какой бы материи ни воплощалась»⁶⁹⁸. Это

обеспечивает, утверждает М.А. Киссель, ее первенство перед материей и объясняет «парадокс «трансцензуса» – перехода от субъективного внутреннего мира человека к реальности внешнего мира за пределами сознания», объясняет «проблему взаимодействия двух миров: одного – имманентного сознанию, и другого – трансцендентного ему». Таким образом, «Метафизика находит общую нематериальную основу – «формы» – обоих миров, противостоящих друг другу в нашем сознании»⁶⁹⁹. М.А. Киссель говорит об «идеал-реализме» Аристотеля, который имеет характер гипотезы.

Более фундаментальной у Аристотеля он признает разработку религиозной философии, объединяющей человека с Богом и преодолевающей пантеизм на основе идеи единения трех «историй»: науки, философии и религии. На этом пути Аристотель завершил *смену* политеизма монотеизмом, в ходе которой «складывалось понятие единой природы и единой науки о природе»⁷⁰⁰, преодолевшее давление *примитивного* политеизма, который стремился *подавить* монотеизм, соответствующий более высоко развитому мировоззрению. Аристотель возвестил конец старой веры, не освободившейся от пантеизма, и рождение новой, его преодолевающей: «С этого момента наступает новая эпоха, пока еще только в мысли, но с каждым днем ее все прибывает и прибывает, и наконец «форма» (религии – *М.П.*) материализуется. Так, античный философский монотеизм, логически отшлифованный Аристотелем, предвещал грандиозный перелом далекого будущего». Но «аристотелевская схема последних оснований бытия и познания таила в себе изъяны (пантеизма – *М.П.*), поначалу едва заметные, которые с течением времени приобретали все большее значение, пока не привели к радикальному преобразованию всего античного мирозерцания во всеобъемлющем синтезе христианства. Дефекты аристотелизма, как и мировоззрения Платона, (в том, что – *М.П.*) аристотелевский бог не был полным и абсолютным (трансцендентным, потусторонним, сверхъестественным – *М.П.*) Творцом мироздания, но лишь воплощением космического совершенства, имманентно (внутренне, а не извне – *М.П.*) оформляющим материю в гармоничное художественное целое, то есть космос. Бог был, таким образом, неотделим от мира»⁷⁰¹, был лишь «соучастником» возникновения любого события, и не более того.

То же характерно и для «Тимея» Платона. Бог, понятый таким образом, «не вполне бог», ибо он есть *не вполне* сверхъестественный, потусторонний, трансцендентный, не творящий «из ничего». Для нормального религиозного сознания «такой бог» есть «кошунственная чепуха». Это позволяет, согласно М.А. Кисселю, утверждать, что «классическая античность, в сущности, Бога не знала»⁷⁰², а соответствующая ей философия все еще была «языческой», утопала в «лоне мифологии», разлагая ее на части и высвобождая логос из образной ткани, порождая магическую иллюзию ее всемогущества в пределах космоса⁷⁰³.

Магическая установка постепенно уступала место собственно научной, отступая от идеи единства «трех историй»: науки, философии и религии. Научная заключается в том, чтобы рассматривать природу как внешнее и

независимое от человеческого сознания, что сближает ее с материализмом. Люди верят в то, вторит М.А. Киссель Р. Дж. Коллингвуду, что существует такая вещь как «природа», прямая противоположность «искусству», значит, есть вещи, совершающиеся безотносительно к тому, что делают ученые, совершающиеся сами по себе, «по природе»⁷⁰⁴.

Неадекватное, пантеистическое понимание природы Бога повлекло за собой принципиальные ошибки в истолковании статуса самой природы, губительное для науки отождествление задач физики и метафизики, исходившее из противоположности научной установки и магии. Это привело к отчуждению науки от религии, к идее ее независимости от религии. И родоначальником вреднейшей привычки смешивать метафизическую предпосылку с якобы эмпирическим обобщением, порождающим отчуждение науки от религии, «был все тот же Аристотель», который, совершая «метафизическую ошибку», считал, что «мы узнаем о существовании мира природы, опираясь на данные наших чувств». Она «была исправлена христианством»⁷⁰⁵. Вот каким образом: «На теологическом языке мысль о том, что существование независимого от человеческого сознания мира природы есть метафизический принцип, а не наблюдаемый факт, может быть сформулирован только одним способом: в виде тезиса, что природу создал Бог. Тогда независимость природы от человека получает самое прочное основание, какое только возможно. Вера в Творца есть, таким образом, единственное средство избежать идеалистического отождествления реальности с мыслью или чувственными данными, то есть преодолеть идеализм как мировоззрение и тем заложить прочный фундамент научного естествознания... Содержание идеи творения мира из ничего, единственно одной лишь мощью Бога, гораздо богаче...». В нем «сотворение мира было одновременно и сотворением движения». М.А Киссель полагает, что это утверждение было «заимствовано из еврейского мифа творения»⁷⁰⁶.

Отказываясь от марксизма, М.А. Киссель отвергает не только марксистские, но и гегелевские представления, что объективный идеализм соответствует системе религиозной мысли, что «абсолютный идеализм», который выходит за пределы обыденного реалистического сознания, не может рассматриваться «как собственность философии», ибо он «образует основание всякого религиозного сознания, поскольку именно последнее рассматривает совокупность всего существующего, вообще весь существующий мир как сотворенный и управляемый богом»⁷⁰⁷. Как видно, речь идет о предельном выражении активистского типа мироотношения.

В заключение нужно отметить, что во всяком познании *история*, наряду с *логикой*, становится его неотъемлемым аспектом, что нужно исходить из принципа единства исторического и логического, что *история*, наращивает свое значение, стремится стать вровень с логикой, образовать с ней единство противоположностей. Соответственно сказанному нужно восстановить значение филогенетической родословной бытия в целом, вне отношения к которой с точки зрения философии («метафизики») не может быть понято никакое явление.

2. Сократ – софист или основатель культурологического мышления в истории человечества?

В древнегреческой философии исследователи видят истоки–зародыши позднейших философских учений и различных типов мышления. Первыми появляются онтологические представления натурфилософов, когда на первый план выходят проблемы философии природы–космоса с субъект–объектной аналогией, с мыслью о тождественности микро– и макрокосмоса, максимально выраженной позднее Аристотелем. Ф. Ницше подчеркивал могучий онтологизм философии досократиков. В дальнейшем происходит «антропологический поворот». Происходит отказ от отождествления микро– и макрокосмосов в пользу их *параллелизма*, главной в понимании и трактовке микрокосмоса становится проблема человека⁷⁰⁸. Философия обращается к изучению человека, что позволяет говорить о возникновении зародышей антропологического типа мышления. Его формирование связывают с возникновением философии софистов. Афористически антропологическая переориентация философии сформулирована Протагором: «Человек – мера всех вещей».

Логично предположить, что в древнегреческой философии появляется и зародыш культурологического мышления, реконструкция которого имеет огромное значение для осмысления его сути. Сообразно сказанному, необходимо рассмотреть, во–первых, характеристику диалектики «телесности» и виртуальности зародышевых форм философской культуры, во–вторых, зародышевую форму культурологического мышления так, как она видится в учении Сократа.

Основатели древнегреческой философии определили ее как *любовь* к мудрости, подчеркнув, что *мудрость* «соразмерна» не человеку, но божеству. Эта мысль содержит в себе *интуицию* различения «телесности» и виртуальности зародышевых форм философской культуры. Она означает, что полная, исчерпывающая, абсолютная истина доступна (возможна, виртуальна) только для непознаваемого бога, тогда как человеку «соразмерна» истина относительная, незавершенная и, значит, не вполне совершенная. Не случайно, Ксенофан отказался от антропоморфизации бога: «{Есть} один [только] бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни мыслью [поэта]...». Как зафиксировано в другом свидетельстве, «универсум един», «бог имманентен (букв.: «сращен») всем вещам» в духе пантеизма⁷⁰⁹. По словам Гераклита, для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признают несправедливым, другое – справедливым. Как видно, человеческое мышление было «бифокальным»: человек думал не только от своего имени, но и от имени бога.

Обратимся к зародышевому характеру древнегреческих философских учений. Зародыш есть «начало». Начало – это то, что существует само по себе и ни от чего не зависит. Напротив, от него зависит все последующее, *проистекающее* из начала. Следовательно, зародыш есть «начало становления», где все связано со всем. Здесь ничто не существует самостоятельно, но только «во

взаимодействии». Здесь всякое философское построение оказывается «представителем» всякого другого философского построения на данную тему, которое в нем представлено и через него существует *implicite* (лат. – включенный во что-нибудь, подразумеваемый), а не *explicite* (лат. – развернуто, яс(в)но) – в отличие от самого себя, существующего явно.

Все взаимосвязано, будучи *единым целым*. Каждая концепция, помимо того, что является самой собой, «представляет» «собой» все возможные философские построения на (за)данную тему, будучи *носителем* соответствующей им информации или информационным образованием, обладающим соответствующей информационной *емкостью*. Должно учитывать как «пространственный» аспект сосуществования, так и «временной» план последовательного существования его как зародыша всех учений. Отсюда следует, что зародышевая концепция в философии является *двуединой* – «первоначалом» и «одной из» философских концепций, что выделяет ее из всех прочих философских построений на данную тему. Как первоначало всех она есть код, алгоритм, ген всех возможных преобразований, вариаций, включая самые экзотические и аномальные построения. Она обеспечивает как преемственность, устойчивость развития, так и изменчивость в нем. Она воспроизводится в той или иной форме и степени всеми последующими философскими концепциями на данную тему, детерминируя их. Она – носитель определенной философской *традиции*. Она дает начало традиции, а традиция существует до тех пор, пока она занимает в развитии (за)данной темы приоритетное положение. Всякая *новация* здесь происходит в границах, (за)данных зародышевой концепцией. Когда новизна выходит за эти границы традиции, несет в себе *принципиально* новое, традиция прекращается.

Сказанное можно подтвердить и обращением к работам классиков тех или иных школ и направлений. Например, когда классики диалектического материализма выстраивают «свои собственные построения», они «учитывают» иные философские построения соответствующей информационной емкости, включая принципиально отличные; ибо именно все они, взятые вместе, позволяют *необходимым и достаточным* в теоретическом отношении образом рассмотреть суть проблемы и найти ее решение, а не только одно «единственно правильное» философское построение или, напротив, «принципиально ошибочное» учение, которое представитель последнего считает (может считать) «единственно правильным»; понятно, что делает он это не актуально, а потенциально; в реальной структуре текста диалектического материалиста присутствует и «подтекст» – то, что как бы написано, как иногда говорят, «между строк», что «подразумевается», «скрыто»; значит, присутствует и отсутствующая структура их всеобщей взаимосвязи. История философии свидетельствует, что они достраивают и даже, развивая, исправляют как случайные отступления от логики (парадигмы) учения объективных и субъективных идеалистов, критически высказываются в адрес представителей «третьей линии в философии», так же поступают и в отношении недиалектических (метафизических, вульгарных и т.д.) материалистов.

Значит, в каждом философском построении можно выделить два уровня или слоя, один – явный, данный *explicite*, другой – скрытый, данный *implicite*, как возможное, но не реализ(ованн)уемое в настоящий момент во времени и в пространстве истории мировоззрения построение. Взаимодействие философских концепций разного рода с учетом указанной двухуровневости принимает иной вид по сравнению с обыденным пониманием, учитывающим лишь *explicite*. Ведь каждый участник взаимодействия, как говорилось, достраивает, т.е. разрабатывает и исправляет иные концепции, поднимая их до своего уровня развития, а значит и их взаимодействие сопровождается *обменом*, не только явленным *explicite* содержанием, но и *скрытым* содержанием *implicite*.

Как «начало» и «начало становления» *зародышевая концепция* является «мерой» определенности и неопределенности, упорядоченности и неупорядоченности всех концепций и во всех концепциях на (за)данную тему. Как код, алгоритм или ген, возможно, она никогда не сводится к тому, что является в полной мере только «одной из» философских концепций на (за)данную тему, ибо в ней, как в «начале», берет свое начало «начало становления» не только «различных», но и «полярных» вариантов на (за)данную тему. Информационно – это «все»; все из того, что будет. Она включает (охватывает) и явно, *explicite отсутствующую структуру всего, что будет, все многообразие будущих философских концепций на (за)данную тему*. Понятно, что этого «всего» реально или «телесно» – нет; но зародыш его уже существует – как то, чего нет, но что будет и/или что возможно: все, что будет, и/или все, что возможно. Таково виртуальное или «четвертое», «информационное измерение», в котором «представлено» то, что будет и/или может быть развернуто во время исторического развития философской мысли. Это – «атом» или «информационное зеркало» «всех» грядущих концепций, еще не развернувшихся в полной своей силе и расцвете.

Это – информационная или *тневая (отсутствующая) структура* «всего» историко–мировоззренческого процесса и его детерминант. Чтобы такой «атом» получить, мы должны были бы собрать в единство все многообразие всех философских концепций истории философии на (за)данную тему как в аспекте сосуществования, так и в плоскости следования. Это значит, что история мировоззрения, должна была бы закончиться. И этот процесс всего будущего развития мировоззренческих концепций с соответствующей информационной емкостью в масштабах (за)данной темы, ко времени появления зародышевой концепции должен был бы завершиться. Вот это «свернутое будущее» и являет себя, «является», – в виде гена, кода, информационно, – уже «представлено» зародышевой концепцией. Зародыш есть также и начало «сборки» всех концепций соответствующей информационной емкости.

Не исключено, что современные информационные технологии предоставляют технические средства для реализации выхода современного познающего человека в указанное измерение и познавательное пространство, прежде доступное только наиболее абстрактному человеческому мышлению. Абстрактное

мышление получает «визуализацию». Если апофатика предлагала образ Бога как «Ничто», *ничто из того, что существует* (существовало, существует и будет существовать), то «зародыш» есть, напротив, «Нечто», которое есть и существующее несуществующее, которое *информационно* «представляет» несуществующее. Остается добавить, что скрытый пла(н)ст и есть пла(н)ст виртуальной реальности, если ее не отрывать и не противопоставлять реальности. Современный человек, похоже, начинает осваивать/обживать это новое «измерение» реального мира. Начало этому положила НТР последней трети XX столетия, с наступлением XXI века человек еще более устремился в этот слой бытия.

Достаточно очевидно, что натурфилософия, будучи явлением древнегреческой культуры, не была истоком *культурологического* типа мысли. Для такого типа мысли именно культура выступает особой реальностью, которая подвергается осмыслению. Если учитывать неидентичность культурологии и антропологии, то очевидно, что нельзя видеть истока–зародыша культурологического типа мышления и в философии софистов, с которой принято связывать антропологический по(ере)ворот. Хотя культура, согласно Ю.М. Лотману, это «не природа»⁷¹⁰, данный тезис *работает* лишь в границах *оппозиции* природы и культуры. С переходом к рассмотрению культуры как *особой* онтологической реальности такое определение неприемлемо. Как верно подчеркнул А.В. Медведев, *внутри себя* культура не может противопоставляться природе, ибо «культура – скульптор, созидающий из материала природы личность»⁷¹¹. Она созидает субъектные формы бытия, оформляет бытие субъективно, переорганизует его с учетом потребностей и интересов субъекта, а не отчуждается от бытия. Если абсолютизировать оппозицию культуры и природы, то решение экологических проблем современности остается за пределами культурологического типа мышления. Правы те, кто признает, что культура есть фактор безопасности в нашем глобализирующемся мире (согласно, например, И.В. Кефели⁷¹²). Исторически и логически культура выступала, выступает и будет выступать в виде 1) способа *приспособления* к окружающему природному и социальному миру, 2) *покорения* мира и 3) *способа выживания* человека в окружающей действительности, что позволяет ставить и решать вопрос о различных типах мироотношения⁷¹³.

Если возникновение антропологического типа мышления было связано с преодолением синкретизма мифологического мышления как детального отождествления микро– и макрокосмоса и с заменой/вытеснением присущего ему «органицизма» в ходе аналитического прогресса философской мысли как духовного коррелята успехов цивилизации, углубляющейся дифференциации и познавательной детализации обеих «половин» единого мира приводит к их параллелизму, то в дальнейшем встает задача/проблема открытия «третьей реальности». Ведь мир не сводится на «две половинки», ставшие предметом внимания натурфилософов и софистов. В итоге открывается особая реальность, реальность культуры. Честь ее открытия принадлежит Сократу.

Такую «третью реальность» Сократ обнаружил в явлении человеческого, т.е. субъективного сознания, в котором наряду с «мнением», остающимся в русле антропологического типа мысли, выделяется онтологический слой объективного, а потому и общеобязательного для всех людей разума или понятия(й). Если о мнениях, как и о вкусах, «не спорят», то понятие, разум является общеобязательным началом для всех людей, объединяющим их в лоне особой, *культурной* реальности. На это открытие третьей онтологической реальности Сократом справедливо указывает А.Л. Доброхотов⁷¹⁴. Причем, культуру Сократ открывает в явлении разума, понятия. На вопрос «что именно» есть культура однозначного ответа нет и до настоящего времени.

Формально культура есть «третья реальность», содержательно это реальность «медиальная» по отношению и к природе, и к человеку. Ее медиальность означает, что понятия культурологического сознания *связывают* природу и человека, что детерминирует весь разворачиваемый в истории философии спектр философских концепций. В этой зародышевой форме философской культуры «прописан» или «подразумевается», «скрыт», (за)дан *implicite* и возможный спектр отклонений/ошибок. Например, у И. Канта познание разгораживает/разделяет природу и человека, тогда как, по Сократу, понятие их соединяет, почему у И. Канта и появляется, по замечанию Гегеля, «пустая абстракция» вещи в себе на место живого *gang, bewegung* (хода, движения) нашего знания *все глубже и глубже*. Далее, возможен отрыв понятия или от природы, или от человека, что также представляет собой аномалию. «Отвязывание» его от природы якобы в пользу человека ведет к субъективизации, что было хорошо известно Сократу, прекрасно знакомому с философией софистов. Искажение осуществляется за счет объективности, которую софисты отодвигают от себя как можно дальше, так что даже начинают говорить вообще о несуществовании природы, характеризуют ее как «несуществующее» (Горгий). Здесь возможно возражение, что и Сократ ничего не говорит нам о природе. Но Сократа нельзя «опускать» до софистов, как это сделал С.П. Лебедев, их позиции существенно разнятся.

В рассуждениях Сократа природа «уходит в основание», предстает в виде абстракции, обозначающей объективную, существующую вне и независимо от человека и его сознания реальность, которая к тому же познаваема и, значит, имеет и вторую форму объективности (уже в самом человеческом сознании), а не сводится к существованию. Такая «природа» обнаруживается Сократом в(как) основании(е) общества, государства: они, подчеркивает Сократ, существуют «по природе», а не как считают забывающие о природе софисты и помнящие лишь, что законы государства есть человеческие установления со стороны отдельных лиц или продукт до(с)говоров, конвенциональных соглашений intersубъективности⁷¹⁵. Сократ отыскивал «существо» во *всякой* вещи. «И по справедливости две вещи надо было бы отнести на счет Сократа, индуктивные рассуждения и образование общих определений», но только Сократ «общим сторонам (вещи) не приписывал обособленного существования и определениям – также»⁷¹⁶. У него знания, понятия есть не что иное, как

идеальное инобытие такой «природы», которая существует вторичным образом в форме понятий, а не вообще улетучивается, как у софистов. На этом основании Сократ отказывается от «физиологии» натурфилософов, как и от «антропологии» софистов – в силу односторонности их позиций: у физиологов натуралистически выпячивается связь сознания с природой, у софистов – исключительно антропологически с человеком. Сократ же требует брать/рассматривать понятия как медиальную реальность, *воедино связывающую* и природу, и человека.

В рассуждениях о природе/космосе Сократ усматривает содержательно обедняющее замещение категориями физиологов полноценно–неисчерпаемого природно–космического бытия. Из диалектики «телесности» и виртуальности философских учений ясно, что соответствующее ему полноценно–неисчерпаемое знание равнозначно лишь божественной компетенции, доступно божественно–окончательному, завершенному, достигшему абсолютно объективной истины познанию. Иначе говоря, оно возможно с учетом всего, что в ней было, есть и будет. Человек же пошел *«своим собственным путем»*. Он вводит философские категории, например, категорию для обозначения объективной реальности, которую *можно и еще предстоит познать*, а не говорит, что она им уже вся и до конца познана, на знание чего *претендует* божественная мудрость. Поэтому тут и происходит *обедненное замещение полноценности, неисчерпаемости бытия в знании*. Напомню, что на такие категории распространяется формально–логический закон обратного соотношения объема и содержания понятия⁷¹⁷. В то же время было бы глубокой ошибкой приравнять вводимые философские категории к *пустым абстракциям*, как иногда утверждается⁷¹⁸. Ведь понятно, что по мере познания, связывающего природу и человека, по мере живого хода, движения нашего знания к сущностям все более глубоких порядков будет происходить переход к прямому соотношению объема и содержания. Тот и другой «закон» фиксируют полярные, задающие все познавательное поле, состояния – начальное и конечное состояние познания. Это требуется противоположностью истины–заблуждения.

Понятно, что *explicite* в античной культуре «физиологии» человеческое, относительное и божественное, абсолютное» находилась именно в начале пути реального познания, а потому здесь явно доминировал закон обратного соотношения объема и содержания. За первые полтора века древнегреческие мыслители предложили различные точки зрения. Некоторые из них противоречили друг другу, но все претендовали на абсолютную истину. Это приводило к естественной реакции, что здесь что–то не так, поскольку даже «в лучшем случае» только одна из них может быть истинной; появляется скептицизм, сомнение; если одно из них истинно, то в чем ошибаются остальные? Внимание переключается на само познающее мышление; философия оборачивается – от *онтологии* к *гносеологии и логике*, происходит переход от учета связи *понятия с природой*, которая должна быть *выражена в понятиях*, к учету связи понятий с человеком, который вырабатывает понятия.

Можно ли доверять самому человеку? Такой вопрос о доверии человеку возникал в истории мировоззрения неоднократно, например, когда произошел переход от построения всеохватывающих систем Р. Декарта и Б. Спинозы к скептической критике знания Дж. Локком и Д. Юмом, в последней трети XX века (в связи творчеством позитивистов)⁷¹⁹. Сократ рассудил *культурологически*, а потому у него природа и «уходит в основание». Вместо признания всей конкретики часто противоречивших друг другу концепций натурфилософии Сократ, в соответствии с законом обратного объема и содержания понятия, сохраняет верность сути, общему содержанию понятия природы, как отражающему в человеческой голове *общий, родовой признак* всего существующего и познаваемого как независимое от познающего сознания. С ним Сократ связывает уже иное *видовое* содержание. Так произошло разделение философского и научного содержания в знаниях людей, когда он начинает рассуждать о нравственных добродетелях и впервые пытается, как свидетельствует Аристотель, устанавливать общие определения *в их области*. Значит, Сократ не противоречит натурфилософам, а следует общему и для них, – при всех прочих, видовых противоречиях с ними, – содержанию, чем он и отличается от софистов, вставших на путь отрицания природы в философском, а не в конкретно–научном смысле слова, увидевших в природе отброшенную ими «пустую абстракцию» (не по причине ли неумения решить вопрос о различении при сохранении связи философского и собственно научного содержания?).

Как видно, возможен отрыв понятия и/или от природы, и/или от человека, что таит в себе различного рода аномалии. Отрыв понятия от человека «оборачивается» *объективизмом*, когда в них не видят «пособие» человека, но только выражение закономерности и природы, и человека. Противоположным оказывается *субъективизм*⁷²⁰. Это можно показать на интерпретациях пространства и времени. В одном случае они представляются как характеристика вещей и процессов, как они существуют вне и независимо от сознания, что приводит к объективизму; при этом они могут пониматься на манер классической рациональности и/или в духе релятивистской физики. Во втором случае они предстают, например, как у И. Канта, т.е. как исключительно априорные формы человеческого опыта. Медиальной сути соответствует, понятно, иное понимание их, когда они усматриваются в устройстве/архитектонике и «природы», и «человека». Было бы глубоким заблуждением объявлять полностью ошибочным кантовское понимание пространства и времени, списывая все на субъективный идеализм. В учении И. Канта есть рациональный момент, и он должен быть «удержан» с позиций медиальной трактовки культуры понятия. Он относится ко второму пла(н)сту, присутствующему *implicite* в основаниях философствования мыслителя.

Итак, культурологически понятие не может быть сведено к природе либо к человеку, когда их берут только в такой односторонней связи, оно как реальность медиальная есть субъективный образ объективной реальности, субъектная форма бытия, единство противоположностей с признанием примата

одной стороны над другой. Так, в движении как изменении вообще издревле видели доминирование изменчивости над устойчивостью, ибо примат устойчивости уводит от диалектики в метафизику, а отрыв изменчивости от устойчивости и ее «абсолютизация», как известно, также оборачивается выходом за границы диалектики – в релятивизм. В понятии как единстве противоположностей объективного и субъективного приоритет принадлежит объективности, на чем постоянно настаивает Сократ *против* софистов. Такое соотношение обеспечивает рациональное увязывание онтологии с феноменологией без отрывания их друг от друга и вырождения в нечто аномальное (=объективизм и феноменологизм). Если же понятие брать только в связи с человеком, игнорируя его связь с природой, тогда феноменология, вместо того, чтобы раскрывать пусть и не сущность – как онтология, – а явления (сущности), вырождается в соглашательские конвенции (интер)субъективности; понятно, за счет объективности. Об этом свидетельствует опыт современного толкования науки позитивизмом. И об этом нужно помнить, чтобы найти правильное место и выявить подлинную роль для интерпретации, презентации, конвенции, коммуникации в науке, не отрывая этих и иных субъективно важных инструментов познания человеком реальности и не противопоставляя их задачам *отражения* действительности, а «встраивать» их в этот живой *gang*, *bewegung* (ход, движение) нашего знания *все глубже и глубже*, в процессе которого происходит закономерный переход от закона обратного соотношения объема и содержания понятий к закону прямого их соотношения. В противном случае (по)знание утратит свою «надежность».

Далее. Зародышевая концепция культуры понятия Сократа указывает на «векторное измерение» сознания, предполагающее *самосознание*, сознание самого себя и выбор культурной линии поведения и мышления. В области чистой объективности Сократ наследует вышеописанную позицию двóйности объективности. Здесь он вполне стоит на уровне учения о бытии «догматика» Парменида, чья логика уходит в космологизм раннегреческих мудрецов. Но и уходит от него к тому, что позже стало «метафизикой», т.е. собственно философией. Логика здесь та, что «быть и мыслить – одно и то же»; она указывает на двóйность сознания, которая имеет место в области мышления, а не чувствования. Ясно, что истинное бытие понятия как реальности медиальной не может уже «расслоиться» на «внутреннюю» логическую структуру и на реальное существование «внешнего». Бытие понятия «отменяет» такое «расслоение». Поэтому и говорится о *третьей* реальности. Логика здесь одна и та же, но различны способы раскрытия онтологической реальности культуры понятия. Не случайно у Платона описывается встреча старца Парменида и юного Сократа. В то же время эти образы символизируют встречу двух культурных эпох. Здесь намечено уже и «отталкивание». Ведь для Парменида человек по-настоящему мыслит лишь тогда, когда объектом мысли выступает бытие в его истине, объективное как таковое, в его независимости от сознания человека и им схватываемое. Для Сократа тезис «быть и мыслить – одно и то же» означает, что «Я» по-настоящему мыслит лишь тогда, когда выступает

субъектом культурно–сознательного мышления. Это указывает на «векторную составляющую понятия» – самосознание.

Тем самым обнаруживается недостаточность (незавершенность) объективной реальности и, значит, вектор, линия поведения и мышления человека как культурного субъекта, источника добра/зла, нравственности/безнравственности, совести, общего блага и отступления от них, что характеризует *культуру* человека. Ведь человек способен выбрать и зло, но в таком случае говорить о его принадлежности к *культурной «элите»* не приходится, ибо он падет в своем поведении (и мышлении) *даже ниже животного*, если иметь в виду изощренность *хищнических* способов действия, которые окажутся следствием применения в них сознания. Получается, что носитель мышления не безразличен к его культуре. Нельзя правильно мыслить без изменения существа мыслящего – вот векторность культуры понятия. Даже если мыслят «плохо», то и это не проходит «безнаказанно». Об этом говорил уже Парменид, имея в виду последствия для объективности, возможность отпадения от объективности в субъективизм. У Сократа речь идет о выборе вектора нравственного, совестливого мышления, что и переводит человека в статус культурно «элитарного человека» из, как сказали бы сегодня, состояния «бифуркации». Ведь человек не может оставаться «плохим», если верно помыслил добро. Таким образом, Сократ, *отталкиваясь от Парменида*, воздерживается уже от *натур–*философских построений, что позволяет ему указывать на действительность иного порядка и на самосознание, в котором тоже выполняются условия тождества бытия и мышления.

Поскольку *культурологически* мышление мыслит о самом себе, постольку оно и изменяет само себя. В этом и состоит его «векторность», связанная с демаркацией добра и зла, связанная с совестью и, значит, с выделением нравственно ориентированного человека в особую *категорию*. Только в этом случае мышление не может иметь своим объектом небытие, ибо его собственное существование есть *условие* мышления. И чем более культурным, *нравственным* является мышление, т.е. чем очевиднее и надежнее это его содержание, тем в большей степени оно существует, поскольку тем более оно совпадает с *собственной природой*.

Наконец, очевидно, что нужно абстрагированные нами друг от друга измерения объективности и нравственности объединить в единую «систему координат», чтобы понятие как культура человеческого сознания оказалось *целым*. Сократ и находит в результате ту специфику мысли, что отличает ее от иных *видов причинности* в универсуме, не знающих нравственной/безнравственной составляющей. Таким *целым* и видится человек, которого Сократ считает *частью культуры сознания*, что свидетельствует о неправомерности отпадения человека *ни от объективности, ни от нравственности* без последствий объективизма и субъективизма, самые различные вариации которых развернет история философской мысли, как бы закодированная в зародышевой философии Сократа, «соразмерная» именно всей истории философской – шире,

мировоззренческой – мысли, не только уже свершившейся, но и еще возможной на (за)данную тему.

Таковы основания борьбы за *культурологическое достоинство разума*, которую вел Сократ против своей *эпохи культурного релятивизма*, отпадавшего у софистов и от объективности, и от нравственности. Позна(й)ть самого себя, чего требовал Сократ, значило *выйти в систему координат, воссоединяющих объективность и нравственность*, что не исключало риска тех или иных отпадений буквально *из каждого оттенка* неисчерпаемого многообразия, из которого образуется единство культуры понятия. И это «болото» всегда подстерегает человека, если он не удерживается на вершине культуры мысли; зато тот, кто удерживается, и есть подлинный представитель человеческой культуры. «Сократ подводил современников к осознанию особого долга, обусловленного природой разума»⁷²¹, связанного с самоопределением мышления и действия. Появляющаяся при этом векторность есть приз(р)нак развития, в которое встраивалась цель, что превращало процесс в целеполагающий. Процесс, включающий цель, именуется уже Аристотелем как деятельность. Его содержанием выступает единство и борьба противоположных начал добра и зла, так что человек оказывается в состоянии «бифуркации» (состояние сознания) и вынужден выбирать (уровень самосознания) линию поведения и мышления, становясь на сторону добра *либо* зла. *Культура есть выбор приоритета объективности и нравственности*, а символизируется это «выделение» знаменитыми словами: «Я знаю, что ничего не знаю...». Отсюда начинается «векторность» от движения вообще к развитию и к подлинно человеческой, культурной деятельности. Можно утверждать и так, что здесь сама *человеческая деятельность встраивается в развитие на стороне его восхождения, а никак не нисхождения, вырождения, деградации. Она порождается этим процессом восхождения и является создаваемым им детерминантом, пролонгирующим этот процесс.*

Таково отличие «культурологического человека» Сократа от антропологического «человека вообще», который «не может получить знание даже при смиренной готовности его принять. Чтобы иметь содержание, он должен стать формой – в этом морально–логическое предназначение человека»⁷²². Добавлю: не «человека вообще», а «культурного в логике (=культурологического) человека», каким является сам Сократ. Для него свойственна не раздвоенность, а описанная двóй(ствен)ность единства, пронизывающая сократизм. Величие культуры разума Сократ видит в том, что он способен перейти от видимости раздвоенности к реальности самосознания, и, став самим собой, уже открыть принципиально новое.

Таким образом, понятие (как) бытия(е) получает у Сократа новую трактовку. Настолько новую, замечает А.Л. Доброхотов, что термин «бытие» им даже не употребляется. «Медиальная» или «третья реальность», о которой можно утверждать, что она *есть*, есть уже не безлик(чн)ая природа, и не абстрактная идеальность, но *культура*, культура сознания. Подлинное существование суть *действенное* существование, оно содержит в себе смысл

или как на цель на него направлено. Этот момент культурной реальности Сократ пытался увидеть в Анаксагоровом «нусе», но не обнаружил; и сам предложил модель «общего» (хочется сказать, «дела»), способного быть «моделью», организующей вокруг себя отдельные *единичности*, в качестве которых выступают люди и вещи.

Понятно, что здесь проступает и принципиальное различие учения Сократа и натурфилософии «досократиков», ограниченной природно–космологической составляющей. Ограниченность натурфилософского зародыша предлагается преодолеть за счет вектора «заинтересованности» – причем с дифференциацией нравственного и безнравственного. Речь не о том, чтобы «под корень» вырубить безнравственность и оказаться в итоге в каком–то «краю». Речь идет о единстве и борьбе противоположностей и выборе «культурной» установки на примат нравственности, на примат восхождения и против вырождения, деградации, нисхождения. Эту ситуацию символизирует сама история суда над Сократом, которая засвидетельствовала, что само отрицание объективной реальности уже безнравственно, а нравственность, в свою очередь, предполагает существование и учет именно объективной реальности.

Вышеизложенное свидетельствует о принципиальной важности вовлечения в современный культурологический дискурс учения Сократа в качестве его основания для уяснения возможности совмещения культурных универсалий и способов познания всеобщего, с одной стороны, и универсальности индивидуального и способов его постижения, с другой стороны⁷²³.

3. Проблема объективности культурологии, традиция и инновация

Продолжим предметное определение «культуры» как особой онтологической реальности, воедино связывающей человека с бытием. Внутри себя культура уже не противостоит внешней природе, будучи, образно говоря, тем скульптором, который лепит из материала природы личность, с учетом интересов и потребностей человека оформляет и переоформляет бытие в субъектные формы. Это отделяет культурологический подход от натурфилософского (у досократиков) и от одностороннего антропологического стиля мышления (у софистов). Собственно культурологическое исследование впервые появляется у Сократа при открытии разума, мышления именно как культурной реальности. Когда культурология отчуждает культуру от бытия, тогда происходит ее вырождение, изоляция и самоизоляция. Но тюрьма – неподходящий инвариант для культуры, даже если ее представлять не одной «камерой», но их набором или «анклавом»⁷²⁴. Последний не освобождает культурологию от редуccionизма, а только отягощает его *эклeктикой*⁷²⁵, что грозит превращением культурологии в гуманитарный вариант *механицизма*. Когда культурология идет по его стопам, тогда неизбежно возникает проблема ее *объективности*. Особенно острой является проблема объективности культурологии при исследовании соотношения традиции и инновации – сегодняшнего средоточия всей культурологической проблематики.

В истории человечества различают традиционную и техногенную цивилизации, представленные многообразием конкретных видов общества (А. Тойнби), но не проясняется, что в этих представлениях соответствует реальности, а что есть игра ума, спекуляция, симулякр. Вторую мы идентифицируем как «технологизм». Сегодня споры ведутся о том, на какую из них нужно сделать ставку. Думается, что ставку надо делать на восходящее развитие, в контекст которого надо «встраивать» уже и традиционную культуру и инновации. Без этого спор традиции и инновации приобретает чисто технический характер.

Инновационная деятельность в традиционном обществе «умалывается», недооценивается, *привязывается* к традиции так, как Ахиллес в апории Зенона *привязан* к черепахе, не будучи в состоянии не только перегнать, но даже догнать ее, чтобы стать вровень с нею по своему статусу: новация здесь существует в границах самой традиции. В техногенной культуре, которую мы будем идентифицировать с «технологизмом», разновидностью которого она является, ценность переоценивают, изменения раскручивают с огромной скоростью, экстенсивное развитие истории заменяют интенсивным, пространственное существование – временным. Инновационно–обновленческая деятельность не знает преград, которые не смогла бы преодолеть ради достижения так называемого «устойчивого развития». Резервы роста черпают не за счет расширения культурных зон, а за счет перестройки самих оснований прежних способов жизнедеятельности и формирования принципиально новых возможностей. В результате ценностью признается сама инновация *itself*, оригинальность, новое как таковое, находя выражение в Книге рекордов Гиннеса, в отличие от семи чудес света традиционного общества, подчеркивавших завершенность мира: все грандиозное, действительно необычное уже состоялось, а потому инновации не играют существенного значения. Так выглядит картина их противостояния, в которой не может быть победителей.

Эти противоположности сознавались в культуре исторически, по мере преодоления традиционного общества. Вехами стали античная культура, европейское средневековье, Ренессанс, Новое время, сделавшее ставку на инновацию преобразовательского отношения человека к миру. Своеобразным продолжением абсолютизации инновации в культуре стали с конца XX в. современные «повороты» и «перевороты»: технологический, финансовый, лингвистический, коммуникационный и т.п. В них человек стал претендовать на выход за пределы бытия несмотря на его неисчерпаемость.

Основанием абсолютизации инноваций и попыток выхода, трансцендирования человека за пределы мироздания стало приравнивание взятого во всей его неисчерпаемости «мира в целом» с конкретной «вещью» или «системой», когда кажется, что за пределы бытия, несмотря на всю его неисчерпаемость, выйти так же просто, как за границы той или иной «системы», что свидетельствует о неумении решить вопрос о различении философского и научного знания с целью их сопряжения. Так появились концепты «трансгрессии» (преодоление границы между возможным и невозможным) и «симулякра» (копии копии..., не имеющей отношения с реальностью, что

характерно для истины и даже лжи). В отечественной литературе сущность такой инновационной деятельности видят в выходе ее за рамки обыденного опыта и той части мира, в границах которой сформировался организм человека, в претензиях на выход за пределы «природности» и «социальности» посредством указанных переворотов в сферу «трансцендентности». Прежде на проникновение в трансцендентность претендовали религия и идеализм, в наше время – технология, теория коммуникации, металингвистика и т.п. Во всех названных случаях вместо соединения традиции и инновации речь идет об отчуждении инновации от традиции на основе сопряжения идеалистических конструкций с вульгарным материализмом. В итоге люди лишаются восходящего развития, в «пространстве» которого только и может разворачиваться их жизнь и деятельность. Сегодня к инновации, внедрению новшеств, «новизны» относятся как к панацее от любых бед и вызовов времени, что вряд ли оправдано, если не вскрывается апорийность инновации. Как правило, считается, что инновации изменяют жизнь людей в лучшую сторону, но смысл данного понятия часто остается не проясненным, а за знание нередко принимаются оценки.

При этом актуализируются старые проблемы новизны, обновления. В традиционном обществе могут смениться несколько поколений, которые будут заставлять практически одни и те же структуры общественной жизни, воспроизводя их и передавая следующему поколению. Виды деятельности, их средства и цели могут существовать в качестве устойчивых стереотипов целыми столетиями, ибо приоритет отдается традициям, образцам и нормам, аккумулирующим опыт предков, канонизированным стилям мышления и поведения. Инновационно–обновленческая деятельность не воспринимается здесь как высокая ценность. Она считается допустимой лишь в рамках веками апробированных традиций. В этом заключается ее ограниченность⁷²⁶.

Древняя Индия и Китай, Древний Египет, славянский мир и государства мусульманского Востока эпохи средневековья признаются традиционными обществами. Этот тип социальной организации сохранился и до наших дней в том смысле, что многим государствам «третьего мира» присущи его черты, хотя столкновение таких государств с западным «технологизмом» приводит равно или поздно к радикальным трансформациям традиционной культуры и образа жизни.

«Технологизм», который обозначают расплывчатым понятием «техногенная или западная цивилизация», вначале возник в европейском регионе вследствие ряда мутаций традиционных культур, а затем начал осуществлять свою экспансию на весь мир за счет перестройки самих оснований способов жизнедеятельности и формирования принципиально новых возможностей, инновация становится высшей ценностью, новация выходит за пределы традиции, не будучи *всего лишь* обновлением самой традиции. Техногенная цивилизация началась задолго до компьютеров и паровой машины. Ее преддверием называют развитие античной культуры, культуры полисной, подарившей человечеству два великих изобретения – демократию и теоретическую науку, первым образцом которой была евклидова геометрия. Эти два открытия в сфере регуляции

экономических связей и в способе познания мира стали ее важнейшими предпосылками нового типа цивилизационного прогресса.

Второй важной вехой «технологизма» явилось европейское средневековье с особым пониманием человека как созданного по образу и подобию Бога существа, с культом человекобога–Христа, культом любви человека к этому человекобогу–Христу. Оно стало культивировать человеческий разум, способный понять и постигнуть тайну божественного творения, расшифровать те смыслы, которые Бог заложил в мир, когда он его создавал. Последнее обстоятельство необходимо отметить особо, поскольку целью познания считалась расшифровка Божьего промысла, плана божественного творения, реализованного в мире. В эпоху Ренессанса происходит восстановление многих достижений античной традиции и, одновременно, ассимилируется идея богоподобности самого человека и человеческого разума⁷²⁷ как идея, прокладывавшая дорогу Технологии, максимально активистскому типу отношения человека к миру⁷²⁸, что позволяет видеть именно в религии, религиозном типе отношения человека к миру преддверие, источник современной технологии⁷²⁹, а в современной технологии – нечто обожествляемое современными людьми техногенной цивилизации. Можно сказать, что религия есть технология прошлого, а современная технология есть религия настоящего. С этого момента закладывается культурная матрица технологизма, которая начинает свое собственное развитие с XVII в. Важнейшей основой ее жизнедеятельности становится развитие техники и технологии, причем не только путем стихийно протекающих инноваций в сфере самого производства, но и за счет генерации все новых научных знаний и их внедрения в технико–технологические процессы. Возникает тип развития, основанный на ускоряющемся изменении природной Среды, предметного мира, в котором живет человек. Изменение этого мира приводит к очень активным трансформациям экономических связей людей. В этой цивилизации вслед за технико–технологическим развитием постоянно меняются типы общения людей, формы их коммуникации, типы личности, образ жизни.

