

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Д. В. ПИВОВАРОВ

КАТЕГОРИИ ОНТОЛОГИИ

Учебное пособие

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2016

УДК 111.1(075.8)
ББК Ю21я73-1
П32

Рецензенты:

кафедра философии и культурологии Российского государственного профессионально-педагогического университета (заведующий кафедрой доктор философских наук, профессор С. З. Гончаров);

Д. М. Федяев, доктор философских наук, профессор
(кафедра философии Омского государственного университета)

Пивоваров, Д. В.

П32 Категории онтологии : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров ; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. — 552 с.

ISBN 978-5-7996-1659-5

В учебном пособии систематически описываются альтернативные трактовки содержания важнейших категорий онтологии. Эти категории сгруппированы в восемь блоков-эннеад, каждый блок включает в себя девять основных понятий. В центре эннеады — мерная категория, синтезирующая восьмерку парных рефлексивных категорий. Анализируются мерные категории бытия, вещи, границы, детерминации, организации, противоречия, видимости, а также предельные роды бытия и смысла жизни (Бог и материя, дух и душа, плоть и тело, смысл жизни).

Для студентов университета, а также для всех, интересующихся проблематикой теории бытия.

УДК 111.1(075.8)
ББК Ю21я73-1

*На первой странице обложки —
картина Н. К. Рериха из серии «Сияние Беспредельности»*

Введение

«Всякая философия есть по самому своему существу онтология» (С. Л. Франк). Онтология является идейным фундаментом любой классической философской системы — учений Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина, Августина, Фомы Аквинского, Декарта, Спинозы, Лейбница, Гегеля и др. Термин *онтология* (от греч. *on*, род. пад. *ontos* — сущее; *logos* — слово, понятие, учение; т. е. слово о бытии) впервые встречается в 1613 г. в «Философском лексиконе» протестантского неосхоласта Р. Гоклениуса.

Немецкий рационалист-лейбницианец Х. Вольф (1679–1754) объявил учение о бытии (т. е. онтологию) исходным пунктом метафизики и определил его как умозрительно-дедуктивную дисциплину, постигающую необходимые истины о сущностях вещей. Классик немецкой философской диалектики Г. В. Ф. Гегель (1770–1831) полагал, что онтология должна изучать сверхчувственные аспекты мироздания и вырабатывать абстрактные определения сущности. Ее задачи — исследовать (в тесной связи с гносеологией) соотношение категории бытия с понятиями сущности, существования, реальности, действительности и т. д. Постепенно сложилось множество вариантов онтологии разных степеней общности (богословие, ангелология, теория души, учения об универсалиях, числах, сущностях, монадах, об объектах научного познания и т. д.).

Полноту бытия образует неисчислимое множество духовных, душевных и материальных вещей и событий. Един ли мир? Из чего мир построен? Есть ли сплошная и всеобщая первооснова этого континуума чувственно данных и сверхчувственных компонентов мироздания? Что первично и наиболее фундаментально — дух или материя, неметричная идея-матрица или протяженное вещество, душа или плоть, сознание или внешний мир? Именно так формулируются различные варианты основного вопроса

классической философии. Не существует единого для всех мыслителей решения проблемы предельной основы бытия. С древних времен и до наших дней активно конкурируют между собой (никогда окончательно не побеждая друг друга) идеалистические, материалистические, дуалистические и иные способы решения этой «вечной» мировоззренческой загадки.

Онтология — синоним метафизики, исток которой обычно усматривают в поэме «О природе» древнегреческого философа Парменида (ок. 540 — ок. 470 до н. э.), основателя Элейской школы. Первоначально термином *метафизика* обозначали собрание из 14 книг Аристотеля, величайшего древнегреческого философа, ученика Платона и воспитателя Александра Македонского. В этих книгах речь идет о «первых родах сущего». Подготовил их к изданию Андроник Родосский, глава школы перипатетиков в Риме (ок. 60 до н. э.). Порядок сочинений Аристотеля (Стагирита, 384–322 до н. э.) был следующим: логика, физика, метафизика, этика. Отсюда и термин *метафизика* (греч. *tá metá tá physiká*) — *следующая за физикой*. Под этим названием цитировал указанный сборник сочинений Стагирита древнегреческий перипатетик Николай Дамасский (I в. н. э.). Неоплатоник Симплиций (V в. н. э.) способствовал популяризации термина *метафизика*, обозначив им учение о первопричинах, выходящих за пределы физических феноменов. Следует заметить, что сам Аристотель именовал собственное учение о первопричинах бытия вовсе не *метафизикой* (в IV в. до н. э. такого слова еще не придумали), а *первой философией, теологией*.

Метафизические проблемы — это «деградировавшие тайны» (Г. Марсель), поддающиеся осмысленному реконструированию преимущественно в рамках символического миропонимания древности. Метафизика есть предельное вопрошание о мире, конечности, уединении (М. Хайдеггер). В предмет метафизики включаются: безусловное единое, мир как целое, вечность, бесконечность, свобода воли и т. п. — все то, что недоступно внешнему чувственному опыту человека. Э. Жильсон (1884–1978) назвал *метафизикой Исхода* библейскую трактовку бытия как

единственного доступного нашему мышлению образа Бога; эта трактовка определила наиболее приемлемый результат соединения онтологии и теологии.

Важнейшим структурным компонентом онтологии (как синонима метафизики) является система ее категорий. Философская категория — универсальное понятие, которым обозначают ту или иную фундаментальную грань природного и (или) социального бытия и которое также служит «ступенькой» познания этой грани универсума. Традиционные философские категории, вероятно, унаследованы из архаики мифов и древних религиозных учений. Категории суть «символические основы», не выводимые ниоткуда, кроме себя (А. Я. Гуревич). Прошлые и современные философы включают в ряд базовых понятий онтологии, прежде всего, категории бытия и небытия, сущности и существования, реальности и действительности.

Бытие является предельно общим и отправным понятием, пожалуй, во всех прошлых и нынешних системах онтологических категорий. Бытие есть таинство. Вопрос о нем именуется «бородой Платона», которая затупляет «бритву Оккама» — все дело в спутанности бороды-вопроса (У. Куайн). Одни философы видят в понятии бытия ключ к миру реальных сущностей и явлений, а другие считают это понятие совершенно пустым — фикцией, лингвистическим недоразумением. Разновидности бытия обозначаются в онтологии категориями духа, души, сознания, материи. Первая книга в Пятикнижии Моисея (в Торе и Библии) названа *Бытие*. В ней излагаются представления древних евреев о создании Вселенной, Земли и человечества, а также описывается древнейшая история евреев. Многообразны значения понятия бытия в философии религии и теологии.

М. Хайдеггер (1889–1976), немецкий философ-экзистенциалист, различал понятия *онтическое* и *онтологическое*. Онтический — относящийся к порядку сущего, к предметно-чувственному миру, и в особенности к человеческому бытию (*Dasein*), а онтологический — относящийся к порядку бытия (*Sein*). Бытие

есть, согласно Хайдеггеру, условие возможности сущего, предельная смысловая потенция всякого вопрошания.

Онтология никогда не была чисто спекулятивной наукой, но опиралась также на индукцию, аналогию, эмпирические знания о мире и человеке. И все же она предпочитала умозрительный метод, стремилась возвысить натурфилософское рассуждение над конкретикой естественно-научных исследований, что привело в XIX в. к серьезному разладу между онтологией и естествознанием. Классик немецкой философии И. Кант (1724–1804) доказывал, что теоретическая онтология догматична, не способна дедуктивно выводить истины о бытии, а метафизика (высказывания о «вещах-в-себе») как наука невозможна.

Философы-позитивисты усилили критику онтологии, утверждая, что мы можем знать только собственные чувственные данные, содержание нашего сознания, но не мир как иерархию объективных форм существования, порождаемую Абсолютом, Богом. Если онтология и возможна, то исключительно как рассуждения о субъективном существовании, идеальном бытии сознания человека; метафизические суждения же о сверхчувственном бытии якобы бессмысленны. Пересмотру предмета классической онтологии способствовал атеистический нигилизм, который в центр бытия вместо Бога поставил человека, заменил учение об абсолютной реальности философской антропологией и социальной философией. Интерес к традиционной онтологии стал заметно снижаться. Современное естествознание подчас тщетно пытается подменить философскую онтологию такими общенаучными конструкциями, как «научное мировоззрение», «научная картина мира», «ядро научной парадигмы или исследовательской программы» и др.

Несмотря на упорное стремление неокантианцев и неопозитивистов привить широкой публике недоверие и неприязнь к спекулятивным и непрактичным теориям бытия и перекроить на антиметафизический лад классическую онтологию, последняя в конечном итоге брала и всегда будет брать интеллектуальный верх по той простой причине, что практический разум ее

критиков, приземленный и часто разрушительный, не способен конкурировать с нею на равных и создавать впечатляющие модели человеческого мироотношения.

Французский философ-традиционалист Р. Генон (1886–1951) увидел одну из главных причин кризиса современного мира в отказе модерна от исходных онтологических предпосылок. Современный российский философ А. Г. Дугин, один из лидеров международного евразийского движения, следующим образом комментирует учение Генона: «Бытие должно мыслиться прежде и до всякого становления. Проявление мира следует представлять собой как движение сверху вниз. Человек же есть существо духовное, призванное интегрировать в себе все возможности бытия и в первую очередь высшие, но при этом движении к Началу осветить и облагородить телесный мир. Вместо этого Модерн пошел по прямо противоположному пути, провозгласив началом всего материю, к которой и попытался свести всю полноту вещей мира. Вместо бытия он поместил вещи в процесс становления. Вместо духовного познания сосредоточился на телесном и психическом (Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. М., 2014. С. 93).

В Европе постепенно возвращался вкус к онтологии, это связано с появлением «философии жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Г. Зиммель, Г. Дильтей), аксиологии М. Шелера, феноменологии Э. Гуссерля, экзистенциализма (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель), критического рационализма (К. Поппер, П. Фейерабенд). Вместе с тем онтология все теснее сопрягается с проблемами человеческого существования. В наши дни, вопреки критике онтологии и метафизики последователями И. Канта и О. Конта, онтологические размышления вновь обретают ощутимую мировоззренческую значимость, востребованы фундаментальными науками. В России интерес к ним ныне особо велик и обусловлен освоением широкой публикой философского наследия русских религиозных мыслителей Серебряного века.

Знакомство студентов с философией обычно начинается с обзора и сравнения онтологических учений, древних и современных. Полноценный курс философии немислим без таких ее

относительно самостоятельных разделов, как онтология и гносеология: первая ставит вопрос о том, что существует, каковы основные элементы существующего и их взаимоотношения, вторую же волнует вопрос, как и в какой мере бытие познаваемо.

Это учебное пособие предназначено для студентов, обучающихся по программе бакалавриата по направлению 030100 «Философия» и специальностям 030101 «Философия», 040801 «Религиоведение». Оно написано на основе курса лекций по систематической философии, который автор читает многие годы на ряде факультетов Уральского федерального университета, а также на основе его семестрового спецкурса «Категории онтологии» для студентов департамента философии УрФУ. Данная книга представляет собой дополненный и переработанный вариант ранее дважды издававшегося автором текста, рекомендованного УМО по классическому университетскому образованию в качестве учебного пособия для студентов философских факультетов и ныне ставшего библиографической редкостью (см.: *Пивоваров Д. В.* Основные категории онтологии. Екатеринбург, 2003 ; 2-е изд. 2006).

В учебном пособии в авторской редакции излагаются взаимосвязи важнейших категорий онтологии. Эти взаимосвязи сгруппированы в восемь блоков, каждый из которых включает в себя девятку (эннеаду) категорий. В центре эннеады находится мерная (объединяющая) категория, а сторонами блока выступают парные рефлексивные понятия.

1. ДИАЛЕКТИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АЛГОРИТМ: ОБЩАЯ ИДЕЯ

Операциональный аспект диалектической онтологии.

Первый шаг: схема диады. Второй шаг: схема квинты.

Третий шаг: схема эннеады. Четвертый шаг: схема круга.

Операциональный аспект диалектической онтологии.

Согласно Ж. Пиаже, формальная логика, как и математика, изучает прежде всего «абстракции от самих действий и их координации» (*Пиаже Ж. Роль действия в формировании мышления // Вопр. психологии. 1965. № 6. С. 50*). Диалектическая логика также имеет свою операциональную специфику. Она исследует исторически сложившиеся универсальные способы действий, однако способы иные, нежели те, которые вычленяются математической либо формально-логической рефлексией. В каждой диалектической паре категорий онтологии запечатлена та или иная операция с материальным или духовным объектом.

Диалектика как логика и методология есть теория о наиболее общих, универсальных способах освоения человеком материальной и духовной действительности. Вместе с тем правильная система действий с предметами в той или иной мере согласуется с законами бытия этих предметов, моделирует доступный деятельности их срез и придает продуктам познания некоторое истинностное значение. Поэтому диалектика как логика в то же время может выполнять роль генеральной картины мира.