Эта цивилизация существует несколько более 300 лет. Но она оказалась очень динамичной, подвижной и весьма агрессивной. Она подавляет, подчиняет себе, «переваривает» и поглощает традиционные общества с их культурами. Мы наблюдаем это повсеместно. Сегодня этот процесс идет по всему миру. Такое активное взаимодействие техногенной цивилизации и традиционных обществ, как правило, оказывается столкновением, которое приводит к гибели последних, «поеданию» многих культурных традиций, по существу, к гибели этих культур как самобытных целостностей. Традиционные культуры не только оттесняются на периферию, но и радикально трансформируются при вступлении традиционных обществ на путь модернизации и техногенного развития. Чаще всего такие культуры сохраняются только обрывками, в качестве исторических «пережитков» прошлого. Это происходит с традиционными культурами восточных стран, осуществивших индустриальное развитие. То же можно сказать о народах Южной Америки, Африки, вставших на путь модернизации. Везде культурная матрица технологизма трансформирует традиционные культуры, преобразуя их

мировоззренческие, смысложизненные установки, заменяя их новыми культурными доминантами. Эти мировоззренческие доминанты складывались еще в эпоху Ренессанса, а затем Реформации и европейского Просвещения. Они выражали кардинальные мировоззренческие смыслы понимания человека, мира, целей и предназначения человеческой жизнедеятельности.

Человек стал пониматься как активное существо, которое находится в деятельностно–преобразующем отношении к миру. Деятельность человека должна быть направлена вовне, на преобразование и переделку внешнего мира, в первую очередь природы, которую человек должен подчинить себе. В свою очередь, внешний мир рассматривается как арена деятельности человека. Как если бы мир существовал и был предназначен только для того, чтобы человек получил необходимые для себя блага, удовлетворил свои потребности. Конечно, это не означает, что в новоевропейской культурной традиции не возникают другие, в том числе и альтернативные, мировоззренческие идеи. Техногенная цивилизация в самом своем бытии определена как общество, постоянно изменяющее свои основания. Именно поэтому в ней активно поддерживается и ценится постоянное производство новых образцов, идей, концепций. Причем лишь некоторые из них могут реализоваться в сегодняшней действительности, а остальные предстают как возможные программы будущей жизнедеятельности, адресованные грядущим поколениям; всегда можно обнаружить идеи и ценностные ориентации, альтернативные доминирующим ценностям, но в реальной жизнедеятельности людей и общества они могут не играть определяющей роли, а оставаться на периферии общественного сознания и не приводя в движение массы людей. Идея преобразования мира, подчинения природы человеком была ведущей доминантой в культуре техногенной цивилизации на всех этапах ее истории вплоть до нашего времени. Как показал, например, М. Хайдеггер⁷³⁰, данная идея была важнейшей составляющей того «генетического кода», который определял существование и эволюцию техногенных обществ.

Преобразовательская мировоззренческая установка долгое время казалась адекватной бытию и самодостаточной в своей очевидности, хотя ее невозможно отыскать в традиционных культурах, в которых активизм человека в отношении к миру как родовой признак человека понимался и оценивался с принципиально иных, созерцательных позиций. Свойственный традиционным обществам консерватизм видов деятельности, медленные темпы их эволюции, господство регламентирующих традиций существенно ограничивали проявление деятельностно–преобразующей активности человека. Поэтому сама активность осмысливалась не как направленная вовне, на изменение внешних предметов, но как ориентированная вовнутрь человека, на самосозерцание и самоконтроль, которые обеспечивают следование традиции.

Принципу преобразовательского отношения или «деяния», сформулированному в европейской культуре в эпоху Ренессанса, Просвещения, «делу–действию» И. Фихте, идеям многих представителей философии русского космизма можно противопоставить в качестве альтернативного образца принцип древнекитайской культуры «у–вэй», который требует «невмешательства» в

протекание природного процесса, т.е. такое вхождение в него, которое не раз(на)рушает его течения. Для традиционных сельскохозяйственных культур подобные принципы играли важную регулирующую роль, ориентировали на приспособление к внешним природным условиям как вполне гармоничным, от которых во многом зависят результаты сельскохозяйственного труда, требовали угадывать ритмы смены погоды, терпеливо выращивать растения, веками накапливать опыт наблюдения за природной средой и свойствами растений.

Уместно вспомнить хорошо известную притчу из китайской культуры, высмеивающую человека, который проявлял нетерпение и недовольство тем, что злаки растут медленно; желая ускорить их рост, он стал тянуть их за верхушку и в конце концов выдернул их из грядки, символизирующей самостоятельность мирового процесса. Но принцип «у–вэй» был способом включения человека–индивида в социальные структуры, которые традиционно воспроизводились на протяжении жизни целого ряда поколений. Он выражал установку на приспособление, адаптацию к сложившейся социальной среде, исключал стремления к ее целенаправленному преобразованию, требовал самоконтроля и самодисциплины индивида, включающегося в ту или иную корпоративную структуру.

Ценностные установки техногенной культуры предлагают иной вектор человеческой активности, распространяются далее на сферу социальных отношений. Активистский идеал отношения человека к природе распространяется на сферу экономических отношений. Они также начинают восприниматься в качестве особых социальных объектов, могущих целенаправленно преобразовываться человеком. Такой «установкой» был движим уже Н. Макьявелли в работе «Государь», описав ее в XXV главе⁷³¹. С подобной трактовкой деятельности и предназначения человека тесно связан другой аспект мировоззренческих ориентаций, который характерен для культуры техногенного мира. Речь о понимании природы как упорядоченного, закономерно устроенного «поля», в котором познав ее законы разумное существо способно властвовать над внешними процессами и объектами, поставить их под полный контроль своих собственных целей и воспринимая природу как неиссякаемую «кладовую», из которой человек может черпать бесконечно, если изобретет *хитрость*, позволяющую ему искусственно изменить природный процесс и поставить его на службу человеку. Укрощенная природа будет бесконечно удовлетворять во все расширяющихся масштабах человеческие потребности.

Марксистская концепция классовой борьбы, социальных революций и диктатуры пролетариата как подобного способа решения социальных проблем все чаще воспринимается ныне в контексте ценностей описываемой техногенной культуры, в которой как бы сливаются воедино технологическое и религиозное, божественное: божественное обретает технологическое оснащение, а технология как выдвижение цели, подбор средств и путей их претворения достигает божественных вершин, кажется, недоступных и немислимых обычному человеку и даже просто герою. Примерно так расценил замыслы В.И. Ленина по преобразованию России Г.В. Плеханов, обвиняя его в отступлении от мудрости к

хитрости. Кажется, здесь уместна следующая сентенция Гегеля: «То обстоятельство, что субъективная цель как власть, правящая этими процессами, в которых объективное стирается и снимается, сама держится *вне их* и вместе с тем есть то, что в них *сохраняется*, – есть *хитрость* разума»⁷³². Теперь мы знаем, что *стирание* и *снятие объективного* в истории нашей страны было осуществлено партийно–государственной бюрократией, которая создала для себя параллельный мир *своего* второго осевого времени и нанесла смертельный удар по самоорганизации и самоуправлению народа, а завершением этого удара стала «перестройка» 1985–1991 гг.

Гегель пишет следующее важное «Прибавление» к сомнительной по своему качеству характеристике хитрости, раскрывающей это качество как божественность: «Разум столь же *хитер*, сколь *могуществен*. Хитрость состоит вообще в опосредующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь свою собственную цель. В этом смысле можно сказать, что божественное (в нашем случае, бюрократическое партийно–государственное – М.П.) провидение ведет себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог дает людям действовать, как им угодно, не стесняет игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление *его* целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется»⁷³³. «Можно назвать *хитростью разума* (партийно–государственной бюрократии – М.П.) то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред... индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов»⁷³⁴. Откровеннее и точнее сказать трудно. Остается лишь добавить, что сказанное следует отнести как к истории *до*, так и *после* перестройки. Но давайте вновь дадим слово Гегелю, который продолжает так: «Хотя мы и примиряемся с тем, что индивидуальности, их цели, их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется случайности, к царству которой оно относится, и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств, однако в них есть (и! – М.П.) такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения даже и по отношению к высшему началу, потому что она есть нечто безусловно независимое, само по себе вечное, в них. Это *моральность, нравственность*... они являются самоцелями... и по содержанию цели»⁷³⁵. Фактически здесь Гегель указывает на необходимость признать людей не только *средствами*, но и *субъектами*, свободными и творческими личностями, имеющими не только *обязанности*, но и свои *права*.

Не лишне заметить, что технологизм связан с безудержно растущим потреблением, с полным исчерпывающим удовлетворением все возрастающих потребностей, он основан на представлении, согласно которому из природы можно бесконечно черпать материалы, ресурсы, поставив их «на службу» – то ли человеку, то ли *анонимной* «технологии», у которой «на службе» оказывается и

сам человек как средство⁷³⁶. Средство как объект находится в *непосредственном* отношении с объективностью, с материалом, которое (отношение) есть сфера *служащего цели механизма*⁷³⁷. Так выясняется место и роль *механизма*, какой бы ни была его природа, построен ли он из материалов природных, человеческих или даже из социальных институтов. В *механизме или средстве* сохраняется цель, определяя его, а не просто оставаясь вне механизма. И это приводит к «снятию», «идеализации», вовлекаемых в механизм явлений и объектов: в нем каждый «объект положен как *в себе ничтожный*»⁷³⁸.

Следующим важнейшим моментом в системе мировоззренческих приоритетов техногенных обществ выступает идеал автономной личности, а деятельность и активность человека рассматриваются как реализация творческих возможностей свободной личности: коллективный субъект деятельности с позиций этого идеала должен предстать в качестве результата соглашения суверенных личностей. В традиционных же культурах ценность индивида и личных свобод не выдвигалась на первый план либо отходила на второстепенный план в иерархии мировоззренческих ценностей. Личность в традиционных обществах реализовывала себя через принадлежность к некоторой корпорации, жестко закрепляясь в той или иной социальной общности. Человек, не включенный в корпорацию, утрачивал качества личности. Ему предоставлялось немного возможностей свободно изменить свою корпоративную связь. Подчиняясь традициям и социальным обстоятельствам, индивид, зачастую с момента рождения, был закреплен за определенным местом в кастовой или сословной системе. И это обязывало его усвоить определенный тип профессиональных навыков, чтобы продолжить эстафету поколений и традиции.

В технологизме доминирует возможность индивида в(пере)ключиться в самые различные общности и корпорации. Человек видит себя суверенной личностью именно благодаря тому, что он жестко не привязан к той или иной конкретной структуре, не сращен с ней, он может, и способен, гибко строить свои отношения с другими людьми, погружаясь в различные общности и культурные традиции. Известный философ и культуролог М.К. Петров предложил мысленный эксперимент с человеком, воспитанным в системе ценностей традиционной цивилизации. Как посмотрел бы такой человек на идеалы новоевропейской культуры? Отсутствие жестких связей с семейно–корпоративной традицией передачи профессионального и социального опыта было бы воспринято, по мнению М.К. Петрова, как признак ущербности европейца, которому с детства прививают *вздорную* мысль о том, что он способен стать всем, как учил, например, Пико делла Мирандола, и, когда европейец взрослеет, включается в специализированную деятельность, он до конца жизни остается *разочарованным* человеком, носителем *несбыточных* и, естественно, *несбывшихся* надежд, *озлобления* и *зависти* к ближним, которые, по его мнению, заняты как раз тем, чем лучше, в сравнении с ними, мог бы заняться он сам. Ни в юности, ни в зрелые годы европейец не знает ориентиров собственной жизни, он не в состоянии понять ее цели, а безрассудно мечется от одной специальности к другой, всю жизнь что–то осваивает и т.п.

Этот мысленный эксперимент В.С. Степин предложил продолжить, *поменяв* «систему отсчета», чтобы посмотреть на систему ценностей традиционных культур глазами человека техногенной культуры. В таком случае привязанность человека традиционного общества к строго определенным, консервативно воспроизводимым видам деятельности и его жесткая принадлежность от рождения до смерти к некоторой корпорации, клану или касте будет восприниматься людьми, воспитанными в культуре технологизма, как признак несвободы, как отсутствие выбора, растворения индивидуальности в корпоративных отношениях, подавления в человеке творческих, индивидуальных начал. Стабильность жизни традиционных обществ с позиций этой системы мировоззренческих жизненных смыслов оценивается как застой и отсутствие прогресса, которым противостоит динамизм западного образа жизни. Вся культура техногенных обществ, ориентированная на инновации и трансформацию традиций, формирует и поддерживает идеал суверенной творческой индивидуальности. Обучение, воспитание и социализация индивида в традиции технологизма способствуют формированию у него значительно более гибкого и динамичного мышления, чем у человека традиционных обществ. Это проявляется и в более сильной рефлексивности обыденного сознания, в его ориентации на идеалы доказательности и необходимости обоснования суждений, в насыщенности обыденного мышления догадками, прогнозами, предвосхищениями будущего как возможными состояниями жизни, наконец, в его нагруженности, пронизанности абстрактно логическими структурами, которые организуют рассуждение. Такого рода логические структуры часто вообще не присутствуют в сознании человека традиционных обществ. Например, исследование А.Р. Лурия в начале 1930–х годов мышления традиционалистских групп в Средней Азии обнаружило, что представители этих групп не могут решить задачи, которые требуют формального рассуждения по схеме силлогизма. Но те члены традиционных обществ, которые получили школьное образование, включающее обучение математике и другим наукам, достаточно легко решали эти задачи. Сходные результаты были получены при исследованиях мышления человека традиционного общества в других регионах, например, М. Коулом традиционалистских групп в Либерии. Особенности функционирования сознания в разных типах культур детерминированы свойственными данным культурам глубинными жизненными смыслами и ценностями, в том числе разными ценностными ориентациями преобразующей деятельности людей.

Анализ системы глубинных ценностей технологизма позволяет указать четвертый момент этой системы: власть, сила и господство над природными и социальными обстоятельствами. Дело в том, что пафос преобразования мира порождал специфическое отношение к идеям господства, силы и власти. В традиционных культурах они понимались и воспринимались как непосредственная власть одного человека над другим. В патриархальных обществах и азиатских деспотиях власть и господство распространялись не только на подданных государя, но и осуществлялись мужчиной как главой семьи над женой и детьми, которыми он владел так же, как царь или император владел

телами и душ(м)ами своих подданных. Традиционные культуры не знали автономии личности и идеи прав человека. А.И. Герцен писал об обществах Древнего Востока, что человек здесь не понимал и не воспринимал своего достоинства; оттого он был или в прахе валяющийся раб, или необузданный деспот.

В мире технологизма также можно обнаружить немало ситуаций, в которых господство осуществляется как сила непосредственного принуждения и власти одного человека над другим, но отношения личной зависимости здесь перестают доминировать и подчиняются новым связям. Их сущность определена всеобщим обменом, результатами деятельности, приобретающими форму товара, т.е. «экономизмом», что говорит о внутренней *связанности* (именно так: связанности, а не связи, что указывает на их ограниченность) «технологизма» и «экономизма». Власть и господство в такой системе отношений предполагают владение и присвоение вещей, человеческих способностей, информации как товарных ценностей, имеющих денежный эквивалент. В результате технологизм обуславливает своеобразное смещение акцентов в понимании предметов господства силы и власти от человека к произведенной им вещи. Эти новые смыслы, в свою очередь, легко соединяются с идеалом деятельностно–преобразующего предназначения человека как его «постава», *вырывающего* человека из восходящего развития бытия, хотя *непосредственно* сама преобразующая деятельность расценивается как процесс, обеспечивающий власть человека над предметом, господство над внешними обстоятельствами, которые человек призван подчинить себе. Человек должен из раба природных и общественных обстоятельств превратиться в их господина, а сам процесс превращения воспринимался как овладение силами природы и социального развития. «Производительные силы», «сила знания» и т.п. характеристики цивилизационных достижений в терминах силы выражали установку на приобретение человеком все новых возможностей, позволяющих расширять горизонты его преобразующей деятельности. Изменяя, путем приложения освоенных сил, природную и социальную среду, человек реализует свой «постав».

Следующей важной чертой в комплексе мировоззренческих установок и субъективных ценностей технологизма является ценность научной рациональности, научно–технического взгляда на мир. Ведь научно–техническое отношение к миру является базисным в его преобразовании, создающим уверенность, что человек, контролируя внешние обстоятельства, способен рационально–научно обустроить свою жизнь, подчиняя себе природу, а затем и социальную жизнь. Причем в структуру целесообразно устроенного мира «целей» и «средств» включаются и сами люди – или как задающие «цели», или как исполняющие их «средства» или «факторы», что означало появление «постава», отношения к самому человеку как к материалу и средству, а не как к субъекту и личности. В.С. Степин высказывал, например, мысль о том, что революция 1917 года и последующие программы ускоренного построения социализма в СССР также осуществлялись под знаком мышления, характерного техногенной цивилизации, что планы преобразования общества на научной основе понимались

сталинским руководством крайне упрощенно. Считалось, что подобно тому как инженер, создав проект, внедряет его и строит более новую, совершенную машину, можно аналогичным образом, опираясь на социальную науку, рассчитать и затем воплотить в жизнь социальный проект, построить рационально организованную *социальную машину*, внутри которой будут находиться люди⁷³⁹, что и обеспечит им счастливую жизнь и деятельность⁷⁴⁰. Что касается дореволюционной России, то она была своего рода гибридным обществом, в котором заимствуемые у Запада техногенные структуры прививались на почву традиционного общества, во многом деформируясь этой почвой. Внедрение же марксистских идей в эту специфическую действительность приводило, с одной стороны, к упрощающим деформациям самого учения, а с другой – к попыткам насильственной перестройки действительности в соответствии с доктриной⁷⁴¹.

Представляется очевидным наличие аббераций, противоречивости инновационности и объективной реальности, если говорить и о традиционной и о техногенной культурах. Абберации, противоречия, несоответствия инновации *самой* объективной реальности в техногенной культуре, в технологизме связаны с абсолютизацией нового и его однозначно положительной оценкой. Ее онтологическая основа: «весь мир», «мир в целом» принимают за конкретную «вещь» или «систему». В таком случае кажется, что за границы «бытия» как «мира в целом» выйти якобы столь же просто, как и за границы конкретной «вещи», «системы» или, наконец, «региона» мира.

Однако выход за пределы «бытия» есть вообще–то выход в «небытие». На такой выход и претендует инновация в техногенной цивилизации, о чем говорят философы постмодернизма, одним из ключевых понятий у которых является «трангрессия» – «преодоление непреодолимого предела», *непроходимой границы*, между возможным и невозможным⁷⁴². Такую «трангрессию» за ее агрессивно активистский характер по отношению к «бытию» и его явлениям уместно назвать «трансгрессией». Оправдывается она методом «от противного»: мир налично данного, «традиционного», очерчивая сферу известного человеку возможного – в том же традиционном обществе – замыкает его в своих границах, пресекая для него какую бы то ни было перспективу принципиальной новизны. Соответственно этому в мире апории Зенона «Ахиллесу–инновации» в принципе не угнаться за «черепашьей–традицией», ему суждено быть вечно догоняющим.

Деятельность приобретает инновационный характер, основанием которого выступает процесс «технологизации», когда подрываются прежние бытийные основания. Сущность его видят «в выходе человеческой деятельности (как познавательной, так и практической) за рамки обыденного человеческого опыта, за рамки «соразмерной» человеческому организму части мира – той части мира, в которой сформировался человеческий организм. Рано или поздно человек в своем развитии, в развитии общества должен был начать использовать и познавать те области действительности, которые не даны в его обыденном опыте, которые не могут быть отражены непосредственно его органами чувств. Процесс начался в XX в., когда деятельность человека вышла за рамки планеты Земли (освоение

космоса), «вошла» в микромир (ядерная и термоядерная техника), «превзошла» возможности человеческого мозга (компьютерная техника)»⁷⁴³.

Он *сопровождается претензиями* на «выход» за рамки «природности» и «социальности» с помощью разного рода «верхушечных взрывов» и «переворотов», обеспечивающих прорыв человека в область трансцендентного, за пределы мира обыденного опыта, в рамках которого протекала прежде жизнь и деятельность людей. В самом деле, в окружающем мире происходят поистине революционные перемены. Они включают проникновение человека в космос, в микромир, освоение безжизненных недр Земли, скоростей, выходящих за пределы передвижения всего живого, включая человека, создание компьютерной техники, нанотехнологии и т.п. Эти перемены сравнивают с неолитом. Является ли такой «по(пере)ворот» преодолением бытия объективной реальности, выходом в «небытие», как нередко считается сторонниками новой интерпретации технологизации и автоматизации? Думается, что они имеют место в масштабах региональной онтологии, что человек не может уничтожить «мир в целом»; хотя он в состоянии развязать процессы, ведущие к гибели того или иного региона мира, попавшего в зависимость от человека.

Наука не сразу вышла на уровень такой техногенной цивилизации. В XIX в. естествознание было классической наукой, изучавшей сравнительно простые системы. Из них исключалось «все человеческое»; этим наука отличалась от первых натурфилософских представлений, *включавших* «все человеческое». Сознание по отношению к таким системам было исключительно «внешним». Это приводило к «изоляции объекта от деятельности субъекта»⁷⁴⁴, значит, к упрощенной материалистической концепции, без труда воспринимавшейся учеными, которыми руководил чисто познавательный интерес. Идеализм, напротив, растворял его в активистском архетипе, в идее активности субъекта по отношению к объекту, в идее «трансгрессии» бытия – вслед за религиозным образцом. На рубеже XIX–XX вв. появляется неклассическое естествознание. Человек не включается в познаваемые комплексы, но признается *относительность* объекта к субъекту. Это ведет к пересмотру философских оснований науки, осложняет материализм и его восприятие. Идея коррелятивности субъекта и объекта, кажется, отвергает тезис о первичности бытия, материи к сознанию. Возникает проблема преодоления у(о)прощенных материалистических представлений о бытии и его изменении. Наконец, в 70–ые годы XX в. появляется постнеклассическая наука. Как говорилось, она исследует сверхсложные системы, непосредственно включающие человека в качестве существенного момента своего функционирования и эволюции. Это ведет (при отказе от материализма со ссылкой на вульгарный материализм) к упрочению идеи первичности сознания либо (ради сохранения бытия при отрицании универсальной эволюции) к идее элиминации из бытия всякого движения как «уносящего» бытие в небытие.

Далее постнеклассический подход распространяется и на системы, исторически предшествовавшие человеку. Обнаруживая связь законов естествознания с категориями бытия и его развития М.К. Мамардашвили⁷⁴⁵ писал,

что законы физики «должны допускать» возникновение человека. Это значит, что решение проблемы соотношения инноваций и традиций нужно искать на пути включения их в процесс развития бытия как единства прогресса и регресса, восхождения и нисхождения, ведущей стороной которого, в конечном счете, является восхождение. Их нельзя отчуждать от этих процессов, пытаясь абстрактно решить вопрос о преимуществах тех или других. В таком случае сама проблема остается в плену экономизма или технологизма, приобретает чисто технический характер. Хороши и те, и другие, если они обеспечивают восхождение в процессах развития. Наоборот, плохи те и другие, если они приводят к деградиционным процессам, в которых деградации подвергается и человеческое мышление, вырождаясь в симулирование. Ведь сознание человека *не только отражает объективный мир, но и творит его*, оно не остается только в сфере субъективной реальности, а в(ы)ходит в объективную, не будучи лишь «головным» процессом. Причем, в этом принимает участие не только истинное знание в объективной реальности, но заблуждение и даже симулирование и его продукты. Учет этого проясняет природу «верхушечных взрывов», «переворотов», подрывающих онтологическую, бытийную основу процесса развития. Все такого рода действия мысли и безмыслия являются «инновациями», могущие быть крайне опасными и не обеспечивающими желаемого «устойчивого развития». Продукты симулирования до основания подрывают *само* развитие как «саморазвитие бытия», точнее – его отдельных «регионов», в которых осуществляются разного рода «верхушечные взрывы» и «пере(по)вороты».

Обратимся к их анализу. В последней трети XX столетия говорят о «взрыве» коммуникаций, связанном с интенсивным развитием ее средств, часто подчеркивают лишь его положительное значение (ведет к большей *свободе*, росту свободного времени человека и т.д.), а его противоречивость упускается. А ведь при этом происходит *подрыв* прежних бытийно–онтологических оснований коммуникации, подрыв социального бытия, взаимодействия людей, по отношению к которым коммуникация была обслуживающей «надстройкой». Происходит отчуждение коммуникации от глубинных корней социального бытия с его развитием и «выход коммуникации на поверхность». Соотношение коммуникации–надстройки и бытия–основания перевертываются, что по времени совпадает с «взрывом коммуникации», в котором видят процесс ускорения развития, хотя результатом «перевертывания» оказывается «сбрасывание» бытийных характеристик социальности и замены их коммуникативными параметрами. Происходит «гипостазирование» коммуникации: из «свойства» социального бытия она превращается в самостоятельное «псевдобытие», бытие неподлинное, мнимое и тем не менее существующее, видимо, для торжества реализма. Этот процесс действительно связан с интенсивным развитием средств (массовой) коммуникации, шире – с технологическим поворотом. Человек рвет «путы» объемлющей его природно–социальной реальности, чтобы оказаться в мире «технологизма».

Какой характер принимает это «трансцендирование» из объективной реальности – абсолютный или относительный? Это – вопрос принципиальный,

поскольку именно здесь возникают, кажется впервые, реальные претензии человека вырваться из «пут» объективной реальности, что неминуемо ведет к потере права на включение процессов научно–технической революции в «бытие» и в его «саморазвитие». Иначе говоря, отныне *носителем* коммуникации выступает собственно научно–технический процесс, в чем и состоит разворот коммуникации к технологии. Получается, что человек разворачивает процесс научно–технической революции, чтобы не жить уже в материальном мире, а выйти за границы «бытия» вообще. Выйти в «Небытие»? Или всего лишь по аналогии с тем, как человек в космическом корабле покидает просторы Земли, улетая в пустые пространства космоса, которые он «бороздит», пребывая в искусственном корабле или скафандре (в нашем случае роль таких искусственных сред и выполняет «Технология»)? Как видно, налицо «склейка» обоих смыслов, ведущая к путанице «объективного» и «субъективного» и к созданию современных мифов «транс(а)грессии» и их продуктов.

Попробуем разобраться в этой путанице. До последней трети XX века коммуникация была важным аспектом, механизмом развития человечества от низшего к высшему, от простого к сложному. Это так же верно, как верно то, что развитие суть единство прогресса и регресса с доминированием прогресса. Начиная же с указанного момента «взрыва» коммуникативных процессов на базе интенсивного развития средств коммуникации, совпадающего со становлением информационного общества, происходит *вырождение развития*. Целый ряд исследователей справедливо указывают на *изживание* развития фактами «редукции» его к низшему, простому. Так, В.В. Миронов констатирует структурное распадение культуры на два больших компонента – верхний и нижний, «смеховую» культуру (часть «народной»), противостоящую «высокой», «элитарной». Смеховая культура в период Средневековья и Ренессанса была лишь *имитацией* элитарных образцов культуры, вбирала стереотипы, традиции и нормы жизни, характерные большинству людей в их повседневной жизни. С другой стороны, культура вырабатывает продукты, далекие от стандартных жизненных стереотипов и представлений, удаленных от реальности, образует высший пласт культуры, который исторически оформляется в культуру с «большой буквы». Происходит восхождение от низшего к высшему. Высшее становится бытийной сферой подлинной культуры для всего человеческого сообщества. Как продукт развития высшего *из* низшего. Верхняя часть культуры принципиально удалена от повседневности и даже от конкретной личности: требует подготовки при ее восприятии, определенной формы организации при репродукции своих образцов. За счет своей «рафинированности» ее ценности сохраняют себя.

В ней вырабатывается, подчеркивает В.В. Миронов, механизм блокирования проникновения в нее продуктов низшей культуры. Получается, что система культуры есть диалектическое образование, содержащее противоречивые стороны массового и элитарного, которые находятся в классической культуре в относительном единстве, что придает ей характер диалога. *Оппозиция* «верхней» и «низовой» культур остается *культурной*, не выходит за рамки культуры. Диалог

культур происходит внутри особого пространства *семиосферы*, где область пересечения, тождества культур невелика, а область непересекаемого, нетождественного, напротив, огромна. Это состояние на рубеже XIX–XX веков, со становлением информационного общества, начинает разрушаться, влияя на структурообразующие компоненты *всей системы культуры*. Ничего подобного прежде в истории не было. Сегодня вся система культуры адаптируется к *становящемуся глобальному информационному пространству*. Фактически, делает вывод В.В. Миронов, мы оказались втянутыми *внутрь глобального коммуникационного пространства*. Коммуникация ста(новится)ла самостоятельной силой, находящейся вне диалога культур и оказывающей огромное влияние на диалог культур, вынуждает вести диалог по своим законам и правилам, замыкая все культуры в среде Глобального Коммуникационного Пространства. Как видно, В.В. Миронов просто *«другими словами»* описывает выход человеческих культур из бытия как мира объективной реальности в новую, замкнутую «среду».

Здесь мы лишь «другими словами» описали выпадение культур из социальности, демонстрируя *элиминацию развития* в пользу «редукции», сведения происходящих событий к низшему, к простому. Общее коммуникативное поле, не имея границ и языковых барьеров, неизбежно будет *у(о)прощать* диалог между культурами и людьми, породить *кризис* культуры. Причем «кризис» следует ассоциировать именно с *упрощением, редукцией к низшему*. В итоге происходит разрушение старых ценностей и образцов высокой культуры, возникших в результате развития как восхождения от низшего к высшему, от простого к сложному. Это – варваризация, деградация, вырождение. Диалектика позитивная вытесняется диалектикой негативной.

В.В. Миронов указывает на нарушение пропорций между «культурой высокой» и «низовой», которая становится «массовой». Не только по массе вовлеченных в нее субъектов, но и в смысле *упрощенного качества потребляемого продукта*. Отныне доминирует не смысл и не качество продукта творчества, а система тиражирования, что позволяет квалифицировать массовую культуру как типично низовую и говорить о редукции к низшему, простому, усиленной новейшими техническими и организационными средствами тиражирования. Такова поп-культура – типичный продукт глобального информационного пространства, которая *принципиально отчуждена* от глубинных бытийных традиций различных этносов. Ее условием является интегрированная информационная среда, реализацией – массовые действия «шоу». В «шоу» коммуникативный контакт и слитность с массовой средой исполнителей и средств технической репродукции сведены в единое целое; не господствует индивидуальное, экзистенциальное начало творчества нового, отсылающего к глубокой сути человека и его неповторимого творчества. Вопреки этой сути подлинной инновации господствует «принцип одновременного участия», ставший формой коммуникации, вовсе не предполагающей передачи какого бы то ни было смысла.

«Шоу» не просто стало частью нашей жизни: жизнь все чаще становится «продолжением» шоу. Сегодня инновация в форме различных «шоу» навязывает свои законы во всех сферах деятельности, включая науку и философию. «Шоу» можно охарактеризовать как форму *редукции к низшему*, форму *о(у)прощения*. Эта редукция пронизывает все коммуникационное пространство в той мере, в какой оно вырывается из «пут» объективно–реального мира. И это тоже «инновация»!

Возникает необходимость уточнить понятия и термины, используемые при интерпретации низшего и простого. Как говорят в народе, все гениальное – просто, да не все простое гениально. Значит, простое простому – рознь. И это же относится к низшему. Надо схватить и выразить эту противоречивость как простого, так и низшего. Выявить в них диалектическую оппозицию. Так, известно выражение К. Пруткова, что специалист подобен флюсу. Оно подразумевает простоту как недостаток – изъян односторонности. Как известно, «недостатку» противостоит «достоинство». В таком случае нужно развести их как взаимоисключающие противоположности, чтобы выявить их суть и содержание. Не случайно, говорят и о такой простоте, что *хуже воровства*. Тут достоинство и недостаток разведены уже до крайности. Их противостояние должно быть выражено понятийно и закреплено терминологически, что позволит отделить их друг от друга, чтобы разглядеть и понять каждое. «Из-за» их противостояния про(вы)глядит противостояние инноваций противоположных типов.

Социальное бытие характеризуется, определяется процессом развития от низшего к высшему, от простого к сложному. Значит, низшее есть то, из чего рождается высшее, оно, следовательно, *указывает* на развитие, будучи способным к развитию из себя (низшего) – высшего. Очевидно, что его противоположность не есть то, что порождает развитие или что способно к развитию. В противоположность *низшему* его уместно терминировать как *низкое*. В отличие от низшего низкое не порождает и не может по(за)рождать высшее. Оно, напротив, является (при)знаком вырождения/дегенерации, а не развития. Если низшее есть выражение, **(про)явление развития**, прогресса, то низкое есть выражение, **(про)явление регресса**. Низшее и высшее связаны развитием, есть *звенья одной и той же цепи восходящего развития*, восхождения в развитии, тогда как *низшее и низкое* – такие же *антиподы* как развитие и вырождение, как восхождение и нисхождение.

И вот мы подошли к главному: и то, и другое сегодня называют одним и тем же термином «**(ин)новация**». К этому термину все более *привыкают* и начинают употреблять его «по привычке», не задумываясь о том, что оно – *внутри себя* – противоречиво, как противоречат друг другу низшее и низкое. Оно может быть как обновлением, связанным с развитием, явлением развития, но может быть и явлением вырождения, дегенерации, регресса. Оно может быть несущим в себе развитие и развитием, которое несет его внутри себя, так и столь же тесно связанным с альтернативой развитию. Разве «инновация» не способна (при)нести с собой регресс и вырождение? Разве она не может быть принесена регрессом и вырождением?

Это – по максимуму. По минимуму, будет иметь место *поляризация количественных изменений и коренных качественных преобразований*, что также уничтожает процесс *восхождения* от низшего к высшему: «Нет более воли к гениальности, не рождаются более гении. Не хотят уже незаинтересованного созерцания, познания и творчества. Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать. Начало количественное должно ее одолеть. Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры»⁷⁴⁶. Замечу, что *к гениальности ведет восходящее развитие «бытия», «материи»*, а потому все гениальное просто, ибо все высшее рождается из низшего, а не из низкого и у(о)прощенного до той простоты, что «хуже воровства».

Известно, что отчуждение количественной характеристики от качественной уже в математике приводит к явлению дурной бесконечности ряда натуральных чисел, что они не подлежат счету. Отказ от качественного восхождения от низшего к высшему приводит в конце концов к появлению и разрастанию социальной энтропии в обществе, к о(у)прощению, возвращению к более элементарным процессам «борьбы за существование», к вырождению парламентов в «говорильни» с их соглашательскими конвенциями интересубъективности при пренебрежении интересами общества и его развития, приобретают характер анонимных решений, не вписывающихся в процесс исторического развития человеческого общества и культуры, не «представляют» этого процесса, следовательно, теряют бытийно–онтологические основания, которые они должны обслуживать – «по своей природе» и «по определению», будучи «надстройками» над соответствующими «онтологическими основаниями».

Это приводит к сопряжению разного рода идеалистических конструкций с вульгарным материализмом. Так, в современной России правительство, с одной стороны, обращается за содействиям к религии и к церкви, а не к ученым, с другой стороны, оно до сих пор по многим позициям принимает решения в духе принципа остаточного распределения, т.е. в духе примитивнейшего материализма, питая явную неприязнь к науке⁷⁴⁷. Такая политика приводит к хаосу во взаимоотношениях людей, которые не понимают, почему им за работу платят несоответствующую их труду, его количеству и качеству, «зарплату»; поэтому политику и власть воспринимают как ложь, обман и фикцию. И без векторной направленности к высшему, противодействующей той социальной энтропии, которая охватила наше общество, страну ожидает вырождение и распад. Это порождает у людей неуверенность – самое показательное отношение обыденного сознания к происходящему⁷⁴⁸.

Устремленность к высокому, к высшему – вот признак подлинной человеческой культуры, как и подлинного социального бытия людей. В этот процесс и была включена коммуникация как надстройка, обслуживающая развитие человеческого общества и культуры вплоть до последней трети XX столетия, когда она, ускорив свой ход благодаря интенсивному развитию ее средств, рвет «путь» природно–социальной реальности, которая была для нее бытийно–онтологическим основанием и, в результате, обеспечивает тягу к

о(у)прощению, лишенному способностей/возможностей порождения, развития более высокого и сложного. В таких условиях начинает доминировать не низшее, а низкое, не простое, а о(у)прощенное, «массовое».

Как видно, (ин)новация инновации – рознь. Есть (ин)новации, которые отсылают/указывают на развитие, а есть (ин)новации такие, которые уничтожают развитие, высокую культуру человеческого общества, порождают «кризисы», ставят человека на край гибели. Это – инновации–пустоцветы, которые живут на живом дереве человеческой культуры. «Пустоцвет» определяют как цветок, лишенный завязи, и потому не дающий «плодов»; в переносном смысле это человек, не сделавший в жизни ничего полезного. Но «пустоцвет» выглядит как–то безобидно, тогда как симулятивные инновации сами есть *источники* вырождения, дегенерации. Это – «паразиты» как активные «организмы», питающиеся за счет другого и приносящие ему вред, те, кто живет чужим трудом, «питается» за счет другого.

Так, в науке появляется лженаука и поп–ученые. Ее труднодоступная для обыденного сознания суть в условиях современного коммуникационного пространства ставится в зависимость от о(у)прощения – «для понимания потребителями», сводится к соглашательским конвенциям и узаконивается позитивистами. В. Покровский приводит вопиющий факт, когда в Германии «видный гематолог и исследователь рака Фридрих Херманн в своих многочисленных публикациях подтасовывал данные». Эти факты были расследованы, и выяснилось, что «из 347 статей, опубликованных этим плодовитым биологом, 52 «содержат фальсификации», еще 42 работы содержат манипуляции данными»⁷⁴⁹. Так наряду с наукой возникает и распространяется лженаука. Не обошли эти явления лженауки и современную Россию, что видно на примере защит диссертаций, которые не всегда отвечают требованиям научности и нравственности, но проистекают из конъюнктурных обстоятельств и порой только ими и объяснимы.

Подобной инновацией является «лингвистический поворот», который повлиял на «ускорение» коммуникационного взрыва, будучи «встроенным» в него детерминантом. Лингвистический «переворот» не был чисто познавательным явлением, став примером влияния философских конструкций на жизнь людей. Впрочем, это – отличительная черта информационного общества вообще с его гипостазированием результатов человеческого творчества. Напомню, что классическая философия в центр «дискурса» выдвигала *сознание*, а языку и знаковым системам отводила роль средств его выражения, т.е. *подчиняла* их человеческому сознанию, соразмерному «всему миру» как объемлющей его объективной реальности. Лингвистический поворот есть «выход» за рамки бытия объективной реальности и за пределы «соразмерного» ему сознания. Выход в *идею* лингвистической относительности Э. Сепира – Б. Ли Уорфа. Он, напротив, утверждает зависимость мышления, его стиля и фундаментальных мировоззренческих парадигм коллективного носителя языка от специфики самого языка. В результате язык «выходит» за пределы мысли и даже представляется как единственно подлинная реальность – вплоть до подмены языком

действительности. Начало этому «повороту» положил Л. Витгенштейн, который уже в «Логико–философском трактате»⁷⁵⁰ утверждал: «Границы моего мира есть границы моего языка». Сознание приобрело при такой трансгрессии не бытийный, а «языковой» характер.

Аналогичной инновацией является *финансовый* «поворот». Он, как и лингвистический есть пример влияния на жизнь людей из сферы философских конструкций, отличительная черта информационного общества с его гипостазированием результатов человеческого творчества. Ни один из них не является познавательным феноменом. Например, суть лингвистического переворота в том, что он, наследуя идеализму, согласно которому существуют лишь идеи, заявляет, что существуют лишь тексты, существуют не как познавательные явление, но как пространство нашего существования. В результате «финансового поворота» мы попали в заключение к паразитической виртуальной экономике.

Все эти «повороты» и «перевороты» есть дорога к феноменам, подобным механизму, экономизму или технологизму, суть инновации, которые являются проявлениями разного рода имитаций и симуляций, игнорирующих онтологические, бытийные основы существования человека и мира⁷⁵¹. Они ставят нас перед принципиально новыми проблемами, в которых обнаруживает себя противоречивость развития, прогресса и регресса, *восхождения из низшего к высшему и нисхождению от низшего к низкому*, от простого и о(у)прощенного, которые тоже суть, говоря формально, инновации. Чтобы инновации такого рода не стали окончательно и содержательно нашими инновациями, ведущими в вырождение, нам предстоит соотнести их с противоречием развития и выбрать те инновации, которые порождены восходящим развитием и такое восхождение поддерживают и пролонгируют в будущее. Только при таком условии человечество сохранит ресурс социального времени. Явно регрессивными, ведущими к регрессу, вырождению являются попытки вырваться за пределы бытия объективной реальности и его восходящего развития, продолжая идти дорогой «экономизма» и «технологизма», ибо сегодня их характер и масштаб приобрел новые, опасные для человека и общества черты, угрожая уже антропологической катастрофой, хотя, видимо, здесь и нет принципиальной угрозы для «бытия мира в целом», изменение которого в таком случае примет новый оборот, но уже без участия человеческой культуры, «не пожелавшей» вписаться в бытие и его обновление.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Монография начинается с объяснения ее названия, в котором ключевым выступает термин «природа». Такой статус он приобрел уже в античной философии, выражая фундаментальное отношение человека к бытию всего сущего, к его отдельным сферам и к самому человеку. Это подтверждается, отметил М. Хайдеггер, списком базисных противопоставлений после эпохи эллинизма, где слово «природа» имеет значение основания; в противоположность «природе» и в отграничении от нее стали мыслить противостоящие ей понятия как обоснованные. Поэтому привычными стали и исторически последующие «природа культуры», «природа техники» и многие другие, что оправдывает название монографии. Оно выступает его «основанием», ориентирующим на обоснование философии, науки и религии или, напротив, на раскрытие необоснованности путем проверки и доказательства фундаментальных понятий и концепций (в западной философии в таком случае говорят, что исследование имеет характер «метафилософии» или «философии философии»). Далее читателю предлагается описание «схемы» авторской мысли, уяснив которую он направляется в определенном направлении при освоении работы в целом. Она описывает основополагающие положения, которые обосновываются последующим текстом книги.

Вся эта область философского исследования является областью онтогносеологии, предполагающей раскрытие ее бытийного содержания, на которое направлена познавательная деятельность человека. Ей противопоставлена религия. И обе они рассматриваются в *истории* мировоззрения, Их верификация ведется путем взаимного «просвечивания», взаимной рефлексии, в которую включается и наука. Фундаментальным основанием при этом выступает не только известная противоположность истины и лжи/заблуждения, но и дополняемая автором книги противоположность истины и ее имитации или симулирования. В явлениях «экономизма» и «технологизма», как неких исторически преходящих феноменах отчуждения человека от бытия, порождаемых деградиционными процессами общественной эволюции, уклоняющейся от процессов развития, усматривается основание симуляции человеческого мышления. В Библии сказано: «Погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну» (I Кор, 1, 19); «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (I Кор, 1, 27).

В первой главе обосновано выделение трех типов взаимоотношения философии и науки: антиинтеракционизм (разрыв отношений), две формы редуционизма (философия есть *наука наук* либо наука – *сама себе философия*) и диалектическая их взаимосвязь, проникающая на уровень наиболее глубокого порядка, где обнаруживается действие противоположных категорий истины и заблуждения, отсекается противопоставление истины и симулирующей ее имитации и, наконец, преодолевается антиинтеракционизм и редуционизм, –

как «взаимодействие ограничивающее», – с которыми исследователь сталкивается в поверхностных слоях взаимоотношения философии и науки.

Анализ природы философского и конкретно–научного знания, механизма их функционирования и развития показал, что несмотря на качественное отличие между ними, а во многом благодаря ему, философия и науки вынуждены обращаться друг к другу. Их единство является опосредованным «философскими основаниями науки», «философскими проблемами науки» и «философией науки». Далее раскрывается содержание антагонизма «противоположности противоположностей», поскольку при анализе взаимосвязи философии и науки мы берем их не только в контексте соотношения противоположности истины и заблуждения, но и противоположности мышления и его симулирования. Доказано, что последняя характерна для религии. Это позволило исследовать суть философии в контексте истины и ее имитации, в случае симулирования познания. Философия призвана отсекасть его, чтобы направлять познание в сферу противоположности истины с заблуждением и ложью, которые, обосновано, являются формами познания в его развитии. Эти положения получили подтверждение при анализе концепции Б. Рассела, помещавшего философию *«между теологией и наукой»*, концепции *«осевого времени»* К. Ясперса, *учета корректирующих их положений* Хосе Ортеги-и-Гассета о различии между философом и верующим, утратившим уверенность в познавательной способности человека, что ведет его к религиозной вере в Бога, наконец, важных указаний А.В. Болдачева о выхождении религии за границы диалектики истины, лжи и заблуждения. Имитация мышления рассматривается как его «порча» (С. Кара-Мурза).

С учетом «двух» противоположностей в главе рассматривается истина как многомерное свойство знание, которое по-разному представлено в существующем многообразии ее концепций, что позволило выявить *меру их истинности*, подчеркнув приоритет корреспондентской теории, восходящей к Аристотелю. Истина характеризуется как адекватное представление общественного пользователя (*интерпретатора*) знанием об отношениях соответствия знания его объекту, субъекту, другим знаниям данной области и социальной практической деятельности. Соответственно этому выявляются различные основания у критериев истины, показана их относительность. Истинное познание характеризуется переходом от незнания к знанию, от знания неполного и неточного ко все более полному и точному при постоянном повышении требований человека и общества к степени истинности знания.

Вторая глава начинается анализом общества, экономики и феномена экономизма. Анализ экономической сферы общества на уровне философских оснований науки позволил выявить феномен экономизма как социальный аналог механицизма и исторически преходящее проявление бесчеловечности в мире социальной материи. Противоположность экономики и экономизма (под именем «хрематистики») впервые была обнаружена Аристотелем. Доказано, что этот «феномен» товарно-денежных отношений, в которые в обществе

погружается «все и вся», отчуждает от процессов восходящего развития бытия в целом и погружает ввергнутые в него «все и вся» в процессы деградации, вырождения, порождая в обществе бесчеловечность. Этим он аналогичен механицизму, защитники которого предлагали рассматривать «все и вся» не в контексте универсального движения и развития материального мира, а в контексте механических систем. В обоих случаях происходит отчуждение от бытия – от бытия вообще (механицизм) или от социального бытия (экономизм).

Механицизм претендует на статус мировоззрения, основанного на представлении, будто механическая форма движения есть единственная и последняя объективная и наиболее фундаментальная реальность, в пределах и на основе которой существует и может быть объяснено всякое существующее сущее. Он «переносит» понятия механики в область физики, химии и биологии. Точнее, механицизм «переносит» в механические представления понятия физики, химии и биологии, лишая соответствующие явления их специфики, которая явно выходит за границы механики. Так же он обращается и с философскими категориями (причинности, взаимосвязи и т.д.), будучи не в состоянии учесть реальной диалектической сложности движения и развития материального мира и его явлений. В этом состояла «абсолютизация» законов механики, в сферу действия которых погружали все виды материального движения. На этом основании, по Х. Вольфу, «мир есть машина», по Ламетри, человек есть «человек-машина». Механицизм можно трактовать как экспликацию движения и взаимодействия изучаемых объектов, исходя из механических закономерностей, что ведет за границы механики как науки.

Аналогично этому экономизм пытается замыкать все общественные явления в мир «товаров», отношений «купли-продажи», руки Адама Смита. Сегодня эта «напасть» возродилась в России, захватила образование (как сферу услуг), науку, искусство, медицину, управление, физическую культуру, как если бы они были не сферами всей общественной жизни, к которым относится и экономика, но частями экономики, пораженной экономизмом. Замена механицизма на экономизм в сфере мировоззрения соответствует духу перехода «от позитивизма к постмодернизму», делающего ставку на гипостазирование понятий не естественных наук, а гуманитарных областей. Книга предлагает пути его преодоления как в познании, так и на практике. Экономизм раскрывался К. Марксом в полемике с классиками политэкономии ради утверждения социальности человека как универсального существа, порожденного развитием бытия, которое приводит к выделению общества из природы и продолжающего в этой новой форме бытия материи ее развитие. К. Маркс демонстрировал, что при этом восхождение побеждает нисхождение, деградацию, вырождение. Преодоление экономизма обеспечивается нормально работающей экономикой, обслуживающей потребности людей. Уж если материя, еще лишенная разума, еще не обретшая его, все же смогла обеспечить приоритет восхождения над нисхождением, позволяя обосновать преодоление механицизма, на который ее обрекали сторонники механицизма, то для разумной материи, представленной противниками экономизма, обеспечение

такого приоритета следует признать идеалом и нормой в его преодолении. Особенно опасно погружение в пещеру экономизма человеческого сознания, философии. Согласно М. Хайдеггеру сознание соразмерно универсальности бытия (движущейся материи, материальному движению и развитию).

Другой формой отчуждения от бытия является, показано в книге, технологизм, который основан на абсолютизации техники. Природа «техники» и «технологизма» проясняются в плоскости их соотношения с сущностной характеристикой человека, в качестве которых выступают его потенциальная универсальность, бесконечность и всеобщность, которые реализуются в акте преобразования окружающей реальности в ходе «производства», которое невозможно без техники. На уровне своих философских оснований техника получает разную интерпретацию, в зависимости от того или иного мировоззрения. При этом возникает технологический детерминизм, его абсолютизация и обожествление либо порождаются различные «фобии»; те и другие образуют технологизм как формы отчуждения человека от универсального бытия, его движения и развития. Здесь также обнаруживает себя аналогия с механицизмом, но не уровне низшего, а на уровне высшего, когда в технике, как показал Н.А. Бердяев, начинают видеть не столько человеческое средство, используемое им в производстве, сколько некий высший разум, субъект, опасный подчинением человека, превращением его в паллиативное, переходящее существо. Н.А. Бердяев полагал, что эту напасть человек может преодолеть только если он будет соединен с Богом. Интересны попытки объяснения техники на базе мифологического мировоззрения, которое было, в противоположность религии, непомерным преувеличением человеческих способностей.

Согласно «рациовитализму» Х. Ортеги-и-Гассета, в прошлом орудие служило человеку, дополняя его, позже сам человек становится его придатком и служит машине. Такой подход закладывал основы для перехода к концепции «постчеловека», вытеснения человека системами с искусственным интеллектом. Марксизм объясняет эти изменения социальными причинами и требует изменить ход общественной эволюции, вмешаться в ее механизм, включиться в ее онтологию (в духе постнеклассической науки В.С. Степина). К. Маркс в «Капитале» делает технику объектом специального философского анализа, отвергает технологизм, рассматривает его природу в связи с анализом отчужденного труда. В.И. Ленин воспринимает положение Гегеля, что средство есть «выполнение цели», что «в средстве поэтому проявляется разумность как таковая, которая сохраняет себя в этом внешнем другом и именно через эту внешность». Он заявляет, что «в своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей». Теодор Адорно и другие представители философии техники в ФРГ ставят вопрос о зависимости техники от состояния общества и подчеркивает необходимость его преобразования в интересах большинства людей.

В последнем параграфе главы анализируется постэкономический вектор развития человечества как выражение логики исторического процесса.

Показано, что эта мировоззренческая идея характерна для марксизма и возникшей в 1960-80-е годы западной концепции постиндустриального или информационного общества. На это обратил внимание В.Л. Иноземцев. В книге показано их сущностное расхождение, показан утопический характер концепции информационного общества, как «ложки меда», дополняющей и сохраняющей капитализм, пролонгирующей его существование. К. Маркс мыслил выход за пределы капитализма как экономического общества в результате классовой борьбы пролетариата против буржуазии, к которому подводит развитие самого капитализма. Этот проект был реализован в СССР, но в 1991 году был насильственно прерван. Истории еще предстоит подтвердить или опровергнуть этот исход. Ведь и Запад многое перенял от социализма в СССР для преодоления кризиса капитализма в XX столетии (например, социальное государство). Он, как признал Е. Гайдар, пережил мучительную «мутацию»,

В третьей главе обосновано различие между онтологией знания (сперва бытие, потом знание, его отражающее) и онтологией веры («создает» реальность: верующий поступает так, *как если бы бог существовал*). Раскрывается действенность знания и веры в диалектике социального бытия в силу включенности *homo sapiens* в его движение. Различными являются основания у мировых религий и мифологических представлений, они свидетельствуют о противоположности религии и мифологии. Арнобий еще в IV в. противопоставил «истинную религию» «язычеству»: мифологические «боги» не имеют сверхъестественного статуса, будучи порождениями человеческой фантазии, «растворенными» в объективном мире. На религиозном основании технология *отрывается* от человека и представляется *сверхъестественной* деятельностью Бога. Религиозная вера порождает *превращенную форму* обожествленного труда. Своими основаниями она «уходит» в отличие процессов «нисхождения», деградации от развития, как единства прогресса и регресса при ведущей роли восхождения. Если познавательное мышление «скреплено» с прогрессом, то его симулирование – с деградацией, вырождением. Они суть альтернативные *инструменты*, которые порождаются и используются прогрессом и регрессом, восхождением и нисхождением. В «Основах социальной концепции Русской православной церкви» говорится, что не следует «строить рай на земле», достаточно содействовать тому, чтобы жизнь на земле окончательно не превратилась в ад. Это соответствует признаниям российских реформаторов: «Мы не можем выбирать между плохим и хорошим, мы вынуждены выбирать между плохим и еще более плохим». Верующий не должен спутать знание с верой, ему легче сохранить веру пока он пребывает в *несовершенном* мире, указывал на ее основания С. Кьеркегор. Свет во тьме светит, писал С.Л. Франк.

При анализе проблемы «инноваций» нужно учитывать, что нисходящей линии противостоит восходящая как основание союза науки и прогрессивной философии. Поэтому Ж.-П. Сартр называет последнюю «зеркалом» диалектики процесса развития, самосознанием «восходящего класса», «методом»

преобразования действительности человеком, его «социальным и политическим оружием». Антагонизм развития и деградации (негативной диалектики) до сих пор служит основой продолжающихся споров сторонников прогрессивных и консервативных концепций, предлагающих существенно различные «инновации». В России на деградационных процессах происходит «возрождение» богоискательства, поиска слоя *мнимого* бытия.

Следующая глава посвящена основополагающей для философии категории бытия, уровням ее определения и моделям отношения человека с миром. Воссоздается историческая и логическая картины формирования и обоснования категории бытия (начиная с античности) и проблема ее обогащения категорией движения как способа существования субстанции, с учетом противоположности материалистической и идеалистической «линий» в философии. Обосновано различие родового и видового признаков. Их начало имеет истоком различие философии и натурфилософии, проблемы которой перешли исторически в ведение науки. Раскрыто слияние онтологического подхода с гносеологическим. Вскрыты основания единства природного и человеческого «моментов» при анализе бытия (К. Маркс), особенно в *постнеклассической* науке (В.С. Степин). В эту сферу проникает ранее раскрытая противоположность позитивной и негативной диалектики, антагонизм материализма и идеализма (на примере позиции В.П. Океанского и Ж.П. Океанской в гл.5 §1), знания и веры, истины и ее имитации. Мысль, по М. Хайдеггеру, есть захваченность бытием и захваченность бытия, что не позволяет «запирать» ее как в тюремный застенки даже внутри «вовлеченности в действие». Она существует «ради сущего и путями сущего», ибо обителю человека является, признавали уже Р. Декарт и Б. Спиноза, «весь универсум». Чтобы научиться такому мышлению, сначала нужно освободиться от ее «технического истолкования», заявляет М. Хайдеггер, указывая на Платона и Аристотеля, мышление которых он расценивает как *τέχνη*, как процесс *на службе у действия и делания*. Он ссылается на самых «первых мыслителей», у которых мысль поэтому была «не практичной», а созерцательной.

Это рождает необходимость подвергнуть анализу типы мироотношения, выявить их философские основания. Основой их выделения является диалектический закон единства и борьбы противоположностей. Абстрагирование *борьбы противоположностей* приводит к вычленению двух типов мироотношения. Если *приоритет* достается мирозданию (античный космоцентризм) возникает созерцательный тип мироотношения, если человек стремится господствовать над мирозданием (приход Нового времени, философия «русского космизма»), то формируется активистский тип. Основанием для них выступает борьба противоположностей. Абстрагирование *единства противоположностей* означает выход к *паритету* во взаимоотношении мироздания и человека, значит, к их коэволюции, альтернативной и к созерцательности, и к активизму. Эти три типа мироотношения образуют структуру обобщенной «формулы» мироотношения. Типы мироотношения задают ту или иную трактовку человеческого творчества,

будучи для них основанием. Например, М. Хайдеггер проницательно называл созерцательное отношение к миру «ухаживанием». Ныне в преодолении нуждается односторонне активистское отношение человека к миру, все более востребуется коэволюция, совместно паритетное развитие бытия и человека, его нарастание. Оно должно проникнуть в характер человеческого творчества для решения многих современных проблем, например, экологических и технико-технологических.

Поскольку в современной философии делается ставка не столько на материализм, сколько на концепцию реализма, которая признается общей основой религии и науки, то в четвертой главе она подвергается «испытанию». Надежды на нее связаны с переходом от науки классической к неклассической и, далее, к постнеклассической, в которой ученые изучают сверхсложные системы, в состав которых включается человек как носитель и субъект ценностных смыслов, которые могут быть заданы и религиозным мировоззрением. Как видно, внутрь сердцевины науки вводятся социально-культурные процессы. Это вызывает острую потребность в осмыслении их методологического и мировоззренческого содержания с учетом ценностно-смысловых оснований человеческой деятельности, процессов семиозиса, механизмов смыслообразования и т.д. Эти недостаточно изученные факторы мы дополняем проблемой различения истинного знания и его разнообразных имитаций, познающего мышления и его симулирования. В ходе «испытаний» концепции реализма надежды на нее (вместо материализма) обнаруживают свою необоснованность. Сторонники «реализма», например, выходят в социокультурный «горизонт», утверждают, что «объективное бытие» есть «часть бытия самого человека», что внутри субъект-объектного отношения обнаруживается субъект-субъектное. Они подменяют философскую онтологию как учение о субстанциальном (материальном) бытии «культурной онтологией» или «онтологией культуры». Так возникают новые аналоги механицизма, отчуждения человека от бытия и замыкания его в «пещеры», узилища реализма, к которым мы ранее отнесли экономизм и технологизм. Примером является «Новая модель реальности» В. Руднева, изданная в ВШЭ⁷⁵². Обоснованность реализма опровергается анализом античной философии, которая не подтверждает надежд его сторонников, и анализом симулирующего мышления в философии постмодернизма, который подтвердил его фальсифицируемость. В заключительном параграфе главы «Религия и мировоззренческое «ядро» философии» доказано, что «реальное» далеко не всегда есть синоним «подлинного», оно может представлять как подлинное, так и мнимое бытие, что религиозный «реализм» также *скрывает* в себе различие между бытием (и мышлением) подлинным, мнимым и симулятивным, что распространение точки зрения А.Л. Никифорова об отношении философии и науки на соотношение науки и религии неправомерно (А.Ф. Лосев). Реализм нередко уклоняется в фантазии о действительности, легитимизирует их в идеалистическом и мифологическом духе.

Пятая глава проблематизирует симулирование, рассматривает его проявления и сущность. Симулякр как продукт симулирования появился в античной философии, как побочный продукт, в частности у Платона – как «копия», но не действительности, а как «копия копии», не выходящая к действительности. Ж. Делез охарактеризовал ее как *вырожденную* копию. Она отчуждает человека от бытия, есть продукт «забвения» бытия (М. Хайдеггер). Софистом Платон называет того, кто доводит все вещи до состояния симулякра и поддерживает их в этом состоянии.

Глава раскрывает принципиальность различия «копии действительности» и «копии копии». В основной продукт философии симулякр пытались перевести философы постмодернизма. Основанием этого стало то, что эволюция социальной реальности капитализма «эпохи постмодернизма» стала часто оборачиваться деградацией. Этого нельзя сказать об античной философии, формировавшейся в ходе развития рабовладельческого общества. Так, Ж. Делез в работе «Различие и повторение», в противоположность Платону, который оценивает симулякры негативно, дает позитивную оценку симулякров, выдвигая идею «низвержения платонизма». У Платона он видит остатки *преданности* бытию и его репрезентации в знании, несмотря на отмечаемые М. Хайдеггером «технократические мотивы» (т.е. технологизма – М.П.). В философии Платона еще не было или было недостаточно установившихся категорий воспроизведения действительности. Это привело его к теории Идей как образов «без подобия». По Ж. Делезу, в платонизме все еще «рокошет гераклитовский мир», но уже происходит «утрачивание природы». С позиций *категорического* неприятия бытия рассуждает Н.А. Бердяев. Даже религиозный иерархический порядок «бытия от Бога до козьявки» он характеризует как «давящий», «порабощающий». В нем нет места для личности: «*Личность вне бытия, она противостоит бытию*». Но Н.А. Бердяев не удерживается на этой позиции и выступает в конце концов с оправданием традиционной религии, отводя человеку статус зависящего от Бога, в надежде, что это автоматически гарантирует преодоление всех фундаментальных проблем современности. М. Эпштейн синтезирует «богоискательство» с «технологизмом».

Специального внимания заслуживает отношение к симулякрам Ж. Бодрийяра, характеризующего его как значимый фактор в процессах современного капитализма, деградационные процессы в котором основаны на «борьбе за существование», перенесенной «с удесятеренной силой» «из природы в общество». Это отличает его позицию от позиции К. Маркса, обращавшего внимание на прогрессивный тренд капитализма и полагавшегося на преодоление, устранение негативного из социальной эволюции. Ж. Бодрийяр вслед за В. Беньямином и Маклюэном утверждает, что именно негативная диалектика стала более соответствовать действительности, чем классическая, позитивная, признающая приоритет прогресса восхождения. Именно в контексте деградации происходит «смертоносный разворот той гигантской машинерии, которую сегодня человек порождает в качестве собственного

образа». Ясно, что этот подход можно использовать для характеристики событий в постсоветской России, где цифровая техника грозит дополнить или заменить Бога. Они торжествуют, получается, над всей реальностью, *утрачивающей* свою универсальную объективность.

Начало таким тенденциям положила в России «перестройка», породив «попятные» движения, ставшие основами процессов симуляции, манипулирования людьми со стороны олигархического режима. Под видом прогрессивных. При таких условиях социальные законы оказываются *зеркальными* к законам традиционного развития с доминированием восхождения над нисхождением. Здесь действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют «как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви, то есть одновременно похоже, но и наоборот», пишет А.А. Зиновьев. Действует афоризм В. Черномырдина: «Хотели как лучше, а получилось как всегда»; получается лишь имитация (симуляция – *М.П.*) подъема, успеха». Гносеологически симулирование выражается в семиотизации бытия, поэтому оно базируется на лингвистическом перевороте в философии, где знаковая сфера обретает статус единственной и самодостаточной реальности, отчуждающей человека от универсальности объективности. Здесь вновь во весь рост встает проблема противопоставления двух противоположностей – истины, лжи и заблуждения как форм человеческого знания и противоположность истины и ее имитации. С использованием работ А.Ф Лосева, Х. Ортеги-и-Гассета и Э. Гартмана показано, что в их контексте оказывается философия, материалистическая линия в которой выступает на стороне диалектики категорий истины, заблуждения и лжи и противостоит всякого рода имитациям симулирующей мысли. К последней склоняется идеалистическая линия (например, Э. Гуссерль).

Последняя глава «История культуры и генезис идеализма» начинается с анализа знаковой в постсоветской России книги (829 страниц!) С.П. Лебедева «История и логика генезиса идеализма». Ее автор представляет историю и логику всей философии, умышленно «забывая» материалистическую линию. Основоположником идеализма признается не Платон, а Аристотель: он «общей логикой развития идеализма был вытолкнут к необходимости понять идею как деятельность», монополизирует автор «право на деятельность» от имени идеализма, что явно противоречит первому «Тезису о Фейербахе» К. Маркса. «Деятельность» «проглатывает» материю как объективную реальность, отчуждает человека от универсальности объективности. С.П. Лебедев манипулирует фактами истории философии. Например, приписывает Аристотелю рассуждения, которых, признает сам автор, нет у мыслителя, осознанно отвлекается от различия движения (как способа существования материи – *М.П.*) и деятельности, познания и изобретения. Поэтому от материи у него остается лишь «материал», из которого идея формирует вещи – в духе «технологизма». Античную философию он начинает с «физики», *лишаемой* собственно философского, «метафизического» основания. Сократа он относит к софистам; он – наиболее «изоцренный и опасный» софист, ибо «никакого

иного способа философствования, который практиковали софисты, в это время еще не было». Платон формировал *основы и лишь* Аристотель выработал *«последовательный и завершённый идеализм»*.

Это противоречит свидетельству Диогена Лаэртского об отношении Платона к Демокриту как основоположнику материализма и величайшему натурфилософу древности, «примирившему» учения Гераклита и Парменида, посредством введения принципа взаимообусловленности материи и движения. Игнорируется прямое заявление Платона, указавшего на наличие в истории «всей» философии двух противостоящих форм, как и высказывание В.И. Ленина в «Философских тетрадах» об учении Аристотеля как попытке объединения систем Демокрита и Платона, о «колебании» между ними. С.П. Лебедев извращает или отрицает диалектику, например, закон перехода количества в качество, отрицание толкует без «снятия», как «голое» отрицание. Статус оснований возникновения философии С.П. Лебедев приписывает Сверхъестественному началу.

Искажение истории и логики генезиса философии, места в ней Сократа вынудили меня показать его как основателя культурологического мышления в истории человечества, истоки которого уходят в антропологический поворот в античной философии. Знаменитое понимание человека как «меры *всех* вещей», не позволяет замкнуть Сократа, наподобие животного, в пределах экологической ниши, направляет его к созданию культурологического мышления, приема «майевтики», критического отношения *и к натурфилософии, и к софистике*.

Мир не раскалывается на «две половинки», став предметом внимания натурфилософов и софистов. С точки зрения «природы культуры», а не ее превратных толкований, культуролог А.В. Медведев писал, что *внутри себя* культура не может противопоставляться природе, ибо «культура – скульптор, созидаящий из материала природы личность». В главе показано, что Сократом была открыта именно природа культурологического мышления. Последнее появляется у Сократа впервые при открытии разума (А.Л. Доброхотов), мышления – именно как культурной реальности. Поэтому он предъявлял к человеку требование «познать самого себя». Это способствовало преодолению и мифологического мировоззрения с его синкретизмом.

Культурологическая направленность приводит к важным для понимания человека понятиям традиции и инновации с точки зрения философской проблемы объективности самой культурологии – на уровне ее философских оснований и обоснования. Они раскрывают суть универсальности человеческой деятельности в единстве и борьбе этих противоположных тенденций. Показаны и иные, недиалектические интерпретации их взаимоотношения, вступающие в противоречие с объективностью культурологии, их «перекличка» с иными недиалектическими понятиями и концепциями, например, с «коммуникационным взрывом» (В.В. Миронов), с «технологизмом» и его «трансцендированием» из объективной реальности (В.С. Степин).

Архитектоника монографии обусловила необходимость ее дополнения Приложением, в котором дан анализ онтогносеологии в связке с основным вопросом философии с учетом проведенного исследования, позволяя указать новые проблемы, нуждающиеся в решении. Наиболее актуальна проблема соотношения социальности и человечности.

Социальность, будучи по преимуществу системой отношений, при ревностном отношении к ближнему кругу человека, нивелирует содержательные особенности индивидов, в известной мере «обезличивает» людей. Капитализм с его доминированием отношения купли-продажи оказывается лидером по умалению «человеческого достоинства»⁷⁵³. Такой подход убийственно превращает человеческое «достоинство» в однокоренное со словом «достаток»⁷⁵⁴. Достоинно сожаления предлагаемое возведение человеческого «достоинства» к «достатку». А. Шутов, доктор исторических наук, профессор политологии, сопредседатель Российского общества политологов считает важной жанровой особенностью данной книги то, что авторы ее текстов, объединенных в сборник, представили «не научные исследования или доклады», а личные «отклики», то есть *мнения*, на обновленную Конституцию РФ. Достоинно сожаления, что он положительно оценивает замену научного исследования Конституции *мнениями* подобранных «активных граждан»⁷⁵⁵. Автору настоящей книги ближе «взгляд на человеческое достоинство через призму развития революционных процессов», отстаиваемый монографии Д. Динушевой (Словения, г. Братислава). В той же коллективной монографии представлена и моя глава⁷⁵⁶.

Убийством «человеческого достоинства» звучат приводимые К. Марксом в первом томе «Капитала» (с. 770, Примечание 250) признания Томаса Джозефа Даннинга (Т. J. Danning), деятеля профсоюза печатников, английского публициста XIX века: «Капитал боится отсутствия прибыли или слишком маленькой прибыли... при 50 процентах он положительно готов сломать себе шею, при 100 процентах он попирает все человеческие законы, при 300 процентах нет такого преступления, на которое он не рискнул бы, хотя бы под страхом виселицы»⁷⁵⁷. Напомню, что и социализм как общество, лишь выходящее из капитализма и сохраняющее его симптомы, нередко обвиняют в бесчеловечности, а главари фашизма, наиболее реакционного порождения и проявления капитализма, были осуждены Нюрнбергским трибуналом за преступления против человечности.

ПРИЛОЖЕНИЕ: ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ И ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ

В современной философской литературе обострились споры вокруг подвергаемого социальному остракизму основного вопроса философии. Его отвергают, искажая взгляды Ф. Энгельса, решают в пользу идеализма, «третьей линии», заменяют другими непосредственно решаемыми проблемами⁷⁵⁸. Представляется, что его рациональный смысл состоит в выделении сферы «онтогносеологии», в котором фиксируется определенное взаимоотношение онтологии и гносеологии как наиболее фундаментальных сфер философии, детерминирующих решение всех иных проблем. Как писал М.А. Киссель, будучи еще сторонником марксистского мировоззрения, структура основного вопроса философии «образует содержательно-логический каркас философии как особой формы знания», поэтому он «резюмирует, по существу, все содержание философского знания»⁷⁵⁹. Разумеется, учитывая историю, развитие философии.

Основной вопрос философии, согласно мировой философской традиции, включает онтологическую и гносеологическую «стороны», онтология предполагает гносеологию, и наоборот. В явной форме он был сформулирован Ф. Энгельсом, хотя его имплицитная форма присутствует уже в учении Парменида о бытии как начале философии. Согласно Гегелю, «*природа самого начала* требует, чтобы оно было бытием и больше ничем»⁷⁶⁰, что предполагает его познание. Ведь без его познания о бытии вообще нельзя было бы говорить. Такую логику их соотношения обнаруживает в мировой философии В.А. Комарова, исследуя учение Парменида, который, по ее словам, затронул «проблему познания существующего и существования познаваемого, единства того и другого». Парменид движется к этой «проблеме», «ответа на которую он сам не знает»⁷⁶¹. Поэтому В.А. Комарова признает «наличие» у Парменида «двух взаимоисключающих учений в одном сочинении» («О природе»). Как «противоречащих друг другу частей». Позднее они станут восприниматься как две стороны основного вопроса философии, подразумевающей связь, взаимоотношение онтологии и гносеологии, область «онтогносеологии». Секрет «парменидовской проблемы» состоит в том, что противопоставленные части обуславливают друг друга, не могут не обуславливать, и потому всегда будет неизбежно возникать вопрос, как их соотнести. Так, например, Парменид сомневался не в существовании чувственного мира, а в возможности *доказательного* учения об этом мире: логика его поэмы положила начало выявлению неадекватности/противоречивости логического мышления и эмпирической действительности. Однако на первый план в тот период вышла проблема *противоположности* бытия, субстанции и процесса: последний не воспринимался как способ существования бытия. Это привело к противопоставлению «элеатского» и «гераклитовского» подходов. Возникло представление о вечном и неизменном бытии. Преодоление этого противоречия требует признания двух уровней при определении бытия – субстанциального и

атрибутивного⁷⁶², – и оно привело к зародышу диалектического материализма в учении Гераклита⁷⁶³. Для этой концепции бытие есть базовое понятие, формирование которого связано с постановкой и решением онтологической «стороны» основного вопроса, разделившей философское знание на альтернативные направления материализма и идеализма. По Ф. Энгельсу, «материализм есть общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа», которое нельзя смешивать с особой формой его выражения в XVIII веке, когда распространение получили вульгаризированные представления, принимавшиеся за материализм. Ф. Энгельс детально описывает 1) различные варианты смешивания материализма с его вульгарными «версиями», через которые протаскиваются идеалистические взгляды, 2) пишет о необходимости учитывать конкретно научные открытия, 3) подчеркивает, что «с каждым составляющим эпоху открытием даже в естественнонаучной области материализм неизбежно должен изменять свою форму. А с тех пор 4) как и истории (людей – М.П.) было дано материалистическое объяснение, здесь также открывается новый путь для развития материализма» (ведь «мы живем не только в природе, но и в человеческом обществе, которое не в меньшей мере, чем природа, имеет свою историю развития и свою науку»). 5) Он требует «согласовать науку об обществе, то есть всю совокупность так называемых исторических и философских наук, с материалистическим основанием», «перестроить» их соответственно именно материалистическому *основанию*, 6) избавляясь от всевозможных вульгаризаций и спекулятивных фальсификаций⁷⁶⁴. Выявляется *универсальность* материалистической онтологии и отступления от нее. Ф. Энгельс упрекает Л. Фейербаха за то, что тот исходит из человека, но о мире, в котором живет этот человек, «у него нет речи». «Фейербаховский человек» «живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире», а «как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических религий». Отступления Л. Фейербаха от материализма аналогичны идеализму Гегеля. Материалисты же «решаются понимать действительный мир – природу и историю – таким, каким он сам дается всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок», не соответствующих фактам, «взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. И ничего более материализм не означает».

Его надо отличать от попыток трактовать идеализм не как альтернативу материализму, но как «стремление к идеальным (возвышенным – М.П.) целям» или как признание «идеальных сил», или «веру в добродетель», «любовь ко всему человечеству», а «материализм» как «обжорство, пьянство, похоть, плотские наслаждения и тщеславие, корыстолюбие, скупость, алчность, погоню за барышом и биржевые плутни, короче – все ... грязные пороки», которым предается втайне «филистер» под влиянием «поповской клеветы»⁷⁶⁵. Такое «переосмысление» создает *видимость* того, что в движении человечества альтернатива материализма и идеализма не имеет значения для онтогносеологии.

С открытием атрибутивного уровня определения бытия⁷⁶⁶ «свойство» быть объективной реальностью раскрывается с помощью представляющих ее «атрибутов», когда разрабатывается модель объекта как самосогласованная система из атрибутов движения, пространства, времени, качества, количества, закономерности и других, воспроизводящих всеобщее онтологическое содержание любого объекта. Важнейшим среди них является движение, понимаемое как способ существования материи, обозначающей субстанцию, что свидетельствует об иерархическом определении бытия – на уровне субстанции и на уровне способа ее существования. Эта модель остается в контексте постановки и решения основного вопроса философии⁷⁶⁷. В обобщающем смысле под «действительностью» в конце концов станут понимать поэтому объективную реальность, предполагающую объединение материализма и диалектики, введение принципа взаимообусловленности материи и движения, рассмотрения всей действительности и каждой ее «части» как движущейся материи или материального движения.

К определению бытия как материи, адекватному *универсальному* размежеванию материализма и идеализма, философия пришла не сразу. Для его обозначения мыслители использовали различные термины: мир или космос всего существующего (Гераклит), пассивный, строительный материал (*hyle* у Аристотеля), вещество (современные студенты). Определение бытия как философской категории материи было дано В.И. Лениным, у которого этот термин приобрел адекватное материализму определение. Оно преодолело *путаницу* философии и науки, на смену которой пришла идея их *союза* в ходе выработки представлений, адекватных самой реальности.

Универсальное определение долго сдерживалось механицизмом, затруднявшим введение обобщающих понятий «материалисты» и «материализм», антитетичных по отношению к понятиям «идеалисты» и «идеализм», что было важно «для понимания сути главных философских конфронтаций»⁷⁶⁸ и их *альтернативности*. Бытийна, онтологична механика, остающаяся в пределах своей применимости, в границах «сущего» и его отражения, и небытийна, антионтологичен механицизм, экстраполирующий механику за границы ее применимости, за пределы сущего и его отражения в своем стремлении к замещению/подмене собой *философской, универсальной* категории бытия. Он – продукт воображения, субъективной, субъективистской фантазии. Это фантазия иного рода, чем фантазия, воображение при создании научно-теоретических идеализаций типа «материальной точки», «идеального газа» и других, *подчиненных* задачам отражения, познания действительности.

Как и религия механицизм есть плод спекулятивного фантазирования, порывающего с бытием и сущим. Он основан на представлении, будто механическая форма движения есть единственная и последняя объективная и наиболее фундаментальная реальность, в пределах и на основе которой существует и может быть объяснено все существующее. Он «переносит» понятия физики, химии и биологии в механические представления, лишая соответствующие явления их специфики, которая явно выходит за границы

механики; в таком же духе механицизм трактует философские категории причинности, взаимосвязи и т.д., будучи не в состоянии учесть реальной диалектики, универсальной сложности движения и развития материального мира и его явлений.

Преодоление механицизма открыло путь как к категории материи, дающей универсальную, субстанциальную характеристику бытия, так и к концепции диалектики, которая дает универсальную картину бытия в его движении и развитии. Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» писал о революционном значении ее для общего или философского мировоззрения: «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда законченного и установленного, безусловного, «святого». На всем и во всем она видит печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу»⁷⁶⁹. Это указывает, во-первых, на органическую связь диалектики с материализмом, во-вторых, на столь же органическую связь онтологии с гносеологией, единство их как противоположностей. Учет этих обстоятельств позволил Ф. Энгельсу перейти к анализу и критике философии Гегеля. Ф. Энгельс показал, что у него диалектика сочетается с отрицанием онтологии бытия, ибо за субстанцию им признается идея, которая якобы, будучи абсолютно свободной, решается «произвести *из себя* момент своей особенности или первого определения и инобытия», «отпустить себя в качестве природы». Эта фантазия (*симулякр, говоря современным языком – М.П.*) была устранена Л. Фейербахом, развитие которого «привело его к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника. С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что гегелевское домировое существование «абсолютной идеи», «предсуществование логических категорий» до возникновения мира есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца»⁷⁷⁰. Но погрешив против универсальности, отождествив бытие с природой, Л. Фейербах истолковывал историю людей в конечном счете с позиций идеализма. Материалистическое объяснение истории людей дал К. Маркс, он предложил не только атрибутивное толкование бытия как диалектического процесса, но, выйдя к универсальности, смог понять «мир как процесс», «как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии»⁷⁷¹, «субъектом» которого выступает сама материя.

Механицизм был подорван в XX веке. Но в области человеческой истории возник его налог – «экономизм»⁷⁷². Экономизм все многообразие явлений, связанных с человеком и его существованием в обществе, «погружает» внутрь экономики как рынка, как если бы экономика была не стороной, частью общества, всей общественной жизни, но самим «социальным универсумом», который она подменяет и «подминает» под себя – как в механицизме механическая форма движения претендовала на подмену всех иных, более сложных форм движения природной материи. Как механицизм

есть антипод материальности природного мироздания, так экономизм есть антипод социальности, поглощающий общество и его сферы экономикой, превращающий ее из средства развития человека и общества в средство их деградации, вырождения. Таковы два аналогичных искажения при онтогносеологическом определении бытия и сущего. Логично указать на технологизм как подобие механицизма и экономизма.

Сегодня в области онтогносеологии предлагаются и иные, «слишком сумасшедшие» концепции, претендующие на философский статус⁷⁷³. Например, вводится аксиома «реально всё возможное». На ее основе «возможность» не рассматривается в контексте действительности, бытия-как-материи. Напротив, она признается самой фундаментальной категорией философии, фактически далеко выходя за границы бытия⁷⁷⁴. В отечественной литературе такую конструкцию разрабатывает М.Н. Эпштейн, в форме концепции «потенциации» или «можествования»⁷⁷⁵. В ее основании лежит переосмысление «фактичности» в *поссибилизм*. Зададимся вопросом: разве может возможность обосновывать саму себя, может ли *поле возможностей* быть не ограниченным никаким бытием вообще? Эту концепцию разоблачает, например, Дж. Л. Маккей: «...разговор о возможных мирах... вопиет о дальнейшем анализе. Нет возможных миров, кроме актуального; тогда чего мы достигаем, когда говорим о них?»⁷⁷⁶.

Симулякр «возможный мир» сегодня используется как теоретический инструмент в неклассической логике, в теориях искусственного интеллекта, эпистемологии, аналитической философии языка, лингвистике, философии сознания, аналитической метафизике. «Метафизика» модальностей возможных миров становится чуть ли не центральной темой в указанных разделах. По сути дела, в них исследуются не онтогносеологические, а логические, даже формально-логические возможности, которые рассматриваются как «конкретные объекты», хотя, с другой стороны, признается их «контрфактуальность», что выводит исследование в плоскость чисто *имитационного* исследования и даже симулирования. При этом стирается качественная разница между действительным, возможным и необходимым, между «бытием, есть», «может быть» и «не может не быть»⁷⁷⁷. Такие исследования произвольно именуется как «модальный реализм», хотя они обходят центральный для гносеологии вопрос об истинности⁷⁷⁸. В мире формально-логических возможностей, предложенных уже в древности Зеноном, Черепаха всегда оказывается впереди Ахиллеса, вопреки отрицающей ее «фактуальности». Такой «мир» стал прологом к мирам субъективистов, софистов, скептиков, в дальнейшем – к миру засилья религиозного мировоззрения эпохи Средневековья (для верующего не важно, есть ли бог, ибо если он верит в его существование, то поступает так, *как если бы* бог был), а в настоящее время – к миру симулякров постмодернистов, множеству «игровых миров» и т.п.

Проведенный анализ показывает, что область онтогносеологии как пространство взаимоопределения онтологии и гносеологии кончается там, где

она пытается отойти от изучения отношения материи и с(п)ознания – в результате чрезмерного противопоставления онтологии и гносеологии или онтологии и антропологии; гносеологии, подчиненной исключительно онтологии в отрыве от антропологии или, наоборот, антропологии в отрыве от онтологии. В этом пространстве материализм рассматривает «отношение материи и сознания (*познания – М.П.*) как противоречие, связывая, в отличие от старого материализма, категорию сознания с категорией материи идеей единого закономерного мирового процесса»⁷⁷⁹.

Сегодня, как и раньше, философы задают себе вопрос о том, «как говорить о мире»: «в терминах эпистемологии, т.е. отталкиваясь от познающего субъекта, его опыта и внутреннего устройства, или в терминах онтологии, т.е. помещая субъекта внутрь мировой истории в качестве одного из ее моментов?»⁷⁸⁰ Этот вопрос пронизывает историю философской мысли, он возникал и формулировался в ней неоднократно, перетекая из пространства взаимоотношения онтологии и гносеологии в область отношения онтологии и антропологии, как учения о человеке, который и вырабатывал *представления* о бытии (например, у И. Канта), значит, превращая их в компонент учения о человеке (*иной вариант* учения о взаимоотношении субъективного и объективного).

Формально здесь появляется возможность полярных позиций, которые можно раскрыть на примере учений Н.А. Бердяева и А.Ф. Лосева. Согласно Н.А. Бердяеву, «Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир через человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятому объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека...»⁷⁸¹. А.Ф. Лосев, современник Н.А. Бердяева, выступает с противоположным утверждением: «*Все те науки, о которых мы до сих пор говорили, и есть не что иное как разные разделы онтологии... Всякая наука есть наука о бытии... Если о «вещах в себе» не может быть никакой науки, то это значит только то, что единственное бытие, знакомое Канту, – бытие субъекта, и что онтология для него есть учение о субъекте, а вовсе не то, что никакой онтологии не может быть принципиально*⁷⁸². Она всегда есть, во всякой системе философии, но только для одних она – учение о материи, для других – психология, для третьих – гносеология, для четвертых – объективная диалектика и т.д.»⁷⁸³.

Обе позиции нуждаются в коррекции. Рассмотрим вариант коррекции, предлагаемый Э.А. Тайсиной. Она выдвигает концепцию «экзистенциального материализма», постулируя «совмещение учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии»⁷⁸⁴ – как продукт экстраполяции деления философского идеализма на субъективный и объективный. Предлагаемая концепция нуждается в анализе. Ее анализ приводит к следующему размышлению. Указанное разделение идеализма правомерно, ибо оно

объясняется практикой альтернативного истолкования идеального как *онтологического* первоначала мироздания. Это значит, что оно лежит в плоскости онтологической «стороны» основного вопроса философии. Э.А. Тайсина же переносит это разделение на гносеологическую «сторону», в сферу теории познания. В результате происходит «наложение» одной стороны основного вопроса философии на другую, появляется «склейка» онтологического и гносеологического, объективного и субъективного, отрицающая их «расчлененность».