Всякое знание, в том числе и знание философско-онтологическое, есть сплав из далеко не всегда совпадающих друг с другом операционального и предметного значений (см.: *Пивоваров Д. В. Операциональный подход // Пивоваров Д. В. Наука и религия: гносеологические очерки. Екатеринбург, 2013. С. 35–63*). Чем глубже человеческая деятельность осваивает объект, тем

точнее совпадение предметной и операциональной граней знания. Решить, что в слове предметного и операционального значений в знании обусловлено нашей деятельностью, а что — самими вещами, позволяет только последующий прогресс познания. Независимо от того, осознается это обстоятельство философами или не осознается, законы и категории онтологии заключают в себе и такое содержание, которое детерминировано спецификой человеческого бытия. Именно поэтому совокупное философское знание является квинтэссенцией эпохи и нередко черпает из требований эпохи решающие аргументы в пользу той или иной концепции мироздания. Например, концепция направленности всего мирового развития на человека подспудно выражала требование считать только человека «вершиной конуса развития». В эпоху же намечающегося экологического кризиса получает развитие противоположная концепция диалектического круговорота материи, в которой несколько иначе трактуется проблема подчинения природы человеку и сущность гуманизма.

Каждая пара философских категорий непосредственно выражает специфический и в то же время универсальный способ практического или умственного обращения с действительностью. Опираясь на какой-либо конкретный парой категорий, философ логически расчленяет предметную реальность, взятую в целом, на две противоположности. Сумма полученных частей в полном логическом объеме репрезентирует ему определенный срез реальности и становится объектом рефлексии. Если, например, люди ищут скрытые от непосредственного взгляда, глубинные и закономерные связи вещей, этот их тип деятельности в конечном счете интериоризируется в понятие *сущность*. Сопутствующий тип деятельности, связанный с фиксацией непосредственно наблюдаемого в вещах, порождает понятие *явление*. Аккумулируя в себе прошлую схему действия, каждая категория онтологии обретает методологический заряд, определяя согласно этой схеме процессы исследования новых объектов.

Все пары операций с категориями, каждая из которых по-своему препарирует объект и генерирует соответствующий характеру

деятельности субъективный образ объекта, в какой-то мере тождественны, так как в их структуре (хотя и по-разному) моделируется одна и та же реальность. Поэтому каждая пара категорий не только рядоположенно дополняет иные пары, но и частично совпадает с ними по своему содержанию. Это позволяет, во-первых, связывать воедино информацию, получаемую при оперировании философскими категориями, как информацию об одной и той же действительности, а во-вторых, определять одну категорию через другую. Совокупный мысленный образ объекта, возникающий из набора философских категорий, не есть некая мозаика признаков. Образ в значительной мере целостен, подобно тому как целостно чувственное восприятие предмета, составленное из различных модальностей — цвета, звука, запаха, вкуса.

Предмет отображается в разных категориальных парах по-разному. В зависимости от избранного дихотомичного способа действия с ним, от его сечения, возникают своеобразные абстрактные объекты, которые в процессе определения философских понятий мысленно уравниваются: $(A \text{ и } не-A) = (B \text{ и } не-B)$, где A и B — категории. Важно подчеркнуть, что уравниваются при этом не отдельно взятые категории, а пары категорий, т. е. нечто третье, что не сводится к каждому порознь взятому элементу пары. Это третье представляет собой интервалы, границы применимости той или иной пары диалектико-логических приемов, за которыми вступают в силу уже иные действия с тем же объектом. Категории философии мы подразделяем на парные и непарные. Непарные категории (вероятность, закон, мера, структура и т. п.) представляют собой, на наш взгляд, интервалы, в которых применим один тип дихотомического оперирования с реальностью, а за их пределами вступают в силу уже иные способы анализа.

Реально существовавшие в истории философии классические системы философских категорий, по нашему мнению, в неявном виде воспроизводили последовательность человеческих действий по освоению объекта «вообще». Начинались эти системы с категории бытия (ведь человек должен убедиться в существовании предмета, прежде чем действовать с ним), продолжались

категориями, характеризующими ту или иную определенность предмета (исследование человеком формы, материи и содержания предмета, внутренних связей и т. д.), и заканчивались категориями причины и действия (следствия). В этом нетрудно убедиться, изучая системы категорий Аристотеля, Канта, Гегеля. У Гегеля это особенно ясно видно: абсолютная идея есть, по сути, деятельность субъекта, преобразующая бытие.

Однако система категорий, даже если она составлена как описание последовательности человеческих действий по преобразованию внешнего мира, не может быть универсальной, так как последовательность действий в значительной мере определяется конкретными и разнообразными условиями действия и может меняться в любом направлении. Последовательность категорий в той или иной системе онтологии определяется как конкретно-жизненным материалом, на который ориентируется творец системы, так и целями его исследования. Переход на жестко дедукционистские позиции, а также забвение того бесспорного обстоятельства, что субъект созерцает сущее сквозь призму собственной деятельности с объектом, неизбежно приводят к чрезмерной онтологизации картины мира и фактически снижают ее методологическую эффективность и ценность.

Корни античной философской диалектики уходят в диады, триады, квинты и эннеады мифологических образов, на ее формирование также оказал влияние антиномизм индуизма, даосизма и других древних религий. В диаде соединены два полюса, в триаде — три, в квинте — пять, а в эннеаде взаимно увязаны девять контрадикторных противоположностей. Диалектические парадоксы, возникающие в языках религии и философии, подчиняются общим семантическим схемам.

Предлагаю свой вариант диалектико-семантического алгоритма, т. е. набор правил, позволяющих моделировать философские предметы в виде системы антиномических высказываний (см.: *Пивоваров Д. В.* Диалектико-семантический алгоритм: общая идея // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3 : Общественные науки. 2011. № 2 (91). С. 5–10). Речь идет в первую очередь

о вербально-логическом синтезе парных категорий онтологии предельной или высокой степени общности. Общий алгоритм состоит из трех (и более) шагов, а технологические цепочки могут иметь формы квинты (четыре категории по сторонам квадрата и одна в центре), эннеады (девятки) или уравнения из эннеад. Изучим эти шаги.

Первый шаг: схема диады. Принимаем объект исследования за нечто целое и пытаемся вычленивать внутри него противоположности с характерными для них противоречиями. Ищем основание для его деления на первые две противоположности A и $не-A$; это основание обычно уже определено исходными целями анализа. Определим противоположности друг через друга вначале негативно: одно есть то, что не есть другое. Но поскольку противоположности выступают сторонами одного и того же объекта, они имеют и общие черты, а потому между ними может быть конкретное тождество. Позитивное определение будет состоять в их отождествлении друг с другом, но, в отличие от формально-логического отождествления, — с учетом их различий. Например: 1) ян не есть инь; 2) дао есть мера тождества ян и инь. В общем виде: A не есть $не-A$, но существует такая мера M , в которой A есть $не-A$.

Второй шаг: схема квинты (рис. 1). Выбираем другое основание для деления объекта, привлекая для этого близлежащую к первой паре иную пару категорий B и $не-B$. Проводим с B и $не-B$ те же действия, что и с A и $не-A$, а потом подыскиваем для обеих пар общую меру их единства и объединяем их в тетраду вокруг центральной категории M (их меры), получая квинту.

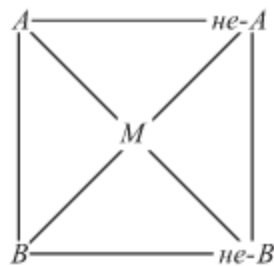


Рис. 1. Схема квинты

В каждом конкретном случае эта мера, как правило, выражается какой-нибудь непарной (по отношению к данной четверке) категорией. Всякая мерная категория служит задачам синтеза сближаемых пар, выражает их целое и располагается в геометрическом центре квадрата.

Например: 1) тождество не есть различие; 2) идеал (образец) есть мера тождества всех различающихся элементов одного и того же класса. В квадрате, составленном из четырех категорий (тождества/различия и сущности/явления), центральное понятие *идеал* будет определено как «существенное явление, представляющее собой тождество различий внутри единого целого» (т. е. совершенное явление, по М. А. Лифшицу). Но если в том же примере в центр поставить какую-нибудь иную мерную категорию, то изменится порядок отождествления и связывания элементов четверки и будут получены другие результаты. Так, поставив в центр категорию противоречия, получаем дефиницию: «Противоречие есть существенное различие явлений в рамках их субстратного тождества» (Гегель).

Третий шаг: схема эннеады. Продолжаем строить «куст» из близлежащих категорий, добавляя к исследуемому объекту все новые и новые предикаты, тем самым восходя от его абстрактной первоначальной дефиниции к содержательной философской теории с привлечением реального материала. Вокруг уже изученного категориального квадрата описываем ромб так, чтобы каждая его вершина была вершиной треугольника, построенного на одной из сторон квадрата. На противоположных вершинах ромба, соединяемых диагоналями, попарно записываем имена категорий из новой четверки: *С* и *не-С*, *Д* и *не-Д*. У обеих фигур остается один и тот же общий центр — мерная категория, дефиниция которой после третьего шага становится еще более развитой и переходящей в мини-теорию.

Допустим, продолжая наш пример с идеалом, что в вершинах ромба стоят категории *внутреннее/внешнее* и *единичное/общее*, и теперь у нас есть девять связанных категорий (эннеада). Тогда, анализируя геометрическую связь восьми полюсов и центра, можно определить идеал как единичное явление, сквозь внешность которого изнутри просвечивает существенное тождество различающихся частей единого целого.

Проиллюстрируем эти шаги на другом примере (рис. 2), когда категориальный ромб не дополняет, а конкретизирует

связь противоположностей в квадрате. Предположим, что наша задача — построение категориальной модели человека как целого (или тела), которая обобщила бы антропологию апостола Павла, изложенную в его Посланиях. В углы квадрата поставим категории *дух*, *материя*, а также *душа* и *плоть*; в углах ромба, описанного вокруг квадрата, разместим категории *духовное* и *материальное*, *одухотворение* и *одушевление*. образуем, согласно алгоритму, множество дефиниций: 1) духовность — пребывание души в духе, бездуховность — разрыв связи души с духом; 2) материальность — оплотнение материи-субстанции; 3) одухотворение — наполнение материи духом; 4) одушевление — оживление плоти; 5) воплощение — соединение души с плотью; 6) материализация — детерминация духа материей; 7) оплотнение — опространствование, сгущение материи в плотную материю; 8) развоплощение — возвращение души в дух с потерей плоти



Рис. 2. Схема эннеады

Тогда целостность (тело) человека будет представлена сложным единством духа, души, плоти и неплотной материи. Вершины ромба сопряжены с видами телесности: тело материальное и тело духовное, тело душевное и тело плотское. (Кстати, апостол Павел делил людей на духовных, душевных и плотских в соответствии с доминантой духа или материи в теле.)

Исследованная эннеада может служить «архетипом», мысленные эксперименты с которым (путем его упрощений) помогут понять смыслы трех конкурирующих моделей человека: *одномерной* (человек состоит либо из материи, либо из духа), *двумерной* (человек устроен из души и плоти, а дух — только разумная грань души) и *трехмерной* (в человеке есть три начала: дух, душа и плоть, вместе образующие человеческую целостность). Затем можно строить дополнительные эннеады из таких парных категорий, как свобода/детерминизм, холизм/меризм, субъективное/объективное, проактивное/реактивное, рациональное/иррациональное, изменяемое/неизменное и др. ...

Четвертый шаг: схема круга. В развитие предложенного подхода выскажу следующие соображения. Напомним, что пифагорейцы и даосы (а их интуиции можно доверять) считали самым лучшим из всех золотых сечений целостность пентаграммы. Вместе с тем в культуре европейского образца символом смысла, Полноты Бытия, Абсолюта, свободы все же считается не пятигранник, а шар (круг). К кругу приближается вписываемый в него многогранник с постоянно увеличивающимся количеством сторон. К кругу можно восходить по следующим ступеням категориального синтеза. Начинаем с раздвоения единого, т. е. диады (например, элемент/система). Затем переходим к триаде, т. е. треугольнику как минимальной евклидовой фигуре (например, «структура есть взаимосвязь элементов в системе»). Потом строим пентаграмму, т. е. квадрат с внутренним центром; в каждом углу размещаем одну из парных категорий (например, «структура есть мера единства двух пар: элемент/система и часть/целое»). Следующий шаг — эннеада, т. е. девятка категорий: вокруг исходного квадрата с центром описан ромб. От ромба восходим к новым пентаграммам, в потенциальной бесконечности приближаясь к полноте окружности.

Проиллюстрируем этот процесс рис. 3–5. Общая категориальная схема онтологии может быть, скажем, такой. (Разумеется, правомерны и иные предложения.) На рис. 3 вокруг квадрата *1*, в центре которого находится категория бытия, описан ромб, а к нему примыкают еще четыре ромба: *2* (*вещь*), *3* (*свойство*), *4* (*связь*),

5 (*отношение*). Итого пять ромбов, каждый со специфической мерной категорией в центре.

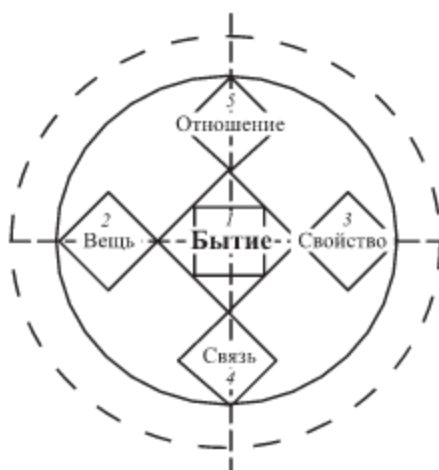


Рис. 3. Схема круга

На рис. 4 детализирован центральный квадрат: вокруг центральной категории *бытие* по углам находятся пары материя/форма, часть/целое. На углах ромба размещены категории информации, структуры, субстрата и субстанции (сущности).

На рис. 5 эннеада и пентаграммы еще более конкретизированы. В ромбе *вещь* понятие вещи раскрывается как единство единичного и общего, субстрата и отдельного. Ромб *свойство* поясняется связью понятий субстанции (сущности) и ее проявления в виде таких свойств, как атрибуты и модусы.

Ромб *связь* объединяет две пары: элемент/система и структура/организация. Ромб *отношение*, в частности, может быть конкретизирован парами информация/шум, носитель информации/сигнал. Весь ряд перечисленных основных категорий онтологии дает — в первом приближении к «кругу» — некоторое диалектическое представление о полярных аспектах бытия. «Гармоническая онтология» есть такой частный случай третьего графика, когда все входящие в него категории обозначают уравновешенные аспекты бытия.



Рис. 4

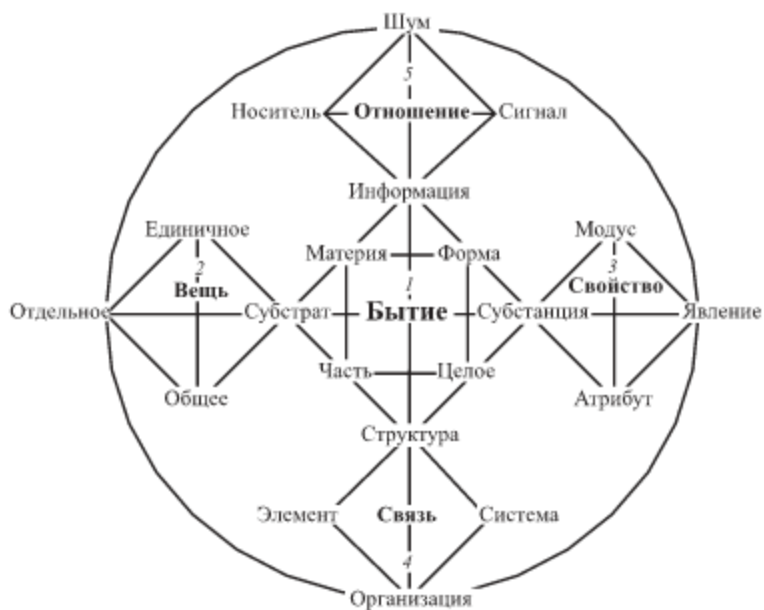


Рис. 5

Эннеада — относительно законченная форма категориального алгоритма. Но вовсе не обязательно ограничиваться одной-единственной эннеадой при проектировании категориальных цепей. Если теория того требует, целесообразно выявлять новые пласты изучаемого объекта с помощью таких новых эннеад, в центрах которых находятся уже иные измерения того же самого объекта. Унифицированное использование языка эннеад поможет восхождению диалектической логики на более высокий уровень, подобно тому как быстро стала развиваться алгебраическая техника, когда французский юрист Франсуа Виет усовершенствовал математические обозначения: предложил в 1591 г. изображать числа буквами и применил знаки «+» и «-» в нашем современном смысле. Новые теоретические результаты часто становятся возможными лишь благодаря новому способу записи.

Диалектико-семантический анализ должен быть адаптирован к конкретному материалу, а потому не может иметь сколь-либо серьезного методологического значения, когда осуществляется как самоцель, чистая игра в категории, формальная комбинаторика. Всякий раз требуется серьезный отбор среди категориальных комбинаций (а их огромное множество) и отбрасывание «пустышек» и малосодержательных дефиниций.

2. БЫТИЕ

Абсолютное и относительное. Время и вечность. Сущность и существование. Отчуждение. Реальность и ничто. Бытие.

В самом первом приближении *бытие* может быть определено как такая мерная (девятая) категория, которая является средоточием (центром) взаимосвязи следующих восьми фундаментальных категорий онтологии: абсолютного и относительного, времени и вечности, сущности и существования, реальности и ничто. Последовательно обсудим и определим эти категории в рамках эннеады «Бытие».

2.1. Абсолютное и относительное

*Абсолют. Абсолютное и относительное. Догматизм.
Релятивизм. Образы абсолютного.*

Исток человеческого мироотношения — противопоставление Я и не-Я. Из этой дихотомии, как из аксиомы, исходит, пожалуй, любая философия. Философ мысленно раздваивает целостность сущего на деятельное Я и антипод не-Я. При этом связь сторон дихотомии трактуется, во-первых, как принципиально неразрывная (подобно сторонам медали); во-вторых, как всегда оппозиционная; в-третьих, как непременно процессуально-изменяемая, а не статичная. В предельной абстракции Я земного человека превращается в вечное, безусловное и творящее абсолютное Я, а не-Я — во временный, условный и сотворенный аспект сущего (в относительное бытие).

Г. Г. Майоров определил суть всякой философии как искание Абсолюта. «Дело в том, — пишет он, — что теолог изначально принимает Божественный Абсолют в акте веры, а затем, исходя из своей веры, устанавливает отношения между Богом как

Абсолютом, с одной стороны, и миром и человеком — с другой. Философ же движется в обратном направлении: от мира и человека — к Абсолюту. При этом путь философа бесконечен, даже если он движется в правильном направлении, ибо философия движется путем познания, а окончательное познание Абсолюта (Абсолютной истины) невозможно» (Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. М., 2004. С. 8). Что же такое *Абсолют*?

Абсолют есть безусловное средоточие всего существующего (от лат. *absolutus* — безусловный, свободный, неограниченный, заверченный, полный, совершенный; *absolutum* — свободный, непривязанный, сам себе созидающий место; *absolvere* — освобождать). *Абсолют* — одна из предельно общих категорий, обозначающих всеобщую основу мира, полноту бытия и совершенство. Под *безусловным* понимается то, что не нуждается для своего бытия и действия ни в каких условиях или причинах. Абсолют есть ничем не обусловленное творческое первоначало сущего. Абсолютное бытие противоположно любому обусловленному (относительному) существованию. Широко распространены такие понятия, как абсолютное эго, абсолютное пространство, абсолютный нуль, абсолютная истина.

Безусловное средоточие всего существующего древнегреческие мудрецы обычно обозначали термином *архе*. Архе или архи — это и первоначало, и древность. Гомер употреблял глагол *arch* в двух разных значениях: начинаться и править. Аналоги слова *архе* — начало, отправная точка, происхождение, первый принцип, правило. В сочинениях древних историков и политиков под *архе* понимались: суверенность, царство, политическая служба, а во множественном числе — власть, магистраты. Анаксимандр был, вероятно, первым, кто придал этому термину альтернативный — философский — смысл.

В философии Аристотеля архе становится техническим термином с множеством тесно связанных значений: порождающий источник, причина, принцип познания, базовая сущность и др. (см.: Метафизика VI). Стагирит указывает, что все причины (*aitia*),

взятые как природа (*physis*) вещи или мысли, суть *archai*. Есть два рода природных *archai*: пассивная хюле и активная морфе. По Аристотелю, все научное знание и все науки основаны на конечном ряде недоказуемых *archai*: на определениях (*horismoi*), гипотезах и общих принципах-аксиомах (*koina*). Научные *archai* являются базовыми одновременно в онтологическом и эпистемологическом измерениях. Разные науки берут за основу разные *archai*. То, что в одной науке признано первоначалом, не является таковым в другой науке. В этом плане *archai* условно. Но в некотором ином отношении *archai* — взятое как бесспорный факт — безусловно. Стоики верили в два *archai* — в материю и Бога — и считали их двумя нераздельными аспектами субстанции.

Термин *Абсолют* применялся еще в древнеримской, а также в средневековой литературе. Неоднократно его можно встретить, например, в текстах немецкого философа-пантеиста и теолога Николая Кузанского (1401–1464). Широкому распространению термина *Абсолют* в западноевропейской философии способствовали в конце XVIII в. два немецких философа — М. Мендельсон (1729–1786) и Ф. Якоби (1743–1819). Так, защитник веротерпимости Мозес Мендельсон (дедушка знаменитого композитора Я. Л. Ф. Мендельсона) заменял этим термином концепт безличностного Бога, когда комментировал специфический пантеизм Б. Спинозы.

Благодаря философским системам И. Г. Фихте (1762–1814), Ф. В. Й. фон Шеллинга (1775–1854) и Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831) термин *Абсолют* превратился в самостоятельную и предельно общую категорию, в которой оказались обобщены такие универсалии, как архе, чистое бытие, Единое, Дух, апейрон, Нус, Логос, Дао, эйн-соф, всё, субстанция, универсальный субстрат, материя, неизмеримое, непознаваемое, непостижимое, бездна бытия, совершенство, максимум и минимум, монада монад и др. Близки по смыслу к понятию Абсолюта и древние идеи о пратхи, ци, брахме, пустоте, порядке, морфе. Вместе с тем немецкий философ И. Кант (1724–1804) доказывал, что не следует верить в существование чего-то совершенно безусловного, поскольку в мире нет

явлений, которые бы не находились между собой во взаимных связях и отношениях.

Трактовка категории Абсолюта как обозначения духовной основы (либо духовного единства) всего существующего характерна для классической немецкой философии. По Фихте, абсолютное Я мистически проживает свою жизнь через жизни всех конечных существ и вещей, через каждого из нас. В учении Шеллинга об абсолютном тождестве Абсолют лишен свойств духа, атрибутов природы и уподоблен тождеству полюсов в центре магнита. Абсолют, по Шеллингу, — это такое единство субъективного и объективного, в котором дух и природа полностью безразличны друг другу, и это их тотальное безразличие включает в себе возможность любых определений.

По Гегелю, абсолютная идея есть одновременно субстанция и субъект. На первом этапе вневременного развертывания она себя не осознает и совершается как логическое движение чистой мысли. На втором этапе абсолютная идея оборачивается инобытием — природой. Наконец, на третьем этапе абсолютная идея познает себя посредством человеческого сознания, становясь Абсолютным Духом — высшей конкретностью осознавшей себя абсолютной идеи, которая завершилась «идеей-в-себе-и-для-себя». Абсолютный Дух мыслится Гегелем как живая реальность и как вневременное единство всех указанных моментов — логики, философии природы и философии духа.

В философии и теологии между собой конкурируют две главные трактовки мобильности Абсолюта: 1) Абсолют совершенен, поэтому принципиально неизменен, и к нему не применим принцип развития; 2) Абсолют перманентно изменчив, движется от совершенства к совершенству, восходит из предвечного зародыша всякого существования и непременно порождает нечто безусловно новое.

Суждения об Абсолюте всегда имеют теоретико-проблемный либо спекулятивно-мистический характер. Абсолют предзадан? дан? не присутствует в нашем опыте? Является ли он «предметом знания»? Либо правы те, кто полагают, что: 1) всякая дефиниция

границы или формы Абсолюта неистинны; 2) твердых знаний о нем быть не может; в) о нем возможны лишь расплывчатые мнения? Согласно Николаю Кузанскому, в лучшем случае нам остается довольствоваться «ученым незнанием», т. е. выявлять различные условия непостижимости Абсолюта.

При решении проблемы принципиальной познаваемости Абсолюта в религии и философии сложились два противоположных ответа: 1) Абсолют частично познаваем; 2) Абсолют принципиально непознаваем. В рамках критической философии невозможно установить степени истинности и ложности тех или иных «абсолютных предпосылок» и остается лишь выяснять и сопоставлять мнения разных людей об «абсолютном».

Философы-интуитивисты полагают, что Абсолют непостижим в формах образного знания, знаках и понятиях, но его можно непосредственно пережить как нечто прямо данное нашей совести, интуиции, вере. Философы-рационалисты (дедуктивисты), сомневающиеся в реальности феномена прямого знания, предпочитают говорить о логических методах познания Абсолюта: по их мнению, атрибуты Абсолюта выводимы из общего понятия Абсолюта подобно тому, как из понятия треугольника математики умеют выводить множество свойств треугольника. Философы-эмпирики усматривают лучший способ познания Абсолюта в индуктивных обобщениях фактов об удивительной целесообразности, связности и гармоничности мира.

Философы объективно-идеалистического направления обычно уравнивают Абсолют с Богом, Абсолютным Духом, абсолютной идеей, абсолютным Я; при этом из предельного совершенства Абсолюта выводят суждения о неизменности и самоидентичности Абсолюта. Философы-материалисты, напротив, чаще понимают под Абсолютом материю, описывая материальное начало либо как неподвижную и самодостаточную сущность, либо как вечно изменяющуюся и обновляющуюся основу мироздания.