В самом деле, согласно Э.А. Тайсиной, «философское направление, изучающее единое (*нерасчлененное* – М.П.) сущностное бытие, *человеческое по преимуществу*, строя метафизику как существенное единство онтологии и гносеологии, можно назвать экзистенциальным материализмом»⁷⁸⁵. Для него центральным является принцип «единства основ бытия и познания, каковые основания являются главным предметом философии или, точнее, метафизики (онтологии + гносеологии) как ее лучшей части»⁷⁸⁶. Э.А. Тайсина предлагает дифференцировать не только идеализм, но и материализм на «объективный» и «субъективный». «Объективным» материализмом она именует «в сущности наивный реализм, с которого стартует натурфилософия» и «которым заканчивают естественные науки, «отбирая» у натурфилософии ее проблемы и решая их «объективно и рационально». При этом, объективный материализм «сходит на нет», тогда как «субъективный» материализм, «учитывающий неминуемость живого присутствия наблюдателя в наблюдаемом и необходимость превращенного (идеального) бытия познаваемого в познающем», утверждает она, соразмерен современной онтогносеологии. Такой материализм изучает «единое сущностное бытие», строит «метафизику как сущностное единство онтологии и гносеологии». Этот «субъективный материализм» и называется ею «экзистенциальным». Однако Э.А. Тайсина предпочитает называть его не «субъективным», а «экзистенциальным», чтобы формально преодолеть «отрицательные коннотации», вызываемые термином «субъективный»⁷⁸⁷ [21, с. 105]. Аналогичные идеи можно обнаружить в книге Л.А. Микешинной «Философия познания. Полемические главы»⁷⁸⁸, где предлагается ввести «принцип доверия к субъекту».

Однако такое «доверие» имеет свои границы. В самом деле, обсуждая *стандарт* субъекта познания, Д. Юм, как скептик, абсолютизировал тот факт, что многие восприятия «не вызываются в действительности ничем внешним, как это бывает, например, в сновидениях, при сумасшествии и иных болезнях», а «Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и он никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами. Поэтому предположение о таком соотношении лишено всякого *логического* смысла»⁷⁸⁹.

Иначе считал Дж. Локк: «наши способности приноровлены не ко всей области бытия и не к совершенному, ясному, обширному познанию вещей, свободному от всякого сомнения и колебания, а (только – М.П.) к сохранению нас... И дальше этого нам нет дела ни до познания, ни до бытия»⁷⁹⁰. Правда,

даже этого достаточно, чтобы не уподоблять познание сну, сумасшествию или иным болезням, значит, не исходить из *наивного* доверия к субъекту, когда человек оказывается не в состоянии вырабатывать *адекватные представления о мире*, следовательно, когда как бы отпадает сама возможность анализировать соотношение между познанием и бытием, рассматривая знания как исключительный продукт голого Я, субъекта, не соотносимого с объектом. Но разве можно доверять *такому* субъекту?

Обсуждая знание, мы должны рассматривать его как «субъективный образ объективного мира», беря его в динамике соотношения истины и заблуждения/лжи, чтобы не выпасть за ее границы – в область соотношения мышления, *познающего* мир, и *симулирования* познающего мышления⁷⁹¹. Оставаясь в динамике соотношения истины и заблуждения/лжи, мы движемся дорогой наращивания истины и преодоления лжи и заблуждения. Например, говоря о механистическом материализме мы можем утверждать, что он *перестает* быть материализмом, начиная с того исторического момента, когда становится известно, что он представляет собой не что иное, как незаконную в философском отношении экстраполяцию механики как науки за границы ее применимости. А вульгарный материализм перестает быть материализмом с того исторического момента, когда выясняется, что он отрицает идеальность сознания, на чем настаивает преодолевающий его подлинный материализм.

Сошлемся на опыт обсуждения вопроса о границах доверия к субъекту А.Л. Никифорова, который указывает на «социальные обстоятельства», «*антропологически*» влияющие – через субъекты познания – на его гносеологическую функцию в современную эпоху, развившую «постнеклассическую науку». Трактую ее как «прикладную», повторим его высказывание, он пишет: 1) «как только была осознана прикладная ценность научного знания, оно все больше стало подпадать под власть крупного капитала», 2) «*научное знание становится товаром*, ученый – наемным рабочим, производящим этот товар», 3) «происходит вытеснение внутринаучных ценностей», 4) «резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объеме научной деятельности. 5) Кто платит, тот и заказывает музыку. Ныне платят капитал и государство, финансисты и политики, и именно они направляют науку в область прикладных исследований... В прикладных исследованиях внутринаучные ценности и цели действительно заменяются...» прикладными⁷⁹². Разумеется, теми, кто заказывает эту «музыку», что приводит к обесцениванию фундаментальной науки, дающей истинное знание действительности, заслуживающее доверие с точки зрения онтологии и гносеологии. К сожалению, А.Л. Никифоров ограничивает природу философии, которая преодолевается в данной монографии, в аннотации которой сказано, что философия не только внедряется в сущность антагонизма «противоположностей» истины и ее имитации, синтезируя онтологию и гносеологию, раздваиваясь на материализм и идеализм, выявляя и комбинируя типы мироотношения, но еще и внедряется в контексты развития и/или

деградации, предлагает проекты преобразования действительности или создает и закрепляет формы отчуждения человека от бытия. А.Л. Никифоров фиксирует это обстоятельство лишь интуитивно.

Э.А. Тайсина выдвигает постулат «совмещения учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии» с позиций (= в духе) *синкретизма* (этот термин ею используется⁷⁹³, но чаще подразумевается⁷⁹⁴ – М.П.), склейки базисных противоположностей: онтологии и гносеологии, объективного и субъективного. Как было показано, синкретизм есть отличительная черта мифологии⁷⁹⁵. В фундаменте мифологического мировоззрения, характерного произведениям/образам устного народного творчества, нет разделения на объективное и субъективное, природное и человеческое, материальное и идеальное, реальное и воображаемое, мысленное и эмоциональное. Оно имеет своим фундаментом их «суперпозицию», «наложение» или «пересечение», за пределы чего она не выходит. Поэтому она не подозревает о том, что природа существует до, вне и независимо от человека с его мыслью и действием. Таким образом, эти базисные противоположности для мифологического человека не могут быть расчленены, отделены друг от друга и противопоставлены, после чего только и появляется вопрос о том, «что здесь *первично* и что *вторично*» (они «синкретичны»). Их «склеенность» и определяет специфику мифологического видения и объяснения всего мироздания. Значит, на базисные противоположности не могут быть распространены известные процедуры анализа и синтеза. Вместо них в мифологическом сознании мы обнаруживаем «синкретичность», «склейку» базисных противоположностей.

Соответственно этому постулату Э.А. Тайсина ограничивает задачи и предмет философии: «Философия – наука о взаимоотношении человека и мира. Вопрос о мире «самом по себе», – полагает она, – научен, но не философичен»; как «не философичен и вопрос о человеке «самом по себе»⁷⁹⁶. Получается, что философия как теоретическое мировоззрение имеет дело не с бытием (миром), человеком и отношением между ними, но только с их «суперпозицией». Отрицая эту природу философского мировоззрения, Э.А. Тайсина сводит философское познание лишь к отношению человека и мира, стремится утвердить их «единство», заявляя, что именно «единство лежит в основе всего здания «метафизики». То, что порождает и обуславливает саму возможность «метафизики», – это единое сущностное бытие. Метафизика есть философский образ единого сущностного бытия»⁷⁹⁷. Не случайно, что, анализируя концепции Локка и Юма, Э.А. Тайсина пишет, что «между Локком и Юмом не меньше *сходства*, чем различий», что они – «люди одной языковой картины мира...»⁷⁹⁸.

Разумеется, сходство есть и между материалистом и идеалистом: тот и другой стоят на позициях *монизма*, т.е. признают одну субстанцию – в отличие от представителей «третьей линии» в философии. Но, подчеркну, *концептуально* их системы *принципиально* различны, что определяется тем, признается ли субстанцией материальное либо идеальное «начало», которое обуславливает эти противоположные концептуальные системы. Э.А. Тайсина

же считает возможным обосновать *фундаментальность* не различия, а *сходства* в позициях Локка и Юма – «в терминах «экзистенциального» материализма, как имеющего своим источником «аристотелево определение философии как науки о *единой основе бытия и познания* и связанное с этим наше понимание «метафизики» (то есть онтогносеологии как пространства взаимоопределения – М.П.) онтологии и гносеологии, а также признание совпадения объекта и субъекта» в «здесь-и-теперь-бытии-сознании»⁷⁹⁹. Свою позицию она называет «языковой картиной мира».

Последней можно сопоставить не только мифологию, но и иные содержания. Как известно, мифологическое сознание послужило источником образов художественного мировоззрения в искусстве, для которых также характерна «склейка» базисных противоположностей объективного и субъективного. Она может быть отнесена и на счет так называемой «третьей линии» в истории философской мысли, тяготеющей к эклектическому объединению материализма и идеализма как противоположных философских направлений (такую программу заявляет и реализует Л.А. Микешина⁸⁰⁰ [29; 30]), вопреки тому, что «третья линия» подвергалась критике сторонниками этих противоположных «линий». Наконец, она может быть соотнесена и с образами обыденного сознания, или «здорового смысла», который, как известно, «запутывается» в базовых противоречиях, приходя к их объединению.

Поскольку в работах Э.А. Тайсиной мы *не обнаруживаем содержательного раскрытия «языковой картины мира»*, то пришлось пойти путем возможных вариантов его *содержательной реконструкции*. Э.А. Тайсина обосновывает свой подход тем, что концепция «экзистенциального материализма» даст возможность ввести в теорию познания человеческое (*антропологическое* – М.П.) измерение – в смысле переживания бытия в ситуации постижения. Как будто такая возможность исключена самой позицией диалектического материализма, что скрывается за ее словами, будто «до сих пор даже диалектико-материалистическая гносеология была его лишена». Но что мешает последней «переживать бытие в ситуации его постижения», исследовать такое «переживание» в рамках гносеологии диалектического материализма?⁸⁰¹ Никакого обоснования таких утверждений в ее работе нет, кроме заявлений о том, что материализм «упрощает свой объект»⁸⁰². А ведь введение принципа доверия к субъекту, если оно игнорирует ориентацию на объективную истину, не гарантирует успеха в познании. Рассуждения Э.А. Тайсиной остаются в пределах той дилеммы, которая была указана в позициях Н.А. Бердяева и А.Ф. Лосева.

Не помогает и заявление, что постулат единства как основания бытия и познания унаследован от Аристотеля и Гегеля. У Гегеля принцип имел явно идеалистический, а не абстрактный, безразличный к противоположности материализма и идеализма характер, что возвращает нас к постановке и решению основного вопроса философии; Аристотель же, как известно, «колебался» при решении данного вопроса, хотя и не был к нему безразличен.

Тем более нужно учесть признание Э.А. Тайсиной, что для Гегеля исходным было движение, а для Аристотеля «божественный покой»⁸⁰³.

Отказ от синкретизма при трактовке взаимоотношения онтологии и гносеологии как базисных противоположностей онтогносеологии открывает перед исследователем три возможных варианта истолкования их соотношения: дуализм, редукционизм и собственно диалектическую модель их взаимосвязи, прототипы которых можно обнаружить в истории философии.

Наиболее поверхностным вариантом является *дуализм*. В нем взаимосвязь сводится к минимуму. Ни онтология не посягает на права гносеологии, ни гносеология на права онтологии. Они представляются как равноправные в философском познании. Фактически достигается такое равноправие разрывом отношений между онтологией и гносеологией. Онтология признается вполне независимой от гносеологии. В таком случае подчеркивается безразличие к тому, получены ли онтологические суждения через познание или, например, «дарованы» через православное «богословие». Элементы дуалистического представления о взаимосвязи онтологии и гносеологии характерны для учения И. Канта, отвергающего так называемую «онтологическую» концепцию познания. В ней все внимание обращалось на воздействие объекта на субъект и его органы, приравниваемые к *tabula rasa*. Например, у Гоббса в «Левиафане» сказано, что причиной «ощущения является внешнее тело, или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган непосредственно, как это бывает при вкусе или осязании, или опосредованно, как при зрении, слухе и обонянии...»⁸⁰⁴. Как можно схематически представить такую концепцию? Полагаю, что это можно сделать в виде схемы: $O > S$.

И. Кант совершил «переворот», носящий его имя. Не характер и структура познаваемой субстанции, но исключительно *специфика познающего субъекта* признается им за главный фактор, предопределяющий способ познания и конструирующий сам предмет познания, тогда как «вещь в себе» объявляется существующей, но непознаваемой; познается же то и только то, что создается самим субъектом. Схематически кантовский переворот можно выразить в виде: $S > O$.

Вторым вариантом представлений о взаимоотношении онтологии и гносеологии выступает *редукционизм*, в котором каждая сторона в состоянии заявить о том, что она содержит в себе *рациональное* содержание другой. Причем она делает это как раз без учета собственной специфики содержания противоположной стороны. Все такое содержание как бы *процеживается* сквозь собственные принципы, а то, что не проходит сквозь такое сито, просто отвергается. Это характерно как для онтологического обоснования теории познания, выражаемого схемой $O > S$, так и для кантовского варианта $S > O$. Как известно, И. Кант вывел онтологию за пределы философии, оставив область объективного рационального знания исключительно за наукой. Гносеологию он ставит *выше* онтологии, утверждая, что именно решение гносеологических проблем определяет решение наукой ее онтологических проблем, которые непосредственно опираются на эмпирическую информацию об объектах,

причем последняя не может быть выведена из философских систем. Таким образом, онтология в форме науки о сущем предопределена гносеологией.

То, что диалектическая модель раскрывает взаимосвязь онтологии и гносеологии, продемонстрировал Ф. Энгельс⁸⁰⁵. Она делает это на уровне самой глубокой их сущности и сущностной связи, предпосылкой которой выступает раскрытие *идентичности (самости)* онтологической и гносеологической «сторон» основного вопроса философии. Их взаимосвязь раскрывается на базе диалектического закона единства и борьбы противоположностей, который открывает путь к признанию *идентичности*, то есть *сущностной специфики* каждой из сторон, – онтологии и гносеологии, – которые связаны отношениями единства и борьбы. Это требует более сложных представлений об онтологии и гносеологии. Например, для преодоления упрощающей антиномии объяснения познавательного процесса $O > S$ и $S > O$ можно предложить более сложную схему, учитывающую «онтологическое», воздействие объекта на субъект и его органы, которое, однако, организуется и контролируется деятельностью самого субъекта. Тогда схематически познание можно представить, как $S > (O > S)$, которое сохраняет рациональное содержание обеих концепций.

Однако содержательно сфера «онтогносеологии», в котором фиксируется определенное взаимоотношение онтологии и гносеологии как наиболее фундаментальных сфер философии, детерминирующих решение всех иных проблем в виде структуры основного вопроса философии, которая образует содержательно-логический каркас философии как особой формы знания и поэтому резюмирует, как подметил еще приверженный марксизму М.А. Киссель, по существу, все содержание философского знания при учете истории, развития философии.

Данное обстоятельство мы имели в виду, когда во Введении писали о том, что философия призвана выявить «всеобщее», универсальный уровень оснований существования человека, раскрыв его сущность, в которой обнаруживаются предпосылки, условия появления и существования культуры, что развитие мира привело к появлению общества, история которого предопределила общественный характер человека и культуры. Универсальный уровень этих оснований включает следующие философские положения: объединение материализма и диалектики, введение принципа взаимообусловленности материи и движения, рассмотрения всей действительности и каждой ее «части» как движущейся материи или материального движения; отказа от уподобления человека образу бога, находящегося вне природы и господствующего над ней; преодоления односторонних концепций созерцательности и активизма с позиций концепции коэволюции, поскольку материальный мир, обладая способностью созидать новое и развиваться от простого ко все более сложному, порождает *homo sapiens*, через деятельность которого пролонгируется бытие и нарастает их последующее совместное, коэволюционное развитие; выделения в истории двух сторон, природы и людей, которые неразрывно связаны, ибо до тех пор, пока существуют люди, они взаимно обуславливают друг друга. Поэтому даже

«чистое» естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, поэтому производство служит глубокой основой чувственного мира, как он теперь существует, что нельзя к первичным, возникшим путем *generatio aequivoca* людям, в тот период имел место «приоритет внешней природы». Далее, находясь внутри природы, люди должны научиться регулировать ее процессы, но для этого мало простого познания, необходим переворот в практике, способе производства. Для освобождения истории от слепой игры неконтролируемых сил. С этим связан переход от созерцания к «практической теории» по преобразованию материи, как и сопротивление преобразованию, значит, возникает борьбы «старого» и «нового», капитализма и коммунизма, прокладывающего новые формы культурно-исторического развития человечества.

Такое понимание предполагает не только интерналистский, но и экстерналистский подход и к основному вопросу философии, и к онтогносеологии. Как говорилось во Введении, всю сферу философского исследования мы называем областью онтогносеологии, имея ввиду, во-первых, раскрытие ее бытийного содержания, во-вторых, подчеркивая, что именно на него направлена познавательная деятельность человека, именно эта «онтология», так понятое учение о бытии во всем богатстве его содержания, рефлексруется, познается философией. Такой «объем» философского исследования вбирает в себя революционный переворот в мировой философии, совершенный марксизмом. Имплицитно философская онтогносеология охватывает собой все те мировоззренческие конструкции, с которыми «граничит» марксистская философия. Такое понимание предложил Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», о чем он пишет в «Предисловии» к этому произведению (и развертывает всем его содержанием), где говорит о выработке им и К. Марксом «современного» или «нового мировоззрения», рассматривая его непосредственно в отношении к философии Гегеля и Л. Фейербаха, через которых оно выходит и «на границы» со всеми иными философскими системами всей истории мировой философии⁸⁰⁶.

Ключевую роль в его разработке, по словам А. В. Иванова и В. В. Миронова, сыграло объединение материализма и диалектики, которое создало возможность построения целостной, но открытой и незамкнутой философии природы с учетом все время обновляющегося массива научных данных и распространения материалистических представлений на сферу общественных явлений⁸⁰⁷. А. В. Иванов и В. В. Миронов оценивают эти изменения как выход за пределы классической философии, в границах которых остались Г.В.Ф. Гегель и Л. Фейербах. Поясню. Взгляд, что марксистскую философию нужно целиком отнести к классической философии утвердился в период перестройки. Утвердился он схоластически, в учебниках, ибо в них стали «запихивать» марксистскую философию в классическую немецкую философию, где она должны рассматриваться вместе с Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и Фейербахом. Такое «отнесение» происходило вопреки позиции Ф. Энгельса в

работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», где Ф. Энгельс указывал на сущностную разницу философских взглядов марксизма с Л. Фейербахом и остальными представителями указанной «школы».

В чем она? В том, что Маркс и Энгельс, исследуя бытие с учетом его движения и развития, обнаружили, «вышли» на новую реальность, реальность коммунизма и определили современную эпоху как переход от капитализма к коммунизму. Сообразно этому они внесли существенные изменения в содержание и методы своего философствования, тогда как Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель и Фейербах были «замкнуты» вторичной формацией, капитализмом, что выражалось соответствующим содержанием и методами философствования. Например, Гегель, разработав учение о развитии, утверждал мысль о «примирении» классов, а Фейербах, даже познакомившись с марксистскими идеями, не встал на эту позицию...

До перестройки говорили о революционном перевороте в философии, совершенном Марксом и Энгельсом. *После перестройки* об этом «забыли», и «запихнули» марксистскую философию в классическую немецкую философию, к Канту, Фихте, Шеллингу, Гегелю и Фейербаху. Почему появился такой взгляд в учебниках? Потому, что идеологи-«перестройщики» (А.Н. Яковлев и др. – М.П.) были за ограничение истории капитализмом, идеей его вечности. Идеология победила научность, Энгельс умер и возразить уже не мог.

Такое понимание «отрицания», «конца классической немецкой философии» нуждается в дополнении. В «Аннотации» к монографии сказано, что философия синтезирует онтологию и гносеологию, раздваивается на материализм и идеализм, выявляет и комбинирует типы мироотношения, «внедряется в контексты развития и/или деградации, предлагает проекты преобразования действительности или создает и закрепляет теоретические и языковые формы отчуждения человека от бытия (механицизм, экономизм, технологизм и др.), которые приходится преодолевать для решения фундаментальных проблем современности». Внедрение в эти процессы нашло отражение во втором тезисе К. Маркса о Фейербахе, где сказано: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос»⁸⁰⁸. Такое понимание характерно для работы К. Маркса 1844 г. «К критике гегелевской философии права. Введение». В частности, там говорится, что немецкая философия (государства и права) «*единственная немецкая история*, стоящая *al pari* (на уровне – М.П.) официальной современной действительности. Немецкий народ должен поэтому присоединить эту свою воображаемую историю к существующим у него порядкам и подвергнуть критике не только эти существующие порядки, но вместе с тем и их абстрактное продолжение. Ее будущее не может *ограничиться* ни непосредственным отрицанием его реальных государственно-правовых порядков, которые существуют в идее, ибо в этих своих идеальных

порядках немецкий народ имеет непосредственное отрицание своих реальных порядков, а непосредственное осуществление своих идеальных порядков он почти уже *пережил*, наблюдая жизнь народов (от которых Германия отстала в своем практическом развитии – *М.П.*). Поэтому *практическая* политическая партия в Германии справедливо требует *отрицания философии*. Ошибка ее заключается не в этом требовании, а в том, что она не идет дальше этого требования, которого она серьезно не выполняет, да и выполнить не может»⁸⁰⁹. В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс приходят к выводу, что это сделает «пролетариат», вооружившись новым мировоззрением: «пролетарии, чтобы отстоять себя как личности... должны уничтожить (*порабощающий их* – *М.П.*) труд», должны «низвергнуть государство», обосновывающее порабощающий людей труд, «чтобы утвердить себя как личности»⁸¹⁰. Как философия находит в пролетариате свое материальное оружие, так и он находит в ней свое духовное оружие: как только молния мысли основательно ударит в эту почву из народа, свершится эмансипация «немца» в человека.

Во втором разделе «Пролетарии и коммунисты» «Манифеста коммунистической партии» они пишут о противниках пролетарских идей: «Ваши идеи сами являются продуктом буржуазных производственных отношений и буржуазных отношений (частной – *М.П.*) собственности, точно так же как ваше право есть лишь возведенная в закон воля вашего класса, воля, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса»⁸¹¹. С другой стороны, они признают, что объективно «буржуазия является продуктом длительного развития», что она «сыграла в истории чрезвычайно революционную роль». Это находит выражение, например, в гегелевских положениях диалектики, как и «всесторонняя связь и всесторонняя зависимость». Хотя «вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других»⁸¹², однако со временем буржуазное общество стало походить «на волшебника, который не в состоянии более справиться с подземными силами, вызванными его заклинаниями», которые «вместо того, чтобы развивать» общество, стало его «тормозить». Буржуазия «не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана», «превратила личное достоинство человека в меновую стоимость», поставив центр «одну бессовестную свободу торговли», а «эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой»⁸¹³. Эти противоречивые, антагонистические объективные обстоятельства стали основанием соответствующих философско-мировоззренческих взглядов.

Без учета всех этих положений нельзя верно понять мысли Ф. Энгельса из его работы «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». В частности, он пишет, что «если неокантианцы в Германии стараются воскресить взгляды Канта, а агностики в Англии – взгляды Юма (никогда не вымиравшие там), несмотря на то, что и теория, и практика давно уже опровергла и те, и другие, то в научном отношении это является шагом назад, а на практике – лишь стыдливой манерой тайком протаскивать материализм,

публично отрекаясь от него». Этот парадокс имеет своим основанием то обстоятельство, что философов «толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого (философского – *М.П.*) мышления, как они воображали. Напротив, в действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это сразу бросается в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались (на этом основании – *М.П.*) пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм»⁸¹⁴. Эти черты родились у философов Германии, которая отставала от передовых буржуазных обществ иных капиталистических государств, фактически послуживших основанием немецких концепций, оказавшихся в зоне действия антагонизма познающего мышления и его симулирования, «имитации».

Как видно, Ф. Энгельс приходит к рассмотрению таких систем, в состав которых непосредственно включается человек, включается в качестве субъекта, который ставит цель, подлежащую реализации или она остается нереализованной, если его мировоззрение оказывается отчужденным от законов движущейся материи или материального движения. Далее он демонстрирует феномен такого отчуждения у Л. Фейербаха, который преодолел этот феномен отчуждения в виде гегелевского идеализма и провозгласил материализм, но остался на позиции механистического материализма XVIII века, не развил его на уровень социальной материи, на сферу общественных явлений, говоря словами А. В. Иванова и В. В. Миронова. В наше время академик В.С. Степин в полном соответствии с таким подходом разработал учение о постнеклассической науке, изучающей сверхсложные системы, включающие человека, чего не делала классическая наука и *устаревший* материализм Л. Фейербаха, дополненный им идеалистическим и квазирелигиозным толкованием человеческой истории. Ф. Энгельс объяснил фейербаховский «разрыв с действительным миром, переход к отшельничеству», видя их основания в тогдашних немецких отношениях, которые привели его к такому «жалкому концу». Основания таких философских взглядов подмечал К. Маркс, говоря, что они их носители – это «*философские* современники нынешнего века, не будучи его *историческими* современниками. Немецкая философия – *продолжение* немецкой истории в идее»⁸¹⁵.

Тот или иной философ может непосредственно исследовать не весь «объем» «нового мировоззрения», ограничивая себя определенным его аспектом или «срезом». Это привело сегодня к проблеме о том, что считать основным вопросом философии. Например, Т. И. Ойзерман, будучи одним из самых известных исследователей и пропагандистов марксистской философии в целом в советский период писал: «Антитеза материализма и идеализма — результат радикальной поляризации философских учений на главные, исключают друг друга направления. Эклектизм, т. е. попытка „дополнить“

одно из главных философских учений другими, дабы преодолеть их „односторонность“, есть фактически соединение несоединимого. Поэтому эклектизм характеризует, как правило, незначительные философские учения»⁸¹⁶. После «перестройки» он уже пишет о наличии в философии «многих вопросов», «которые могут и должны именоваться основными, основополагающими», указывая на те конкретные проблемы-вопросы, которыми непосредственно занимается каждый из философов. Правда, это приводит его к отрицанию наличия борьбы между материалистами и идеалистами в истории философии. По его мнению, материалисты высказывали только критические замечания в адрес идеалистов, а идеалисты считали ненужным обосновывать свои воззрения материалистам. «Яркий пример этого, — пишет он, — французский материализм XVIII в., который ведет решительную борьбу против религии и лишь в редких случаях высказывается об идеализме, кратко, и, разумеется, отрицательно»⁸¹⁷. Эта проблема устраняется, как надуманная, если не путать между собой указанные подходы.

В литературе принято использовать понятия «всеобщего» и «частно-всеобщего» для обозначения дисциплин, включающих в свое содержание один или несколько фрагментов «всеобщего» философского знания в отличие от знаний, направленных на обоснование и конкретизацию определенных «фрагментов» или аспектов «всеобщего», к которым относят, например, логику, социальную философию, философскую антропологию, этику и эстетику, а также позитивизм, феноменологию, экзистенциализм, герменевтику, философию психоанализа, прагматизм и др. В них исследуются отдельные части мира или формы отношения человека к миру (сам человек, его мышление, сознание, познание, язык), а не мир в целом, хотя они тесно связаны с философией, поскольку в центре их внимания оказываются фундаментальные аспекты философского знания. Сочетание «всеобщего» и «частно-всеобщего» в составе философии таит в себе опасность концентрации философского внимания не на «всеобщем», едином содержании, а на частном. В настоящее время это привело к философии как «гетерологии». Сегодня она, пишет Т.Х. Керимов, «готова называться как угодно, только не философией. Это всегда определенные философии, как то: феноменология, экзистенциализм, структурализм, деконструкция, шизоанализ, ризоматика и т.д. Более того, философия на пределе своего существования, в эпоху «конца философии», вынуждена постоянно оправдывать себя, правда, теперь уже иными средствами – средствами, в большей степени заимствованными из области других наук: из лингвистики, психоанализа, теологии и т.д. Философия предпочитает называться философией языка, философией науки, этикой, антропологией... Данная пролиферация усугубляется «инфляцией истины» как критерия и средства коммуникации», отказываясь от стремления «синтезировать региональные дискурсы», от поиска «первопричины мира». Это – переход к «другому началу» философии, переход к «операции различия как такового». «Бытие более уже не отождествляется с субстанцией и сущностью, бытие

событийно, оно есть не основание сущего, а то, в чем сущее не-основывается». Гетерология – это «онтология безосновности»⁸¹⁸.

В западной традиции это привело к философии постмодернизма, «антиномичному движению (в философии – *М.П.*), задавшемуся целью разложить западное мышление на части, ... взяв на вооружение деконструкцию, децентрацию, устранение, разбрасывание, рассеивание и т.д. Подобные понятия... выражают эпистемологическую одержимость разрывами и разломами... Правильно думать, правильно чувствовать, правильно поступать, правильно читать, согласно этой *episteme* уничтожения (философии – *М.П.*), означает – отказаться от тирании целого» как от «тоталитаризма»⁸¹⁹.

Р. Тарнас, сторонник и теоретик этой традиции, утверждает, что знание, принимая во внимание случайность и прерывность, «должно ограничиваться чем-то сугубо местным и специфическим», что следует навсегда «оставить притязание на всеведение – философское, религиозное, научное. Грандиозные теории и универсальные обзоры не способны завоевать себе места под солнцем, не породив при этом эмпирических подтасовок и интеллектуального авторитаризма. Утверждать общие истины – значит навязывать хаосу явлений некую ложную догму». Всякое поползновение «на всеохватное и связное описание миропорядка представляет собой в лучшем случае имеющий временную ценность вымысел, служащий для прикрытия хаоса – вымысел злонамеренный, служащий орудием подавления, власти, насилия и подчинения»⁸²⁰. Постмодернистская парадигма «по природе своей выступает разрушительницей всех и всяческих парадигм, ибо в ее основе лежит осознание множественности, локальности и темпоральности действительности, лишенной к тому же какого-либо основания». Отрицая все и всяческие парадигмы, она разрушает и самое себя. Поэтому, заявляет Р. Тарнас, «постмодернистского мировоззрения», собственно говоря, не существует, да оно просто и невозможно. Он характеризует постмодернизм как «самокритичное сознание», которое способно оправдать себя не больше, чем все те метафизические построения, против которого постмодернистское мышление и ополчилось. Собственно, единственным постмодернистским абсолютом является критическое сознание, которое, разложив все и вся на части, по-видимому, следуя своей же логике, неудержимо стремится «самоуничтожиться», совершить подобную деструкцию и с самим собой. Таков шаткий парадокс, на котором балансирует все постмодернистское мышление⁸²¹.

Постмодернизм возник во Франции в начале 70-х годов XX века и в 80-е гг. распространился по всему миру, выражая собой глубокое разочарование в итогах всего предшествующего развития, утрату веры в человека и гуманизм, разум и прогресс, во все прежние идеалы и ценности. Главная причина его появления связана с глобальным кризисом западного общества — это порожденные капиталистическим устройством общества войны, унесшие миллионы человеческих жизней, экологические проблемы и появление ядерного оружия, угрожающее самому существованию человеческого общества. Эти деструктивные, деграционные тенденции вырождения в жизни

современного общества не могли не отразиться на умонастроениях интеллигенции, вызвав разочарование в возможностях научно-технического процесса, ощущение бессилия науки, недоверие к той «разумности» в условиях современного капитализма, которая утвердилась в существующем мироустройстве. По мнению постмодернистов, все это является результатом рационалистического отношения к жизни, научной революции и веры в бесконечный прогресс, которые воспринимаются, как правило, абстрактно, без учета борьбы «старого» и «нового». На рационализм философии и науки постмодернисты возлагают ответственность за все беды человеческой цивилизации, вместо того, чтобы дифференцировать восходящее развитие и деградиционные процессы, показать их антагонизм, выступая на стороне развития в противоположность вырождению. Справедливости ради надо отметить, что порой они выходят к причинам деградиционных стереотипов. Так, Ф. Гваттари и Ж. Делез, характеризуя «шизоанализ», подчеркивают взаимосвязь между шизофренией и современным западным обществом, которое «производит шизофреников так же, как шампунь Dor или автомобили Renault, с тем единственным различием, что шизофреников нельзя продать»⁸²². Но главной особенностью постмодернизма является отрицание всех достижений философии с момента ее возникновения в древности, практически всех ранее выработанных в философии фундаментальных понятий, которыми современные люди пользуются до настоящего времени. Поэтому говорят, что постмодернисты превратили философию в *дискурс*, в пустой разговор обо всем и ни о чем.

Возникновение постмодернистской философии можно сравнить с антропологическим поворотом и появлением софистов в Древней Греции, когда около 450 г. до новой эры одновременно со становлением афинской демократии произошло изменение *предмета* философских размышлений, вызванное интерналистскими и экстерналистскими причинами, внутренней динамикой эволюции греческой философии и внешними политическими обстоятельствами. За полтора предшествующих столетия до этого в ходе натурфилософских размышлений возникло много различных точек зрения, некоторые из которых противоречили друг другу и все претендовали на истину. Эта ситуация породила сомнения, ибо в лучшем случае только одно из учений может быть истинным.

К такому выводу пришли в то время многие, что породило скептиков, сомневавшихся в обоснованности любой точки зрения. Ведь один философ утверждает первоначалом воду, другой – беспредельный апейрон, третий – огонь, четвертый – атомы. Одни философы учат, что существуют *четыре* первоначала, а другие, что *бесконечное* количество начал. Если только одно истинно, то в чем ошибаются остальные?

Несовместимые друг с другом утверждения об одном и том же были получены с помощью мышления. Значит, чтобы понять, почему и как это произошло, нужно разобраться в том, что такое мышление. Так центр размышлений переместился с природы, выявления первоначала на

человеческое мышление: был поставлен вопрос об условиях получения достоверного знания. Таким образом, произошел переход от «онтологии» к «гносеологии», от слабо обоснованных натурфилософских спекуляций к скептической критике знания и разработке теории знания. Человек стал проблемой для самого себя, мышление обратилось к себе самому.

Экстерналистской причиной выступили политические изменения в греческом обществе, возникшие благодаря эмиграции из метрополии и основанию колоний; греки пришли в соприкосновение с другими народами и с другими обычаями и нравами, что принудило их (греков) задуматься об обоснованности своих собственных обычаев и нравов, зависимости морали от общества. Возникло представление об их относительности. К концу антропоцентрического периода (ок. 400 г. до новой эры) «стало обычным утверждение, что мораль и право относительны... при решении связанных с ними вопросов не существует иного критерия, чем личное мнение отдельного человека», а «людей, наиболее последовательно отстаивавших эту точку зрения, называли *софистами* (греч. Sophists – мудрецы). К ним, – пишут Г. Скирбекк и Н. Гилье, – часто испытывали неприязнь, так как правители полагали, что такая точка зрения может разрушить основы общества»⁸²³.

Они отмечают далее, что нечто подобное произошло после 1600 гг. и в английском эмпиризме, когда совершался переход от построения всеохватывающих систем (Декарт, Спиноза) к скептической критике знания (Локк, Юм). Понятно, что тогда скептицизм не распространялся на все философские концепции и понятия, как это произошло в случае с постмодернистами, которые были порождены мощными деградационными процессами и способствовали тому, чтобы пролонгировать их. Но и тогдашний скептицизм распространялся на все концепции и понятия *соответствующей* ему эпохи.

В настоящее время нужно учитывать весь объем философской эволюции. Если философ замыкается в узком кругу профессиональных проблем, это ведет к утрате самой сути философии, поэтому представляется более вероятным говорить о вариативности ее предмета в рамках единой проблематики, определяемой единым смысловым пространством, границами которого выступают ключевые философские проблемы. По словам М. Н. Алексева, тот, кто сводит предмет философии к кругу изучаемых ею вопросов, неминуемо приходит к выводу об «отсутствии общего предмета исследования для всех философских учений». В. С. Степин предлагает дать такое определение философии, где классика, неклассика и постнеклассика нашли бы свое место «в обобщающем определении» как «рефлексии над мировоззренческими универсалиями культуры». Сегодня философствование требует умения работать с противоречиями научного, познающего мышления и их симулированием, «имитацией», ибо философия обусловлена контекстами (процессами) существующего развития и деградации, позитивной и негативной диалектики.

ПРИМЕЧАНИЯ И ЛИТЕРАТУРА:

- ¹ Сергеев К.А., Слинин Я.А. Природа и разум: Античная парадигма. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 236.
- ² Основание // Философский энциклопедический словарь. М.: «Советская энциклопедия». 1983. С. 467.
- ³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1971. С. 108.
- ⁴ Rogge E. Axiomatik alles möglichen Philosophierens. Meisenhthim am Glan. 1950.
- ⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. Второе. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. с. 43-44.
- ⁶ Сегодня эта особенность расширяется даже на животных: говорят, что на стадии *наглядно-действенного мышления* животное «думая» действует и действуя «думает», а с окончанием действия оканчивается и мыслительный процесс», то есть уже специфика исторически первой формы мышления, возникшей в филогенезе, так же, как и в онтогенезе, проявляется в неразрывной связи мыслительных процессов с практическими действиями, ибо принципиально невозможно решить задачу в проблемной ситуации без участия практических действий (Ерахтин А.В. Предмет и специфика философии, ее основные проблемы. М.: ЛЕНАНД, 2021. С. 11).
- ⁷ «Вы не можете упразднить философию (как теоретическое мировоззрение – М.П.), не осуществив ее в действительности». «Теория становится материальной силой, как только она овладевает массами. Теория способна овладеть массами, когда она доказывает *ad hominet* [на высоте принципов – М.П.] когда становится радикальной», когда она понимает «вещи в их корне», в их основании (Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т.1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 420-422).
- ⁸ Панфилова Т.В. Фаустовский человек в свете проблемы человеческого достоинства // Достоинство человека: актуальные измерения (Коллективная монография). М.: «Практическая медицина», 2021. С. 173-177.
- ⁹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т.1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 423.
- ¹⁰ Согласно В. Л. Акулову, строго говоря, это не две реальности (материя и сознание), а раздвоение единой реальности на собственно реальность и ее идеальное отражение, ибо сознание не имеет своего собственного содержания, следовательно, и своего бытия; оно может быть только осознанным бытием. (Акулов В. Л. Философия, ее предмет, структура и место в системе наук. Краснодар, 1976. 199 с.). Согласно К. Марксу, на духе с самого начала лежало «проклятье» быть отягощенной материей, бытием. И только в религии «продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью», «в религии над человеком господствует продукт его собственной головы» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 29. С. 82, 635). Согласно Гегелю, философия есть наука о мире как таковом, но лишь постольку, поскольку сам мир есть саморазвивающееся понятие, познающая себя идея. В современной религиоведческой литературе общее признание получил тезис о том, что основным и определяющим признаком религии является вера в сверхъестественное. При этом подчеркивается, что под верой в сверхъестественное следует понимать не только веру в сверхъестественные существа (*богов, духов*), но и веру в сверхъестественные свойства материальных предметов (*фетишизм*), и в сверхъестественные связи между материальными предметами (*магия, тотемизм*); речь идет не просто о сверхъестественном, а о вере в реальное его существование. Вера в сверхъестественное является существенным признаком всех форм и разновидностей религиозной идеологии. Для того, чтобы мысль, идея, переживание было выражено и могло быть передано другим людям, оно должно получить определенную материальную форму — предметно-пространственную, жестово-мимическую, звуковую. Функции материальности здесь являются лишь знаковым закреплением определенного значения. Эти внешние аналоги играют роль предметных заместителей мысли. То же самое происходит в религии. Там процесс объективации наделяется особым смыслом, а включенная в этот процесс вещь становится тотемом, носителем смысла, которым она не обладает, но который она обозначает. Тотем — это знак, замещающий собой ту предметную ситуацию, с которой он соотносится, поэтому знак превращается в тотем, наделенный мистическим сакральным смыслом. (Ерахтин А.В. Предмет философии и ее специфика, ее основные проблемы. М.: ЛЕНАНД, 2021. С. 43, 64).

¹¹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т.1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 415.

¹² «Основу коммунизма на микроуровне образуют такие деловые клеточки (первичные деловые коллективы), которые являются самыми маленькими, стандартными и относительно автономными в своей жизнедеятельности частичками общества, обладающими основными чертами общества в целом (нынче это называют фрактальностью, что аналогично представлениям древних о подобии человека космосу как микро– и макрокосмичности – М.П.), представляющие собой общество в миниатюре» (Зиновьев А.А. Идеология партии будущего. М., 2003. С. 141). В современной религиоведческой литературе общее признание получил тезис о том, что основным и определяющим признаком религии является вера в сверхъестественное. При этом подчеркивается, что под верой в сверхъестественное следует понимать не только веру в сверхъестественные существа (*богов, духов*), но и веру в сверхъестественные свойства материальных предметов (*фетишизм*), и в сверхъестественные связи между материальными предметами (*магия, тотемизм*). При этом речь идет не просто о сверхъестественном, а о вере в реальное его существование. Вера в сверхъестественное является существенным признаком всех форм и разновидностей религиозной идеологии.

¹³ Здесь мы говорим о них в смысле взаимодействия их в качестве сторон, участвующих во взаимодействии как *функции*, т.е. поскольку они выполняют *разные* функции, что позволяет отличать второй этап от этапа «антиинтеракционизма» как «*функциональное* взаимодействие», которое отличается и от «*диалектического* взаимодействия», в сравнении с которым оно выглядит односторонним, ущербным (=простым редукционизмом, скажет сторонник диалектики), не позволяющим в полной мере реализовать себя ни одной из задействованных «сторон». Такой подход позволяет понять само «взаимодействие» как «единство многообразия» и описать его различные этапы, *стадии развития*, рассматривая в *развитии* как 1) все взаимодействие (философии и науки) в целом, так и 2) развитие каждого конкретного этапа взаимодействия. Тем самым нарабатывается *логический аппарат* понятий и соответствующих им языковых выражений для более полного представления взаимодействия и его развития, не ограничиваясь абстрактным «взаимодействием», фиксирующим его понимание лишь в связке с антиинтеракционизмом как *отсутствием* взаимодействия. Только *диалектическое* взаимодействие является взаимодействием в наиболее глубоком и полном смысле. *Функциональное* взаимодействие по необходимости является поверхностным и неполным, хотя оно и является *шагом вперед* по сравнению с антиинтеракционизмом.