Различая понятия Абсолюта и Бога, британский философ-идеалист Ф. Г. Брэдли (1846–1924) полагал, что человеческое мышление, будучи по своей природе абстрактным, не способно

достигать Абсолют во всей его конкретности и целостности и чаще вынуждено довольствоваться «видимостью». Брэдли определил Абсолют как: 1) вневременную и неизменную полноту бытия; 2) совершенство; 3) непротиворечивую гармонию всех противоположностей; 4) единственный духовный индивид, частями которого являются все вещи; 5) высший сингулярный опыт, включающий в себя все.

Напротив, американский мыслитель Дж. Ройс (1855–1916) отождествляет Абсолют с Богом и пытается на языке философии описать смысл радикального и непосредственного присутствия божественного бытия. Ройс развил доктрину существования «Универсального Сознания», или «Абсолютного Ума»: во всеохватывающем Уме «содержатся» все конечные умы, отдельные мысли и предметы этих мыслей. Абсолют — это универсальное Я, чья жизнь образована жизнями всех сознательных существ, взятыми в их эмпирическом единстве.

В отличие от Брэдли и Ройса, для английского философа Мак-Таггарта (1866–1925) Абсолют — это не некая кульминация исторического процесса, а универсум в виде системы различных и взаимовлияющих Я. Все составные части универсума любовно воспринимают друг друга и, как правило, видятся как физический мир.

Ныне размытые представления об Абсолюте применяются в обыденно-расширительном смысле фактически во всех сферах человеческой жизни: *абсолютным* могут именовать какой-либо предельный физический параметр (например, абсолютно черное тело, абсолютная скорость света), характер социального правления (например, абсолютная монархия), высшее достижение в искусстве (абсолютный шедевр), в спорте (абсолютный рекорд мира) и т. п.

Абсолютное и относительное. Согласно философской диалектике, абсолютное бытие самоопределяется как предельная сущность (субстанция) не в самом себе, а по отношению к своему продукту — сотворенной природе, обществу, нашему сознанию. Парной (рефлексивной) для *Абсолюта* категорией является

категория относительного, производная от понятия отношения. В отечественной философии слово *относительное*, по-видимому, является переводом термина *релятивный* (от лат. *relativus* — относительный) на русский язык. Если прилагательное *absolutum* поллатыни означает отвязанное, отпущенное, отделенное, находящееся на своем первоначальном месте, то *относительное*, напротив, есть нечто, отнесенное в то или иное место, изменчивое, условное, зависимое от обстоятельств, от системы отсчета и оценок. Отсюда относительное есть бытие условное, несовершенное, переходящее, временное, несамостоятельное, зависимое, порождаемое абсолютным бытием.

Абсолютное и относительное суть парные категории онтологии, выражающие в своей взаимосвязи меру проявления вечного во временном, совершенного в несовершенном, безусловного в условном, субстанции в акциденциях, «самого-по-себе» (в чистом виде, *per se*) в «другом» и т. д. Под «абсолютизацией» обычно понимают трактовку относительного как абсолютного.

Вечной и неразрешимой философской и богословской проблемой является метафизический вопрос: почему абсолютное стремится создать относительное и проявиться через него? Чего не хватает Абсолюту как полноте бытия и завершенному совершенству? Что заставляет его являться миру в несовершенной форме — в виде пространственно-временного материального тела? Аналогичный вопрос мог бы поставить ученый, убежденный в существование незримых универсалий и законов природы: почему бесконечная сущность вещи или беспредельный закон природы постоянно реализуют себя через множество ограниченных феноменов?

Сторонники абсолютного идеализма очень кратко и невнятно отвечают на этот вопрос: «для своего воплощения и проявления абсолютное нуждается в инобытии и переходит в него в процессе взаимного отражения своего и иного» (Гегель). Зачем Богу-Абсолюту понадобилось создавать мир и показываться в нем в облики Богочеловека? Если исходить из человеческой логики, то напрашивается предположение: Бог изнемогает от своей

вечности — от бессмертия, покоя, совершенства, бесконечности. Ему нужна определенная и конечная форма существования. И тогда он творит несовершенный, разрушающийся материальный мир, где люди приговаривают его к смертной казни.

Ницше неправ, написав: «Бог умер!» Бог не умер, даже если этого хотел. Иисус Христос, распятый на кресте, воскрес и вернулся в вечность. Что это — триумф или трагедия Богочеловека? Л. И. Шестов предположил, что бытие Бога еще, быть может, не решено, и Бог ожидает (как и каждая человеческая душа) последнего приговора на Страшном суде. Религиозные антропологи (М. Шелер, В. И. Несмелов и др.) утверждают, что люди не желают уподоблять свою жизнь существованию обычных предметов. Человек осознает себя как «цель для себя» и как «образ абсолютного бытия». Обнаруживая в себе богообразную сущность, человеческая мысль вместе с тем открывает бытие Первообраза Бога. Выходит, «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился».

Связь абсолютного и относительного понимается по-разному, в зависимости от трактовки их пространственно-временного существования и характера взаимопроникновения. Иногда абсолютное моделируют как матрешку-интеграл, внутрь которой помещают бесконечную иерархию все более мелких матрешек. Например, оккультисты, опираясь на эту упрощенную «матрешечную логику», мыслят перетекание суммы конечных относительных величин в бесконечное абсолютное начало следующим образом: они располагают между материей и Божеством множество опосредующих ступеней в виде поколений эонов и духов. Они считают, что чем ближе опосредствующее звено к Абсолюту, тем больше у него духовного и меньше материального содержания. При таком чисто количественном подходе абсолютное утрачивает свою качественную несравнимость с относительным; объектом культа становится скорее относительное (посредники), чем абсолютное; тогда культ обретает черты язычества.

Монотеизм отвергает квантитивизм оккультистов — их попытку количественно сблизить относительное с абсолютным — и размещает абсолютное в потустороннем мире. В свете

монотеизма абсолютное качественно несравнимо с относительным, принципиально отличается от него, и онтология их связи оборачивается вечной антиномией.

При истолковании абсолютного как уже реализованной бесконечности и достигнутого чистого совершенства оно понимается как самодовлеющая сущность, вечная, ничем не ограничиваемая и сама себе непосредственно создавшая место (абсолютное пространство, мировой эфир); тогда абсолютное самозаконно (автономно), трансцендентно, непостижимо и всецело противоположно миру отношений. Соответственно, мир отношений и человеческое познание оказываются лишенными моментов абсолютного, описываются в духе релятивизма.

Если же абсолютное задается как потенциальная бесконечность, то оно мыслится как проект будущего — идеал полноты и совершенства, — и его контуры постепенно выявляются и складываются через неисчерпаемое множество отношений вещей и процессов. Абсолютное может быть постулировано либо как некое целое, создающее свои части (отношения), не сводящееся к их сумме, либо, наоборот, как нечто, образуемое суммой относительных форм существования за бесконечно долгое время.

Концепция абсолютного как самодовлеющей и свободной сущности логически противоречива: изоляция есть форма несвободы, а действительность абсолютного предполагает его открытость иному бытию и погружение в мир отношений. Требование совершенства, очевидно, может быть обращено только к несовершенному; отсюда диалектическое представление о единстве абсолютного и относительного, о воплощенности безусловного в условном и их внутренней взаимосвязи, раскрывающейся через категории «в-себе», «для-другого», «для-себя», «само-по-себе».

Если под *абсолютным* понимать духовное первоначало (Дух, Идею, Бога), то его диспозицию к *относительному* нелогично мыслить как пространственное пребывание Абсолюта «вне мира» либо «внутри мира». Ведь в отличие от материи-субстанции дух, по определению, не имеет ни метрики, ни топологии. В таком случае высказывания о «потусторонности» или «посюсторонности»

абсолютного становятся расплывчатыми и особо проблематичными, нуждаются в оговорках, пояснениях и новых онтологических допущениях.

Выдающийся русский мыслитель Б. Н. Чичерин (1828–1904) развивает следующий взгляд на абсолютное в человеке. Если человек, вместо того чтобы останавливать свое внимание на том, что его окружает, кидает взор в бесконечную даль, если, не довольствуясь познанием относительного, он хочет постигнуть абсолютное, то это означает, что разум его создан для познания абсолютного. Идя от относительного к относительному, мы никогда не дойдем до абсолютного. Это — то же самое, что и понятие о бесконечном. Если бы мы не имели его непосредственно из другого источника, мы никогда бы до него не дошли. Человек может считаться свободным единственно вследствие того, что он носит в себе абсолютное начало, а потому способен быть абсолютным источником своих действий. Только свободой объясняется и неизмеримый скачок от бесконечного к конечному и обратно. Чичерин заключает, что религия как общее явление человеческого духа есть стремление к живому общению с абсолютным (см.: Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999).

Догматизм (др.-греч. *δόγμα* — каюсь [правильным], мнение, учение, решение, постановление) есть способ мышления, опирающийся на догмы. В обыденном значении под *догмой* понимают истину бесспорную, общеобязательную, ставшую твердым убеждением тех, кто ее признал. Догматизм противоположен релятивизму и скептицизму. Он искажает диалектику абсолютного и относительного в истине, не учитывает принципы конкретности и динамичности истины, гипертрофирует момент устойчивости в достигнутом знании, не требует обоснования и проверки общих суждений, слепо доверяет деонтическому или эпистемическому авторитету.

В древности в Греции и Риме словом *догма* обозначали такие бесспорные основоположения и правила, которые относились, прежде всего, к философии, нравованию и к гражданскому законодательству. Догмат — положение, принимаемое на веру

за непреложную истину; оно считается неоспоримым, вечным и неизменным при всех обстоятельствах; его запрещено подвергать критике. Отсюда философский догматизм есть признание того или иного исходного тезиса в качестве абсолютно достоверного и соответствующего объективной действительности безо всякой предварительной проверки и возможности изменения.

Термин *догматизм* был введен в философию Пирроном и Зеноном. Древнегреческие скептики называли *догматиками* тех философов, которые свои мнения (догмы) о субстанциях оценивали как несомненно истинные. В позднеантичной греческой философии под догматом (*δογματος*) понимали философское учение, наиболее характерное (традиционное) для той или иной школы. Секст Эмпирик считал догматиками тех, кто высказывал утвердительные суждения или учения в противоположность во всем сомневающимся скептикам. С легкой руки Канта *догматикам* стали именовать метафизика, игнорирующего данные опыта. По оценке Канта, вся рационалистическая философия (от Декарта до Х. Вольфа) является догматической. Гегель подразумевал под философским догматизмом одностороннее — недиалектическое («метафизическое») и рассудочное — мышление.

В I–III вв. христианские писатели стали прилагать слово *догма* к христианскому учению вообще, а с IV–V вв. христианство придало термину *догмат* более узкий смысл охранительной функции символа веры, направленной против демонизма еретиков. Религиозные догматы конкретизируют официальную доктрину церкви и в целом считаются профетическими, продиктованными Богом. Когда христианская церковь при Константине Великом превратилась в государственный институт, ее догматы обрели силу государственных законов, а еретики, нарушающие догматы, объявлялись государственными преступниками. Современные богословы существенными признаками догматов считают: 1) теологичность (их следует относить только к учению о Боге и его связи с миром и человеком); 2) богооткровенность (их надо трактовать как слово Бога к людям); 3) церковность (они непременно должны быть признаны и определены Вселенской церковью);

4) законообязательность для всех членов церкви (уклонение от чистоты церковного учения недопустимо).

Протоиерей Н. П. Малиновский дает такое определение (1911 г.): «Догматы суть богооткровенная истины, содержащая в себе учение о триипостасном Боге и Его отношении к миру и особенно к человеку, хранимая, определяемая и преподаваемая православной церковью, как непререкаемые, неизменяемые и обязательные для всех верующих правила веры» (*Малиновский Н. Очерк православного богословия. М., 2003. С. 8*).

Со временем, в связи с усилением процессов секуляризации и критикой церкви, термины *догмат* и *догматика* были в определенной мере дискредитированы. В светском смысле сегодня *догматиком* называют того, кто утверждает что-либо без достаточного основания и остается при своем мнении несмотря на веские возражения оппонентов. Пиетизм, деизм и в особенности кантианство, ошибочно усматривающие в евангельских заповедях только проповедь любви и высокой морали, заняли позицию адогматизма. Они отвергли ценность догматов для христианства, полагая, что истинная нравственность должна быть автономной, т. е. основанной на требованиях нравственного долга, но никак не на диктате божественных заповедей. Христианские мистики и сентименталисты, редуцирующие религию к религиозным чувствованиям, считают догматы веры вредными для религиозной жизни, поскольку догматы якобы искажают и ослабляют религиозные настроения. Однако известно, что само религиозное чувство (христианина, мусульманина, иудея и др.) существенно зависит от содержания религиозных представлений и понятий.

Таким образом, догматизм в целом есть особый продукт абсолютизации момента истинности человеческого знания (религиозных доктрин, философских учений, научных теорий и пр.).

Релятивизм — особый методологический прием, заключающийся в абсолютизации несовершенства и условности содержания человеческого познания. Релятивизм противоположен догматизму. К. Р. Поппер (1902–1994) полагал, что «главная болезнь философии нашего времени — это интеллектуальный

и моральный релятивизм». Считается, что философский релятивизм Запада восходит к формуле античного софиста Протагора (ок. 490 — ок. 420 до н. э.): «Человек есть мера всех вещей» (т. е. каждый из нас владеет собственной истиной). Парадоксальность и самоопровергаемость формулы Протагора была обнаружена уже в античности.

В. А. Лекторский следующим образом описывает этот парадокс: «В самом деле. Тезис о том, что у каждого своя истина, претендует на общезначимость. То есть согласие с этим тезисом означает, что есть по крайней мере одна истина, которая не у каждого своя, а общая для всех: это истина о том, что у каждого своя истина. Но если есть общезначимые истины, тогда почему мы должны остановиться на признании только одной этой? Почему не могут быть общезначимыми и другие высказывания? Но тогда получается, что неверно само утверждение о том, что у каждого своя истина» (*Лекторский В. А. Релятивизм и плюрализм в современной культуре // Релятивизм как болезнь современной философии. М., 2015. С. 9–10*).

С точки зрения релятивиста, наука подобна дому, построенному на песке. Решающие аргументы против релятивизма выдвинул английский философ и социолог Г. Спенсер (1820–1903). Он объяснил, почему бессмысленны любые разговоры об относительном вне взаимосвязи понятий абсолютного и относительного: если не сопоставлять отношение и Абсолют, то само относительное начинает играть роль абсолютного, что ведет к логическим противоречиям. Против пантеистического релятивизма выдвигают и такой аргумент: даже если все в мире относительно, сам мир, как целое, безотносителен и существует сам по себе.

В своей лекции «От относительного к абсолютному» А. Эйнштейн (1879–1955) заявил: «Привести все в сферу относительности так же невозможно, как дать всему определение или все доказать, ибо при создании всякого понятия приходится исходить по крайней мере из одного понятия, которое не нуждается в особом определении; при каждом доказательстве нужно пользоваться каким-то высшим законом, справедливость которого признается

без доказательств: так и все относительное связано в последнем с чем-то самостоятельным, Абсолютным. В противном случае понятие или доказательство, или относительность повисают в воздухе. Твердой исходной точкой является Абсолютное; надо только уметь найти его в нужном месте» (цит. по: *Зелиг К. Альберт Эйнштейн*. М., 1964. С. 67).

Категории абсолютного и относительного играют важную роль в философии религии. Знание их взаимосвязи позволяет занять определенную позицию в традиционной дискуссии по проблеме относительности и абсолютности религиозных истин. В середине XIX в. Бахаулла (1817–1892), основоположник веры бахан, проповедовал, что истина любой религии всегда относительна; и поэтому все подлинные религии взаимодополняют друг друга. Это заявление персидского мыслителя принимается в штыки практически всеми религиозными направлениями, представители которых полагают, что истины, в которые они веруют, абсолютны и не уточняемы. В 1907 г. Папа Римский Пий X осудил релятивизм.

Богословы-диалектики все же пытаются совместить абсолютный и относительный полюсы религиозной истины. Так, католический богослов Л. Свидлер, редактор «Журнала экуменических исследований», полагает, что любая религиозная истина имеет момент относительности, ибо выражается в суждениях. Суждение об истинности догмата, кредо или доктрины относительно: 1) к способности индивида понять и выразить его; 2) ко времени его исторического появления; 3) к мировоззрению утверждающего. Г. Д. Гадамер (1900–2002) и П. Рикёр (1913–2005) показали, что субъект есть часть объекта, наблюдатель образует часть наблюдаемого, следовательно, ни у кого из людей нет достаточного основания претендовать на единственно истинную интерпретацию какого-либо текста, в том числе религиозного. К. Маннгейм (1893–1947) продемонстрировал зависимость между мировоззрением индивида и оценками утверждений на истинность. Но дискуссия об относительном моменте религиозной истины этими соображениями далеко не исчерпывается.

Не всякий верующий согласится с абстракцией Бога как Абсолюта, потому что понятие Абсолюта недостаточно хорошо согласуется с представлением о Боге как Существо, входящем в личную духовную связь с верующим. Серия попыток философов как-то объединить веру в Бога как Личность с абстракцией Абсолюта не оказалась удачной. Если Бог понимается как просто Абсолют или абсолютная идея, то он является лишь объектом чистой мысли. Но как быть с его Самостью, как понять его как Личность, любящую другие существа? Вместе с тем отказ от представления о Боге как Абсолюте привел бы к разрушению религиозной веры — ведь именно идея Абсолюта выполняет функцию экзистенциального центра религиозных убеждений.

Данный парадокс вызван вечным противоречием между чувственным и рациональным в познавательных процессах, а его разрешение под силу разве что будущим пророкам. Конфессиональная вера знает одну и только одну «безусловно истинную религию», отвергая все остальные религии как идолопоклонство и заблуждение; она противится рассуждениям о «религии вообще» и основном вопросе религии, не признает синоптическую и компаративистскую философию религии. Чтобы найти общий язык с верующим такого рода, целесообразно вместо понятия Абсолюта использовать знакомое ему синонимическое выражение, например, Бог Творец.

Образы абсолютного. Можно выявить по меньшей мере семь религиозных образов Абсолюта, фигурирующих в космоцентрических религиях:

1. Бог как Личность (иудаизм, христианство, ислам, сикхизм, теистические традиции в индуизме).

2. Неперсонифицированное трансцендентное Бытие как абсолютный исток всякого существования (*Брахман* в некоторых течениях индуизма, *Дао* в китайской традиции, *Единый Без Атрибутов* у сикхов, *Татхагата* в махаяне).

3. Абсолют, внутренне присущий каждому человеку (вечный *Атман* у индуистов, *Просвещенный Разум* в буддизме, вездесущий *Святой Дух* в христианстве).

4. Абсолютная цель (*нирвана* в буддизме, *Параматман*, т. е. чистая душа, в религии джайнизма).

5. Райский Сонм Богов, достигающих единой цели (*ками* в шинтоизме, даосские божества, *вакан* в мифах сиу и *духи* религий американских индейцев).

6. Абсолют, воздвигнутый на основании откровения родоначальника той или иной религии (*Дхармакайя* — образ вечного космического Будды, предвечный *космический Христос на небесном троне*).

7. Абсолют как вечный закон (*Дхарма* или *Рита* в индуизме, *Дао* в даосизме, *Дхамма* в буддизме, *Слово-Логос* в христианстве, *Тора* в иудаизме).

Как видим, в одной и той же исторической религии могут совмещаться друг с другом логически разные образы Абсолюта. Типологию Абсолюта можно развивать и далее, включая в нее сакральные идеалы социоцентрических и эгоцентрических религий, которые не перечислены выше. Совмещая эту типологию с основным вопросом философии, можно систематически обозревать формы проявления религиозного процесса с его идейной стороны.

Основной вопрос философии «вообще», поставленный в самой абстрактной форме, имеет, по нашему мнению, следующие три взаимосвязанных аспекта: 1) существует ли Абсолют? 2) как его можно познать? 3) как к нему следует практически относиться? Из этого же вопроса можно философски вывести все принципиальные варианты богословской и философской рациональности.

2.2. Время и вечность

Время. Феноменалистический взгляд. Субстанциальная концепция. Реляционная концепция. Вечность. Вечная жизнь. Вечность и время. Эсхатология.

Вечность и время по-разному определяются и сопрягаются в религиозном пантеизме и монотеизме, а также неоднозначно трактуются в секулярной философии и науке. Время — одно из

субстанциальных свойств бытия, один из его атрибутов. Все без исключения конкретные материальные и духовные вещи появляются, существуют и исчезают во времени. Предикат вечности материалисты приписывают только материи-субстанции в целом. Объективные идеалисты свойством вечности наделяют божественное бытие, а относительное материальное бытие они мыслят пребывающим во времени, причем, например, христианские философы верят в грядущий «конец всех времен», в приближающуюся смерть всего материального мира. Вечность и время по-разному определяются и сопрягаются в религиозном пантеизме и монотеизме, а также неоднозначно трактуются в секулярной философии и науке. В XX в. темпоральная проблематика выдвинулась на первый план в философии жизни и экзистенциализме, а также в теоретической физике (в теории относительности и синергетике). Обсудим альтернативные философские концепции времени и вечности.

Время (греч. *chronos*, лат. *tempus*): 1) длительность, продолжительность бытия; 2) смена порядка сосуществования вещей и процессов; 3) отношение между до и после; 4) переход от прошлого через преходящее настоящее к будущему; 5) поток объективных или субъективных состояний. Слово *время* происходит от древнеиндийского корня *vart* (превращение) и связано со смыслом слов *сдвиг*, *изменение*. Древнерусское *veretuya* было близко к значению слов *солнцестояние* и *вечное обращение*, а также, возможно, *веретено*.

Время — как последовательность предметов — противоположно пространству (т. е. расположению предметов) и вечности (как своей первопричине). Оно ассоциируется с неопределенностью, размытостью, небытием, поскольку всякое настоящее исчезает в нем. «Время всегда начинается» (Аристотель). Вещи можно понимать как застывшие события, а через события время изменяет вещи. Процессы сосуществуют либо одновременно, либо один происходит раньше или после другого. Локальное время преходяще, конечно, а глобальное время длится столько, сколько существует Вселенная.

Представления об объективном и субъективном времени проистекают из наших восприятий и внутренних душевных состояний, хотя у человека нет специального органа чувств для распознавания прошлого и будущего. Время интимно знакомо каждому, тем не менее оно вечно загадочно для разума и не поддается наглядно-геометрическому моделированию. Оно кажется нам плывущим или проходящим, а мы идем сквозь него. Одни мыслители говорят о времени как процессе, ничем не обусловленном и открытом будущему. Иные же полагают, будто оно размножается. Гегель считал время абстракцией поглощения, перехода в ничто, абсолютным выхождением вовне себя.

Распространенная метафора течения времени — образ текущей воды. Годовой цикл и его особые точки (Новый год, сроки посева, жатвы и др.) символизируют проявление сакрального времени. Буддистский символ колеса жизни (цепи причин и смены форм существования) — наглядный образ космического, мифологического и литургического времени. Вообще, языческий образ времени — это круг, выражающий идею цикличности бытия, повторения одно и того же. Атеисты-гуманисты предпочитают геометрию бесконечной и разомкнутой прямой линии — она символизирует беспредельную эволюцию Вселенной и человека. «Стрела времени» — библейский образ конечного времени; оперение «стрелы» указывает на сотворение мира, а наконечник — на *causa finalis* (конечную причину-цель) всех времен. С христианской точки зрения, не конкретика свершившейся истории, а именно будущий финал предопределяет характер «стрелы времени» — «светлое будущее» телеологически детерминирует прошлое и настоящее, придает конечный смысл вселенскому бытию и жизни человечества.

Что есть время, движется ли оно и насколько быстро, подобно ли оно потоку, течет ли по-разному, сколько его, как долго длится настоящее, можно ли более полно прожить время? Мертво ли прошлое, влияет ли оно на настоящее, можно ли переживать будущее, настоящее — это физическое или скорее психологическое событие? Как остановить мгновение? Все эти вопросы составляют

волнующую проблему времени. «Самое загадочное в мире — это время», — сказал Аристотель. «Что же такое время?» — спросил св. Августин Аврелий (354–430) и ответил, что пока его об этом не спрашивают, он несколько не затрудняется, но как только хочет дать ответ, то сразу становится в тупик.

В Атарваведе время персонифицировано и трактуется как создатель и правитель мира. В брахманизме и позже в ведических текстах год объявлен единицей творения, символом завершеного времени, а время — бесконечным повторением года. Халдеи изображали время в форме таинственной спирали. У индейских племен майя были храмы в честь бесконечного времени. Древние персы исповедовали культ Зервана — быстролетного и смертоносного бога времени в виде крылатого человека-льва. Многие мифы подчеркивают деструктивную и истребительную суть времени: все умирает во времени и предается забвению. В греческой мифологии Кронос, сын Урана и Геи, воспринимался как символ злого, неумолимого и смертоносного времени: он пожирает своих детей, превращает настоящее в мертвое прошлое.

Для человека время — это жизнь, а жизнь — это время. Средняя продолжительность жизни современного человека не превышает 2 365 200 000 секунд. Существование каждого индивида есть отдельная драма, разыгрывающаяся во времени перед лицом вечности. Личность человека неотделима от времени. Воспоминания о прошлом, равно как и прогнозирование будущего, связаны с радостными или печальными событиями. Когда прошлое плохо, остается надежда на лучшее будущее. Людей больше волнует не то, что уже ушло в прошлое, а то, что может произойти в будущем. Каждое событие, длящееся более двух секунд, становится прошлым, но частично сохраняется в памяти.

Индивидуальная и социальная память способна в некоторой степени возвращать прошлое, соединять его с настоящим, останавливать мгновение и тем самым побеждать время и смерть. Если сосуществующие процессы делятся от половины до одной секунды, то они воспринимаются как единое событие. Время двойственно воздействует на нас: мы пользуемся и наслаждаемся им, но также боимся его; оно имеет образы смерти и освобождения.

Термином *время* обозначают три разных феномена: 1) хронологическое время, измеряемое ходом часов (корреляция событий, движений, пространственных перемещений относительно Солнца); 2) психологическое время, представляющее собой некую длительность опыта в континууме сознания и тождественное потоку сознания; во сне или в бессознательном состоянии время для нас может не существовать; 3) реальное время как объективную последовательность мировых событий. В древней мифологии время представлялось как начало связи вещей и вечное повторение замкнутых циклов.