¹⁴ Излагаемую концепцию я стал разрабатывать еще в 70–е гг. XX века. Позднее появилась возможность учесть достижения философов («Основы философии науки» под ред. С.А. Лебедева. М., 2005. С. 10–23), но я не принимаю в этой книге расширения *трансценденталистского* подхода И. Канта до отождествления его со всем первым вариантом редукционизма – в противоположность второму типу редукционизма, названному а С.А. Лебедевым *позитивистским*. В ней приоритет приписывается не философии, а частным (естественным) наукам, по образу и подобию которых предлагалось пересоздавать само философское знание. К тому же в ней *не замечается*, что постмодернистская философия образует аналогичное с позитивистским отношение к миру, хотя за образец здесь берется не естественнонаучное знание, признаваемое *позитивным*, что и дало название «позитивистского» этой версии редукционизма, а *гуманитарное*. К тому же в позитивизме имеются и черты антиинтеракционизма.

¹⁵ Они различаются как концепция Бога религиозного мировоззрения и концепция Суперсубъекта.

¹⁶ Рассел Б. История западной философии. Ростов–на–Дону, 1998. С. 6.

¹⁷ Согласно религиозной рационализации, Бог – не обманщик. «Поверх» борьбы классов она утверждает логику «экономизма». Цели здесь ставит Бог религии в интересах человека. В пику официальной церкви К. Сен–Симон утверждает, что Бог ведет к устройству рая на Земле, а не на небесах (сравните, читатель, с еретическим вариантом космизма у Н.Ф. Федорова), против чего всегда выступала церковь как против утопизма (сравните, читатель, с позицией С.Л. Франка), а К. Маркс продумывал теорию классовой борьбы, реально ведущую к такому результату. Позже ситуация усложнится противостоянием Г.В. Плеханова и В.И. Ульянова–Ленина в связи обсуждением механизма эволюции: ждать ли того времени, когда стихийное развитие приведет (подобно Богу религии) к перевороту в пользу бедных, либо самим людям нужно взять власть в свои руки и вершить историю в качестве полноправных субъектов, послав, как сказал бы В.И. Ленин, Бога к Черту, чтобы они там, в потусторонности, вели между собой борьбу.

В утопии К. Сен–Симона (=религиозной рационализации) – создание рационального общественного строя как «промышленной системы» (=экономизм), основной чертой которой К. Сен–Симон считал превращение общества во всеобщую ассоциацию людей, введение обязательного труда, открытие равных для всех возможностей применить свои способности и введение распределения «по способностям», государственного планирования производства, превращение государственной власти в орудие организации производства, постепенное утверждение всемирной ассоциации народов и всеобщий мир при стирании национальных границ. Вот здесь–то и сказалось непонимание им противоположности интересов пролетариата и буржуазии и объединения тех и других в единую категорию (класс) «индустриалов». В «промышленной системе» (т.е. при господстве и сохранении экономизма) буржуазия, сохраняющая собственность на средства производства, призвана де обеспечить трудящимся рост общественного богатства. Тут без участия мистики, симуляции мышления, оказалось, не обойтись.

Здесь стоит вспомнить религиозную рационализацию Р. Декарта с его пониманием человека в духе механизма (средства, техники), цели которому диктует Бог. Он противопоставил в человеке тело и душу, поставив управляющую якобы бездушным и безжизненным телесным механизмом мыслящую и волящую душу *выше* тела, вывел душу за пределы бытия. Р. Декарт видел свою задачу в обосновании проекта господства человека над окружающим миром, что требовало разработки средств, техники для обретения власти над природой, при подчинении своей воли Божественному промыслу. Так намечается возможность амбивалентного рассмотрения человека: как субъекта мысли и действия, и как средства, орудия, по отношению к которому есть *другой* – Субъект, носитель цели, волю которого выполняет человек-средство. В результате человек *распался*. *Поверх* «борьбы противоположных начал» целей и средств Р. Декарт вводит представление о «единстве противоположностей», их соединении богом – субъектом *религиозной* технологии. Оон соединил материальное тело с нематериальной душой, чем вывел человека из мира животных, оставшихся в природном порядке. Человек был выведен за пределы естественного бытия и эволюции как способа его существования, он был введен в мир религиозной (сверхъестественной, потусторонней, трансцендентной по своим истокам) технологии.

На аналогичную роль Бога надеялся и К. Сен–Симон в отношении классов, на реализацию классом собственников божественной «миссии», поскольку они *остаются* в пределах промышленной системы, т.е. в границах экономизма, но управляемого уже «свыше» Богом.

¹⁸ Такие подходы стали распространяться в постсоветской России. Как утверждает И.Д. Неважжай «Построение онтологических моделей универсума стало делом конкретных наук, прежде всего таких, как космология, квантовая физика, биология, синергетика. Классическая философская онтология утратила свой прежний смысл, она заменена научными картинами мира» (Неважжай *И. Д.* Проблема региональных онтологий в современном естествознании // *Философия науки*. Вып. 14. Онтология науки. М., 2009. С. 131). Однако «научная картина мира» не может заменить философскую онтологию. Классическое понимание онтологии никогда не утратит свой смысл, она никогда не станет региональной, а всегда будет учением о сущности мира в целом, исследующем бытие с точки зрения его всеобщих характеристик. Вот что пишет по этому поводу В. С. Степин: «Следует различать категорию «мир» в его философском значении, когда речь идет о мире в целом, и те понятия мира, которые складываются и используются в конкретных науках, когда речь идет, скажем, о «мире физики», «мире биологии», «мире астрономии» и т. д., т. е. о той реальности, которая составляет предмет исследования соответствующей конкретно-научной дисциплины» (*Степин В. С.* Теоретическое знание. М., 2003. С. 188–189).

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М., 1961. С. 92.

²⁰ Можейко М.А. Симулякр // *Постмодернизм. Энциклопедия*. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2011. С. 727.

²¹ Зиновьев А.А. Фактор понимания. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. С. 439.

²² Зиновьев А.А. Фактор понимания. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. С. 441.

²³ Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. СПб.: Изд-во ЛГУ, 1988. С. 84.

²⁴ Прохоров М.М. От онтологии и гносеологии к онтогносеологии // *Мировоззренческая парадигма в философии: Основоположения онтогносеологии: монография* / Под ред. проф. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: ННГАСУ, 2018. С. 16-34.

- ²⁵Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М.: Мысль, 1974. С. 3.
- ²⁶Дубровский Д.И. Относительное и абсолютное // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: Канон, 2015. С. 48.
- ²⁷Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М.: Мысль, 1974. С. 4.
- ²⁸Рассел Б. Проблемы философии. М.: Республика, 2000. С. 180-187.
- ²⁹Рассел Б. Проблемы философии. М.: Республика, 2000. С. 181-184.
- ³⁰Рассел Б. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. М.: Политиздат, 1987. С. 37.
- ³¹Виктор Александрович Штофф и современная философия науки. СПб., 2007. С. 21.
- ³²Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Наука, 2003. С. 188-189.
- ³³Рассел Б. История западной философии. Ростов-на-Дону, 1998. С. 918.
- ³⁴Рассел Б. История западной философии. Ростов-на-Дону, 1998. С. 924.
- ³⁵Рассел Б. История западной философии. Ростов-на-Дону, 1998. С. 6, 925.
- ³⁶Рассел Б. История западной философии. Ростов-на-Дону, 1998. С. 6.
- ³⁷Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. 4 изд., перераб. и доп. М., 2013. С. 260.
- ³⁸Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии, 1979, № 7. С. 150.
- ³⁹Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2, с. 63-64.
- ⁴⁰Словарь иностранных слов. Изд. седьмое. М.: Русский язык, 1980. С. 134.
- ⁴¹Новейший философский словарь. / Сост. Грицанов А.А. Минск: Изд-во В.М. Скакун, 1998. С. 170.
- ⁴²Кара-Мурза С. Потерянный разум. М.: Алгоритм, 2005. С. 35-70.
- ⁴³Рассел Б. История западной философии. С.924.
- ⁴⁴Рассел Б. История западной философии. С. 925.
- ⁴⁵Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика. – М., Владос-Пресс, 2001. С. 16-18.
- ⁴⁶Рассел Б. История западной философии. С. 919.
- ⁴⁷Рассел Б. История западной философии. С.923.
- ⁴⁸Рассел Б. История западной философии. С.918.
- ⁴⁹Рассел Б. История западной философии. С. 908.
- ⁵⁰Прохоров М.М. Онтогносеология: актуальные аспекты взаимоотношения онтологии и гносеологии // Мировозренческая парадигма в философии: Онтогносеология: Сборник статей по материалам XIII Международной научной конференции (Н. Новгород, ННГАСУ, 14 марта 2017 г.). – Нижний Новгород: Изд-во ННГАСУ, 2017. С. 6-14.
- ⁵¹Прохоров М.М. Мировозренческая самоидентификация человека. Монография. Н. Новгород, 1998. Гл. 1.
- ⁵²Ясперс К. Смысл и назначение истории. Пер. с нем. 2-ле изд. М.: Изд-во «Республика», 1994. С. 48.
- ⁵³Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 49.
- ⁵⁴Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1971. С. 239.
- ⁵⁵Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 38-39.
- ⁵⁶Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 32.
- ⁵⁷Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 32.
- ⁵⁸Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 32-34.
- ⁵⁹Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: «Весь мир», 1997. С. 358.
- ⁶⁰Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) С. 339.
- ⁶¹Шахов М.А. Реализм как общая основа религиозного и научного знания // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 73.
- ⁶²Болдачев А.В. Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы. СПбГУ, 2007. С. 244-245.
- ⁶³Болдачев А.В. Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы. СПбГУ, 2007. С. 8.
- ⁶⁴Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2007. С. 278.
- ⁶⁵Солодухо Н.М. Философия небытия в очень кратком изложении // Философия. Язык. Познание: Сборник материалов, посвященных 10-летию кафедры теоретических основ коммуникации и юбилею доктора философских наук, профессора Э.В. Тайсиной / под ред. Н.М. Мухарьямова, М.Н. Закамулиной, О.Б. Януш. – Казань, КГЭУ, 2011. С. 47.

- ⁶⁶ Солодухо Н.М. Отношение онтологии и метафизики в курсе философии // Учебник философии: материалы 1-ой, 2-ой и 3-ей всероссийских научно-методических конференций (Казань, 2006, 2007, 2008) Казань: КГТЛУ, 2008. С. 302-303.
- ⁶⁷ Кучевский В.Б. Анализ категории «материя». М.: Наука, 1983. С. 42.
- ⁶⁸ Сагатовский В.Н. Конец онтологии? // Вестник Российского философского общества. 2010. № 4(56). С. 92.
- ⁶⁹ Свергузов А.Т. Небытие как онтологическая категория диалектического материализма. Казань: КНИТУ, 2016. С. 16, 27.
- ⁷⁰ Свергузов А.Т. Небытие как онтологическая категория диалектического материализма. С. 61.
- ⁷¹ Солодухо Н.М. Философия небытия. Казань: КГТУ, 2002. С. 7-10.
- ⁷² Свергузов А.Т. Небытие как онтологическая категория диалектического материализма. С. 3-64.
- ⁷³ Свергузов А.Т. Небытие как онтологическая категория диалектического материализма. С. 91.
- ⁷⁴ Напомню соображение Л. Фейербаха о том, что идеализм представляет собой лишь «утонченное» религиозное миропонимание, рациональную опору теологии (*Фейербах Л.* Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 83). В автобиографии А. Эйнштейна, опубликованной им в 1945 г., он пишет: «Я, хотя и был сыном совсем нерелигиозных (еврейских) родителей, пришел к глубокой религиозности, которая, однако, уже в возрасте 12 лет резко оборвалась. Чтение научно-популярных книжек привело меня вскоре к убеждению, что в библейских рассказах многое не может быть верным. Следствием этого было прямо-таки фанатическое свободомыслие, соединенное с выводами, что молодежь умышленно обманывается государством; это был потрясающий вывод» (Эйнштейн А. Автобиографические заметки // Собр. науч. тр.: в 4 т. Т. 4. М., 1967. С. 259–260). А когда друзья упрекнули его в использовании религиозной терминологии, он ответил им так: «Я просто не мог найти более подходящего слова. Какого черта мне до того, что попы наживают на этом капитал» (Эйнштейн о религии. М., 2011. С. 134). Стремление к естественнонаучному обоснованию религиозных догм противоречит самой природе религии, поскольку догмы в мировоззрении верующего человека предстают как предмет веры, не требующей доказательств.
- ⁷⁵ Свидерский В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М., 1965. С. 12-30.
- ⁷⁶ Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. С. 24.
- ⁷⁷ Гарпушкин В.Е. Гуманистический универсализм как парадигма мировоззрения. Дисс. на соиск. уч. ст. доктора филос. н. Иваново, 2009. С. 88.
- ⁷⁸ Чудинов Э.М. Природа научной истины. С. 109.
- ⁷⁹ Чудинов Э.М. Природа научной истины. С. 117.
- ⁸⁰ Чудинов Э.М. Природа научной истины. С. 72.
- ⁸¹ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм// Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. М., 1973. С. 142.
- ⁸² Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 145–146.
- ⁸³ Чудинов Э.М. Природа научной истины. С. 131–1372.
- ⁸⁴ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. С.142.
- ⁸⁵ Маркс К. Тезисы о Фейербахе//Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., Т.3, М., 1955. С. 1.
- ⁸⁶ Липский Б.И. Практическая природа истины. Л.,1988. С.100, 140.
- ⁸⁷ Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С.1 68.
- ⁸⁸ Сегодня подобным же образом рассуждает, например, академик Е. Примаков, выступивший в рамках «Меркурий-клуба» в связи с проведением «Гайдаровского форума» в январе 2014 г. с докладом «В экономическом кризисе в России виновато правительство неолибералов», которое абсолютизирует, «универсализирует» «западные экономические теории» и не учитывает их эволюции. Фактически он проводит грань между подлинной экономикой и соответствующей ей экономической наукой, с одной стороны, и экономизмом, с другой стороны, обратив внимание на появление в современной России «пародии вместо экономики».
- ⁸⁹ В литературе предлагают и иные классификации, например, выделяют экономическую, экологическую, научную, художественную, медицинскую, физкультурную, педагогическую и управленческую сферы как «социальные константы» или «функции общества» (Зеленов Л.А. Социология// Зеленов Л.А. Собрание сочинений: В 4 тт. – Т. II. – Нижний Новгород, 2006. – С. 12).
- ⁹⁰ Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 175.
- ⁹¹ Ильин В., Машенцев А. Философия в схемах и комментариях. СПб., 2005.
- ⁹² Зеленов Л.А. Социология // Зеленов Л.А. Собрание сочинений: В 4 тт. Т. II. Нижний Новгород, 2006. С. 12.

- ⁹³Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 179–181.
- ⁹⁴Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 182.
- ⁹⁵Иглтон Терри. Почему Маркс был прав. М., 2013. С. 147.
- ⁹⁶Иглтон Терри. Почему Маркс был прав. М., 2013. С. 167
- ⁹⁷Иглтон Терри. Почему Маркс был прав. М., 2013. С. 167-168.
- ⁹⁸См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 2014. С. 384.
- ⁹⁹Семенов В.С. Судьбы философии в современной России. М., 2011. С. 17.
- ¹⁰⁰Напр.: Козин Н.Г. Есть ли будущее у России? Критика исторического опыта современности. М., 2008.
- ¹⁰¹Максимов В.Е. Самоистребление. М., 1995. С. 3.
- ¹⁰²Петушкова Е.В. Механицизм//Новейший философский словарь. Минск, 998. С. 421.
- ¹⁰³Кузнецов В.Н. Проблема значения понятий «материалисты» и «материализм» в новоевропейской философии XVII-XVIII веков//Историко-философский альманах: Вып. 2. М., 2007. С.55.
- ¹⁰⁴Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 432, 437.
- ¹⁰⁵Напр.: Моррис Генри. Сотворение мира: научный подход. Сан-Диего, Калифорния. 1981.
- ¹⁰⁶Кузнецов В.Н. Проблема значения понятий «материалисты» и «материализм» в новоевропейской философии XVII-XVIII веков//Историко-философский альманах: Вып. 2. М., 2007.
- ¹⁰⁷Гольбах П.А. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 341.
- ¹⁰⁸Кузнецов В.Н. Проблема значения понятий «материалисты» и «материализм»... С. 76.
- ¹⁰⁹Потемкин А. Механицизм//Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 3. М., 1964. С. 425.
- ¹¹⁰Радаев В.В. «Экономическая социология». М.: Изд. Дом ГУ ВШЭ, 2005. 603 с.
- ¹¹¹Прохоров М.М. Несколько соображений о марксистской философии и современности//Вестник Российского философского общества. № 4(56), 2010. С. 87-91.
- ¹¹²Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г.//Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних работ. М., 1956. С. 528–529, 538.
- ¹¹³Это – уход человека из сферы производства в узком смысле слова отчужденного труда. Она переходит к техническим средствам, наделенным, как мы теперь знаем, искусственным разумом и реализующим функции создания потребных для людей благ, которые прежде создавались при непосредственном участии человека. Теперь человек становится «рядом» с таким производством, осуществляемым с участием IT-техники. Это есть качественное изменение, совпадающее с переходом к коммунизму (Платонов С. После коммунизма: Кн., не предназначенная для печати. 2-ое изд.: Второе пришествие: Беседы. М., 1991).
- ¹¹⁴Бердяев Н.А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники//Вопросы философии. № 2. 1989. С. 148.
- ¹¹⁵Ленин В. И., Полн. собр. соч., 5 изд., т. 26, с. 343–344.
- ¹¹⁶Иглтон Терри. Почему Маркс был прав. М., 2013. С. 163-164.
- ¹¹⁷И сегодня «экономика никогда не предстает в виде принадлежащих только ей предметов. То, что финансовая пресса называет экономикой, есть род фантома. Определенно можно сказать, что ее никто и никогда не видел. Это есть абстракция сложного общественного производства. И как раз ортодоксальная экономическая мысль склонна сужать понятие экономики. Напротив, марксизм исходит из более развернутой и содержательной трактовки производства. ... Он утверждал, что большинство совершающихся производств вообще не является подлинным производством. По его мнению, люди только тогда по-настоящему производят, когда они это делают свободно и ради самих себя. В полной мере это станет возможным только при коммунизме». Маркс считал «искусство» примером «неотчужденного труда» (Иглтон Терри. Почему Маркс был прав. М., 2013. С. 164-165).
- ¹¹⁸Маркс К. Капитал// Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Изд-е 2. Т. 25. Ч. II. С. 386–387.
- ¹¹⁹Винер Н. Я – математик. М., 1964. С. 314.
- ¹²⁰Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 172.
- ¹²¹Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография/отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. СПб., 2009. С. 283.
- ¹²²Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 181, 166, 183.
- ¹²³Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения. С. 285-286; о том же писал П.В. Копнин: Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. С. 43-46.

- ¹²⁴Гусейнов А.А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо? // Логос, 2008. № 5. С. 120.
- ¹²⁵Дубровский Д.И. Проблема добродетельного обмана. Кант и современность// Вопросы философии. 2010. № 1. С. 31.
- ¹²⁶Маркс К., Энгельс Ф. Т. 14. С 651-652, Примечание.
- ¹²⁷Аристотель. Политика//Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1984. С. 388.
- ¹²⁸Платонов С. После коммунизма: Кн., не предназначенная для печати. 2-ое изд.; Второе пришествие: Беседы. М., 1991.
- ¹²⁹Маркс К. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3//Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9. Т. Ч. 1. М., 1988. С. 348-349.
- ¹³⁰Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006. С. 263.
- ¹³¹Урсул А.Д. Космоглобалистика: взаимосвязь глобальных и космических процессов//Философские исследования. № 4. 2013. С. 17.
- ¹³²Базалук О.А. Космические путешествия – путешествующая психика: курс лекций. Киев, 2012.
- ¹³³Кутырев В.А. Духовность, экономизм и технология: драма взаимодействия// Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. № 1, Ч. 3. Нижний Новгород, 2012. С. 58.
- ¹³⁴Маркс К. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3//Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9. Т. Ч. 1. М., 1988. С. 348.
- ¹³⁵Иглтон Терри. Почему Маркс был прав. М., 2013. С. 147.
- ¹³⁶Иглтон Терри. Почему Маркс был прав. М., 2013. С. 167
- ¹³⁷См.: П.В. Алексеев, А.В. Панин. Философия. М., 2014. С. 384.
- ¹³⁸Семенов В.С. Судьбы философии в современной России. М., 2011. С. 17.
- ¹³⁹Напр.: Козин Н.Г. Есть ли будущее у России? Критика исторического опыта современности. М., 2008.
- ¹⁴⁰Максимов В.Е. Самоистребление. М., 1995. С. 3.
- ¹⁴¹Ясперс К. Осевое время // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: «Республика», 1994. С. 32.
- ¹⁴²Сергеев К.А. и Слинин Я.А. Природа и разум. Античная парадигма. Изд-во ЛГУ, 1991. С. 3-4.
- ¹⁴³Сергеев К.А. и Слинин Я.А. Природа и разум. Античная парадигма. Изд-во ЛГУ, 1991. С. 3-4.
- ¹⁴⁴Там же. С. 4.
- ¹⁴⁵Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 68-81.
- ¹⁴⁶Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-ое. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 184.
- ¹⁴⁷Петров В.П. Философский анализ техники. Н. Новгород, 2007. С. 53-57.
- ¹⁴⁸Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-ое. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 261.
- ¹⁴⁹Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-ое. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 255-262.
- ¹⁵⁰Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-ое. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 170.
- ¹⁵¹Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-ое. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 171-172.
- ¹⁵²Русский космизм.: антология философской мысли/ Сост. С.Г Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993.
- ¹⁵³Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии, № 2, 1989. С. 143-162.
- ¹⁵⁴Лосев А.Ф. Философия античности в целом и в частностях // Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., Политиздат, 1988. С. 181-183.
- ¹⁵⁵Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 47.
- ¹⁵⁶Голосовкер Э.Я. Логика мифа. М., 1987. С. 46-47.
- ¹⁵⁷Арсеньев В.К. Избранные произведения. М., 1986. Т. 1. С. 197.
- ¹⁵⁸Арнобий. Против язычников. СПб., 2008. С. 360-363.
- ¹⁵⁹Как пишет А.В. Ерахтин «Художественная рефлексия отличается от религиозной тем, что она не наделяет свои образы, даже фантастические, сверхъестественным и мистическим содержанием. Даже сказочный мир не воспринимается как сверхъестественная реальность» (Ерахтин А.В. Предмет и специфика философии, ее основные проблемы. М.: ЛЕНАНД, 2021. С. 64).

- ¹⁶⁰ Адорно Т.В. О технике и гуманизме // *Философия техники в ФРГ*. М.: Прогресс, 1989. С. 364-372.
- ¹⁶¹ Хунинг А. Инженерная деятельность с точки зрения этической и социальной ответственности // *Философия техники в ФРГ*. М.: Прогресс, 1989. С. 404-419; Его же: Ното mensura: люди – это их техника – техника присуща людям. С. 393-403.
- ¹⁶² Свидерский В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М.: Мысль, 1965. С. 5.
- ¹⁶³ Мировоззренческая парадигма в философии: Основоположения онтогносеологии: [Электронный ресурс]: монография / Под ред. проф. М.М. Прохорова. Нижний Новгород: ННГАСУ, 2018. 270 с.
- ¹⁶⁴ Прохоров М.М. Основной вопрос философии и онтогносеология // *Философия и общество*. 2016, Вып. 4(81), С. 92-111.
- ¹⁶⁵ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 18. М.: Политиздат, 1973. 525 с.
- ¹⁶⁶ Прохоров М.М. Марксизм и философия русского космизма // *Вестник развития науки и образования*, № 2, март-апрель 2019. С. 198-211; Прохоров М.М. Русский космизм и марксизм: компаративистский анализ философских оснований // *Вестник Вятского государственного университета*. 2019, № 2 (132), ВятГУ, 2019. С. 36-41; Прохоров М.М. Русский космизм, концепция ноосферы и марксизм // *Вестник Ивановского университета*, 2020, Вып. 1. С. 97-111.
- ¹⁶⁷ Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20, Изд. 2-ое. М.: Политиздат, 1961. С. 495-496.
- ¹⁶⁸ Лосев А.Ф. О мировоззрении // Лосев А.Ф. Держание духа. М.: Госполитиздат, 1988. 413 с.
- ¹⁶⁹ Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 23. М.: Политиздат, 1973. С. 40-48.
- ¹⁷⁰ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.1. М.: Госполитиздат, 1968. С. 771-773.
- ¹⁷¹ Маркс К. Об освобождении крестьян в России // К. Маркс и Ф. Энгельс и революционная Россия. М.: Политиздат, 1967. С. 12-20.
- ¹⁷² Петров В.П. Философский анализ техники. Н. Новгород, 2007. С. 39-43.
- ¹⁷³ Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. ТОО ТК «Петрополис», 1995. 368 с. С. 272.
- ¹⁷⁴ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.1. Книга 1. Процесс производства капитала. М.: Госполитиздат, 1963. С. 771-773.
- ¹⁷⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. Второе. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 419-459.
- ¹⁷⁶ Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность // *Философское сознание: драматизм обновления*. М.: Госполитиздат, 1991. С. 279-305.
- ¹⁷⁷ Ойзерман Т.И. Оправдание ревизионизма. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация». 2005. С. 399-549.
- ¹⁷⁸ Ленин В.И. О значении золота теперь и после полной победы социализма // Ленин В.И. Полн. Собр. Соч., Изд. 5-ое, Т. 44. М.: Политиздат, 1974. С. 223-229.
- ¹⁷⁹ Ленин В.И. О значении золота теперь и после полной победы социализма // Ленин В.И. Полн. Собр. Соч., Изд. 5-ое, Т. 44. М.: Политиздат, 1974. С. 224.
- ¹⁸⁰ Ленин В.И. Очередные задачи Советской власти // Ленин В.И. Полн. Собр. Соч., Изд. 5-ое, Т. 36. М.: Политиздат, 1974. С. 205.
- ¹⁸¹ Ленин В.И. О значении золота теперь и после полной победы социализма // Ленин В.И. Полн. Собр. Соч., Изд. 5-ое, Т. 44. М.: Политиздат, 1974. С. 225-227.
- ¹⁸² Глазьев С.Ю. О глубинных причинах нарастающего хаоса и мерах по преодолению экономического кризиса // Код доступа: <https://glazev.ru/articles/1-mirovoy-krizis/78041-o-glubinnykh-prichinakh-narastajushhego-khaosa-i-merakh-po-preodoleniju-jekonomicheskogo-krizisa>.
- ¹⁸³ Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 23. М.: Политиздат, 1973. С. 40-48.
- ¹⁸⁴ Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 23. М.: Политиздат, 1973. С. 46-47.
- ¹⁸⁵ Путин В.В. 75 лет Великой Победы: общая ответственность перед историей и будущим. Российская газета, 2020, № 133(8187) // Код доступа: <https://rg.ru/gaseta/rg/2020/06/19.html> С. 3.
- ¹⁸⁶ Путин В.В. 75 лет Великой Победы: общая ответственность перед историей и будущим. Российская газета, 2020, № 133(8187) // Код доступа: <https://rg.ru/gaseta/rg/2020/06/19.html>. С. 10.

- ¹⁸⁷ Яковлев А.Н. Большевизм – социальная болезнь XX века // Куртуа С., Верт Н., Панне Ж.-Л., Пачковский А., Бартошек К., Марголен Ж.-Л. Черная книга коммунизма: Преступления, террор, репрессии. Пер. с фр. Изд. 2-ое, испр. М., 2001. С. 5-32.
- ¹⁸⁸ Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting. NY., 1973. P. 115-119, 126.
- ¹⁸⁹ Иноземцев В.Л. К теории постэкономической общественной формации: Научное издание. М.: Таурис, Век, 1995. С. 32.
- ¹⁹⁰ Прохоров М.М. Экономизм как модальность бесчеловечности // Мировоззренческая парадигма в философии: Модусы и модальности практические и теоретические: Монография / Под ред. проф. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: НФ ФГБОУ ВПО МЭСИ, 2014. С. 188-210.
- ¹⁹¹ Иноземцев В.Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология/ Под редакцией В.Л. Иноземцев. М.: Academia, 1999. С. 32.
- ¹⁹² Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.1. Книга 1. Процесс производства капитала. М.: Госполитиздат, 1963. С. 771-772.
- ¹⁹³ Маркс К. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9. Т.9. Ч. 2. М.: Политиздат, 1988. С. 296-299.
- ¹⁹⁴ Маркс К. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9. Т.9. Ч. 2. М.: Политиздат, 1988. С. 348-349.
- ¹⁹⁵ Прохоров М.М. Экономизм как модальность бесчеловечности // Мировоззренческая парадигма в философии: Модусы и модальности практические и теоретические: Монография / Под ред. проф. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: НФ ФГБОУ ВПО МЭСИ, 2014. С. 5-18.
- ¹⁹⁶ Маркс К. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9. Т.9. Ч. 2. М.: Политиздат, 1988. С. 348.
- ¹⁹⁷ Тузовский, И. Д. Утопия-XXI: глобальный проект «Информационное общество» / И. Д. Тузовский; Челябин. гос. акад. культ. и искусств. Челябинск, 2014. 389 с.
- ¹⁹⁸ Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting. NY., 1973. P. 115-119.
- ¹⁹⁹ Гайдар Е. Государство и эволюция. Как отделить собственность от власти и повысить благосостояние россиян. СПб.: «Норма», 1997. С. 229.
- ²⁰⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29, С. 203, 227.
- ²⁰¹ Гусейнов А.А. Учение о житии Александра Зиновьева//Вопросы философии. 2008. № 7. С. 16–17.
- ²⁰² Отличие веры от познания здесь очевидно, ибо она предполагает приемы и средства суггестии, внушения, программирования, а не познания; например, нейролингвистическое программирование (НЛП) явно отличается от познания, в котором человек выступает субъектом, вырабатывающим знание тогда, как выступает объектом НЛП. Путем программирования в него закладывается нечто, превращающее его в управляемое средство. Программа апплицируется на человеческую деятельность, особым, *средственным* образом структурируя и опечатывая–организуя ее. Суггестия выступает приемом такого апплицирования. Большое значение в ней играет речь, на что обратил внимание Б.Ф. Поршнев (О начале человеческой истории. М., 1974. Гл. 3). Связь религии с языком, речью, словом как средством внушения, а не познания, подчеркивала С. Неретина, стремясь «если и не понять причины слома античного мировоззрения, приведшего к интеллектуальной победе христианства, то обнаружить особенности взращивавшей их философской среды» (Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 3). В процессах внушения человек не выступает субъектом, как в познании, в котором человек является именно субъектом, а познание рассматривается как субъект–объектное отношение; что касается процессов внушения, суггестии и т.п., то человек выступает в них как объект программирования. Как признавала С.С. Неретина, «идея откровенного знания, поскольку оно – откровенно, является в назидании. Я полагаю, что термин «познание» в данном случае неуместен...» (Неретина С.С. Верующий разум. С. 147). Ведь человек является исполнителем божественной воли, он есть «раб божий», как говорит о нем Писание. Как будет показано С.П. Лебедев суть идеализма видит в программировании, что становится основой для изображения основоположником идеализма Аристотеля. И это не случайно. Для религии важно не познание человеком мира, ведущее к открытию и признанию бытия, а его программирование, при «забвении бытия». Это можно продемонстрировать следующим образом. Человеческое средство включает ЧПУ, программирующий его поведение интеллект, который не есть продукт познавательной деятельности *данного* средства,

хотя последнее и существует в окружающем его бытии, где оно должно выполнять волю человека как субъекта. Именно в таком виде в средстве присутствует «сознание», которое принципиально отличается от «познавательного». Тут надо искать суть позиции (Сократа – *М.П.*) о том, что только знающий делает добро. Не знающий добро не делает. Средство может только выполнять волю знающего, и в этом смысле оно «принимает участие» в делании его, но не по своей воле.

Поэтому Фома Аквинский из всех античных систем выбрал философскую систему Аристотеля, которую объявил от имени религии истинной системой, предложив учение о двух истинах: познавательной и религиозной («технологической» – *М.П.*)

²⁰³ Здесь можно провести *аналогию* с размножением животных и человека, размножение которого оказывается в ведении способа производства, обретающего, что хорошо известно демографам, общественный характер: люди стали размножаться с того момента, когда благодаря производству они получили статус «производительной силы».

²⁰⁴ Например: Пажитной А.М. О диалектике ускорения прогрессивного развития (К постановке вопроса)//Труды Иркутского политехн. Ин-та. Вып. 29. Серия обществ. Наук. Философия. 1966.

²⁰⁵ «Хотя в третичном и четвертичном геологическом периодах развитие биосферы достигает максимальной ускоренности, мы все же можем человеческую социальную историю начинать как бы с нуля: ускорение продолжается, но оно возможно лишь благодаря тому, что в мире появляется эта новая, более высокая форма движения материи, при которой прежняя, биологические трансформации, уже может быть приравнена неподвижности. Да и в самом деле, Homo sapiens во время истории телесно уже не меняется» (Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). М., 1974. С. 27–28).

²⁰⁶ «Дарвин интересовался историей естественной технологии, т.е. образованием растительных и животных органов, которые играют роль орудий производства в жизни растений и животных», но не меньшего внимания «заслуживает история образования производительных органов общественного человека» (Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.1. М., 1963. С. 383. Примечание № 89).

²⁰⁷ Энгельс Ф. Диалектика природы. Введение//Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Второе изд. Т. 20. М., 1961. С. 284–295, 358–359, 498–499.

По словам Ф. Энгельса, Дарвин не подозревал, какую горькую сатиру он написал на людей когда доказывал, что «борьба за существование», представляемая как величайшее историческое достижение людей, является «нормальным состоянием *мира животных*». «Дарвиновская борьба» за отдельное существование оказывается «с удесyтеренной яростью» (С. 359) перенесенной из природы в общество, а *общественный* характер средств производства и продуктов оборачивается *против самих производителей*, прокладывает себе путь как слепо действующий закон природы, насильственно и разрушительно (С. 290), остается *вне сферы познания* (С. 291), открывающего возможность изменить ситуацию к лучшему для человека.

Впервые в философии данное обстоятельство начал исследовать Сократ. В учении о добродетели он утверждал, что добродетель не может быть выстроена на чем-либо ином, кроме знания и познания. Богатство, власть и т.д. не могут быть по собственной природе благами как таковые, а если они ведомы невежеством, то способствуют злу наибольшему; если же управляемы познанием, наукой, то становятся благами наибольшими (Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. М., 1994. С. 66). Эта идея станет отправной для марксизма. Она и встраивается в человеческую психику наподобие управляющего чипа людьми, вовлеченными в эту «технологию», представляя ее, а вовсе не знание–познание в сознании людей. Так, «вступая в общение, люди во всех сколько-нибудь сложных общественных формациях» *не познают* того, «какие общественные отношения при этом складываются, по каким законам они развиваются и т.д. Например, крестьянин, продавая хлеб, вступает в «общение» с мировыми производителями хлеба на всемирном рынке, но он не сознает этого, не сознает и того, какие общественные отношения складываются из обмена» (Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм//Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. М., 1973. С. 342–343).

Правда, А.А. Богданов считал, что *социальная жизнь во всех своих проявлениях есть сознательно психическая*, что *социальность нераздельна с сознательностью*, что «*общественное бытие и общественное сознание, в точном смысле этих слов, тождественны*». По В.И. Ленину, они вовсе не тождественны: общественное бытие первично, а общественное сознание вторично и как-то *отражает* его. Из того, что люди живут и хозяйничают, рожают детей и производят продукты,

обменивают их, понятно, не без участия сознания, «складывается объективно необходимая цепь событий, цепь развития, независимая от *общественного сознания*, не охватываемая им *никогда полностью*; познать это общественное бытие не смогли бы и «70 Марксов. Самое большее, что открыты законы этих изменений, показана в главном и в основном *объективная* логика этих изменений и их исторического развития, – объективная не в том смысле, чтобы общество сознательных существ, людей, могло существовать и развиваться независимо от существования сознательных существ», а «в том смысле, что общественное бытие *независимо от общественного сознания людей*». И «самая высшая задача человечества» – «приспособить к ней», к объективной логике «свое общественное сознание и сознание передовых классов» (С. 345).

Значит, рациональным содержанием рассуждений А.А. Богданова является переход к такому знанию объективной логики развития. Как видно, здесь внимание обращается на *познавательное* отношение человека к миру в узком смысле слова, как мышления и деятельности особого вида (С. 350) и его отличие от сознания в иных формах человеческого существования. «Так как отдельные капиталисты занимаются производством и обменом ради непосредственной прибыли, то во внимание ими могут приниматься в первую очередь лишь ближайшие, наиболее непосредственные результаты. Когда отдельный фабрикант или купец продает изготовленный или закупленный им товар с обычной прибылью, то его это вполне удовлетворяет, и он совершенно не интересуется тем, что будет дальше с этим товаром и купившим его лицом», «с естественными последствиями этих самых действий», хотя они часто «оказываются» «совершенно противоположными» (Энгельс Ф. Диалектика природы. С. 498–499). Здесь видно принципиальное отличие познавательного сознания и сознания, проистекающего из «борьбы за существования»).

Чтобы окончательно завершить этот сюжет, хотя бы логически, нужно добавить, что, например, в советский период времени важнейшие проекты начинали с познания, основывали на познании, подключая к нему выдающихся ученых, учитывая результаты познавательной деятельности в предлагавшихся Планах КПСС и Государства, тогда как сегодня, напротив, учитывается, прежде всего, воля собственников, вовлеченных в вышеописанную «технологию», встраивающую свой «чип» в сознание человека, который управляет им. На смену деятельности, в основу которой было положено *познание*, пришла власть «работодателя», не действующего на основе познания, а на основе «забвения бытия», утопающего в технологии, основанной на перенесении «борьбы за существование» из природы в общество «с удесятеренной силой», проистекающей из общественного характера технологии, оборачивающейся *против* самих производителей.

Налицо противоположность «гносеологического» и «технологического» сознания. Сегодня человечество в лице наиболее «продвинутых» стран ищет пути выхода за границы «технологического» и находит его в концепциях «общества, основанного на знаниях», «информационного общества», «постиндустриального общества» и т.п., делает ставку на научное познание и *прорыв* на ее основе: «Сегодня мы вновь поставили науку на первое место в нашей повестке дня, чтобы вернуть Америке лидерство в науке и технике» (http://www.polit.ru/news/2008/obama_science_popup.html), понимая, что современные «проблемы «вручную» не решить», что основной движущей силой всех общественных, экономических, технологических и социальных перемен с середины 40-х годов XX в. и по сей день становится наука (Ракитов А.И. Наука, образование и супериндустриальное общество: реалистический проект для России//Вопросы философии. 2009. № 12. С. 61). Познание ведет к открытию и признанию бытия, напротив, технология – к «забвению бытия», на что обратил внимание М. Хайдеггер при анализе учений Платона и Аристотеля (Хайдеггер М. Что зовется мышлением. М., 2007), но не объяснил однако «почему» именно в «технологии» берет свое начало «забвение бытия».

«Забвение бытия» означает переход на позиции идеализма. Можно согласиться с В.И. Лениным, что противоположность материализма и идеализма выявляется именно в «гносеологии», где и дается определение материи как философской категории – для противопоставления «материализма» «идеализму» и подделкам под материализм, в которых идеализм прячут «за якобы материалистическую терминологию» (Ленин В.И. Материализма и эмпириокритицизм. С.350).

²⁰⁸ Каутский К. Происхождение христианства. Пер. с нем. Н. Рязанова. М.: Политиздат, 1990. 463 с.

²⁰⁹ Арнобий. Против язычников. СПб., 2008. С. 360–361.

²¹⁰ Арнобий. Против язычников. С. 62–363.

²¹¹ Арнобий. Против язычников. С. 146.

²¹² Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым: Проблема идеального. М., 2003. С. 134.

²¹³ Арнобий. Против язычников. С. 222–223.

²¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 98.

²¹⁵ Соколов В.В. Субъектно–объектная парадигма как стержень выявления единства историко–философского процесса//Философия и общество. № 3. 2009. С. 6

²¹⁶ Так академик С.П. Капица пишет, например, о постмодернистской философии: «в последние годы при полной либерализации рынка идей» «постмодернизм стал привлекать все больше не критически мыслящих сторонников, превращаясь, как на Западе, в моду философствования, метко названной эстетствующим иррационализмом», «мы видим непрерывный рост не только произвольных, в большинстве случаев отмеченных не только непониманием, но и просто безграмотных сочинений как в области естественных наук, так и в современной общественной мысли и философии. В таком шуме, сопровождающем нормальный процесс развития и поиска, если он сопровождается должной нелюбимой критикой, нет серьезной опасности, пока эта деятельность не принимает организованные формы. Такое объединение носителей «новых» теорий и «основополагающих» идей, часто группирующихся вокруг харизматических личностей, часто действует по принципу: «молчи, когда с тобой разговаривают». Такие течения, особенно связанные с кругами власти предрасполагающих, представляют особую опасность для свободы мысли в науке и философии, культуре и обществе в годы смены веков, кризиса и разброда». По словам академика, «здесь уместна аналогия с преступностью. Пока она представляет маргинальное пусть и неприятное явление связанное с деятельностью отдельных лиц, поставивших себя вне общества, они этому обществу в принципе не угрожают... Однако, когда преступность приобретает организованные формы она, как мы знаем теперь, уже составляет серьезную угрозу целостности общества и его основным институтам». Причем, «отмеченная аналогия имеет больший смысл, чем простое сходство, и даже указывает на общие причины рассматриваемых явлений, принадлежащих, казалось бы, к совершенно разным категориям. Действительно, отмеченный выше разрыв между миром вещей и миром идей, сопровождаемый распадом управления обществом и эрозии ценностей и идеалов, которые так долго вырабатывались человечеством и потому так дороги и нужны людям, указывает на общие причины кризиса. Кризиса постигшего не только Россию, но и по существу весь мир» (Сокал А., Бриксмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодернизма. М., 2002. С. 7–8).

²¹⁷ Прохоров М.М. Философия и симулирование//Вестник Российского философского общества. 2008. № 4(48). С. 111–114.

²¹⁸ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. С. 635.

²¹⁹ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие... С. 44.

²²⁰ Сартр Ж.–П. Проблемы метода. М., 2008. С. 9–10.

²²¹ Сартр Ж.–П. Проблемы метода. С. 20–21.

²²² Хоркхаймер М., Адорно И. Диалектика Просвещения, Философские фрагменты. М.–СПб., 1997.

²²³ Суть феномена «кризиса сознания» в том, что появились группы интеллектуалов, которые теоретически могли бы противодействовать иррационализму, но практически оказались беспомощными, потеряв веру в формирующую общество роль и мощь разума (Кризис сознания. М., 2009. С. 4).