Эпическое время (у Гомера и др.) сопрягается с вращающимися по кругу процессами изменения вещей, а непрерывный Кронос разбивается на дискретные, слабо сомкнутые периоды, кайросы. Кайрос (т. е. благоприятный момент, подходящее для какого-либо предприятия время) — божество благоприятного момента, почитавшееся в Олимпии; его изображали с крыльями и весами. В эпическом времени есть правремя богов и героев, а также время земных событий. В христианстве культивируется идея обновляющегося исторического времени — линейно-поступательного либо спиралевидного.

Н. А. Бердяев (1874–1948) выделил три типа времени: 1) космическое (круговорот), поработщающее человека; 2) историческое, промежуточное между космическим и экзистенциальным; 3) экзистенциальное (напряженность человеческих переживаний). Когда историческое время переходит в экзистенциальное, то история начинает переживаться как своя личная судьба, исчезает различие между прошлым и будущим, совершается прорыв к вечности.

В истории человеческой мысли (богословии, философии, науке) сложились три альтернативных концепции времени: феноменалистическая, субстанциальная и реляционная.

Феноменалистический взгляд. С особой силой этот взгляд проявился в субъективно-идеалистической философии XVIII–XX вв. Например, Дж. Беркли (1685–1753) и Д. Юм (1711–1776) развили представление о том, что именно последовательность наших идей (ощущений, впечатлений)

образует время. И. Кант также не считал время объективным определением самих вещей, а видел в нем форму внутреннего чувства, субъективное условие человеческого созерцания, априорное условие всех феноменов вообще. Время существует только в разуме как врожденная структура ума, которая организует наш опыт. Время, по Канту, не обобщение каких-то разных конкретных видов времен, ибо все они суть просто части одного и того же единого времени. Понятие времени не эмпирично, так как нельзя воспринять сосуществующие тела без предварительного представления о времени. Невозможно думать о явлении вне времени. Объекты подчас устранимы из сознания, но не время, даже если мы мыслим его пустым. Отрезки времени можно мыслить только при допущении бесконечного времени; отсюда — представление о нем априорно. Нельзя представить себе двухмерное время или два сосуществующих времени.

А. Бергсон (1859–1941), французский философ-интуитивист XX в., в своей доктрине субъективного времени, отраженной в книге «Творческая эволюция», обосновывает недопустимость сведения времени к пространству. Он различает механическое время (стрелки на циферблате, которые можно крутить взад и вперед) и живое время — длительность, имеющую прямое отношение к нашему сознанию и непрестанно созидающую абсолютно новое. Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед. Но если прошлое растет беспрерывно, то оно и сохраняется бесконечно.

Только интуицией мы способны уловить незавершенную текучесть времени. Интеллект же «...привык мыслить движение при помощи неподвижного» (Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. 331). Длительность есть наша жизнь настоящим с памятью о прошлом и в предвосхищении будущего. Прошлого вне сознания не существует, а будущее не наступает. Сознание соединяет настоящим прошлое и будущее. Мгновение не реально, оно есть лишь «воспоминание настоящего».

Конкретное время — это жизненный поток с элементами новизны в каждом мгновении.

Длительность, по Бергсону, есть субъективное переживание времени как единый и нераздельный акт, в котором прошлое накапливается непрерывно. В длительности нет ни «прежде», ни «теперь». Ее невозможно раздробить на части подобно тому, как нельзя огонь рассечь лезвием ножа. Длительность всегда становится, никогда не заканчивается, обнаруживает себя в памяти. «Мы не мыслим реального времени, но мы его переживаем... Необходимо перенестись в самую внутренность процесса становления, — утверждает философ, — посредством порыва симпатии» (Там же. С. 61). Бергсон любил пояснять различие двух аспектов изменения и времени примером различия между последовательностью нот и мелодией как таковой.

Для А. Бергсона и Э. Гуссерля (1859–1938) время есть внутренняя энергия бытия и сознания, их субъект. В экзистенциализме время также мыслится как форма субъективного существования человека, исчезающая со смертью личного Я. Так, М. Хайдеггер видит существенную характеристику экзистенциальности в проектировании себя вперед, в видении-себя-самого на фоне грядущего, а в подлинном настоящем усматривает мгновение, когда человек, постигая неподлинность окружающего, отрицая его, решает наконец свою судьбу. По Хайдеггеру, время — это единственная движущая сила бытия.

Субстанциальная концепция описывает время как внешнее условие существования материальных вещей. В ней время понимается как некое самостоятельное и универсальное начало, которое безразлично к происходящим в мире процессам и не зависит ни от них, ни от пространства. Платон полагал, что Демиург ввел время, чтобы упорядочить хаос и превратить его в космос. Согласно И. Ньютону (1642–1727), следует различать истинное (абсолютное) время и относительное время. В «Математических началах натуральной философии» он говорит, что истинное и математически абсолютное время протекает безотносительно к чему-либо, вне его, иначе оно именуется длительностью.

Относительное, кажущееся или обыденное время есть точная или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как то: час, день, месяц, год.

Все мировые события, по мнению Ньютона, происходят внутри абсолютного времени («пустого вместилища событий»), но никак на него не влияют. Классическая физика трактует абсолютное время как одномерное, непрерывное и бесконечно делимое. Такое время обладает связностью, состоит как бы из одного куска. Его невозможно разбить на части, которые были бы отделены друг от друга. Абсолютное время необратимо и однонаправленно, являя собой текущий от прошлого через настоящее к будущему поток причин и следствий. Оно бесконечно, устойчиво, равномерно, ритмично, однородно, монотонно и математически упорядоченно; все его точки совершенно похожи друг на друга и располагаются линейно — на прямой линии. Вследствие неразличимости своих моментов абсолютное время неизмеримо и непознаваемо.

В отличие от него относительное время выражает длительность конкретных состояний и измеряется посредством тех или иных периодических процессов (циклы вращения Земли вокруг Солнца или вокруг своей оси, колебания маятника часов и другие достаточно равномерные движения). Субстанциальная концепция времени укоренилась в классическом естествознании и натурфилософии в XVII–XIX вв. и до сих пор доминирует в обыденном сознании. Наша обычная интуиция не улавливает связи между пространством, временем и материей.

Реляционная концепция времени начала складываться еще в античности, однако не получала всеобщего признания вплоть до XX в. Сегодня она главенствует в физике и философии. Время в ней рассматривается как длительность процессов и мера всеобщего изменения тел, т. е. как изменяющееся свойство самих материальных вещей (Аристотель, Августин, Р. Декарт, Г. В. Лейбниц, М. В. Ломоносов, П. А. Гольбах, Д. Дидро, А. Эйнштейн и др.). Аристотель доказывал, что время есть число равномерных

движений («число движения») и что оно абстрагируется разумной душой из движения планет и других видов движения. Поскольку невозможно уловить во времени первое или последнее мгновение, постольку время, по Аристотелю, бесконечно и включает в себе неисчислимое множество частей.

Августин усмотрел во времени меру движения и изменения и сосредоточил внимание на духовном аспекте темпорального бытия. Он учил, что время было сотворено Богом одновременно с сотворением мира и вне мира не существует. Если бы все вещи вдруг исчезли, то вместе с ними исчезло бы и время. В уме Бога нет ни «до», ни «после», но лишь «сейчас». Все события для Бога одновременны, сосредоточены в настоящем. Бог безвременен, а потому не предвидит, а видит.

Для людей же время состоит из прошлого, настоящего и будущего. Однако прошлого уже нет, а будущее — то, чего еще нет. Настоящее же, рассуждал Августин, будь оно всегда, не утекая в прошлое, уже не было бы временем, но вечностью. Настоящее является действительным временем, если через него будущее уходит в прошедшее. Жизнь в настоящем есть непрерывное пребывание в бытии. Человек склонен делить время на прошедшее, настоящее и будущее, но точнее было бы говорить о трех временах: о настоящем прошлого, настоящем настоящего и настоящем будущего. Настоящее прошлого — это память, настоящее настоящего — это интуиция, настоящее будущего — это ожидание.

Развивая это рассуждение, А. Ф. Лосев (1893–1988) умозаключает, что время «...по природе своей алогично, иррационально. Оно принципиально таково, что прошлого момента уже нет, будущего еще нет и ничего о нем неизвестно, а настоящее есть неуловимый миг. Сущность чистого времени заключается в этой алогической стихии становления, в алогическом становлении, в том, что ничего нельзя тут различить и противопоставить; все слито в один нерасчленимый поток смысла» (*Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 547*).

Г. В. Лейбниц (1646–1716) отверг субстанциалистский взгляд на время и классически развил реляционизм. Время — не отдельное начало и не причина движения, а проявление необратимых причинно-следственных взаимоотношений вещей, величина их движения. Объективная основа времени заключается в факте предшествующего, нынешнего и последующего существования вещей, следующих одна за другой. Как атрибуты вещей длительность и протяженность неотрывны друг от друга и обусловлены характером взаимодействия тел.

Мгновения в отрыве от вещей, считал Лейбниц, — ничто, и они имеют свое существование только в последовательном порядке самих вещей. Не Бог существует в пространстве и во времени, а своим существованием он сам производит пространство и время. Когда мы, согласно обычному способу выражения, приписываем ему бытие во всем пространстве и во всем времени, то эти слова означают лишь, что он вездесущ и вечен, т. е. что пространство и время в своей безграничности являются необходимым следствием его существования, а не отличными от него моментами, в которых он существует. Если бы не было живых созданий, замечает Лейбниц, то пространство и время остались бы только в идеях Бога. Гегель поддержал мысль Лейбница о единстве пространства и времени как моментов движения.

В начале XX в. в физике сложилась теория относительности, своеобразно преломившая в себе учение Лейбница. Ее поддержал диалектический материализм. В специальной (1905) и общей (1916) теориях относительности доказывается, что длина, временной интервал и понятие одновременности не имеют абсолютного характера, а зависят от взаимодействия и скоростей перемещения материальных объектов. Метрические свойства пространства-времени (хронотопа) обусловлены полями тяготения. Нельзя описывать время безотносительно к пространству, материи и скоростям движения систем отсчета. Время — четвертое измерение мира. Возможно, существуют миры с другими пространственно-временными параметрами. Релятивистская физика рассматривает атомы пространства-времени, их фундаментальная длина — 10^{-35} м,

а квант времени — 10^{-43} сек. Согласно теории петлевой гравитации, время, взятое в планковских масштабах, не течет, а «тикает как часы».

В синергетике особо подчеркивается необратимость времени: необратимость процессов глобальна, а обратимость локальна. По И. Пригожину (1917–2003), стрела времени движется от порядка к хаосу, а от хаоса — к новому порядку. В открытых системах время представляет собой диалектическое единство: 1) хаотичности и квантованности; 2) прерывности и непрерывности; 3) целостности и разорванности; 4) асимметричности и множественности; 5) вероятности и многомерности.

Астрофизики предположили, что в момент своего рождения наша метagalaktika находилась в десятимерном пространстве-времени. В сильных гравитационных полях темп течения времени замедляется, а пространство искривляется и описывается не евклидовой, а римановой геометрией. В разных точках пространства гравитация неоднородна, в каждой из них время течет по-своему, а потому невозможно синхронизировать часы во всем пространстве.

Современная физика утверждает, что фотон (световая частица), прочерчивая при своем свободном движении геодезические линии, не имеет собственного времени и не стареет. «Для обычного наблюдателя, движущегося вместе с фотоном, — пишет Дж. Уитроу, — весь диапазон нашего времени должен пройти мгновенно» (*Уитроу Дж.* Естественная философия времени. М., 1964. С. 388). В этом научном смысле Бог, мыслимый как Свет, не старится и не умирает. Таким образом, время не монотонно, а неоднородно и изменчиво.

Высказывается предположение о связи «стрелы времени» с расширением Вселенной. Из уравнений А. Эйнштейна вытекает теоретическая возможность обратимости времени, течения времени вспять. В рамках теории относительности разрабатывается гипотеза о дискретности и квантовании времени (т. е. об «атомах времени»). Поскольку в реляционной концепции понятие универсального и однородного времени утрачивает смысл, то на первый

план выдвигается понятие локального времени: каждая материальная система имеет свое время жизни («время релаксации»), плохо соизмеримое с темпоральными параметрами других систем. Предметом синтетической дисциплины геохронометрии являются зависимости между пространством и временем.

Из представления о зависимости времени от материального субстрата выводятся понятия основных видов времени — физического, химического, биологического и социального. Все более интенсивно исследуются темпоральные особенности живых клеток, организмов, социального и исторического времени. Так, показано, что любой организм обладает своего рода внутренними часами, 6-часовым и 24-часовым ритмами. Наши внутренние органы работают с разной степенью напряженности в разное время суток, человеческий мозг генерирует многообразные электрические колебания. А. Л. Чижевский (1897–1964) установил количественную зависимость жизнедеятельности растений, животных и людей от циклов солнечной активности. Н. Д. Кондратьев (1892–1938) открыл действие в обществе специфических К-циклов (45–60 лет), сопряженных со сменой доминирующих технологических и экономических укладов.

Историческое время измеряют столетием, взяв за основу смену одного поколения другим. Социальное время — форма общественного бытия, которая выражает длительность исторических процессов, их смены в ходе человеческой деятельности. Темпы социальных изменений убыстряются от века к веку, историческое время ускоряет бег, что особенно характерно для современной эпохи. Каждая фаза индивидуального времени — детства, отрочества, юности, зрелости и старости — имеет свой ритм. Различают следующие типы социального времени: длительное, обманчивое, переменчивое, цикличное, замедляющееся, время позади себя, время впереди себя, взрывное. Скажем, иудей склонен оценивать важнейшие современные события сквозь призму библейской истории («время позади себя»), а адвентист живет ожиданием будущего конца света. Каждая культура рассчитана на

собственное время жизни, длительное или краткое, определяемое ее внутренними противоречиями.

Субъективное восприятие времени человеком является функцией, зависящей от его возраста и деятельности. Например, в детстве время для многих тянется мучительно медленно, а в старости летит незаметно. Когда мы занимаемся интересным делом, то не замечаем времени; напротив, нудное занятие или ожидание подчас кажутся нам нескончаемо долгими.

Таковы три альтернативные концепции времени, примирить которые пока не удается. Тем не менее некоторые диалектики не оставляют попыток представить время в форме тождества противоположностей абсолютного и релятивного, неопределенного и определенного, дискретного и континуального, объективного и субъективного.

Вечность (лат. *aetas, aeternitas, aeternum*): 1) вневременность абсолютного существа, содержащего в себе сразу, нераздельно и постоянно всю полноту своего бытия; 2) «абсолютное настоящее» (Гегель); 3) бесконечная длительность, продолженность или повторяемость некоторого бытия во времени, не имеющего ни начала, ни конца; 4) всегдашнее и непреходящее бытие; 5) неопределенно долгий и бессрочный период времени; 6) бессмертие, будущая загробная духовная жизнь. Максимальная противоположность вечности — мгновение, т. е. точка «сейчас» между прошлым и будущим.

Начиная с Платона хроносу (аморфному времени) противопоставляют понятие эона (греч. *век, вечность*), «вечно сущего», целостного и самозамкнутого жизненного века. Эон — в поздних античных мифах, возникших под влиянием иранских мифов, повелитель времени (Зерван), старец с головой льва, обвитый змеей. По этим мифам, вся история и судьба всего человечества — это один эон. В гностицизме эон — это силы, исходящие от божества, а в астрономии — это период времени, в течение которого точка равноденствия проходит весь зодиак, т. е. ровно 26 тыс. лет. В монотеизме вечность таинственно многомерна, в отличие от одномерного времени. Напротив, в пантеизме (скажем, у Николая

Кузанского) вечность — это свернутый свиток времени, а время — развернутый свиток вечности.

В индуизме нет понятия вечности: «день Браммы» (бытие мира как торжество майи и Мары) исчисляется в годах, а «ночь Браммы» (полное исчезновение космоса в темных глубинах Абсолюта) численно неизмерима. Христиане веруют, что вечность — это раскрытие полноты истинной жизни в присутствии Бога. Напротив, для буддистов нирвана — отсутствие бытия, пустота, ничто как «темный негатив вечности».

Одни мыслители постулируют, что мир возник «из ничего» после ничто; другие утверждают, что мир возник во времени после вечности и из вечности; третьи полагают, что любое начало мира помыслить совершенно невозможно. Так, согласно Платону, вечность — первообраз времени, пребывающий в потустороннем мире неподвижных идей. Аристотель, напротив, полагал вечность поскосторонней и пронизывающей вещи. Материалисты обычно фокусируют внимание на материальной временности, а идеалисты стремятся отыскать вечное в эпохах, эрах, отношениях между преходящими вещами и в логических связях суждений.

В обсуждении проблемы спасения всегда конкурируют две точки зрения: 1) все временное исходит из вечности и должно в нее возвратиться (apokatastasis panton — восстановление всех вещей, по Оригену); 2) смерть «изъята» из вечности, отсюда неуверенность в возможности своего спасения.

Классическую формулировку вечности приписывают А. М. С. Боэцию (ок. 480–524), средневековому христианскому философу и римскому государственному деятелю: «вечность Бога есть форма его существования как полное обладание им всем сразу в его беспредельной жизни». Развивая представления Плотина о вечности, Боэций истолковал вечное существование как беспредельную длительность, атемпоральность и внепространственность. Вечное существование не имеет ни начала, ни конца и является живым. В этом смысле предикат *вечный* не надо приписывать ни числам, ни истинам, ни миру. Иная форма объективной

реальности — время. Время и вечность не сводимы друг к другу, хотя и как-то совместимы.

Наиболее уязвимо ядро концепции Бозция о вечности — сближение им понятий длительности и атемпоральности. Под длительностью, во-первых, обычно понимают пребывание во времени, но бессмысленно «пребывать во времени вне времени»; во-вторых, длительность сопряжена с представлением о делимости ее на части, что противоречит понятию атемпоральности как «пребывания всего сразу вместе и одновременно».

Против идеи вечности Бога Творца иногда возражают: как вечное существо может что-либо созидать в земном мире, где властвует время? Понятие *деятельность атемпоральной личности* нелогично. Бог, если он пребывает вне времени, не мог бы изменять прошлое или предвидеть будущее. Логически не совмещаются, например, события молитвенной просьбы и последующего ответа Бога с дефиницией вечности как вневременной одновременности. Если Бог вне времени, а люди живут во времени, то невозможно помыслить непосредственную связь Бога с людьми, а также уяснить соотношение идей божественного предопределения и человеческой свободы. Чтобы не впадать в подобные логические противоречия, мыслители Нового времени чаще предпочитали дефиницию вечности как «бесконечно длящегося времени» (Дж. Локк).

Представления о вечности возникли в глубокой древности в результате сравнения между собой постоянных и изменяющихся объектов, а также круговоротов природных и социальных ритмов. Одни вещи со временем разрушаются, другие же продолжают существовать неопределенно долго. Например, люди никогда не видели исчезновения земли, неба, океана; большинство же окружающих нас существ и предметов непременно когда-то исчезает. Древние считали богов хотя и рожденными, но бессмертными.

Отсюда вывод, что некоторые вещи и существа уникальны — они способны сопротивляться сокрушающей силе времени, побеждать ее, не подлежа ее воздействию. Впоследствии это рассуждение выразилось в метафизическом понятии

вечности как признаке трансцендентного бытия — самодостаточного, невидимого, непостижимого, сверхвременного, статичного, но вместе с тем творящего мир и время. Фалес Милетский (640/624–548/545 до н. э.) говорил: «Бог древнее всего, ибо он не сотворен», а «прекраснее всего — мир, ибо он творение Бога». Наиболее распространенные геометрические символы вечности — кольцо, спираль либо змея, которая кусает свой хвост. Вечность Бога изображается кругом с центральной точкой.

Трансцендентная вечность противоположна времени, не составлена им и не пребывает в нем. В ней нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего — никаких промежутков времени. Она не была и не будет, но только есть раз и навсегда (св. Августин). В отличие от времени, вечность нельзя измерить в каких-либо единицах, она не подвержена ни прибыли, ни убыли. Читаем у С. Л. Франка (1877–1950): «Вечность не есть бесконечная длительность во времени, которую нужно было бы пройти всю от начала до конца (хотя здесь нет ни начала, ни конца), чтобы в ней удостовериться; вечность есть качество бытия, которое узнается сразу — примерно подобно тому, как я сразу и в любой момент знаю, что всякая математическая истина имеет в е ч н у ю силу, ибо по существу не затрагивается временем, лежит вне его, выходит за его пределы» (Франк С. Л. С нами Бог. Париж, 1964. С. 61).

Видимый и неизменный порядок небесных тел поражает воображение. Небо, Солнце, Луна, звезды являют собой образы вечности. Многие мифы повествуют о ничтожности земного времени в сравнении с вечностью. К. Леви-Стросс (1908–2009) назвал миф «машиной для уничтожения времени». В Ригведе вечность, по сути, совпадает с небытием. Кальпа (закон, порядок) — в древнеиндусских мифах божественное исчисление времени, «сутки», которые живет Брахма, или время жизни Вселенной. Причем 1 кальпа = 24 тыс. «божественных лет» = 8 640 млн обычных лет (где 1000 человеческих обычных лет = 1 дню богов). Первая половина кальпы («день Брахмы») делится на 1 тыс. махаюг (в каждом 8 640 тыс. лет), в конце этого «дня» произойдет

уничтожение материального мира и сонма богов, затем наступит «ночь Брахмы». Брахма проживет 100 собственных лет (сейчас он живет свой 51-й год), когда истечет еще 49 «брахманских» лет, то произойдет «махапралая» (гибель Вселенной, смерть главных богов, торжество хаоса). Еще через такое же время родится новый Брахма, и цикл времени кальп повторится вновь.

По китайской мифологии, наш мир и время сотворены единым и вечным законом — Дао. Зороастрийцы древней Персии верили, что возраст нашего мира — 12 тыс. лет, мировое время делится на четыре периода, по 3 тыс. лет каждый, а в конце времен бог добра Ормузд победит бога зла и разрушения Ангро-Маньюса. В Книге пророка Даниила в Ветхом Завете упоминаются четыре царства — золота, серебра, бронзы и смеси железа с глиной; в конце всех времен Бог установит Вечное Царство. Иудаизм говорит о тысячелетнем периоде (миллениуме) между четырьмя мировыми временами и Вечным Царством. Древние мексиканцы были убеждены, что после конца нашего мира будут еще четыре мира.

В индуизме и буддизме описывается наиболее сложная система мировых периодов и миров, возникающих и умирающих. В них также важно число «4» — четыре сворачивающиеся юги, сопровождающиеся увеличением в мире количества зла. Время — другое имя бога смерти Ямы, а состояние нирваны тождественно вечности. Во многих древних текстах численно отражены астрономические наблюдения за движением небесных тел. Мифологические описания возрождения миров после их разрушения есть также у орфиков и стоиков.

Вечная жизнь. В древней религии тотемизма есть представление о странствующих по земле «вечных людях». Оно связано с верой в бессмертие рода. Жизнь христианина называется в Никейском кредо вечной жизнью в темпоральном смысле. В личной вечной жизни завершается сущность человека, сотворенного по образу Божьему. В загробном мире душа может пребывать нескончаемо долго. Длительность этого пребывания соответствует вечности Царствия Божия. Понятие «вечная жизнь» в евангельском значении не тождественно понятию бессмертия

души и мыслится в связи с ожиданием воскрешения. За воскрешением мертвых следует суд, который не только оправдывает, но также может приговорить к вечному наказанию. Антитезис вечной жизни — не земная жизнь, а вечная смерть. Воскрешенные различаются в вечной жизни по их «славе». Для верующего потерять связь с Богом — значит утратить в себе вечность.

Существуют два христианских учения о судьбе индивида в период между его смертью и воскрешением. Согласно первому учению, душа умершего сразу же предстает перед предварительным судом, который отправляет ее в рай или ад. Это воззрение принижает ценность Последнего суда и не оставляет душе возможность искупить свою вину. Согласно второму учению, умерший впадает в особое сонное состояние, длящееся до всеобщего Страшного суда. Во время такого сна души личность неопределенно долго находится в промежуточном состоянии, а затем награждается за земные добрые дела либо наказывается за ранее совершенные грехи.

Римские католики культивируют идею чистилища — первого суда над умершими. Индульгенции и пожертвования позволяют сократить заключение в чистилище. Православная церковь не признает чистилища, но и она верует в незримую связь живых и мертвых: поминовением усопшего можно облегчить приговор его душе на Последнем суде. Христианская теософия допускает возможность продолжения посмертного развития человеческих душ.

В сравнении с трансцендентной вечностью время в нашем сознании минимизируется, если вообще не мыслится иллюзорным. Когда, например, неоплатоники ведут речь о числах и о вечных истинах, то имеют в виду, что эти особые качества и отношения имеют вневременной характер, не возникают и не исчезают. В православной иконе золото символизирует вечное и противопоставлено земному свету.

И все-таки идея вечности подразумевает идею времени, снимает ее в себе. Прокл (412–485) ввел два понятия вечности — вечность вечную (Бог) и вечность временную (мир). Последняя всегда

в становлении и многоуровневая, т. е. составлена циклами разных порядков. Можно сказать, что в ней все в одном отношении вечно, а в другом — временно. *Кайросом* иногда называют такой момент времени, когда вечность проникает во временное существование и преобразует его.

В. С. Соловьев (1853–1900) отличал от реальной вечности призрачную вечность памяти о героях и великих людях. Н. А. Бердяев доказывал, что исторический процесс — это целостное и неразрывное единство прошлого, настоящего и будущего, в котором не только нечто истребляется, но и постоянно сохраняется. Феноменальное время прошлого и настоящего реально входит в ноуменальное время, присутствует в вечном зоне мировой действительности. Если человеческая культура хранит в себе вечные идеалы, то, как полагал В. М. Бехтерев (1857–1927), творя культуру, люди тем самым созидают вечное. Заметим, что некоторые мыслители вообще не усматривают качественной специфики вечности и редуцируют ее к «дурной бесконечности» времени, к однообразной повторяемости одних и тех же темпоральных интервалов (Демокрит, Локк, Гассенди, Ньютон). Но вряд ли иррациональная вечность делится на мгновения времени без остатка.