²²⁴ Алешин А.И., Бандуровский Т.В., Губин В.Д. История мировой философии. М., 2008. С. 241.

²²⁵ Например: Солодухо Н.М. Философия небытия. Казань, Философия небытия / Н. М. Солодухо; М-во образования Рос. Федерации. Казан. гос. техн. ун-т им. А. Н. Туполева. - Казань, 2002. - 144, [1] с. : ил.; 21 см.; ISBN 5-7579-0487-9.

²²⁶ Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 122.

²²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Изд–е 2. Т. 13. С. 7.

²²⁸ Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники)//Вопросы философии. 1989. № 2. С. 148.

²²⁹ Маркс К. Капитал// Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Изд–е 2. Т. 25. Ч. II. С. 386–387.

²³⁰ Сартр Ж.–П. Проблемы метода. М., 2008. С. 36.

²³¹ «Можно сказать, что наиболее сильной в нашем мире является грубая материя, но она же и наименее ценна, наименее же сильным в нашем грешном мире является Бог, Он был распят миром, но он же является верховной ценностью. Техника обладает такой силой в нашем мире совсем не потому, что она является верховной ценностью» (Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема

социологии и метафизики техники)//Вопросы философии. 1989. № 2. С. 149). Техника, подчеркивает Н.А. Бердяев, «всегда есть средство, орудие, а не цель. Не может быть технических целей жизни, могут быть только технические средства», хотя «средства жизни очень часто подменяют цели, они могут так много занимать места в человеческой жизни, что цели жизни окончательно и даже совсем исчезают из сознания человека. И в нашу техническую эпоху это происходит в грандиозных размерах». Он признает, что «тут повторяется то же, что с материалистическим пониманием истории К. Маркса» (Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники)//Вопросы философии. 1989. № 2. С. 148).

Фактически Н.А. Бердяев, *учитывая* историческую преходящность господства экономических и технических условий человеческой жизни, полностью *релятивизирует* их в своей интенциональности «царства свободы». Для этого он апеллирует к религии, которая должна представлять собой указанную область свободы «по ту сторону» не только сферы собственно материального производства, но и развития мира в целом, тогда как в действительном мире в целом и в мире господства экономических (и технических) условий человеческой жизни она обнаруживает свою связь с явлениями деградации. Как известно, Н.А. Бердяев не признавал объективности реальности, сводил объективность к «объективизму», обрекавшему человека на пассивность, и противопоставлял ему свою субъективную «объективацию», активистский «конструктивизм» субъекта; он называл себя «асоциальным», а не общественником, «анархистом» на духовной почве и «индивидуалистом» (Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 9). Для такого *выпадения* из развития мира в целом и из развития социального бытия ему служила религия, которую он *приспосабливал* к своим потребностям, вступая на путь *еретического* размышления, далеко отступая от *канонов* православного богословия, предлагая свои варианты «Философии свободы» и «Смысла творчества» (Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989).

²³² Сартр Ж.–П. Проблемы метода. М., 2008. С. 33.

²³³ Сартр Ж.–П. Проблемы метода. М., 2008. С. 20–22.

²³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 39. С. 175.

²³⁵ Сартр Ж.–П. Проблемы метода. М., 2008. С. 34.

²³⁶ Сартр Ж.–П. Проблемы метода. М., 2008. С. 36.

²³⁷ Гончаров В.П. Проблема взаимоотношений науки и религии//Философия и общество. 2009. № 2. С. 146.

²³⁸ Франк С.Л. Свет во тьме// Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 468.

²³⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа//Гегель Г.В.Ф. Сочинения в XIV тт. Т. IV. М., 1959. С. 16.

²⁴⁰ «Этим определен долг *христианской активности* в мире – и самый смысл этой активности. Общая тенденция нашего размышления, – признает С.Л. Франк, – может легко встретить упрек, что, намечая границы человеческого стремления к осуществлению правды и добра в мире, обличая, как неосуществимые и губительные иллюзии, некоторые заветные упования человеческого сердца, мы ослабляем импульс к нравственной активности и содействуем распространению нравственной пассивности... Таков, по–видимому, скрытый волевой мотив, лежащий в основе веры профанного гуманизма во всемогущество начал добра и разума в человеческой природе», расцениваемого им как «свидетельство некоего болезненного духовного состояния современного человечества», которое «противоречит самому онтологическому составу бытия» (Франк С.Л. Свет во тьме С. 468–469), где доминирует, получается, негативная диалектика вырождения, деградации, нисхождения.

²⁴¹ В этом отношении сеть религии, затянувшая всю Россию, можно сравнить с сетью аптек, распространившихся по всей территории страны как свидетельство крайнего неблагополучия со здоровьем граждан страны.

²⁴² Кураев Андрей, диакон. Вызов экуменизма. М., 2008. С. 85.

²⁴³ См., например, выпущенную при поддержке Администрации Санкт-Петербурга книгу известного философа: Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург; «Искусство–СПБ», 2020 г. 304 с.

²⁴⁴ Гончаров В.П. Проблема взаимоотношений науки и религии. С. 149.

²⁴⁵ Тихонова Н. Социальная структура современной России//Свободная мысль. 2007. № 11.

²⁴⁶ Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. М., 1994. С. 105.

²⁴⁷ Родная речь. Учеб. для 4 кл. нач. шк. В 2 ч. Ч. 1. [Составители Л.Ф. Климанова и др.]. – 3 изд. М., 2008.

- ²⁴⁸ Нижегородская сторона. Учебное пособие по литературному чтению. 4 класс. В 2 ч. /Автор–составитель В.Ф. Одегова. Н. Новгород, 2009.
- ²⁴⁹ О суггестии и роли ее, связанной с речью, словом в человеческой истории, см.: Поршнева Б.Ф. А начале человеческой истории. М., 1974. Гл. 3.
- ²⁵⁰ Михайлов М.И. Идея Бога в христианстве и ее эстетическое значение//Мировоззренческая парадигма в философии: Религия, pro et contra. В 2 ч. Ч. 2. Нижний Новгород, 2010.
- ²⁵¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность//Философия свободного духа. М., 1994. С. 366.
- ²⁵² Бердяев Н.А. Дух и реальность. С. 370.
- ²⁵³ Бердяев Н.А. Дух и реальность. С. 379.
- ²⁵⁴ Соловьев В.С. Смысл любви//Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 544.
- ²⁵⁵ Соловьев В.С. Смысл любви//Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 541.
- ²⁵⁶ См.: Гаспарян Д.Э. Социальность как негативность. М., 2007.
- ²⁵⁷ Гурко Е.Н. Призраки Маркса//Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 630.
- ²⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.1 //Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 тт. М., 1974. С. 397.
- ²⁵⁹ Аналогичным образом она может получить функции «науки в науке», когда ее кладут в основание самого научного познания, отрицая возможность фальсификации «богооткровенных истин», например, отсекаемых научными экспериментами. В сфере морали это приводит к попыткам выведения нравственности из религии, узурпирующей как свою собственность общечеловеческие нормы. Это приводит к утрате ими своей самостоятельности, самодостаточности.
- ²⁶⁰ <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>
- ²⁶¹ Запесоцкий А.С. Телевидение: враг педагога или брак педагога?//Бюллетень «В защиту науки». № 5. М., 2009. С. 122.
- ²⁶² Ефремов Ю., Оскотский З. Развитие науки – или национальная катастрофа//Здравый смысл. 2009. №4(53). С. 13.
- ²⁶³ Иноземцев В. Природа и перспективы путинского режима//Свободная мысль. 2007. № 2. С. 43.
- ²⁶⁴ Прохоров М.М. Инновация и старые проблемы новизны//Вестник Российского философского общества. 2007. № 2(42). С. 92–101.
- ²⁶⁵ Прохоров М.М. Неустойчивость современного мира: анализ философских оснований // Философия и общество, № 3, 2019, С. 5-26.
- ²⁶⁶ Конев В.А. Онтология культуры. Самара, 1999. 196 с.
- ²⁶⁷ Прежде всего атомы, все вместе образующие собой бытие в его полноте, различимы между собой именно по умопостигаемой форме.
- ²⁶⁸ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 87–88.
- ²⁶⁹ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 88–89.
- ²⁷⁰ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 89.
- ²⁷¹ Аристотель. Метафизика// Аристотель. Сочинения: В 4 тт. Т. 1. М., 1976. С. 75.
- ²⁷² Согласно Ф. Бэкону, Демокрит – первый, кто осмелился утверждать, что материя вечна, и отрицать вечность нашего мира, следовательно, подчеркивая преходящность *конкретных* проявлений вечной материи в силу движения, изменения их.
- ²⁷³ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 89.
- ²⁷⁴ Как видно, здесь Б. Рассел предлагает типичную для позитивизма коррекцию для философии, которая якобы *должна* признавать партикулярный характер любой науки, включая и философии, если та претендует *стать* наукой, *т.е.* на статус науки.
- ²⁷⁵ Здесь вводится различие между Богом и Суперсубъектом, которое в данной книге в дальнейшем станет предметом специального анализа.
- ²⁷⁶ Это прояснится при изложении и анализе позиции К. Маркса в 8 главе.
- ²⁷⁷ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 89.
- ²⁷⁸ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 89.
- ²⁷⁹ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 89.
- ²⁸⁰ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 89–90.
- ²⁸¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 93.
- ²⁸² Позже мы вернемся к этой проблеме в связи с анализом представлений А. Эйнштейна, включая его представление о «космическом религиозном чувстве».
- ²⁸³ Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 95.

²⁸⁴ Здесь имеется и другая сторона дела: можно ли было приобрести это новое знание, не исследовав того, как именно мы познаем?

²⁸⁵ Методологические аспекты материалистической диалектики. Л., 1974. С. 5–6.

²⁸⁶ Это позволяет утверждать, что взгляды философов–досократиков нередко, но ошибочно, сближаемые с классическими научными представлениями, не менее близки к представлениям постнеклассической науки. Особенности постнеклассической науки выглядят отчетливее при сравнении их с классической и неклассической. Классическая наука, имея дело с системами механики, признание их существования независимыми от субъекта доводила до изоляции от деятельности человека. Поэтому она требовала изъять из содержания научного знания все субъективное, отождествляя последнее с ошибочным, ложным, кажущимся. Ведь она обнаружила, что уже в процессе чувственного восприятия человек сталкивается с тем, что объекты порой *кажутся* ему не такими, каковы они на самом деле. В неклассической науке, знание стали толковать как субъективный образ объекта, а познаваемые явления – как функцию явления *самой* сущности (= объективное качество объекта) приплюсовывая *вклад* со стороны познающего субъекта (= зависимость от строения и действия его органов чувств, языка и мысли). Таким образом, «субъективность» нашла выражение в *неклассической* науке и ее объектах, в теории относительности и квантовой теории, где положение и исходные установки *наблюдателя* учитываются в самих условиях эксперимента, в математических формулах, отражающих физические закономерности. Но при таком подходе «субъективность» все еще толковалась как сугубо *гносеологический* феномен.

Иной предстает *постнеклассическая* наука, изучающая *сверхсложные* системы, в состав которых входит человек, который полагает в них цель и вырабатывает стратегию ее достижения, подбирая для этого соответствующие средства и методы. Причем целеполагающий человек не редуцируем к ученому, носителю достоверных научных знаний. Он может руководствоваться весьма разнообразными представлениями, способен становиться началом цепочки восхождения и нисхождения, вовлекаться как в восхождение, так и в нисхождение, вырождение. В последнем случае мышление подвергается «атаке» этих процессов и вырождается, не переставая от этого быть мыслительным (= головным) процессом. Мышление и его антипод – симулирование определяются–детерминируются восхождением либо вырождением, которые порождают в их форме инструменты своего дальнейшего бытия, выступающие внутренними детерминантами этих процессов и их пролонгирования. Здесь можно говорить об «автодетерминации». К сожалению, на это не обращают внимание порой даже исследователи, а обыватель упрощенно отождествляет процесс мышления с головным процессом, словно оно не есть элемент мироздания и его эволюции: дескать, если есть «голова», то есть и мышление.

Иную позицию занимал Гераклит, согласно которому существует сверхсложный космос, один и тот же для всего существующего, следовательно, включающий и самого человека с результатами его деятельности, соответствующей мышлению и/или его симулированию (не бодрствующий, но спящий – *М.П.*), против которого он обрушивался, предлагая *свое* учение о мышлении. На таком фоне (вхождения человека в сверхсложные системы, что привносит в них помимо детерминизма черты телеологизма, наличествующего в таких системах, но, по–видимому, «сняемого» «автодетерминацией») особенно видно величие его утверждения о том, что этот космос не создал никакой бог и никакой человек, что ему присущ сообразный ему собственный логос, закон, порядок движения как способа его субстанциального, самостоятельного существования. Это – зародыш *общезначимого* представления о мире и его познании, которое выделит в дальнейшем из себя, как свои *несамостоятельные* моменты, классическое, неклассическое и постнеклассическое знание в сфере науки. К сожалению, в современной эпистемологии до сих пор нет обобщающего представления о науке классической, неклассической и постнеклассической, как правило, постнеклассическая наука *отрывается* от науки классической и неклассической и *противопоставляется* им, как бы это ни противоречило диалектике развития.

²⁸⁷ Степин В.С. Наука//Новейший философский словарь. Минск, 1998. С. 457–459.

²⁸⁸ Прохоров М.М. Метафилософия и философия. Н. Новгород, 2006. С. 312–318.

²⁸⁹ См.: Семенов Ю.И. История человечества от возникновения до наших дней в предельно сжатом виде с еще более кратким прогнозом на будущее//Философия и общество. 2009. № 3. С. 12–36.

²⁹⁰ Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном//Вопросы философии. 2009. № 11. С. 120.

Оборотной стороной этого является стремление утвердить идею того, что в рамках земной истории никакое «светлое будущее» вообще утвердиться не может, что оно ей «потусторонне», по силам только Богу, а не человеку, которому должно смириться с божественным Провидением, ограничиться «реинтерпретацией» вырождения по принципу, «Что Бог дает, то все к лучшему».

²⁹¹ «Утверждение о том, что вследствие научно доказанной неизбежности наступления коммунизма человечеству надо прилагать все усилия для его построения, ничуть не более логически следует из исходной посылки, чем утверждение, что человечеству, чтобы избежать неотвратимого коммунизма, надо совершить коллективное самоубийство. Равным образом, из того несомненного факта, что все люди смертны, не следует моральной необходимости способствовать увеличению смертности. Таким образом, логически безупречного перехода от сущего к должному не получается» (Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном//Вопросы философии. 2009. № 11. С. 121). Утверждение М.О. Шахова имело бы оправданный смысл, будь это «человечество» вполне «гомогенно» или субъектом с одной единственной головой и с одним научно, доказанным знанием. Это – симулирование мышления, которое наш автор заканчивает следующим пассажем: «Отличие христианского учения в данном случае состоит в том, что в нем понятия добра и должного открыто наделяются самостоятельным онтологическим статусом, как выражение воли Божией», которая именно «такова» (Шахов М.О. Возможен ли переход. С. 121).

Косвенно на альтернативность мышления и его симулирования указывает А.В. Болдачев, когда пишет, что «использование его (термина «Бог» – М.П.) в логических (по определению ограниченных) высказываниях лишает последние какой-либо возможности быть истинными или ложными, быть доказанными или опровергнутыми. А утверждение понятия «Бог» в качестве основы познавательного процесса принципиально исключает возможность каких-либо логических построений – все продуцируемые высказывания о Мире получают сразу и автоматически и исчерпываются одним тезисом: «так захотел Творец» (Болдачев А.В. Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы. СПб., 2007. С. 8). Понятно, что говорить здесь об онтологии, на чем настаивает М.О. Шахов, просто не имеет смысла.

В плоскости именно этой *альтернативы мышления и его симулирования* ныне «возобновились, казалось бы, давно ушедшие в историю публичные дискуссии между представителями научного и религиозного взглядов на происхождение мира (порой выдаваемые за борьбу между истиной и заблуждением – М.П.). Бурное развитие физики, химии, астрономии в XIX и XX веках не только не принесло науке победу в этих спорах, а просто расставило все на свои места. «Богу – Богово, кесарю – кесарево», сферы религиозного и научного способов познания практически перестали пересекаться. И это цивилизованное сочетание двух взглядов на мир к началу XXI века стало не только характерно для общества в целом, но и вполне приемлемо для многих ученых» (Болдачев А.В. Новации. С. 244). А.В. Болдачев отмечает, например, что креационисты, оппоненты эволюционной биологии, отстаивая библейскую версию единовременного творения всех видов живых организмов, ограничиваются цитированием Библии и «неутомимым использованием универсальной формулы «такова воля Творца», с помощью которой разрешаются все проблемы» (Болдачев А.В. Новации. С. 244), используя в своих интересах нерешенные проблемы, имеющиеся в дарвинизме и в его современном преемнике — синтетической теории эволюции.

А ведь «сущность дискуссии заключается не в обсуждении научной состоятельности теории Дарвина. Действительная проблема заключается в несовместимости двух форм, способов познания – научного и религиозного», «научного, ограниченного требованиями однозначной логичности и проверяемости выдвигаемых гипотез, и религиозного, постулирующего абсолютное обоснование всех уже открытых и еще неизвестных нам явлений» (Болдачев А.В. Новации. С. 245). Философскую подоплеку спора креационистов и биологов составляет конфликт мышления и его симулирования, научного и религиозного. Они не поддаются оценочному сравнению. Невозможно утверждать истинность одной и ложность другой. «Ученый», признавший в качестве научной гипотезу творения, автоматически выводит себя за пределы науки», по крайней мере, в биологии. Ведь трудно представить, что физик, предложивший какой-либо новый закон, на вопрос о его доказательстве ответит «такова воля творца», а в подтверждение своей правоты станет рьяно убеждать всех в ошибочности формулы своего конкурента». Ученый может отрицать конкретную научную теорию, что есть не отрицание научности, т.е. не отрицание «однозначности и проверяемости», а отрицание достаточности достигнутого предела познания. Достигнутый предел научного познания можно отодвинуть, решая проблемы в пределах научности.

После упоминания воли творца ход познания останавливается или, наоборот, мгновенно продвигается в бесконечность, что равносильно остановке. За прошедшие века подобную «остановку» ученые могли предложить многократно, но всякий раз кардинальное решение о признании бессилия науки откладывалось. И сегодняшнее столкновение биологической науки с серьезными проблемами обоснования возникновения и эволюции жизни не есть повод отказаться от поиска логичных, разумных решений в пределах научной рациональности.

²⁹² Кошелев А. Д. К общему определению игры // Вопросы философии. 2006. № 11. С. 62.

²⁹³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

²⁹⁴ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 468–480.

²⁹⁵ Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С. 414–428.

²⁹⁶ Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского. Л., 1988. С. 84.

²⁹⁷ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 3.

²⁹⁸ Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 15.

²⁹⁹ Греч. *εἰρωνεία* указывает на игру, шутку, военную хитрость, маску, уловку, притворство, например, Сократа в незнании, в невежестве. Термин стал техническим для обозначения особенности сократического метода. Чтобы вынудить собеседника освободиться от своих ошибок, Сократ пускался в притворство и достигал вполне серьезных целей.

³⁰⁰ Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 66

³⁰¹ Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 15

³⁰² Мы уже приводили высказывание Демокрита о том, что обителью человека является «весь универсум».

³⁰³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 204; Эта интенциональность не менее остро выражена в работе М. Хайдеггера «Что зовется мышлением?» (М., 2007).

³⁰⁴ Эти виды деятельности (*изготовление и поступок*) признаются основополагающими разрабатывающей активистское мировоззрение Х. Арндт (См. ее: *Vita activa*, или о деятельной жизни. СПб., 2000). К ним она добавила форму труда, которая оставляет человека непосредственно «вплетенным» в природный и/или жизненный процесс.

³⁰⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 208.

³⁰⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 198.

³⁰⁷ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 199.

³⁰⁸ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 199.

³⁰⁹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 201.

³¹⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 199.

³¹¹ Как до сих пор бытие скрывает происхождение человека. Уже Гераклит обращал внимание на то, что природа любит скрываться в подобных ситуациях.

³¹² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 198.

³¹³ Представляется, что здесь можно использовать термин «социальность» в широком смысле его понимания.

³¹⁴ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 198.

³¹⁵ Когда сегодня говорят, со ссылкой на теорию Дарвина, что человек произошел от обезьяны, то следует помнить сказанное М. Хайдеггером, впрочем вслед за «первыми философами», об этой близости человека к бытию, а не к животным, даже к самим «близким». Не обезьяна породитель и прародитель человека. Во–первых, ни Дарвин, ни его последователи никогда не утверждали, что человек произошел от обезьяны. Утверждалось только то, что у обезьяны и у человека имелись общие предки, возникшие в ходе биологической эволюции. Во–вторых, сегодня уже невозможно ограничиваться «большим биологическим взрывом» (Л. Морозов), запустившим «дарвиновскую» эволюцию жизни на Земле, как и «большим антропогенным взрывом», начавшим эволюцию человека. Границы «происхождения» человека требуют выйти к «большому космологическому взрыву» (Г. Гамов), давшему начало эволюции Вселенной, когда, согласно антропному принципу, произошел такой «подбор» определенных значений фундаментальных констант, входящих в основные уравнения физики, что он определил возможность существования атомов тяжелых элементов, звезд, планет, словом всего, без чего на Земле не могла бы существовать жизнь. Он определил направление и «калибровку» этой эволюции в сторону возникновения жизни, как

«большой биологический взрыв», определил эволюцию в направлении «цефализации» (В.И. Вернадский), что обусловило появление homo sapiens. Но на этом не заканчивается исследование происхождения человека. Указанная ступень отражает лишь современный уровень знаний и соответствующих им масштабов бытия. Материя как объективная реальность неисчерпаема, а познание бесконечно. Со временем оно выйдет за пределы «большого космологического взрыва», что приведет к обнаружению иного, быть может, более масштабного процесса, причастного к происхождению человека и этот процесс будет бесконечным, выбивающим почву из-под аргументов сугубо поверхностно-натуралистического решения вопроса о происхождении человека. При этом сохранится положение «самых первых мыслителей» о том, что человек происходит из бытия. Из бытия в целом, во всей его неисчерпаемости.

³¹⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 203.

³¹⁷ Примечательно, что причины современного упадка языка М. Хайдеггер видит в том, что он «выпадает из своей стихии». Оказываясь под господством новоевропейской субъективности, язык, **как и бытие**, «не выдает нам своей сути: того, что он дом истины бытия», наоборот, он «поддается нашей голой воле и активизму и служит орудием господства над сущим» «внутри причинно-следственной цепи»³¹⁷. Ведь язык в своей сути не есть выражение организма, как не есть он и выражение живого существа. Его нельзя сущностно осмыслить и из его знаковости и даже из семантики, ибо он есть просветляюще утаивающее «явление самого Бытия» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 199). А Бытие или «Оно есть Оно само. Испытать и высказать это (еще – М.П.) должно научиться будущее мышление» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С.202), подчеркивает мыслитель.

³¹⁸ Здесь становятся достаточно очевидными основания концепции вечного возвращения в интерпретации М. Хайдеггера как возникновение всякого сущего из бытия, в которое оно же и возвращается при исчезновении, чему учили и «первые мыслители» античности.

³¹⁹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 194.

³²⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С.204.

³²¹ Как не может «улыбка чеширского кота» обладать той же суверенностью, что и «самый кот».

³²² Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С.255.

³²³ Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского. СПб., 1988. С. 85.

³²⁴ Философия в вопросах и ответах. М., 1999. С. 105.

³²⁵ Губин В.Д. Философия: актуальные проблемы. М., 2006. С. 104, 105.

³²⁶ Курашов В.И. Теоретическая и практическая философия в кратчайшем изложении. Казань, 2003. С. 15.

³²⁷ Такая логика, упирающаяся в диалектику анализа и синтеза, если она вступает в противоречие с диалектикой, ведет к оправданию трактовки вещи онтически как в принципе «сверхъестественного», «трансцендентного», эпистемически – «непостижимого» (например, у С.Л. Франка).

³²⁸ Губин В.Д. Философия: актуальные проблемы. М., 2006. С. 107.

³²⁹ Губин В.Д. Философия: актуальные проблемы. М., 2006. С. 106.

³³⁰ Губин В.Д. Философия: актуальные проблемы. М., 2006. С. 105.

³³¹ В духе постклассического подхода выполнена, например, книга ученика и последователя Н.О. Лосского, видного философа русского зарубежья С.А. Левицкого («Свобода и ответственность». М., 2003. С. 91–129), который стремится к «полному преодолению материализма» (С. 104).

³³² Курашов В.И. Теоретическая и практическая философия в кратчайшем изложении. Казань, 2003. С. 14.

³³³ Два примера: Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006; Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж, Коллингвуда. СПб., 2006.

³³⁴ Аристотель. Метафизика. М.–Л., 1934. С. 24–26.

³³⁵ Материалистическая диалектика: В 5 тт. Т. 1. Объективная диалектика. М., 1981. С. 96–99.

³³⁶ Алексеев М.Н. Изменяется ли предмет философии? //Алексеев М.Н. Предмет и структура марксистской философии. М., 1973. С. 60.

³³⁷ Прохоров М.М. Парадоксы деятельности//Вестник Российского философского общества. 2003. № 1(25). С. 123–129.

³³⁸ Гегель. Философия права//Гегель. Сочинения. Т. VII. М., 1934. С. 16, 59.

³³⁹ Гегель. Философия истории// Гегель. Сочинения. Т. VIII. М., 1935. С. 75.

³⁴⁰ Гегель. Философия истории. С. 16.

³⁴¹ Гегель. Философия истории. С. 12.

³⁴² «Круговое движение в заполненном пространстве возможно при том условии, – писал Б. Рассел, – что оно существовало всегда (как это мы видели у Демокрита – М.П.)... Могут возразить, и, вероятно, это будет основательно, что движение никогда не может возникнуть в заполненном пространстве, но нельзя необоснованно утверждать, что оно там вовсе не может происходить. Грекам же, однако, казалось, что волей-неволей следует или признать неизменный мир Парменида, или допустить пустоту». Атомисты просто, полагает Б. Рассел, провозгласили, что «движение есть факт восприятия. Должна, следовательно, быть пустота, как бы ни было трудно представить себе это (Рассел Б. История западной философии. М., 1998. С. 91). Думается, что в основе этого взгляда было различение разных уровней при определении бытия, как в случае с движением и пространством, которые вовсе не конкурируют с материей как философской категорией для обозначения объективной реальности, свойствами которой они, движение и пространство, являются.

³⁴³ Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. М., 1996. С. 21–22; Поппер К. Чары Платона//Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992.

³⁴⁴ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. М., 2001. 624 с.

³⁴⁵ См. напр.: Лем Ст. Сумма технологии. М., 2002. 800 с.; Философия техники в ФРГ. М., 1989. 528 с.

³⁴⁶ Муравьев В.Н. Овладение временем как основная задача организации труда. М, 1924; Муравьев В.Н. Всеобщая производительная математика//Вселенское дело. Рига, 1934. 365 с.

³⁴⁷ Если такой объект толковать как сложную систему, в которую входит человек со своей разумной деятельностью, что радикально сказывается на особенностях такой системы, охваченной разумной деятельностью, тогда можно говорить, что здесь имеется основа постнеклассической науки, учитывая, что классическая наука имела своей парадигмой механику, что ее картина строится на принципе жесткого (лапласовского) детерминизма, соответствуя образу мироздания как часового механизма, а с неклассической наукой связаны парадигма относительности, дискретности, квантования, вероятности, дополненности.

³⁴⁸ Бердяев Н.А. Человек и машина//Вопросы философии. 1989. № 2. С. 154.

³⁴⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим//Шестов Л. Сочинения. Т.1. М., 1993. 416 с.

³⁵⁰ Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном?//Вопросы философии. 2009. № 11. С. 120.

³⁵¹ Степин В.С. Оккультизм и магия в современном мире//Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994. 527 с.

³⁵² Согласно В. Хёсле, «Фихте... есть завершенный пункт той традиции, которая содержит, кроме него, Декарта и Канта и которая характеризуется нарастающим замещением Бога со стороны «Я» (Хёсле В. Гении философии нового времени. М., 1992. С. 132). В лице Фихте мы видим антипода Дж. Беркли, тяготеющего к созерцательной концепции в философии. «Я» И. Фихте претендует творить мироздание, Человек в своей активистской деятельности становится рядом с Богом, вытесняет его, перехватывая у него эту способность, ранее легитимизированную Богом, а отныне – наукой и техникой. Декартово *cogito ergo sum*, «мыслю, следовательно, существую» становится отныне не только принципом его собственной, но и всей западноевропейской активистской философии и техногенной цивилизации. Активистский дух разума человека заявляет свои права на творчество, равнопорядковое с божественным творением. И. Фихте уже явно заявляет примат практического разума над теоретическим, созерцательным, продолжив преодолевать «линию И. Канта». Этого невозможно было сделать без того, чтобы не дать место для предметной деятельности человека путем раздвоения единства бытия и мышления, в зазор между которыми вклинивается ее потенциальное бытие. Такой «зазор» является ее необходимой предпосылкой. Он связан с различением сознания и самосознания человека. Именно здесь, указал И. Кант, находится начало собственно человеческой истории, его активной позиции в мироздании. В этот срез или измерение «мы попадаем через осмысляемый нами в себе (архимедовой точке!) феномен осознания, самоактивности», именно с нее берет начало «возможная онтологическая позиция человека» (Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1997. С. 165).

³⁵³ Бердяев Н.А. Человек и машина//Вопросы философии. № 2, 1989; Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. 495 с.; Кутырев В.А. Крик против небытия//Вопросы философии. № 8, 2008.

- ³⁵⁴ Степин В.С. Оккультизм и магия в современном мире//Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994. С. 525.
- ³⁵⁵ Степин В.С. Оккультизм и магия в современном мире. С. 512.
- ³⁵⁶ Степин В.С. Оккультизм и магия в современном мире. С. 515
- ³⁵⁷ Степин В.С. Оккультизм и магия в современном мире. С. 518
- ³⁵⁸ Лосев А.Ф. О мировоззрении//Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988. С. 313–314.
- ³⁵⁹ Гегель. Наука логики: В 3 тт. Т. 1. М., 1974. С. 397.
- ³⁶⁰ Кутырев В.А. Крик против небытия//Вопросы философии. 2008. № 8.
- ³⁶¹ Евлампиев И.И. Личность как Абсолют: метафизика Ф. Достоевского//Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX века. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1. СПб, 2000. 414 с.
- ³⁶² Сергеев К.А., Слинин Я.А. Природа и разум: античная парадигма. Л., 1991. С. 4–5.
- ³⁶³ Поэтому философия Гегеля есть система перехода от субстанции к субъекту.
- ³⁶⁴ Поскольку ее противопоставляют «истине бытия».
- ³⁶⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 336–337.
- ³⁶⁶ Шестов Л. Афины и Иерусалим//Шестов Л. Сочинения: в 2 тт. Т. 1. М., 1993. С. 622.
- ³⁶⁷ Прохоров М.М. Парадоксы деятельности//Вестник Российского Философского общества. 2003. 1(25). С. 123–129.
- ³⁶⁸ Постмодернизм // Словарь философских терминов. М., 2004. С. 433.
- ³⁶⁹ Социальные корни этой трансформации – современные общественные отношения, побуждающие господствующие в обществе силы ограничивать права людей на субъектность в пользу средственности как «трудящихся» по определению, т.е. средств производства, а не полноценных субъектов общественного развития. Ограничивать, но без грубого насилия, модифицируя сознание и язык в сторону рассогласования их с бытием и развитием.
- ³⁷⁰ Гадамер Х.–Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988 С. 147–174.
- ³⁷¹ Например: Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002.
- ³⁷² Яковлев В.Ю. Ценностно–смысловые основания научного познания. Дисс. на соиск. уч. ст. д. филос. н. Киров, 2009. С. 13–18.
- ³⁷³ Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Наука о культуре: теория и история (метафизика и персонология). Учебное пособие. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований. ГОУ ВПО «ШПГУ», 2011. С. 7, 11.
- ³⁷⁴ Океанский В.П. Мир Хомякова: Церковь и культура. Иваново, 2009. С. 14.
- ³⁷⁵ Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Наука о культуре: теория и история (метафизика и персонология). Учебное пособие. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований. ГОУ ВПО «ШПГУ», 2011. С. 14.
- ³⁷⁶ Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Наука о культуре. С. 12.
- ³⁷⁷ Ерахтин А.В. Существует ли мысль без языка? // Ерахтин А.В. Предмет и специфика философии, ее основные проблемы. М.: Ленанд, 2021. С. 284.
- ³⁷⁸ Сагатовский В.Н. Триада бытия (введение в неметафизическую коррелятивную онтологию). СПб.: Изд. СПбГУ, 2006. С. 12–13.
- ³⁷⁹ Сагатовский В.Н. Триада бытия. С. 117.
- ³⁸⁰ Сагатовский В. Н. Философия как теория всеобщего и ее роль в медицинском познании. Томск, 1968. С. 57, 60–61.
- ³⁸¹ Сагатовский В.Н. Триада бытия (введение в неметафизическую коррелятивную онтологию). СПб.: Изд. СПбГУ, 2006. С. 111.
- ³⁸² Сагатовский В.Н. С.122, 75–76.
- ³⁸³ Сагатовский В.Н. Триада бытия. С. 3.
- ³⁸⁴ Сагатовский В.Н. Триада бытия. С. 71.
- ³⁸⁵ Яковлев В.Ю. Ценностно–смысловые основания научного познания. Гл. 6.
- ³⁸⁶ Яковлев В.Ю. Ценностно–смысловые основания научного познания. С. 17.
- ³⁸⁷ Яковлев В.Ю. Ценностно–смысловые основания научного познания. С. 20.
- ³⁸⁸ Яковлев В.Ю. Ценностно–смысловые основания научного познания. С. 16.
- ³⁸⁹ Яковлев В.Ю. Ценностно–смысловые основания научного познания. С. 24.
- ³⁹⁰ Алексеев П.В., Панин А.В. Дух и материя, предел противоположности// Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 2005. С. 425–443.

- ³⁹¹ Яковлев В.Ю. Ценностно–смысловые основания научного познания. С. 142–159.
- ³⁹² Виктор Александрович Штофф и современная философия науки. СПб., 2006. С. 21.
- ³⁹³ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания//Вопросы философии. 2008. № 10.
- ³⁹⁴ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 66.
- ³⁹⁵ Шахов М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука. С. 67.
- ³⁹⁶ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 67.
- ³⁹⁷ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 67.
- ³⁹⁸ Об этом подробнее см.: Шохин В.К. Христианские догматы и философская рациональность: конфронтация или синергия?//Богословие и философия: аспекты диалога. М., 2001. 220 с.
- ³⁹⁹ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 67.
- ⁴⁰⁰ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 67.
- ⁴⁰¹ Эти трудности действительно имеют место, но решались они атомистами, как мы видели, скажем, в случае с введением категории движения, во–первых, выделением разных уровней сущности при определении бытия, во–вторых, движение признавалось как факт восприятия. Разумеется, в науке не обходилось и без моделирования с участием воображения с отрывом, так сказать, от объективной реальности, но в предположении возможности последующего доказательства и подтверждения того, что на первых порах просто воображалось, *имитировалось*. В религии, напротив, имитация носит такой характер, что принципиально отвергается всякая последующая «легитимация» имитируемого путем возможной процедуры подтверждения или фальсификации и выбраковки тех моментов воображения, которые не получают подтверждения на соответствие самой действительности. Например, неевклидова геометрия Н.И. Лобачевским была построена путем подобной имитации, в виде своего рода чисто мысленного эксперимента. Но в дальнейшем ее выводы были удостоверены: было обнаружено соответствие этой геометрии определенным областям объективной реальности.
- ⁴⁰² Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 70.
- ⁴⁰³ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 68.
- ⁴⁰⁴ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы//Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15тт. Т. 9. С. 123.
- ⁴⁰⁵ См.: Арутюнова Н.Д. Истина и правда// Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1999. С. 543.
- ⁴⁰⁶ Энгельс Ф. Мораль и право. Вечные истины//Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М., 1961. С. 92.
- ⁴⁰⁷ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 73–74.
- ⁴⁰⁸ Следовало бы сказать, что это есть «мир *воображения*».
- ⁴⁰⁹ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 76.
- ⁴¹⁰ «Конечно, тут открыто продекларирован вызов научной рациональности» (Фатенков А.Н. Философия подвижной иерархии (русский контекст). Н. Новгород, 2006. С. 134). Но далее тот же автор редуцирует позицию ученых к сциентистской позиции, т.е. к традиции редукционистского соотношения философии и науки в позитивистском варианте, пренебрегающем философским знанием всеобщего в пользу партикулярного научного знания, которое де и есть «сама себе философия». Поэтому А.Н. Фатенков сомневается в объективности ученых и научной рациональности, упрекает их в конвенциональных сговорах: «Но наука и не способна справиться с фундаментальными и трагическими парадоксами бытия, вуалируя их сциентистски пристойной конвенцией» (Фатенков А.Н. Философия подвижной иерархии. С. 134). Но разве все ученые являются позитивистами? Не признают взаимосвязи научного и философского знания? Конечно, согласимся с П.Я Чаадаевым, что «есть умы столь лживые, что даже истина, высказанная ими, становится ложью», ибо под рукой и примеры «эфирных должожителей, с незапамятных времен вещающих с телеэкрана о справедливости и свободе: некогда – в контексте достоинства «развитого» или «перестроенного» социализма, сегодня – в контексте преимуществ «рыночной» экономики и «правового государства». Вот кто бы только им поверил?» (Фатенков А.Н. Философия подвижной иерархии. С. 137). Но тут ведь речь не о познавательной, а о, как написано в тексте самого А.Н. Фатенкова (написалось? само собой, а не им? Явила себя объективная логика, а не субъективно–авторская? – М.П.), «*симулятивной* интенциональности сознания» (Фатенков А.Н. Философия подвижной иерархии. С. 136). И разве симулирование не может проистекать, если судить по софистам, из столь притягательного автору «экзистенциального пласта»? Вряд ли он характеризуется гносеологической однозначностью. Вспомним, что, например, герой Ж.–П. Сартра, стремясь избавиться от «экзистенциальной» тошноты и напрягая память, говорил: «Море – зеленое, а белая точка вверху – *это чайка*, но я не чувствовал,

что все это существует, что чайка – это «существующая чайка» (Сартр Ж.–П. Тошнота: Избр. произв. М., 1994. С. 136).

И уж совсем неправда, будто для всех русских философов, «*все равно, материалисты они или идеалисты*», характерна убежденность в том, что мир, погружающий в себя человека, «существует и сам по себе», «а не только в сенсорном, интеллектуальном или практическом опыте людей», что на это счет нет «никакого сомнения, даже методологического плана», что «наша вера» «в реальное существование мира и всех нас непоколебима и вселенски истинна» (Фатенков А.Н. Философия подвижной иерархии. С. 140). Это у религиозных философов мир рассматривается «сам по себе», субстанциально, т.е. вне зависимости от Бога, от («Высшего») Разума? Разве они не отрицают объективную реальность как источник наших знаний, когда утверждают, что за нею скрывается Бог, Высший Разум, ее сотворивший? Требуют установления связи человеческого сознания с Богом? И разве это не *приводит* к различию коренных философских направлений, материализма и идеализма, тогда как наш автор *устраняет* это различие?

Какая наивность! И разве не опровергает этого М.О. Шахов? Всякий представитель религии? объективного идеализма? Да сам Дж. Беркли заявлял, что он отвергает не мир, а только «материю» – в пользу ощущений, сознания, которое, как известно, при этом может интерпретироваться и *реально* интерпретируется по-разному. И разве все это не есть свидетельство выхода за пределы познания? За пределы науки и ее рациональности? Так можно истолковать слова автора о том, что «человек, трансцендируя и экзистируя, рвет пути объемлющей его (объективной – М.П.) реальности или по крайней мере выказывает к ней особое, личное отношение» (Фатенков А.Н. Философия подвижной иерархии. С. 141). И не это ли желание выразил наш автор, идентифицируя науку со сциентизмом? И почему он столь несерьезно отнесся к тому факту, что австрийский богослов (и философ) Э. Корет исключил «из метафизического пространства» «онтологическую истину», «открывающуюся» только «в сверх–сущем бытии» (Фатенков А.Н. Философия подвижной иерархии. С. 141)? Мы в этом разделяем взгляды Э. Корета, который логичнее нашего автора, ибо он этим актом указал на *непризнание* им мира «самого по себе», мира объективной реальности как субстанциальной. Указал на принципиальное различие коренных философских направлений, материализма и идеализма, которого пытается не замечать наш автор.

⁴¹¹ Сам же И. Христос *принимает участие* в этом божественно–технологическом проекте, и делает это не по своей, но по божьей воле Отца.

⁴¹² Здесь не конец, но только начало исследования, которое должно установить, что и как именно существует, что от чего зависит и т.п. Поэтому «реализм», *заканчивающий* понятием реальности, и не может быть онтологически привилегированным способом воспроизведения подлинного бытия. Нельзя заканчивать познание там, где оно должно только *начинаться*.

⁴¹³ Об этом см.: Фатенков А.Н. Об истине в ее субстанциальной и реляционной ипостасях// Фатенков А.Н. Философия подвижной иерархии (русский контекст). Н. Новгород, 2006. С. 132–140.

⁴¹⁴ Согласно П.А. Флоренскому, Истина=Естина. И «если Истина *есть*, то она – реальная разумность или разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, – выражаясь математически, – актуальная бесконечность, – Бесконечное, мыслимое как цело–купное Единство, как единый, в себе законченный Субъект» (Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: В 2 тт. Т. 1. М., 1990. С. 43).

⁴¹⁵ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 71. Религиозная «Истина=Естина» это «дама себе на уме. Она то заигрывает с эгалитаризмом, снисходительно объявляя, что принадлежит всем, кто ее любит и чтит (Августин А. Исповедь. 12, XXV, 34 – М.П.), то подает знаки внимания элитаризму, требовательно отыскивая героя (Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Разделы 1 и 2 – М.П.), обладающего метафизическим честолюбием на забытой позиции. И постоянно кружится в сольном танце, пренебрегая только что обнадеженными ею кавалерами» (Фатенков А.Н. Об истине в ее субстанциальной и реляционной ипостасях// Фатенков А.Н. Философия подвижной иерархии (русский контекст). Н. Новгород, 2006. С. 134).

⁴¹⁶ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 71.

⁴¹⁷ Так, «век за веком сталкиваясь с фальсифицирующими событиями, библейская натурфилософия и библейская версия истории человечества не отвергались, а реинтерпретировались путем новых толкований, которые теологии объясняли как более точное уяснение смысла неизменно истинного Св. Писания. История христианской мысли демонстрирует, сколь труден и длителен был путь выбора между буквальным и иносказательным пониманием того или иного высказывания», «с поиском

верного соотношения аллегорического и буквального толкований. Это проблема не только *методологическая*, – признает сторонник богословия, – найти единые правила толкования высказываний, принимаемых религиозной верой, но и *личностная*» (Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 72.). В результате М.О. Шахов вводит в свое рассуждение «серьезные оговорки», право на «личностное знание» как право на «адогматизм», ограничивающий *методологические предпосылки познания*. В то же время автор признает, что «в социальном плане неприятие сообществом богословов (шире – сообществом верующих) субъекта, оспаривающего некоторые религиозные истины или видоизменяющего их, традиционно было еще более жестким» (Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 73.), если вспомнить инквизиционные костры. И тут М.О. Шахов прибегает к *аналогии*: ученый, дерзнувший, скажем, предложить новую модель вечного двигателя, рискует подвергнуться остракизму, не менее строгому, нежели современный теолог–модернист типа А. Меня в церкви.

⁴¹⁸ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 71. Так религиозный «мир воображения» пытаются *вывести, трансцендировать* за пределы *объективной реальности* в сферу реальности *сверхъестественного*.

⁴¹⁹ Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 71.

⁴²⁰ Степин В.С. Наука//Новейший философский словарь. Минск, 1999. С. 457.

⁴²¹ Степин В.С. Наука. С. 457.

⁴²² Высказываний воображения, *покидающего* область противоположности истины–заблуждения в интересах имитации–как–симулирования. Ведь здесь имитация выводится из–под самой возможности подтверждения или опровержения результатов имитации, как это требует и делает наука в ходе научных экспериментов своих имитаций.

⁴²³ М.О. Шахов делает это с оговоркой, что «А.Л. Никифоров напрасно отождествляет невозможность эмпирической проверки высказываний философской теории (или религиозного учения) с невозможностью рассматривать их как описание реальности» (Шахов М.О. Реализм как общая основа религиозного и научного знания. С. 74).

⁴²⁴ Прибегая, как было показано, к интеллектуальным уловкам подмены объективной истины–корреспонденции субъективной истиной–когеренцией.

⁴²⁵ Никифоров А.Л. Философия как личный опыт//Заблуждающийся разум? Многообразие ненаучного знания М., 1990.

⁴²⁶ Никифоров А.Л. Философия как личный опыт... С. 311–312.

⁴²⁷ Лекторский В.А. Релятивизм, плюрализм и диалог // Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ. М.: ИФ РАН, 2012, С. 13-14.

⁴²⁸ Дубровский Д.И. Относительное и абсолютное. К проблеме концептуального осмысления релятивизма // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 57.

⁴²⁹ Релятивизм как болезнь современной философии. М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 59-60.

⁴³⁰ Скирбекк Г, Гилье Н. История философии. М., 2000. С. 27.

⁴³¹ Скирбекк Г, Гилье Н. История философии. С. 60.

⁴³² Кассен Б. Эффект софистики. М., 2000. С. 5–6.

В онтологии «софиста не занимает бытие, но он скрывается в тени небытия и случайного; в логике – он не взыскует истины и диалектической строгости, его цель – только мнения, видимая согласованность, убедительность и победа в ораторском искусстве; в этике, педагогике и политике – перед его взором не стоит мудрость и добродетель, воплощенная в отдельном человеке или городе, но он алчет личной власти и денег; даже в области литературного выражения – ибо его стиль есть не более чем напыщенность и энциклопедическая пустота. Мерить софистику по аршину бытия – значит выносить ей приговор как псевдофилософии: философии видимостей и видимости философии» (Кассен Б. Эффект софистики. М., 2000. С. 7). Фактически здесь нужно ставить вопрос о мышлении и о симулировании.

⁴³³ Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. С. 55–56.

⁴³⁴ По мнению П.В. Копнина, в *философии* только юмизм в Новое время стал переломным, выступив с полной дискредитацией знания, что открыло каналы для его замены онтологией привычки и веры. Согласно Д. Юму, «мы не можем идти дальше утверждения, что *вера* есть нечто чувствуемое нашим духом и отличающее идеи суждения от вымыслов воображения. Она придает первым больше веса и

влияния и заставляет их казаться более значительными, упрочивает их в нашем уме и делает их руководящим принципом наших поступков» (Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1965. С. 52).

⁴³⁵ Рассматривается вопрос об истинности высказывания. Если сказав «Я лгу», «Я» сказал истину, то, значит, «Я» солгал (сказал неправду), что противоречиво, следовательно, произнося это высказывание, «Я» сказал неправду, т.е. солгал. Итак, доказано, что, произнося это высказывание, «Я» солгал, а так как именно это «Я» и утверждал, произнося это высказывание, то «Я», этим самым, сказал при этом истину, т.е. доказано и то, что «Я» (в том же случае) сказал истину. В этом *противоречии* и состоит «парадокс», странность высказывания.

⁴³⁶ См.: Антаков С.М. Симулякр как «Лжец»//Мировоззренческая парадигма в философии: бытие и мышление (реальное, мнимое, симулятивное): Материалы VII Всероссийской межвузовской научной конференции 21 ноября 2009г. – Нижний Новгород, 2009. С. 33–35.

⁴³⁷ Парадокс//Философская энциклопедия: В 5 тт. Т. 4. М., 1967. С. 208.

⁴³⁸ Капица С.П. Предисловие к переводу книги//Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодернизма. М., 2002. С. 7.

⁴³⁹ Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодернизма. М., 2002. С. 10, 12–13.

⁴⁴⁰ Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. С. 20.

⁴⁴¹ Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. С. 16.

⁴⁴² Под это симулирование подпадают нижеследующие характеристики «мышления» постмодернистов: 1) Свободно рассуждать о научных теориях, о которых имеется, в лучшем случае, лишь смутное представление, не задумываясь, что значат входящие в них термины, 2) переносить понятия точных наук в гуманитарные без эмпирического и концептуального обоснования, рассуждая «по аналогии», 3) жонглировать фразами, лишёнными смысла и играть словами. Речь идет о самом настоящем отравлении словами и удивительном безразличии к их значениям (Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. С. 19).

⁴⁴³ Такого рода явления мы обобщаем в понятии «технологизм».

⁴⁴⁴ Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. С. 17.

⁴⁴⁵ Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. С. 17. «Один студент, например, сам оплачивающий свою учебу, пишет, что он тратит деньги на «платье короля», который, как в известной сказке, оказывается голым» (Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. С. 17).

⁴⁴⁶ Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988. С. 113.

⁴⁴⁷ Лосев А.Ф. Типы античного мышления//Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 460.

⁴⁴⁸ Лосев А.Ф. Типы античного мышления. С. 453.

⁴⁴⁹ Лосев А.Ф. Типы античного мышления. С. 453–454.

⁴⁵⁰ Лосев А.Ф. Типы античного мышления. С. 456.

⁴⁵¹ Лосев А.Ф. Типы античного мышления. С. 458.

⁴⁵² Лосев А.Ф. Типы античного мышления. С. 459.

⁴⁵³ Лосев А.Ф. Типы античного мышления. С. 460.

⁴⁵⁴ Лосев А.Ф. Типы античного мышления. С. 458.

⁴⁵⁵ Прохоров М.М. Сто лет спустя// Вестник Российского философского общества. РАН. № 2(50). 2009. С. 127–132; Прохоров М.М. К 100-летию работы В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»//Философия и общество. 2009. №3. С. 37–57.

⁴⁵⁶ Вопросы философии. 2007. № 2. С. 66–67.

⁴⁵⁷ Ленин В.И. Конспект книги Аристотеля «Метафизика»//Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. М., 1973. С. 329.

⁴⁵⁸ Ленин В.И. «Конспект книги Аристотеля «Метафизика». С. 329–330.

⁴⁵⁹ Соколов В.В. Субъектно–объектная парадигма как стержень выявления единства историко–философского процесса//Философия и общество. 2009. № 3. С. 10.

⁴⁶⁰ Сартр Ж.–П. Проблемы метода. М., 2008. С. 80.

⁴⁶¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в трех томах. Т. 1. М., 1970. С. 112.

⁴⁶² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в двух томах. Т. 2. М., 1971. С. 124.

⁴⁶³ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1973. С. 143.

- ⁴⁶⁴ Прохоров М.М. Сто лет спустя // Вестник Российского философского общества. РАН. № 2(50). 2009. С. 127–132; Прохоров М.М. К 100-летию работы В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Философия и общество. №3. 2009. С. 37–57.
- ⁴⁶⁵ Соколов С.В. «Исторический реализм» // Соколов С.В. Социальная философия: Курс лекций. Н. Новгород: Изд-во НКИ, 2001. Гл. 2. § 3.
- ⁴⁶⁶ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч., 5 изд., т.18. с. 131.
- ⁴⁶⁷ Никифоров А.Л. Понятие истины // Эпистемология сегодня. Идеи, проблемы, дискуссии: монография. Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2018. С. 44.
- ⁴⁶⁸ Согласно Фейерабенду, в деятельности ученых важна не истина, а «развитие индивидуальных способностей», не познание и его подлинная рациональность, а ничем не стесненное «абсолютно» свободное поведение. «Идея жесткого метода или жесткой теории рациональности покоится на слишком наивном представлении о человеке и его социальном окружении. Если иметь в виду обширный исторический материал и не стремиться очистить его... до степени ясности, точности, „объективности“, „истинности“, то выясняется, что существует, лишь *один* принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на *всех* этапах исторического развития, — *допустимо все*» (Фейерабэнд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007. С. 47).
- ⁴⁶⁹ Ж. Делёз и Ф. Гваттари пишут: «Философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное, которыми и определяется удача или неудача» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.; СПб., 1998. С. 108). Постмодернизм получил распространение в современной российской философии, в 1998 году вышел «Новейший философский словарь». Примерно около 70 % его текста посвящено постмодернизму, который представлен без всякой критики, зато материализму дается уничижительная характеристика.
- ⁴⁷⁰ Прохоров М.М. О специфике мифологического мировоззрения // 18-й Международный научно-промышленный форум «Великие реки, 2016». [Текст]: [труды конгресса]. В 3 т. Т. 2 / Нижегород. гос. архит.-строит. ун-т; отв. ред. А. А. Лапшин. Н. Новгород: ННГАСУ, 2016. С 423-425.
- ⁴⁷¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Политиздат, 1973, с. 13-14.
- ⁴⁷² Прохоров М.М. Философия и симулирование // Вестник Российского философского общества. РАН. № 4(48). 2008. С. 111–114.
- ⁴⁷³ Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки ценностей. М., 1994. С. 250.
- ⁴⁷⁴ Делез Ж. Симулякр и античная философия // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Екатеринбург, 1998. С. 329–365.
- ⁴⁷⁵ В терминах философии Н.А. Бердяева это может быть выражено как отрицание «объективной реальности» в пользу так называемого «объективирования».
- ⁴⁷⁶ Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 329.
- ⁴⁷⁷ Антаков С.М. Симулякр как «лжец» // Мировоззренческая парадигма в философии: бытие и мышление (реальное, мнимое, симулятивное). Нижний Новгород, 2009. С. 35.
- ⁴⁷⁸ Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 329.
- ⁴⁷⁹ Несомненно, прав С.М. Антаков, указывая, что постмодернисты изменили «оценку симулякра с отрицательной (у Платона) на положительную» (Антаков С.М. Симулякр как «Лжец». С. 35), но неправ, когда «застревает» на этом различии и не видит, что путь «забвения бытия», который был *начат* Платоном *продолжили* постмодернисты. С.М. Антаков не видит самой возможности снятия этого различия *преemptивностью*. Поясняя суть низвержения платонизма, Ж. Делез пишет: «Опровергнуть платонизм означает следующее: отвергнуть примат оригинала над копией, образца над образом. Восстановить царство симулякров и отражений» (Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 90). И разве подобное царство не учредил сам Платон своим представлением о «царстве идей», которые господствуют над мирозданием, когда он вступил на путь «забвения бытия»? И разве не этим же путем «забвения бытия», «конца метафизики» и т.п. идут философы постмодернисты?
- ⁴⁸⁰ Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 329.
- ⁴⁸¹ Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 333.
- ⁴⁸² Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 329.
- ⁴⁸³ Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 334.
- ⁴⁸⁴ Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 334, 342.

- 485 Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 341.
- 486 Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 339.
- 487 Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 342–343.
- 488 Делез Ж. Симулякр и античная философия. С. 346.
- 489 Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 160.
- 490 Делез Ж. Различие и повторение. С. 160–161.
- 491 Делез Ж. Различие и повторение. С. 161.
- 492 Делез Ж. Различие и повторение. С. 162.
- 493 Делез Ж. Различие и повторение. С. 162.
- 494 Делез Ж. Различие и повторение. С. 162.
- 495 Делез Ж. Различие и повторение. С. 162.
- 496 Делез Ж. Различие и повторение. С. 82.
- 497 Делез Ж. Различие и повторение. С. 83.
- 498 Аристотель. Первая аналитика. Книга первая. Гл. 31; Вторая аналитика. Книга вторая. Гл. 5 и 13.
- 499 Делез Ж. Различие и повторение. С. 90.
- 500 Слово хаос есть «противоречивое состояние, связанное с получением приказа или закона извне» (Делез Ж. Различие и повторение. С. 92).
- 501 Вот что говорит Ж. Делез об этой «концепции участия»: «Сказать «участвовать» значит сказать «иметь часть», иметь ее после кого-то, иметь во вторую очередь. Тот, кто владеет ею первым, – это само основание. Только Справедливость – справедлива, говорит Платон; что же до тех, кого называют праведниками, они обладают качествами справедливости во вторую, третью, четвертую очередь... или как симулякры. То, что только справедливость справедлива» есть «обозначение Идеи как основания», а «свойство обоснования – позволить другим участвовать во вторую очередь» (Делез Ж. Различие и повторение. С. 92).
- 502 Делез Ж. Различие и повторение. С. 92.
- 503 Делез Ж. Различие и повторение. С. 93.
- 504 История эстетики. Т. 2. М., 1962. С. 507–508.
- 505 Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1972. С. 69.
- 506 Эпштейн М. Техника – религия – гуманистика//Вопросы философии. 2009. № 12. С. 19.
- 507 Бодрийяр Ж. Порядок симулякров// Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2006. С. 113.
- 508 Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 115.
- 509 Вспомните, например, о *театральности* в смысле неподлинности светской жизни дворян в России, ставшей предметом иронии А.С. Пушкина и др.
- 510 Так, во-первых, лепнина в храмах и дворцах, будучи «представительной субстанцией, зеркальным отражением всех остальных», имитирует любые материалы будь то бархатные занавеси, деревянные карнизы или округлости человеческой плоти. Ту же роль играли, во-вторых, *железобетон*, в-третьих, *пластмасса*: «Жил в свое время в Арденнах повар на пенсии Камиль Рено, которому изготовление фигурных тортов и искусство кондитерской пластики внушили гордый замысел пересоздать мир начиная с той стадии, где оставил его Бог... то есть с природной стадии – устранив из него всякую органическую спонтанность и заменив ее одним веществом, принимающим разные формы – железобетоном. Он наконец-то нашел первообразную субстанцию, и в вылепленных им многообразных вещах из нее делалось все, кроме кое-каких «реалистических» нюансов (кабаньего черепа, древесной ливы), да и здесь *демиург* всего лишь делал уступку зрителям... ибо сей восьмидесятилетний бог-творец с очаровательной улыбкой показывал свое творение посетителям... Арденнский повар просто царил над унифицированной умственной субстанцией (ведь бетон есть *умственная* субстанция, позволяющая, как и понятие, упорядочивать реальные явления и вычленять их по своему смотрению)... Это была проекция «на местность» той общественной жизни, которая течет сегодня в больших городах. Подделка работает пока лишь с субстанцией и формой, а не с отношениями и структурами, но на этом своем уровне она уже стремится к контролю над бесконфликтным обществом, вылепленным из неподвластного смерти *синтетического* вещества; этим нерушимым артефактом гарантируется вечность власти. Таким же чудесным человеческим изобретением стала и *пластмасса* – вещество, не знающее износу, прерывающее цикл взаимоперехода мировых субстанций через процессы гниения и смерти... этот симулякр воплощает в себе в концентрированном виде всю семиотику мироздания, Это не имеет ничего общего с

«прогрессом» технологии или же рациональными устремлениями науки. Это проект господства над политической и душевной жизнью, фантазм самозамкнутой умственной субстанции – наподобие барочных лепных ангелов, обхватывающих руками кривое зеркало» (Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 117–118).

⁵¹¹ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 116.

⁵¹² Здесь уместно вспомнить «Мертвые души» Н.В. Гоголя.

⁵¹³ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 116.

⁵¹⁴ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 117.

⁵¹⁵ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 122.

⁵¹⁶ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 123.

⁵¹⁷ Об этом же «извращении» бытия и мышления писал, например, Н.А. Бердяев: «Бесспорно, экономика [как и техника – М.П.] есть необходимое условие жизни, без экономического базиса невозможна умственная и духовная жизнь человека, невозможна никакая идеология. Но цель и смысл человеческой жизни лежит совсем не в этом необходимом базисе жизни» (Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники)//Вопросы философии. 1989. № 2. С. 148). Такой базис призван, по самой своей сути, быть *предпосылкой* жизни каждого человека, позволять реализовывать его способности как свободному и творческому существу, а не диктовать человеку смысл его жизни. То есть его смысл – в *социальном* освобождении человека от такой зависимости, а не в порабощении им.

⁵¹⁸ Видимо, от лат. *modus*. По определению Г. Гегеля модус есть потеря абсолютным себя в изменчивости и случайности бытия, переход абсолютного в свою противоположность без возврата в себя; лишенное целостности многообразие определений формы и содержания.

⁵¹⁹ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 124.

⁵²⁰ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 123.

⁵²¹ При этом Ж. Бодрийяр исходит просто из *фактичности*, *данности* этого первенства негативной диалектики над классической, не задумываясь, далее, о возможном *выправлении* этой ситуации в будущем. В этом состоит «позитивизм» философов–постмодернистов, их *поверхностность*. Здесь уместно, например, вспомнить абсолютизацию конкретно–научных положений своего времени Г. Гегелем, хотя тот и открыл диалектику, вроде бы исключавшую подобную абсолютизацию.

⁵²² Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 120–121.

⁵²³ Не обозначен ли здесь выход за пределы самой противоположности истины и лжи?

⁵²⁴ Здесь пусть и интуитивно, но выговорила себя противоположность «социальности», с одной стороны, «экономизму» и «технологизму», с другой.

⁵²⁵ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 140.

⁵²⁶ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 140.

⁵²⁷ Происходит от слова «урод», которое в переводе с индоевропейского означает «не имеющий рода, потомства»; от него происходит вероятное праславянское «не имеющий родства, дающего право на землю и другие владения; необычный по своему роду» (Янгулова Л. Юродивые и умалишенные: генеалогия инкарцерации в России//Мишель Фуко и Россия. СПб. –М., 2001. С.207.). В славянском языке слово «урод» относилось к нищему духом, как и к уродству телесному. Близкую семантическую параллель представляет слово «убог», «убогий», «не имеющий Божьей доли». Юродство представляло собой добровольно принимаемый подвиг самоуничужения с целью донести до власть имущих народные нужды.

⁵²⁸ Осмысливая подобные явления, М. Хайдеггер выдвинул концепцию *постава*.

⁵²⁹ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 140.

И все же «в избирательной системе, где представительная власть настолько плотно контролирует избирателей, что сама уже никого не представляет, – полагает Ж. Бодрийяр, – в известный момент она оказывается бессильной. Поэтому угнетенный ответ угнетенных – это все же в некотором смысле настоящий ответ, отчаянный акт мести: пусть власть сама хоронит свою власть» (Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 140).

⁵³⁰ При этом происходит лишь имитация, симулирование известного раздвоения единого на противоположности и борьбу между ними, ибо речь идет о *тактическом* раздвоении монополии, о ее *высшей* стадии, которая обретает *формально* бинарную регуляцию, содержательно же остающуюся монополией, представленной в эквивалентных формах. Таково «ядро процессов симулирования, под властью которых, – констатирует Ж. Бодрийяр, – мы живем»; такой «диполь» есть «божественная

форма симуляции». Ее символом Ж. Бодрийяр считает Всемирный Торговый Центр в Нью-Йорке из двух башен (Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 145–146). Монополия *симулирует* себя в «двоичной форме», означая «конец всякой оригинальной референции», «смерть оригинала и конец репрезентации как таковой», стратегия моделей и подстановок отныне исторически «возобладала в самом сердце системы» «над традиционной системой конкуренции» (Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 146).

⁵³¹ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 127.

⁵³² Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 127.

⁵³³ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 147–148.

⁵³⁴ На такой основе ныне рождаются концепции «небытия», эти представители негативной диалектики, ее абсолютизирующие. «Небытие» мыслится его сторонниками как самая настоящая «гиперреальность», из которой якобы является само «бытие», которое поэтому лишается своей субстанциальности. Потому сторонники концепции «небытия» выступают не только против истины, «материализма», но даже против заблуждения–лжи, «идеализма». Отсюда и произошло, что противники концепции «небытия» в онтологии перестали отстаивать материализм, ограничиваясь защитой «учения о бытии вообще», т.е. без дальнейшей дифференциации материализма и идеализма, истины и заблуждения. Но это значит, что они *погрязли* в противоположности «мышление–симулирование», хотя философия по своей природе есть, как говорилось, теоретическое мировоззрение, чьей территорией является «земля» *между* религией и наукой, а ее взаимоотношение с наукой является приоритетным.

⁵³⁵ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 149.

⁵³⁶ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 151.

«Это аналогично эффекту дистанцирования от собственного сновидения, когда мы говорим себе, что видим сон, но это всего лишь игра цензурирования и продления сна; так и гиперреализм является составной частью кодированной реальности, которую он продлевает и в которой ничего не меняет» (Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 151).

⁵³⁷ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 152.

⁵³⁸ Здесь уместно повторить: Ж. Бодрийяр исходит просто из *фактичности, данности* первенства негативной диалектики над классической, не задумываясь, далее, о возможном *выправлении* этой ситуации в будущем в пользу классической диалектики, человека и социальности при преодолении господства «экономизма» и «технологизма». Происходит приписывание вечности преходящему.

⁵³⁹ Вестник Российского философского общества. 2001. № 4.

⁵⁴⁰ Семенов Ю.И. История человечества от возникновения до наших дней в предельно сжатом виде с еще более кратким прогнозом на будущее // Философия и общество. 2009. № 3.

⁵⁴¹ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 152–153.

⁵⁴² Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 157.

⁵⁴³ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 157–158.

⁵⁴⁴ Семенов Ю.И. История человечества... С. 35–36.

⁵⁴⁵ Семенов Ю.И. История человечества... С. 36.

«Капитализм на новом уровне и в новой форме возрождает господствующий в животном мире индивидуализм, разнуздывает зоологические инстинкты, разрушает мораль, лишает людей чувств долга, чести, совести и тем самым превращает их в особого рода животных – зверей, обладающих мышлением и техникой. Его сохранение обрекает человечество на деградацию, оскотинивание и в конечном счете на гибель. Чтобы выжить человечество должно покончить с капитализмом» (Семенов Ю.И. История человечества... С. 36).

⁵⁴⁶ «Как у своих поклонников, так и у своих критиков Жан Бодрийяр пользуется репутацией уклончивого и двусмысленного мыслителя. Сторонники (особенно американские) «постмодернизма» сопровождают его имя религиозными эпитетами, странно контрастирующими с его атеистическими убеждениями и фактически подразумевающими не столько веру, сколько право пророчески противоречить себе, высказываться неопределенно и безответственно. Поборники (особенно европейские) строгой научности ставят те же самые «вольности» в упрек Бодрийяру, объявляя его врагом здравого рационального мышления» (Зенкин С.Н. Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2006. С. 5).

⁵⁴⁷ Это напоминает следующее заявление Н.А. Бердяева: «Господство техники и машины открывает новую ступень действительности, еще не предусмотренную классификацией наук, действительность,

совсем не тождественную с действительностью механической и физико–химической. Эта новая действительность видна лишь из истории, из цивилизации, а не из природы. Эта новая действительность развивается в космическом процессе позже всех ступеней, после сложного социального развития, на вершинах цивилизации, хотя в ней действуют механико–физико–химические силы. Искусство также создавало новую действительность, не бывшую в природе... Люди культуры живут среди этих реальностей ... Техника же создает действительность, лишенную всякой символики, в ней реальность дана тут, непосредственно. Это действует и на искусство, ибо техника перерождает самое искусство... Тут приоткрывается новая действительность. Но эта действительность, связанная с техникой, радикально меняющая отношение к пространству и времени, есть создание духа, разума человека, воли, вносящей свою целесообразность. Это действительность сверхфизическая, не духовная и не психическая, но именно сверхфизическая» (Бердяев Н.А. Человек и машина. С. 152).

⁵⁴⁸ На это указывает сам Ж. Бодрийяр, когда пишет, что «политическая экономия переживает сама себя в состоянии глубокой комы, зато все эти призраки по–прежнему бродят в операциональном поле ценности. Быть может, здесь в грандиозном масштабе отзывается закон, отмеченный у Маркса: всякое событие сначала проживает историческую жизнь, а затем воскресает в форме пародии (у К. Маркса: «в виде трагедии, а затем в виде фарса» – М.П.). Разве что для нас обе эти фазы сливаются воедино, так как старая добрая материалистическая история сама стала процессом симуляции, не дает больше возможности даже для театрально–гротескной пародии... сегодня симулякры непосредственно предвосхищают собой всю нашу жизнь во всех ее определениях» (Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С. 96).

⁵⁴⁹ Эта интуиция прослеживается, в частности, в книге Р. Барта «Мифологии» (1957).

Р. Барт придал этому факту *семиотическую* интерпретацию, а Ж. Бодрийяр – онтологическую, собственно философскую. Ж. Бодрийяр указывает на Соссюра, который выдвинул соответствующую гипотезу, затрагивающую «все принципы лингвистики и психоанализа», т.е. «на узком материале, и притом в предварительном порядке». Но, полагает Ж. Бодрийяр, «ничто, однако, не мешает и развить ее до последних выводов. Вообще, *радикализация гипотез является единственно возможным методом...*» (Бодрийяр Ж. Порядок симулякров. С.342). Здесь видно, что философию предлагается выстраивать по заветам позитивистов с их принципом перестройки философии по образу и подобию конкретной науки, однако за образец взять не естественные науки, а гуманитарную – лингвистику. Это приводит к замене терминов «миф» и «мифический» (=не подлинный) на «симулякр» (=видимость, подобие), присутствующий в теологической схеме репрезентации Платона, в которой имеется идеальная модель–оригинал, т.е. эйдос, по отношению к которому возможны верные и неверные, подражания–симулякры, в которых кроется *позитивная* сила, *отрицающая* и оригинал и копию, и модель и репродукцию. Эта сила и формирует среду современного человека.

⁵⁵⁰ Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006. С 440.

⁵⁵¹ Зиновьев А.А. Фактор понимания. С 440.

⁵⁵² Куртуа С., Верт Н., Панне Ж.–Л., Пачковский А., Бартошек К., Марголен Ж.–Л., Черная книга коммунизма: Преступления, террор, репрессии. Пер. с фр. Изд. 2–ое, испр. М., 2001.

⁵⁵³ Понятно, что ныне произошла замена этих «артефактов» на другие, *современные*, ибо «артефакты» как таковые не исчезли вовсе.

⁵⁵⁴ Старый принцип: разделяй и властвуй.

⁵⁵⁵ Это свидетельствует о том, что А.Н. Яковлев отступает *от коммунизма* не только на позиции *социал–демократии*, но и далее, на позиции либерализма.

⁵⁵⁶ Черная книга коммунизма. С. 13–14.

⁵⁵⁷ Черная книга коммунизма. С. 15–16.

К сожалению, главными противниками этой *симуляции* стали те, кто не смог найти пути к действительному совершенствованию нового общественного строя, кто организовал так называемый путч в августе 1991 г. «во главе с руководством КПСС, КГБ и армии», «вице–президент, премьер–министр, министры обороны и внутренних дел, председатель КГБ, председатель Верховного Совета» (Черная книга коммунизма. С. 15, 17).

⁵⁵⁸ Черная книга коммунизма. С. 15.

⁵⁵⁹ Таково было реальное, т.е. *симулирующее* содержание перестроечной формулы «*больше социализма*», с которой выступал Генсек ЦК КПСС М. Горбачев, на словах заявивший о необходимости «облагородить социализм, придать ему человеческий облик» (Черная книга

коммунизма. С. 16). Исследователь деятельности М.С. Горбачева констатирует: «Осуществленный автором контент-анализ правдинских публикаций М.С. Горбачева продемонстрировал его идеологическую эволюцию в переломный период отечественной истории – от приверженности социалистическим идеалам, заложенным Октябрьской революцией, до их отрицания» (Грехов А.Н. От источника к исследованию: видение нового исторического прошлого // *Время, событие, исторический опыт в дискурсе современного историка*. Н. Новгород, 2009. С. 90). Уже в ходе перестройки, в 1989–1991 гг., когда обнаружились ее негативные последствия, граждане стали критиковать избранный курс руководства страны и партии, указывая, что она способствует дальнейшему *развитию* кризиса в СССР. Об этом свидетельствуют письма граждан в органы власти, систематизированные в фонде № 3 Горьковского комитета партии, сохраняемом в (ГОПАНО) Государственном общественно–политическом архиве Нижегородской области (См.: Абракова Т.А. Советское прошлое в восприятии людей эпохи перестройки // *Время, событие, исторический опыт в дискурсе современного историка*. Н. Новгород, 2009. С.97–101), тем более что реформаторы сравнивали «перестройку» с революцией 1917 г, радикально изменившей Россию. В письме от 26 февраля 1990 г. говорилось, что в обществе происходит разрушение морально–этических и духовных ценностей, что это приводит к деградации нравов, особенно у молодежи, и, соответственно, к исчезновению будущих перспектив у целого государства. Граждане подметили и описали этапы развенчания и разрушения социалистического идеала, служение которому было основой прежней жизни общества, указывали на демагогию, которой подменялось решение внутренних проблем страны.

⁵⁶⁰ Черная книга коммунизма. С. 29.

⁵⁶¹ «Жизнь народа ставилась на службу классовым интересам, которые выдавались за истину общественного бытия. Но «классовая правда» – ложь по природе. Лишь общечеловеческое начало может претендовать на истину» (Черная книга коммунизма. С. 29.). Отсюда – неприятие А.Н. Яковлевым марксизма, в самих его *основах*.

⁵⁶² Черная книга коммунизма. С. 9.

⁵⁶³ Черная книга коммунизма. С. 21.

⁵⁶⁴ Черная книга коммунизма. С. 21.

⁵⁶⁵ Черная книга коммунизма. С. 31.

⁵⁶⁶ Черная книга коммунизма. С. 21.

⁵⁶⁷ Черная книга коммунизма. С. 20.

⁵⁶⁸ Черная книга коммунизма. С. 21.

⁵⁶⁹ В такие начальные периоды действительно *единство* преобладает еще над *борьбой*, хотя в дальнейшем оно все же уступает ей пальму первенства. Такого рода *факты* демонстрирует человеческая история неоднократно. Сегодня *отсутствие борьбы* мыслится и как «конец истории»: «Появляющееся в конце истории государство либерально – поскольку признает и защищает через систему законов неотъемлемое право человека на свободу; и оно демократично – поскольку существует с согласия подданных. Но могло бы быть иначе? Ведь человеческая история с ее конфликтами зиждется на существовании «противоречий»: здесь стремление древнего человека к признанию, диалектика господина и раба, преобразование природы и овладение ею, борьба за всеобщие права и дихотомия между пролетарием и капиталистом. В общечеловеческом же государстве разрешены все противоречия, утолены все потребности. Нет борьбы, нет серьезных конфликтов». А что осталось? «... главным образом экономическая деятельность» (Фукуяма Ф. Конец истории? // *Вопросы философии*. 1990. № 3. С. 135). Но разве экономика есть не необходимое условие жизни, а ее цель и смысл, как думает либерал?

Согласно К. Марксу, капитализм погубит сам капитал и на смену ему придет социализм, продолжающий линию восходящего развития. С. Жижек предлагает переосмыслить К. Маркса с позиций *негативной* диалектики. С таких же позиций рассуждал У. Черчилль, говоривший, что «демократия является худшей из систем, но все остальные еще хуже». По С. Жижеку, т.е. именно с позиций негативной диалектики кажется, что *никогда* капиталистические производственные отношения не станут преградой дальнейшему развитию производительных сил, ибо «это противоречие, эта дисгармония между силами и отношениями входит в само понятие капитализма... Капитализм изначально подвержен «разложению», он уже всегда несет на себе родимые пятна противоречия, дисгармонии, имманентного дисбаланса. Именно поэтому он изменяется, непрестанно развивается; постоянное развитие – это, по–видимому, единственный способ разрешить его

фундаментальный, конститутивный дисбаланс, его противоречие. Его предел выступает, следовательно, не столько препятствием, сколько движущей силой его развития» (Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 58–59). Получается, что капитализм, как и либерализм, не может умереть и дать жизнь иной форме, иной системе, ибо он включает в свое понятие и свою собственную смерть: «Он живет не потому, что внешняя трансцендентная смерть (в виде смены общественного устройства) еще не пришла и не вытеснила его, но потому, что он оказывает сопротивление микроскопическим и множественным смертям, рассеянным внутри его самого» (Гаспарян Д.Э. Социальность как негативность. М., 2007. С. 48). В результате *частное* предстало *универсальным*, а универсальное – частным. Такой Абсолют, каким является капитализм, возник как результат заблаговременной ассимиляции *негативного*, растворения его качественного недостатка в количественных преобразованиях. И в этом состоит сущность *глобализации*, проводимой системой капитализма, стремящегося жить по «принципу У. Черчилля»: хотя демократия не хороша, но все другие формы еще хуже, ибо мы не можем выбирать между плохим и хорошим, но вынуждены выбирать между плохим и еще более плохим. Мы всех погружаем в мир, основанный на этой формуле, чтобы все внешнее превратить во внутреннее, не стремясь к восходящему развитию, к позитивной диалектике, а замыкая все в границы диалектики негативной. С позиций негативной диалектики содержательное неравенство вытесняется формальным уравниванием всех, согласных с капитализмом и его противников. В таком случае даже «бегство от капитализма» представляется как «еще одна разновидность капитализма». Тем самым капитализм демонстрирует *приоритет* структурирующей *формы* над содержанием как ее первичность, и ничто маргинальное здесь не пущено в свободное плавание, а принимает только те очертания, которые конфигурируют область его локализации на периферии капитализма. Все некапиталистическое ангажировано своей маргинальностью. Получается, что такой *глобальный* капитализм не имеет изнанки и можно сказать: «Все имеют равные права, даже те, которые вообще никаких прав не имеют», ибо в правовом государстве обеспечен равный порядок прав и возможностей. Понятно, что речь идет о *формальном* равенстве при *фактическом* неравенстве. Здесь каждый имеет право на владение землей, свободным капиталом и т.д., но далеко *не каждый имеет то, на что он имеет право*. При буквальном же понимании требования равенства прав оно может стать призывом к равному разделу валового продукта на количество душ в государстве и т.п. Вот как демократическим путем «съедается» вхождение инакомыслящих: если вы желаете себя противопоставить всему обществу – пожалуйста, войдите в «Общество Противопоставляющих себя всему обществу» – внесите членский взнос, получите партийный билет, сообщите личные данные и т.д. Это позволяет *контролировать* все маргинальное, даже антикапиталистическое, инкорпорируя его внутрь глобального капитализма. Более того, здесь считается, что интериоризованное и, далее, вытесненное на периферию капитализма, удерживаемое под контролем *иное* есть условие поддержания *тождественности* глобального капитализма: ведь следует назвать и описать противоестественное и недопустимое, чтобы иметь представление о естественном и допустимом. Таков статус *иного*, его важная и организующая роль в глобальном капитализме, так сказать, его *производительная сила*. Получается, что смех над лживостью власти и идеологии глобальному капитализму – ни власти, ни идеологии – *не угрожает*. Власть и идеология сами организуют все это: власть смеется над собой, чтобы *опередить* инакомыслящих (шуты при королевских дворах, юмор сатириков в России советской и современной) своими собственными шоу. Глобализация имеет целью устранить также опасности Просвещения, изначально объявляя, что все разоблачения уже сделаны, а потому хотя циничная власть нестерпима, но циничное общество стерпит любую власть, в том числе и самую циничную. Таким образом, глобализация капитализма состоит в присвоении себе всего *Иного*, чтобы оно стало *своим* иным, *участвуя* в качестве альтернативы, *равнопаритетной* наличествующему порядку, чтобы *исключить* отказ от капиталистических, либеральных ценностей. *Глобальный капитализм носит в себе свою собственную невозможность, чтобы не выпустить ее из-под своей власти, а контролировать ее.*

Уместно напомнить, что согласно Августину, мир похож на картину, где черная краска наложена на свое место, что мир прекрасен даже своими грешниками, хотя, если рассматривать их самих по себе, то они безобразны.

Тем самым негативная диалектика учреждает контроль за восходящей ветвью эволюции. Как отмечает Д.Э. Гаспарян, «либеральное общество включает в себя свою собственную невозможность или свое собственное отрицание, поскольку критика либерализма является его составляющей частью.

Таким образом, обоснование жизнеспособности либеральной модели проистекает из самого включения критики либерального проекта в структуры либерализма. Это обоснование строится на убеждении, что всякая модернизация общества возможна, исходя из образа своей альтернативы. Если эта альтернатива, будучи *Иным*, кажется привлекательной, то общество получает динамичный толчок к изменению и может прогрессировать (оставаясь в зоне негативной диалектики – М.П.). Так, племена варваров имели образец Римской империи и, следовательно, владели преимуществом потенции к развитию, в то время как Рим полагал себя пределом совершенства... *ИНОЕ* не исключается, но напротив *участвует (но принимать участие вовсе не значит быть субъектом, наоборот, оно означает не быть субъектом)*. Сегодня это видно на примерах объявления оппозиционных партий в России системными партиями – М.П.) в качестве альтернативы, равнопаритетной наличествующему порядку... сохраняется и возможность отказа от либеральной модели в ходе самого либерального развития. Риск включен в саму либеральную модель. Смирение. Возможность введения граждан в заблуждение» (Гаспарян Д.Э. Социальность как негативность. С. 220–222).

Глобализация капитализма исходит из *формального* утверждения, что всякий имеет право быть другим, что никто не может быть ущемлен, дискриминирован в своем праве быть другим, ибо современный мир является миром *формально* равных возможностей для других и не-других, Другой во всем равен не-другому. Чужой приравнивается к своему, оставаясь другим. Другое не может быть дискриминировано: никто не имеет права даже называть другое другим, ибо это есть уже дискриминация. При таком условии любая формулировка тут же отменяет себя, ибо мы вторглись на территорию Абсолюта. Другое является не субстанционалом, но *формальным* элементом, остатком от формализации элементов в систему абсолюта. Другой – это внешний наблюдатель, который смотрит на мир, чтобы обеспечивать его сохранность. Значит, другой должен оставаться формальным принципом «существовать, значит быть воспринимаемым». «С другой стороны, обнаружить Другого внутри системы запрещает принцип лояльности – глобализованный мир не знает Другого, все другие давно уравнины в правах с равными. Кроме того, если демократический мир есть лучший из возможных миров (среди еще более худших – М.П.), то Другой не может принадлежать ему – он должен быть дистанцирован. Но глобальный мир есть мир имманентных отношений (беспрепятственных эквиваленций), следовательно, любое вынесение вовне обречено наталкиваться на известные трудности» (Гаспарян Д.Э. Социальность как негативность. С. 235).

Казалось, что *растворение* качественно иного в количественных преобразованиях решает проблему, делая систему капитализма вечной, способной *переварить все*, сделав его своей частью. Но факты опровергают такой вывод. Д.Э. Гаспарян указывает, например, на современный феномен терроризма как «бунт системы против самой себя», причем «основная трудность» в том, что «именно социально тотализованная система не должна признаваться себе в том, что она тотализована, т.е. что Другого больше нет, ибо это было бы равносильно ее распаду, саморазрушению.

Кроме того, если негативное, будучи фундаментальной категорией социального порядка, отвечало за структуриацию основных регистров этого порядка, определяя границы дозволенного и недозволенного, легитимного и нелегитимного, законного и незаконного, то поглощение негативного (обращение его в позитивное) ставит под вопрос существование самого социального порядка, по крайней мере, в том виде, в каком он был известен... Культура Запада (в первую очередь это касается Америки), делая ставку на исключительную позитивность вынуждена отказываться себе в правде о негативном – открытии, что многое из того, что она находит только во вне, присутствует в ней самой... Все вышеизложенное весьма напоминает некие вторичные теоретизации по поводу непредсказуемого и непрогнозируемого События» (Гаспарян Д.Э. Социальность как негативность. С. 238–239, 241). Вот здесь-то и ставится под сомнение сама негативная диалектика, ибо она либо ведет к вырождению и гибели, либо к неизбежности уступить место восходящему развитию, о котором говорил К. Маркс, не признававший абсолютности системы капитализма – вопреки нынешним защитникам идеи «конца истории».

⁵⁷⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года//Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 528–529, 538.

⁵⁷¹ «Следы» обоих противоположных подходов можно найти в работах современных авторов, которые включая россиян, *вынужденно* занимают «третью линию». Как пример приведу работу В.В. Радаева («Экономическая социология». М.: Изд. Дом ГУ ВШЭ, 2005. 603 с.), который прячет свои взгляды и проводимый им курс за терминами «экономика», «экономический», стремится не отделять

экономизм от экономики стремится, стремится занимать «третью» позицию (линию) по сравнению с К. Марксом и критиковавшимися им «политэкономами», вынужденно обосновывая зависимость социологии от экономики и экономизма, в то же время определенно отказываясь от марксистского подхода, о чем он сам заявляет в «Предисловии», закладывая в основание работы, «опубликованные начиная с середины 1980-х гг., которые ... себя зарекомендовали» (с. 107). Он признает, что «Методологическая основа предложенных построений достаточно сложна. Как известно, чтобы проложить свой собственный путь, нужно черпать из самых разных источников. В моей профессиональной биографии все начиналось в 1980-е гг. с ортодоксального марксистского образования. Позднее, наряду с изучением нео- и постмарксизма, пришло увлечение трудами М. Вебера и его последователей, которые изучались мною довольно детально в первой половине 1990-х гг. (в первую очередь речь идет о британской индустриальной социологии и стратификационных исследованиях Дж. Голдторпа, Д. Локвуда и др.). Затем пришла пора изучения истории экономической социологии (Р. Сведберг, Н. Смелсер) и новой экономической социологии современных американских исследователей (М. Грановеттер, П. Димаджио, Н. Флигстин и др.), которые сегодня образуют ядро мировой экономической социологии. Вместе с ними пришло увлечение новым институционализмом и исследованиями неформальной экономики. Уже к концу 1990-х гг. багаж пополнился изучением трудов К. Полани и французской экономической теории конвенций, а также более внимательным изучением наследия П. Бурдьё. Немало времени уделялось на протяжении всего этого периода чтению классиков экономической теории, включая работы по новой институциональной экономической теории (Д. Норт, О. Уильямсон и др.). Все эти и многие другие влияния, несомненно, наложили отпечаток на общую структуру книги и содержание ее отдельных частей».

Он отрицает классовый характер взаимоотношений работника и работодателя-собственника в духе работы «Этика нигилизма» С. Л. Франка из «Вех», известного классического памятника русской либеральной общественной мысли, авторы которых проповедовали идеи «солидаризма», их «сотрудничества» на буржуазных, капиталистических основаниях (См.: Вехи; Интеллигенция в России. Сб. ст. 1909-1910 / Сост., коммент. Н. Казаковой; Предисловие В. Шелохаева. – М.: Мол. Гвардия, 1991. 462 с.).

На основе таких мировоззренческих позиций, положенных в основание методологии исследования, автором «отобраны темы и концепции, которые кажутся наиболее важными для раскрытия экономикосоциологического подхода», выделены «основные идеи, дана их систематизация и расстановка ориентиров, по которым читатель сможет самостоятельно выбрать литературные источники и разобраться в интересующем его материале, что, конечно, предполагает наличие известного уровня мотивации и профессиональной подготовки». Структура работы включает рассмотрение «• социологии рынков; • государственного регулирования хозяйства; • неформальную экономику; • социологию потребления; • социологию денег; • институционализацию российской экономической социологии; • основные направления российской экономической социологии». Удалены более ранние «главы, которые были посвящены описанию советской и постсоветской хозяйственной системы. Их материал вполне можно было обновить, однако я решил этого не делать, чтобы более точно выдержать жанр данной книги, нацеленной на овладение разнообразным методологическим инструментарием» (С. 108). Все предлагаемые преобразования остаются в границах сохранения капитализма, ибо «книга написана для России, но не о России» (с. 110).

Методология марксистского типа ушла в прошлое, осталась в 1989 году, когда В.В. Радаев участвовал еще в написании, совместно с Я.А. Кузьминовым, Э. С. Набиуллиной и Т.П. Субботиной, книги «Отчуждение труда: история и современность» (М.: Экономика, 1989). Как видно, даже Э.С. Набиулина когда-то начинала с марксистских позиций, которые ныне ею полностью отвергнуты, отвергнуты с позиций «экономизма».

⁵⁷² Например, см.: Семенов Ю.И. История человечества... С. 35.

⁵⁷³ Черная книга коммунизма. С. 7.

Кстати, позиция авторов «Черной книги» не соответствует либеральному мнению А.Н. Яковлева. Они пишут, что для либералов «Октябрьская революция была путчем, который силой навязала пассивному обществу кучка циничных заговорщиков, не имевших какой-либо реальной опоры в стране... предстает теперь несчастным случаем, перечеркнувшим естественный ход развития предреволюционной России, страны богатой, трудолюбивой, стоявшей на верном пути демократии» (Черная книга коммунизма. С. 66.). Они говорят о «парадоксах Октября» и годах, ему

предшествующих: «К концу 1915 года власть больше не владела ситуацией. На фоне беспомощности режима то тут, то там начали создаваться различные общественные комитеты и союзы, бравшие на своих плечи повседневную работу, которой государство должным образом не могло заниматься... Широкое движение самоуправления, поднявшееся из глубин... надо было, чтобы правительство оказало ему поддержку, протянуло руку навстречу». Однако вместо этого «Николай II ухватился за сусальную–монархическую утопию «царя–батюшки во главе православного воинства». Он принял на себя звание Верховного Главнокомандующего, что на фоне постоянных военных поражений явилось для самодержавия поступком самоубийственным... В течение всего 1916 года распад власти продолжался... Общественное мнение открыто обвиняло влиятельные придворные круги во главе с императрицей и Распутиным в предательстве национальных интересов... К концу 1916 года страна стала неуправляемой... резко возросло число забастовок, почти прекратившихся с началом войны... Падение царского режима, ставшее итогом пятидневных рабочих волнений и мятежа солдат из Петроградского гарнизона, вскрыло не только ужасающую слабость царизма и дезорганизацию армии... но и полную неподготовленность всех оппозиционных сил до социал-демократов... Либералы испытывали страх перед улицей, социалисты боялись военного вмешательства». Сложилась ситуация двоевластия – между либеральным Временным правительством, преследующим цель создания России капиталистической и власти «Петроградского Совета, детища горстки социалистических активистов; их целью было создание... самой прямой и самой революционной «власти трудовых масс». «Три состава Временного правительства... показали полную его неспособность решить проблемы, доставшиеся в наследство от старого режима: экономический кризис, продолжение войны, рабочий и земельный вопросы... общество продолжало самоорганизовываться. В течение нескольких недель возникли многочисленные советы, фабричные и заводские комитеты, вооруженная рабочая милиция («Красная гвардия»), крестьянские, солдатские, казачьи комитеты и даже комитеты домработниц... в общем это был новый способ заниматься политикой. Истинный праздник освобождения... В продолжение всего 1917 года требования, выдвигаемые общественными движениями, становились все более и более радикальными (Черная книга коммунизма. С. 69–70). Авторы Черной книги говорят о «власти Советов» как рабочем контроле, об «окопном большевизме» солдат, о «черном переделе» за счет крупных землевладельцев, «кулаков» и даже просто зажиточных крестьян на селе. Перед лицом этой массовой радикализации городского и сельского населения, «социального взрыва» правительственные круги и политические партии, кроме большевиков, оказались не готовыми «контролировать ситуацию» «все возраставшей анархии» и «военного переворота» генерала Корнилова, вызвавшего «окончательный кризис Временного правительства» (Черная книга коммунизма. С. 71–73).

⁵⁷⁴ Зиновьев А.А. Идеология партии будущего. М., 2003. С. 218.

⁵⁷⁵ Можейко М.А. Симулякр//Постмодернизм: Энциклопедия. Мн., 2001. С. 727–729.

⁵⁷⁶ Кутырев В.А. Крик против небытия//Вопросы философии. 2008. № 8, С. 61.

⁵⁷⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. С. 96–102.

⁵⁷⁸ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии С. 101.

⁵⁷⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии С. 100.

⁵⁸⁰ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии С. 101.

⁵⁸¹ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба//Платон и его эпоха. М., 1979. С. 26–27.

⁵⁸² Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 138.

⁵⁸³ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 9.

⁵⁸⁴ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 10–11.

Но это не делает их идеалистическими, как и идеалистические – материалистическими. Следовательно, это лишь *перемешивает* элементы истины с элементами заблуждения, требуя для них соответствующей квалификации со стороны исследователя, что и делает А.Ф. Лосев.

⁵⁸⁵ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 12.

⁵⁸⁶ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 13–14.

⁵⁸⁷ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 14.

⁵⁸⁸ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 9.

Объясняя подобную «склею», А.Ф. Лосев признает, что даже на высокой ступени развития человеческое мышление допускает прямое гипостазирование, обожествление всего идеального и потому – сниженную оценку материального, примером чему является «пещерный символ» Платона, позволивший ему ввести симулятивный псевдообраз «царства чистых идей», эту предтечу религиозного представления о потустороннем, трансцендентном, сверхъестественном, *вместо* бытия в современном смысле слова объективной реальности. «Бытие» Платон трактует чисто количественным образом, оно им «понимается очень широко, как просто качество всего того, что существует» (Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба//Платон и его эпоха. М., 1979. С. 18). Так, бытие – присущее качество движения и покоя, поскольку они существуют; в таком случае движение не определяется как способ существования бытия.

⁵⁸⁹ А.Ф. Лосев считает, что такое сведение неправомерно, ибо «ясно, что мысль философа ищет предельно общего, т.е. идеи тех единичных предметов, которые без этого общего остались бы непознаваемыми» (Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 16). Он отмечает, что среди знатоков и любителей объективно–идеалистического учения Платона «имеет большую популярность принцип полной неподвижности платоновских идей, полной неподвижности того, что Платон называет сущностью или усией (греч. *ousia*)», и отмечает «черты материализма», которые видит в том, что Платон «учит и о подвижных сущностях», когда тут же указывает, что материалист «В.И. Ленин, признавая наличие сущностей, понимает их как нечто именно подвижное, причем подвижное в самом себе (разные «порядки» сущностей), так и в своем проявлении в реальных вещах» (Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 17).

⁵⁹⁰ «Традиционная мифология» служит для Платона «некоего рода нерасчлененной верой в какое–то чудесное и сказочное бытие. Но Платон не хочет этой слепой веры, он пытается анализировать ее на основании законов разума и рассудка. Однако платонизм в целом, оперируя категориями разума и рассудка, опять–таки приходит к мифологии» (Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 25–26), но уже «деконструированной».

⁵⁹¹ В «Меноне», с одной стороны, «в логическом отношении совершенно безупречно доказан тезис о примате цельных общностей над все единичным, что к нему относится, и о закономерных функциях этих общих идей. Однако тут же излагается миф о загробном существовании души, о созерцании ею этих чистых и общих идей, которым как будто и объясняется, что мальчик без всякой геометрической подготовки может путем наводящих вопросов решить непростую для него геометрическую задачу. И вообще все родовое, все общие сущности, все цельное и, словом, все то, что Платон называет идеями, – все это объявлено существующим в виде самостоятельных субстанций и отнесено в особый, надприродный, мир» (Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 26).

⁵⁹² Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 15.

⁵⁹³ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 16.

⁵⁹⁴ Горфункель А.Х. Неизбежность пантеизма//Культура эпохи Возрождения. М., 1986. С. 141.

⁵⁹⁵ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 138–143.

⁵⁹⁶ Ортега–и–Гассет Х. Вокруг Галилея//Ортега–и–Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 358–359.

⁵⁹⁷ Ортега–и–Гассет Х. Вокруг Галилея. С. 360.

⁵⁹⁸ Ортега–и–Гассет Х. Вокруг Галилея. С. 361.

⁵⁹⁹ «Подобно тому как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т.е. в качестве какой–то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность», «она есть утрата рабочим его самого» (Маркс К. Экономическо–философские рукописи 1844 года//Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 563). Этим К. Маркс говорит, что речь идет о *воздействии* из мира «экономизма», превращенной формой бытия которого выступает религиозное мировоззрение.

Само название работы К. Маркса указывает на необходимость преодоления «тюремного заключения» (термин А. Эйнштейна, который противопоставит соответствующему этому «заключению» чувству «космическое религиозное чувство», о чем будет подробнее сказано в седьмой главе книги) человека в мире «экономизма» и о выходе его в мир в целом, ибо человек *соразмерен* всей Вселенной, ее Истории, *бесконечному прогрессу*, в котором ему предстоит стать *субъектом* (Маркс К. Экономическо–философские рукописи 1844 года. С. 597), чтобы быть, т.е. быть «жителем» всего мироздания, каким он возник в качестве родового существа задолго до выпадения в отчуждающий

мир экономики. О мировоззрении первобытного человека будет сказано при характеристике мифологического мировоззрения как предшественника и философского, и религиозного; вне такого контекста невозможно понять *возникновение* религиозного мировоззрения.

⁶⁰⁰ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1973. С. 19.

⁶⁰¹ Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»//Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. М., 1973. С. 248.

⁶⁰² Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003. С. 82–83.

⁶⁰³ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 83–84.

⁶⁰⁴ Кутырев В.А. Крик против небытия//Вопросы философии. 2008. № 8. С. 61.

⁶⁰⁵ Лебедев С.П. Идеализм: история и логика генезиса. СПб., 2008. 829 с.

⁶⁰⁶ Лебедев С.П. Идеализм... С. 708.

⁶⁰⁷ Лебедев С.П. Идеализм... С. 707–708, 746–748.

⁶⁰⁸ Лебедев С.П. Идеализм... С. 721–722.

⁶⁰⁹ Лебедев С.П. Идеализм... С. 739.

⁶¹⁰ Лебедев С.П. Идеализм... С. 707.

⁶¹¹ Лебедев С.П. Идеализм... С. 414–420.

⁶¹² На тех, кто признает метафизическое содержание у физиков, С.П. Лебедев обрушивается с критикой. Например, на В.Я. Комарову, из-за которой «выглядывает» сам Гегель. (См.: Лебедев С.П. Идеализм: история и логика генезиса. СПб., 2008. С. 81–82, Примечание 5).

⁶¹³ Согласно Диогену Лаэртскому «Платон, впервые выступивший с возражениями почти против всех своих предшественников, даже не упомянул Демокрита. Аристокен в своих исторических заметках сообщает, что Платон хотел сжечь все те сочинения Демокрита, которые он смог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, говоря, что это бесполезно: ведь эти книги уже на руках у многих людей. И это ясно из следующего: Платон упомянул почти всех древних философов, но не упоминает только одного Демокрита, даже в тех случаях, когда он должен был бы (по ходу изложения) возражать ему. Ясно, он знает, что ему придется спорить с лучшим из философов» (Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 201–202).

⁶¹⁴ Лебедев С.П. Идеализм: история и логика генезиса. СПб., 2008. С. 9.

⁶¹⁵ Лебедев С.П. Идеализм... С. 421.

⁶¹⁶ Лебедев С.П. Идеализм... С. 417.

⁶¹⁷ Лебедев С.П. Идеализм... С. 419.

⁶¹⁸ Лебедев С.П. Идеализм... С. 20.

⁶¹⁹ Лебедев С.П. Идеализм... С. 20.

⁶²⁰ На такую возможность замены Бога его технологическим аналогом мы обращали внимание читателя в предшествующей главе при изложении представлении Ж. Бодрийяра о симулякрах нового времени. Это значит, что С.П. Лебедев встает на путь модернизации взглядов древних.

⁶²¹ Лебедев С.П. Идеализм... С. 811.

⁶²² Лебедев С.П. Идеализм... С. 20. Примечание.

⁶²³ Лебедев С.П. Идеализм... С. 9, 37, 73 и др.

⁶²⁴ Лебедев С.П. Идеализм... С. 73–74, 798.

⁶²⁵ Абсолютизация «деятельной стороны» философии в марксизме, например, исключена понятием *практики* человека, как существа, которое в процессе своего бытия преобразует окружающий мир в целях удовлетворения своих потребностей. Практика представляется фундаментальным способом человеческого (индивидуального и общественного) бытия и *всего лишь* высшей формой движущейся материи. Человек и общество постоянно создают все новые условия своего существования, изменяя и самих себя как субъектов практики, поскольку они определяются совокупностью общественных отношений.

⁶²⁶ Лебедев С.П. Идеализм... С. 510.

⁶²⁷ Лебедев С.П. Идеализм... С. 512.

⁶²⁸ Лебедев С.П. Идеализм... С. 774–783.

⁶²⁹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме// Хайдеггер М. Время и бытие., 1993. С. 194.

⁶³⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 219.

⁶³¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 218.

⁶³² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 217.

⁶³³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 218.

- 634 Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 218–219.
- 635 Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2007. С. 81.
- 636 Лебедев С.П. Идеализм... С. 46.
- 637 Лебедев С.П. Идеализм... С. 45–47.
- 638 «Утверждение понятия «Бог» в качестве основы познавательного процесса» приводит к тому, что «все продуцируемые высказывания о Мире получаются сразу и автоматически и исчерпываются одним тезисом: «так захотел Творец», свидетельствуя о том, что «в сфере научной рациональности оперирование понятием «Бог» крайне неэффективно» (Болдачев, А. Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы. СПб., 2007. С. 8).
- 639 Лебедев С.П. Идеализм... С. 47.
- 640 Лебедев С.П. Идеализм... С. 45.
- 641 Лебедев С.П. Идеализм... С. 63, 76, 802, 804.
- 642 Лебедев С.П. Идеализм... С. 59.
- 643 Лебедев С.П. Идеализм... С. 47.
- 644 Лебедев С.П. Идеализм... С. 13.
- 645 Лебедев С.П. Идеализм... С. 18, 53.
- 646 Лебедев С.П. Идеализм... С. 88–89.
- 647 Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. М., 2000. С. 25.
- 648 Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. С. 28.
- 649 Аристотель. Метафизика, 984 а 22//Аристотель. Сочинения: В 4 тт. Т.1. М., 1976.
- 650 Лебедев С.П. Идеализм: история и логика генезиса. СПб., 2008. С. 78–81.
- 651 Основы философии науки/Под ред. проф. С.А. Лебедева. М., 2005. С. 8–45.
- 652 Свидерский, В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М., 1965. С. 9.
- 653 Подробнее: Прохоров, М.М. Бытие и уровни его определения//Философия и общество. № 3(52), 2008.
- 654 Современные проблемы материалистической диалектики. М., 1971. С. 6.
- 655 См.: Прохоров, М.М. Рациональность, наука и неомеханицизм//Вестник РФО. № 2(30). 2004. С. 96–101.
- 656 Лебедев С.П. Идеализм... С. 12, 64.
- 657 Лебедев С.П. Идеализм... С. 38.
- 658 Лебедев С.П. Идеализм... С. 64.
- 659 Лебедев С.П. Идеализм... С. 57.
- 660 Лебедев С.П. Идеализм... С. 57.
- 661 Лебедев С.П. Идеализм... С. 57–59, 64–66.
- 662 Лебедев С.П. Идеализм... С. 64.
- 663 Лебедев С.П. Идеализм... С. 58.
- 664 Лебедев С.П. Идеализм... С. 69–71, 813–823.
- 665 Болдачев А. Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы. СПб., 2007. С. 84.
- 666 Лебедев С.П. Идеализм... С. 455–468.
- 667 Платон. Государство, 597 б–е//Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3(1). М., 1971.
- 668 Лебедев С.П. Идеализм... С. 754–755.
- 669 Лебедев С.П. Идеализм... С. 817.
- 670 Лебедев С.П. Идеализм... С. 822.
- 671 Лебедев С.П. Идеализм... С. 126.
- 672 Лебедев С.П. Идеализм... С. 125.
- 673 Лебедев С.П. Идеализм... С. 61.
- 674 Лебедев С.П. Идеализм... С. 812.
- 675 Лебедев С.П. Идеализм... С. 818.
- 676 Лебедев С.П. Идеализм... С. 819.
- 677 Лебедев С.П. Идеализм... С. 165–177, 820.
- 678 Лебедев С.П. Идеализм... С. 819.
- 679 В этом отношении Аристотель не вполне оригинален, ибо, как продемонстрировал А.Ф. Лосев при анализе учения Платона как основоположника объективного идеализма, Платон впервые разрабатывал учение об эйдосе как «порождающей модели», например, в «Тимее», где и боги и мир возникают из *paradeigma* (=модель) и из *demiourgos* (=мастер), соединение которых, по А.Ф. Лосеву,

дает ту «порождающую модель», в универсальном, обобщающем пространстве которой Платон возводит не что иное как *теологию* (Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм... С. 14).

⁶⁸⁰ Лебедев С.П. Идеализм... С. 178.

⁶⁸¹ Лебедев С.П. Идеализм... С. 822.

⁶⁸² Лебедев С.П. Идеализм... С. 23.

⁶⁸³ Лебедев С.П. Идеализм... С. 21.

⁶⁸⁴ Лебедев С.П. Идеализм... С. 21.

⁶⁸⁵ Лебедев С.П. Идеализм... С. 809–810.

⁶⁸⁶ Лебедев С.П. Идеализм... С. 56.

⁶⁸⁷ Прохоров М.М. Рациональность, наука и неомеханицизм//Вестник РФО. № 2(30). 2004.

⁶⁸⁸ Лебедев С.П. Идеализм... С. 62.

⁶⁸⁹ Лебедев С.П. Идеализм... С. 48.

⁶⁹⁰ Лебедев С.П. Идеализм... С. 61.

⁶⁹¹ Агудов В.В. История науки, этапы ее развития. Ч. 1. Нижний Новгород, 2008. С. 14.

⁶⁹² Эпштейн М. Техника–религия–гуманистика//Вопросы философии. 2009. № 12. С. 23–24.

⁶⁹³ Именно из этого я как профессор, преподаватель, исхожу в вузовской работе со студентами. Я «учу студентов», учу философии. Но и «учусь сам», в том числе и от них, ибо они – часть той реальности, развивающегося бытия и мышления, в которую я непосредственно вплетен в качестве преподавателя. Ведь я вхожу в процесс развития студентов с их мышлением, как и в процесс развития вуза, страны, человеческого общества, вплоть до бытия в целом. Этот сущностный многоуровневый процесс развивающегося бытия детерминирует, определяет и мое развитие. Признавая наличие сущностей, нужно понимать их как нечто именно подвижное, подвижное как в самом себе, предполагающее сущности разных (по степени общности) порядков, так и в своем проявлении в реальных явлениях. В свою очередь я выступаю как внутренний детерминант в указанном многоуровневом бытии и его развитии. И от меня зависит, будут ли в этом многоуровневом развитии бытия и мышления доминировать процессы восхождения, поступательного развития или же возобладают деградиационные процессы. Несомненно, что альтернативными к процессам восходящего поступательного процесса развития бытия и мышления выступают процессы деградации, вырождения. Не секрет, что преподаватель в работе со студентами сталкивается и с ситуациями, в которых студенты встают на путь симулирования мышления, сознательно или бездумно становясь на сторону деградиационных процессов, что равнозначно поддержке бездуховности.

⁶⁹⁴ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 225.

⁶⁹⁵ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 235.

⁶⁹⁶ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 212.

⁶⁹⁷ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 18. М.: Политиздат, 1973. С. 131.

⁶⁹⁸ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 141-142.

⁶⁹⁹ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 142.

⁷⁰⁰ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 174.

⁷⁰¹ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 176-177.

⁷⁰² Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 177.

⁷⁰³ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 235.

⁷⁰⁴ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 178.

- ⁷⁰⁵ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 180.
- ⁷⁰⁶ Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 180-181.
- ⁷⁰⁷ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 63.
- ⁷⁰⁸ Соколов В.В. Историческое введение в философию. М., 2004. С. 88, 128–129..
- ⁷⁰⁹ Соколов В.В. Историческое введение в философию. С. 117.
- ⁷¹⁰ Жидков В.С. Культурная идентичность в глобальном мире // Первый Российский культурологический конгресс. Программа. Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 149.
- ⁷¹¹ Медведев А.В. Типология истории культуры: диалектика приобретений и потерь// Первый Российский культурологический конгресс. С. 147.
- ⁷¹² Первый Российский культурологический конгресс. С. 412.
- ⁷¹³ Прохоров М.М. Мировоззренческая самоидентификация человека. Н. Новгород, 1998. Гл. 3. Основные типы мировоззренческого мышления.
- ⁷¹⁴ Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 14–35.
- ⁷¹⁵ Подробно см.: Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. М., 1996. С. 21–22..
- ⁷¹⁶ Аристотель. Метафизика. XIII. 1078b, 23–30//Аристотель. Сочинения: В 4т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 327–328.
- ⁷¹⁷ См.: Кондаков Н.И. Введение в логику. М., 1967. С. 230–233.
- ⁷¹⁸ Фатенков А.Н. Идея подвижной иерархии в структуре философского дискурса: Автореф. дис... д. филос. н.: 09.00.01. Н. Новгород, 2006. С. 33–34.
- ⁷¹⁹ Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. Гл. 4. Принцип доверия человеку познающему: аргументы за и против.
- ⁷²⁰ С этим раздвоением, отчуждением мы имели дело при анализе позиции В.Н. Сагатовского, который поэтому, в качестве компенсации, предложил трансцендентную реальность, утерев окончательно понятие о единстве мира.
- ⁷²¹ Доброхотов А.Л. Категория бытия в западноевропейской философии. М., 1986. С. 34.
- ⁷²² Доброхотов А.Л. Категория бытия в западноевропейской философии. С. 35.
- ⁷²³ Конев В.А. Культурное бытие как бытие индивидуального // Первый Российский культурологический конгресс. Программа. Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 151–152.
- ⁷²⁴ Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему: Программа. Тезисы докладов и сообщений. СПб, 2008. С. 94.
- ⁷²⁵ Режабек Е.Я. Как из когнитивного содержания культуры выхолащивается объективная реальность? // Второй Российский культурологический конгресс, 2008. С. 136-137.
На секции культурологи-лингвисты выступили против доклада философа, абсолютизируя языкознание в духе тезиса «наука (лингвистика Сепира-Уорфа) – сама себе философия».
- ⁷²⁶ Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники – М., 1996. – С. 14-23.
- ⁷²⁷ Если Бога нет, то за Него или от имени Его мыслит, и в мыслях действует, сам человек. Нужно обратить на это обстоятельство внимание, а не считать, что человек способен мыслить исключительно от «своего» имени, то есть от имени только того существа, которое, согласно традиционной религии, занимает подчиненное положение. По крайней мере, практически все религиозные философы претендовали на умение мыслить и в мыслях действовать от имени Бога или за Него. И можно ли представить себе римского Папу, который не способен мыслить и в мыслях действовать таким образом? Какой же в таком случае он представитель Бога на Земле? То же самое относится к Предстоятелям православных церквей. Все они *играют* роль Бога, будучи его представителями, как делает это, например, дипломат, представляя не себя, но то государство, дипломатом которого он является, как он и (вос)принимается. И настолько *вживаются* в эту *роль*, что появившись самый Бог, они постарались бы выпроводить его за земные пределы, как повествует о том своим читателям Ф.М. Достоевский в «метафизических экспериментах» в «Легенде о великом инквизиторе». Прав был Н.А. Бердяев, писавший, что Ф.М. Достоевский – не художник-реалист, что он – экспериментатор, создатель экспериментальной (спекулятивной) метафизики человеческой природы. Поэтому есть исследователи, которые ставят (под) вопрос, был ли Ф.М. Достоевский религиозным писателем или нет, допуская на него отрицательный ответ.

- ⁷²⁸ Маркс К. Капитал. Т. 1. М., 1963. С. 383.
- ⁷²⁹ Логично допустить, что источником самой религии и ее максимально активистского отношения к миру, состоящего в непризнании его субстанциальности, было вполне реальное технологическое отношение человека к миру, получившее название «технэ» у античных мыслителей, которое оставалось весьма ограниченным по своим возможностям, если сравнить их с современными технологиями, возносящими человека едва ли не до внеприродного божественного статуса Творца.
- ⁷³⁰ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
- ⁷³¹ Макьявелли Н. Государь//Жизнь Никколо Макьявелли. СПб., 1993. С. 311-313.
- ⁷³² Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 тт. Т. 1. М., 1974. С. 397.
- ⁷³³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 тт. Т. 1. М., 1974. С. 397-398.
- ⁷³⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия истории//Гегель Г.В.Ф. Сочинения в XIV т. Т. VIII. М.-Л., 1935. С. 32.
- ⁷³⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия истории//Гегель Г.В.Ф. Сочинения в XIV т. Т. VIII. М.-Л., 1935. С. 32-33.
- ⁷³⁶ М. Хайдеггер схватил и выразил это обстоятельство в своем на первый взгляд странном концепте «постава».
- ⁷³⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 тт. Т.1. М., 1974. С. 397.
- ⁷³⁸ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 тт. Т. 3. М., 1974. С. 200; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 тт. Т.1. М., 1974. С. 396-397.
- ⁷³⁹ Тот же самый примитивизм мы можем наблюдать и в современной России: по такой схеме отстраивались и отстраиваются псевдореформы в ЖКХ, здравоохранении, образовании и т.д. Но теперь они сопряжены уже с другим, чем в СССР, социальным окружением, с ориентацией на интересы «новых русских», олигархов и чиновников и прочую челядь, им прислуживающую.
- ⁷⁴⁰ Это у(о)прошение способствовало ранее отмеченному появлению бюрократического сообщества как общества второго уровня или «своего» второго осевого времени, в которое отделились его представители от общества «многолюдья» или первого уровня, предоставив последнее и его проблемы ему самому и используя его лишь как среду своего пребывания, и которое стало жить в «стихии» сложившихся собственных интересов, став субъектом в историческом процессе наряду и помимо народа, не ограничившись ролью «постава» «на службе» у этого самого «народа», а узурпировав право на решение его проблем исключительно методами и в сфере своего бюрократического управления.
- ⁷⁴¹ Степин В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1998. С. 27-29.
- ⁷⁴² Можейко М.А. Трансгрессия//Постмодернизм: Энциклопедия. Мн., 2001. С. 842.
- ⁷⁴³ Шулындин Б.П. Об истине и заблуждении: диалог науки и религии // Истина и заблуждение. Диалог мировоззрений. Материалы VII международного симпозиума. Н. Новгород, 2003. С. 14.
- ⁷⁴⁴ Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. С. 71.
- ⁷⁴⁵ Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественнонаучной гносеологии). М., 1997. 304 с.
- ⁷⁴⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 164.
- ⁷⁴⁷ «Неприязнь чиновников госаппарата к науке имеет глубокие корни», «к власти пришли «брошюркины дети», нахватавшиеся обрывков западной экономической науки» и заявив, что «наука подождет», «сократила ее финансирование на порядок... Судя по скорости, с какой произошло формирование обширного класса богатых и сверхбогатых людей, ресурсы в стране были. Не было цивилизованного и грамотного правительства. И была ложная установка на идею, что быстрое обогащение небольшого числа произвольно выбранных людей является двигателем прогресса» (Захаров В. Что и как нужно спасать в российской науке//Здравый смысл. 2009/10. № 1(54). С. 5).
- ⁷⁴⁸ Псевдопопулистская чехарда с зарплатами накануне президентских выборов в России, когда одним ее по непонятным и весьма случайным на общем фоне факторам повышают, другим оставляют без изменений, не изменила этой ситуации. Тем более, что добавки реально съедаются инфляцией, необоснованным повышением тарифов ЖКХ и т.п., еще более заставляя страдать тех, кому вовсе не досталось «добавки».
- ⁷⁴⁹ Покровский В. Научная полиция против поп-науки // Независимая газета. 26.06.2002.
- ⁷⁵⁰ Витгенштейн Л. Logish-philosophische Abhandlung. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
- ⁷⁵¹ Например, Руднев В. Новая модель реальности. Издательский дом Высшей школы экономики. М., 2016. 224 с.
- ⁷⁵² Руднев В. Новая модель реальности. Издательский дом Высшей школы экономики. М., 2016. 224 с.

- ⁷⁵³ Достоинство человека: актуальные измерения (коллективная монография). М.: «Практическая медицина», 2021, 360 с.
- ⁷⁵⁴ Рудаков А., Волобуев С. Новый общественный договор: конституционные рамки // Основной закон России: величие страны и достоинство граждан. Рыбинск: Медиарост. 2021. С. 24.
- А. Шутов, доктор исторических наук, профессор политологии, считает важной жанровой особенностью данной книги то, что авторы ее текстов, объединенных в сборник, представили «не научные исследования или доклады», а личные «отклики», то есть свои *мнения*, на обновленную Конституцию РФ. Достоинно сожаления, что он положительно оценивает замену научного исследования Конституции мнениями подобранных «активных граждан» (с. 10).
- ⁷⁵⁵ Основной закон России: величие страны и достоинство граждан. Рыбинск: Медиарост. 2021. С. 10.
- ⁷⁵⁶ Достоинство человека: актуальные измерения. М.: «Практическая медицина», 2021. С. 27-40, 54-65.
- ⁷⁵⁷ Dunning T.J., Trade's Unions and Strikes: Their Philosophy and Intention. – London: Published by the author, and Sold by M. Harley, No 5, Raquet court Fleet street, E.C., 1860, p. 35-36. Код доступа: <https://vikent.ru/enc/7489/>.
- ⁷⁵⁸ Ерахтин А.В. Основной или основные вопросы философии // Философия и общество. № 1(78), 2016. С. 57-68.
- ⁷⁵⁹ Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М.: Мысль, 1974. С. 3-4.
- ⁷⁶⁰ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в трех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 129.
- ⁷⁶¹ Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. СПб.: Изд-во ЛГУ, 1988. С. 84.
- ⁷⁶² Прохоров М.М. Атрибутивное определение бытия: Третья историческая форма противоположности диалектики и метафизики // NB: Философские исследования. 2012. - № 5. - С.1-100. DOI: 10.7256/2306-0174.2012. 5.244. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_244.html
- ⁷⁶³ Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1973. С. 311.
- ⁷⁶⁴ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9-ти т. Т. 6. М.: Политиздат, 1987. С. 314.
- ⁷⁶⁵ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9-ти т. Т. 6. М.: Политиздат, 1987. С. 314.
- ⁷⁶⁶ Прохоров М.М. Бытие и уровни его определения // Философия и общество. 2008. № 4(52). С. 22-43.
- ⁷⁶⁷ Материалистическая диалектика: в 5 тт. Т. 1. Объективная диалектика. М.: Мысль, 1981. С. 96-99.
- ⁷⁶⁸ Кузнецов В.Н. Проблема значения понятий «материалисты» и «материализм» в новоевропейской философии XVII-XVIII веков // Историко-философский альманах: Вып. 2. М.: Современные тетради, 2007. С.55.
- ⁷⁶⁹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9-ти т. Т. 6. М.: Политиздат, 1987. С. 289-290.
- ⁷⁷⁰ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9-ти т. Т. 6. М.: Политиздат, 1987. С. 298.
- ⁷⁷¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9-ти т. Т. 6. М.: Политиздат, 1987. С. 299.
- ⁷⁷² Прохоров М.М. Общество – экономика – экономизм // NB: Философские исследования. – 2014. – № 1. – С.113-163. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.1. 10630. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html
- ⁷⁷³ Карпенко А.С. Основной вопрос метафизики // Журнальный клуб Интелрос – Философский журнал, № 2, 2014. С. 51-73.
- ⁷⁷⁴ Лебедев Ю.А. Многоликое мироздание. Эвереттская проблематика. М.: ООО, 2010. С. 76.
- ⁷⁷⁵ Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. 334 с.
- ⁷⁷⁶ Mackie J.L. Truth, Probability and Paradox. Oxford: Clarendon Press, 1973. P. 90.
- ⁷⁷⁷ Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. С. 76.
- ⁷⁷⁸ Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М.: АСТ: Астрель: CORPUS, 2011. 303 с.
- ⁷⁷⁹ Прохоров М.М. Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности. Анализ философских оснований. Изд-во Красноярского университета. Красноярск, 1991. 64 с.

- ⁷⁸⁰ Столярова О.Е. Бывает ли слишком много бытия? // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXV. № 1. С. 82.
- ⁷⁸¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1998. С. 25.
- ⁷⁸² В.Н. Сагатовский, после перестройки, выделяет два крайних подхода в построении самой онтологической картины мира – натурфилософский и антропологический. Первый подход дает онтологию без человека, в которой не присутствуют такие человеческие черты как свобода, творчество, экзистенциальность. Вторая крайность наделяет человека особыми онтологическими качествами «венца творения» (Сагатовский В.Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении». СПб., 2004). Им вводится ведущее к эклектике *плюралистическое* представление о существовании трех видов бытия — объективной, субъективной и трансцендентной реальности (материя, душа, дух), находящихся в «единстве» (Сагатовский В. Н. Триада бытия. СПб., 2006). Бытие есть единство этих «ипостасей» бытия, что предполагает отказ от «материи». «Новизна» взглядов Сагатовского связана с введением «трансцендентной реальности», которая представляет собой дух, пребывающий в нашей душе и открывающийся только вере. Дух (Бог, трансценденция), обитающий в нашей душе, непознаваем: все, что мы можем знать о нем, это то, что он ЕСТЬ и присутствует в нашей душе.
- Примечательно, что, выступая даже против дуализма и осуждая материализм за его стремление понять мышление как продукт материи, Гегель все же признавал: «И, тем не менее, за материализмом следует признать полное воодушевления стремление выйти за пределы дуализма, принимающих существование двух различных, но одинаково субстанциальных и истинных миров, — стремление снять этот разрыв первоначально единого» (Гегель. Соч. Т. 3. М., 1956. С. 62).
- ⁷⁸³ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с. С. 194.
- ⁷⁸⁴ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. 264 с.
- ⁷⁸⁵ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. 264 с.
- ⁷⁸⁶ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. С. 106.
- ⁷⁸⁷ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. С. 105.
- ⁷⁸⁸ Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 624 с.
- ⁷⁸⁹ Юм. Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 156.
- ⁷⁹⁰ Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 113-114.
- ⁷⁹¹ Прохоров М.М. Онтология: «бытие и небытие» или «бытие и сущее»? // Прохоров М.М. История и бытие. Исследование философских оснований. Н. Новгород: НГПУ, 2013.
- ⁷⁹² Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2, с. 63-64.
- ⁷⁹³ Тайсина Э.А. Очерки новой гносеологии: В 4 ч. Очерк III. Гносеология экзистенциального материализма. Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2011. 172 с.
- ⁷⁹⁴ Тайсина Э.А. Очерки новой гносеологии: В 4 ч. Очерк III. Гносеология экзистенциального материализма. Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2011. С.4, 7, 14-17 и др.
- ⁷⁹⁵ Прохоров М.М. Философия, наука и религия в истории мировоззрения: Характеристика и анализ оснований. Saarbrucken (Germany): LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG., 2011. С. 358-376.
- ⁷⁹⁶ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. 147 с.
- ⁷⁹⁷ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. С. 17.
- ⁷⁹⁸ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. С. 140.
- ⁷⁹⁹ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. С. 141-142.
- ⁸⁰⁰ Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXVIII. № 4. С. 27-43; Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности научного знания // Эпистемология & философия науки. 2014. Т. XXXIX. № 1. С. 60-78.
- ⁸⁰¹ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. С. 105.
- ⁸⁰² Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. С. 104.
- ⁸⁰³ Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. С. 106.
- ⁸⁰⁴ Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965. С. 50.
- ⁸⁰⁵ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9-ти т. Т. 6. М.: Политиздат, 1987. С. 314.

-
- ⁸⁰⁶ Например, прагматист Дж. Дьюи утверждает односторонний активизм, заявляя, что «философия, если только она не собирается порвать всякую связь с официально господствующим духом научности, должна также изменить свою сущность. Ей следует принять характер практический, стать оперативной и экспериментальной... главной функцией философии является рационализация возможностей опыта, особенно коллективного человеческого опыта» (Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблема человека / Пер. с англ. М. Занадворова, М. Шикова. М., 2003. С. 84–85).
- ⁸⁰⁷ Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004. С. 230
- ⁸⁰⁸ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т.1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 1.
- ⁸⁰⁹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т.1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 420.
- ⁸¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 3. Госполитиздат, 1955. С. 78.
- ⁸¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 4. Госполитиздат, 1955. С. 448.
- ⁸¹² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 4. Госполитиздат, 1955. С. 426-428.
- ⁸¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 4. Госполитиздат, 1955. С. 426-427.
- ⁸¹⁴ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Политиздат, 1973. С. 10.
- ⁸¹⁵ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. и Энгельс. Ф. Сочинения. Изд. второе. Т.1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 419-420.
- ⁸¹⁶ Ойзерман Т. И. Гегель и материалистическая философия // Вопросы философии. 1983. № 3. С. 107.
- ⁸¹⁷ Ойзерман Т. И. Основные вопросы философии // Вопросы философии. 2005. № 5. С. 38.
- ⁸¹⁸ Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. – М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2011. С. 254-255.
- ⁸¹⁹ James Hillman. Re-Visioning Psychology. New-York: Harper & Row, 1975. P. 126.
- ⁸²⁰ Тарнас Р. История западного мышления / Пер. с английского Т.А. Азаркович. М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. С. 340-341.
- ⁸²¹ Тарнас Р. История западного мышления / Пер. с английского Т.А. Азаркович. М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. С. 341.
- ⁸²² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2006. С. 383.
- ⁸²³ Скирбекк Г. и Гилье Н. История философии / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; Под ред. С.Б. Крымского. М.: Гуманит. изд. центр Владос, 2000. С. 59-61.



Прохоров Михаил Михайлович – Доктор философских наук, профессор, специалист в области теории и истории мировоззрений, онтологии и теории познания, философии культуры.

Окончил философский факультет по философским вопросам естествознания и аспирантуру по онтологии и теории познания Ленинградского государственного университета, в ЛГУ защитил кандидатскую и докторскую диссертации. Преподавал в вузах Брянска, Могилева и Нижнего Новгорода (Горький). Создал научную школу «Мировоззренческая парадигма в философии». Под его руководством написаны и защищены более 20 кандидатских диссертаций (по философским специальностям: 09.00.01 (онтология и теория познания), 09.00.11 (социальная философия), 24.00.01 (теория и история культуры)

Имеет более 500 публикаций, в том числе – 20 монографий, Автор, руководитель и редактор 19 коллективных монографий, под его научным руководством проведены 16 международных научных конференций.

Основные книги: «Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности: Анализ философских оснований». (Красноярск, 1990); «Мировоззренческая самоидентификация человека» (Нижний Новгород, 1998); Историческое и логическое (Философско-методологический анализ) (Н. Новгород, 2004); «Метафилософия и философия» (Н. Новгород, 2006); «Бытие и мировоззренческое самоопределение человека» (Н. Новгород, 2007); «Бытие, гуманизм и второе осевое время» (Москва, 2008); «Гуманизм и мировоззрение» (Н. Новгород, 2008); «Научная школа «Мировоззренческая парадигма в философии» (Н. Новгород, 2011); «Наука, философия и второе осевое время» (Н. Новгород, 2012); «История и бытие. Исследование философских оснований» (Н. Новгород, 2013); «Ценности и смыслы модели взаимоотношения человека с мирозданием. Философия постнеклассической эпохи» (ФРГ: Saarbrücken, KG. 2013); «Философские основания мировоззрения постнеклассической эпохи. В 3 частях» (Н. Новгород, 2014-215); «Современная эпоха и концепция информационного общества» (Н. Новгород, 2021).

Результаты научной работы нашли отражение в энциклопедических словарях «Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды». 3 изд., перераб. и доп. (М.: Академический проект, 1999); «Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды». 4 изд., перераб. и доп. (М.: Академический проект, 2002); «Философы современной России. Энциклопедический словарь». Изд. 3-к, испр. и доп. (М.: «Максимум», «Мирь», 2015).

Научное издание

Прохоров Михаил Михайлович

Природа философии, науки и религии

Монография

Подписано в печать Формат 60x90 1/16. Бумага газетная. Печать трафаретная.
Уч. изд. л. 22,8. Усл. печ. л. 23,1. Тираж 500 экз. Заказ №

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего
образования «Нижегородский государственный архитектурно-строительный
университет»

603950, Нижний Новгород, ул. Ильинская, 65.

Полиграфический центр ННГАСУ, 603950, Н.Новгород, Ильинская, 65

<http://www.nngasu.ru>, srec@nngasu.ru