Вечность и время. В истории теологии и философии сложились две конкурирующие концепции соотношения вечности и времени — монотеистическая и пантеистическая.

1. Согласно строгому монотеизму, трансцендентный и вечный Бог из ничего творит преходящий физический мир и конечное феноменальное время, так что в сотворенной природе нет ничего вечного, а абсолютная реальность не имеет ничего общего со временем, не соприкасается с ним. В ней ничего не происходит, она покоится. А история природы и человечества обновляется, имеет начало и конец, предзаданное направление и потаенный смысл. В христианском сознании время выпрямляется, летит в будущее стрелой. Его начало — сотворение мира, потом пришествие Христа; его конец — второе пришествие Христа, Страшный суд, спасение, вечная жизнь. Время имеет меньшую степень реальности, чем вечность.

2. Напротив, пантеизм основывается на представлении о вечном и реальном времени: имманентный Абсолют непрестанно эмануирует из себя временной космический порядок; вечность безусловного бытия всегда пронизывает и пропитывает творимое время, сохраняется во всех моментах физической длительности. Мир так же вечен, как и Абсолют, а абсолютная вечность деятельна. Вечность есть преодоление времени. Мир бесконечно стар и всегда молод, у него нет начала и конца.

Вместе с тем в пантеистической модели время движется по кругу и ничего подлинно нового в нем не происходит. Изменения в течение «мирового года» в конечном итоге оборачиваются покоем. В Книге Экклезиаста о кругах времени написано так: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: “Смотри, вот это новое”, но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после».

Идея вечного возвращения сформулирована в раннегреческой и восточной космологии. Заимствуя ее и отказываясь от гегелевской схемы исторического прогресса, Ф. Ницше (1844–1900) заявляет: все вещи возвращаются, и мы вместе с ними, мы повторялись бесконечное множество раз, и всё вместе с нами; и эта тонкая паутина, и блик луны среди деревьев, и даже этот миг и я в нем — все будет снова. История — скучная репродукция прошлого, каждый ее миг без инноваций отражает вечность.

Материалистический пантеизм признает, что материальный мир вечен в количественном и качественном смыслах. Так, диалектические материалисты убеждены, что в количественном отношении вечность включает в себя актуальную бесконечность последовательно сменяющихся друг друга временных интервалов существования материальных объектов (столетий, тысячелетий), а в качественном отношении вечность складывается из бесконечных превращений форм и законов движения многообразных пространственно-временных структур. К миру в целом (в отличие от конечных вещей и процессов) неприменимы понятия возраста,

начала и конца. Цепь событий неразрывна и нескончаема, любое из них предворяется неисчерпаемым множеством иных.

Следует уточнить, что ни одна реальная религия не сводится ни к строгому теизму, ни к чистому пантеизму или панентеизму. Христиане и мусульмане хотя и именуют Бога вечным и потусторонним, но тем не менее совмещают этот взгляд с верой в то, что он имеет высшую форму темпоральности. Его вечность включает в себя все времена. В физическом мире время течет, а в Боге оно завершено. «Вера в вечного Бога — основа того мужества, которое преодолевает негативности временного процесса» (П. Тиллих).

Эсхатология. Особый аспект вопроса о соотношения вечности и времени освещается в эсхатологии (от греч. *eshatos* — последний, конечный) — учении о конечных судьбах мира и человека, «исходе» мировой истории. Предмет индивидуальной эсхатологии — загробная жизнь единичной человеческой души, а предмет всемирной эсхатологии — цели космоса, истории и их конец. В мифологии и религиозных текстах представлены сюжетно-образные, символические варианты эсхатологии (многочисленные варианты мифов о борьбе космоса и хаоса, потопе, Откровение Иоанна Богослова, Рагнарек и т. п.).

«Вероятно, эсхатологическое предчувствие потенциально присуще каждому человеку, — пишет Ф. Н. Петров. — Оно непосредственным образом связано с человеческим восприятием смерти, с той повседневной борьбой, которую ведет человек с абсурдом в мироздании, в истории, в собственной жизни, и служит выражением человеческого стремления к обретению смысла» (Петров Ф. Н. Миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира. Челябинск, 2001. С. 103 — 104).

Различают мифологическую и историческую эсхатологию. В мифологической эсхатологии подчеркивается идея вечного возвращения: мир после его гибели восстанавливается в прежнем виде. Из образовавшегося хаоса вновь складывается порядок, конец времени повторяется, судьба каждого человека неизбежна. Все события объясняются сквозь призму борьбы хаоса и космоса. Время испытывается людьми как распадающееся и виновное.

Однако история вовсе не ужасна, хотя и зла, так как спасение неминуемо и коренится в циклическом возрождении. Спасительное будущее — это возврат к исходному рождению. История всего лишь прославляет вечность космоса и повторение миророждения.

В культовых праздниках разыгрывают процесс вечной регенерации утерянного прошлого. Напротив, историческая эсхатология христиан основана на опыте фиксации и датирования событий в настоящем времени. Этим событиям приписывается свойство новизны и исторической значимости. Перспектива Царства Божия обозначается Евангелием в противоположность иудейским представлениям о царстве Мессии как царстве внутреннем, духовно-нравственном, для вхождения в которое нужны покаяние и вера.

Согласно библейской эсхатологии, исторический опыт всегда специфичен, неуниверсален и неповторим; он зависит не столько от природных циклов, сколько от свободы выбора людей. У будущего больше возможностей, чем у первоначала. Историческое время когда-то завершится и более не возвратится. История непредсказуема, опасна и тем не менее дает надежду на спасение, поскольку близится к своей финальной цели и в ней ощущается божественная провиденция.

В библейской эсхатологии есть два подхода: профетический и апокалиптический. В свете первого подхода времена кризисов и бедствий видятся как Божий суд, но при этом народу обещается светлое будущее, если он исправит свое поведение. Напротив, апокалиптическая эсхатология не придает значения человеческой энергии и все надежды возлагает на Бога, который уничтожит существующий мир и сотворит принципиально новый порядок. Философские учения, включающие эсхатологические мотивы, как правило, исходят из мифологической или религиозной эсхатологии.

Различают два основных типа философской эсхатологии в европейской культурной традиции: 1) эсхатологию в рамках собственно религиозной и мистической философии; 2) эсхатологические мотивы в нерелигиозной теоретической философии, присутствующие, прежде всего, в историософских и культурологических концепциях (Н. Данилевский, К. Леонтьев, О. Шпенглер, А. Тойнби).

2.3. Сущность и существование

*Сущность. Существование. Критерии существования.
Существование (явление) и сущность. О соотношении
сущности и существования человека.*

Сущность. Латинское слово *essentia* (сущность) этимологически означает: бытие, конденсированное в себе (*esse + entia = essentia*) и свернутое в понятие. Греческое выражение *to ti en einaí* (т. е. сущность) латиняне перевели как *quid erat esse* (то, что было бытием). С пантеистической точки зрения, сущность есть насыщенность бытием, сверхчувственный концентрат бытия. Она виртуально коренится в глубине явления, представляя собой совокупность всех отношений и возможностей. Истечение потенциальной энергии бытия оборачивается многообразием вещей как проявлений сущности.

Явление есть самоограничение бытия через реализацию той или иной возможности, которая пребывает в виртуальном пространстве сущности. В этом смысле категории *явления бытия* и *существование* рассматриваются как синонимы. Феномен (от греч. *φαίνόμενον* — являющееся, явление, данное в чувственном созерцании) — внешнее обнаружение сущности, форма экстерииоризации сущности. Одна и та же сущность проявляется по-разному, через многообразие явлений, причем каждое явление по содержанию всегда гораздо богаче его сущности.

В своей взаимосвязи философские категории сущности и явления обозначают процессы опредмечивания и обособления Полноты Бытия: эманации Абсолюта, превращения идеального в реальное, бесконечного в конечное, внутреннего во внешнее, возможности в действительность, сверхчувственного в чувственно данное. Вместе с тем с их помощью описывается возвращение наличного бытия в полное бытие: имманация, снятие, распредмечивание. Эти категории применимы для освещения не только объективных, но и субъективных процессов.

В монотеистическом ракурсе первичная сущность (Бог) — это полнота трансцендентного бытия, ни в чем себя не

ограничивающая и из ничего творящая космос, а все явления первосущности суть некие извещения о ней в форме вещей как ее знаков. Философия эссенциализма исходит из веры в реальность скрытых сущностей, управляющих миром феноменов. Для эссенциалиста, начиная с Платона, сущность есть ноумен, т. е. нечто умопостигаемое. По мнению одних, она вне явления, по ту сторону от него (Платон), по мнению других — скрыта в основании феномена (Гегель). В размышлении о ноуменах эссенциализм видит призвание философа. Напротив, феноменализм отрицает познаваемость сущности вещей и сосредоточивается на познании явлений.

Сторонники пантеизма и имманентной философии подразумевают под сущностью, сакральной и профанной, незримое ядро предмета (внутреннюю энергию физического мира или индивида, субстанцию вещи), а под явлением — эманацию и экстериоризацию сущности. В этом аспекте закон природы можно мыслить как такую существенную связь явлений, потенциальная энергия которой, выплескиваясь наружу и дробясь, порождает неисчислимое множество событий. Явление изменчиво, преходяще и со временем возвращается в лоно сущности, т. е. опять оборачивается одной из ее потенций. Процесс интериоризации (имманации, овнутривания) явления обогащает и еще более стабилизирует сущность. Эманация сущности и имманация явления неразрывны; в круговороте бытия — от полноты и неопределенности к наличному бытию и обратно — сущность и явление переходят друг в друга.

Представители монотеизма и трансценденталисты полагают, что предельные сущности (Бог, совершенные прообразы материальных предметов) вечно пребывают в потустороннем мире и обладают чистой, непроявленной всеобщностью. Иногда эти сущности творят и обуславливают физические явления, однако не путем эманации, а либо из ничего, либо как бы отсвечиваясь в зеркале материи. В свою очередь, явление лишено обратной связи с трансцендентной сущностью, не иммануирует, не возвращается в нее. Таким образом, потусторонняя сущность и посюстороннее

явление не взаимооборачиваются и не превращаются друг в друга. Вместе с тем монотеизм различает метафизические и физические сущности: Бог создал *ex nihilo* (из ничего) законы природы, изнутри нее регулирующие ход событий в нашем мире. При этом истолкование соотношения сотворенной сущности и ее проявлений может совпадать с пантеистическим подходом.

Мир явлений принципиально отличен от мира сущностей. Материальные вещи появляются тут или там и исчезают со временем, их можно видеть, обонять, осязать и т. д. Напротив, сущности (скажем, закон природы) невозможно непосредственно воспринимать в формах чувственных модальностей. Как же теоретически объяснить взаимопревращение столь различных миров — чувственно воспринимаемого мира вещей и сверхчувственного мира сущностей? Похоже, этот вопрос является камнем преткновения для эссенциализма.

Так, Авиценна (980–1037), пытаясь решить данную проблему, различил в бытии вещей их сущность и существование. Он пришел к выводу, что факт существования вещи невозможно вывести из ее сущности и что форма и материя сами по себе не могут взаимодействовать и возбуждать движение мира или актуализировать вещи. Поэтому существование обязано агенту-причине, которая придает либо добавляет существование к сущности. Чтобы это сделать, причина должна быть существующей вещью и сосуществовать со следствием. Мир состоит из цепи актуальных существ, и каждое из них придает существование нижестоящим и ответственно за существование всей нижележащей цепи. Поскольку актуальная бесконечность, по Авиценне, немыслима, то вся эта цепь должна приводиться к бытию чем-то простым и одним, чья сущность и есть ее существование, а потому самодостаточна и не нуждается в чем-либо еще для своего существования. Поскольку ее существование — это нечто необустроенное, но оно необходимо и вечно само по себе, то оно удовлетворяет условию быть необходимой причиной всей цепи вещей. Стало быть, все творение необходимо и вечно зависит от Бога. Оно включает все духи,

души и тела небесных сфер, каждая из которых вечна, а также подлунный мир, тоже вечный.

Итак, объяснение совмещения бытия сущности и существования явления сводится к ссылке на личность Бога (в монотеизме) или на безличностный Абсолют (в пантеизме), т. е. ищет опору в религиозно-философской вере. Неприятие подобного объяснения даст феноменализму основание неприязненно относиться к метафизике и избегать разговоров о сущностях вещей. Например, для И. Канта сущность есть непознаваемая *вещь-в-себе*, которую он изолировал от явления (*вещи-для-нас*). С его точки зрения, явление есть не отражение объективной сущности, а только субъективное представление, которое аффицировано *вещью-в-себе*. Неопозитивист Б. Рассел (1872–1970) увел философскую проблему сущности в лингвистическую плоскость, доказывая, что только слово, а не вещь, может иметь сущность.

Содержание категории сущности в ходе истории философии представало в трех измерениях: 1) как субстрат вещи; 2) как формирующее начало; 3) как субстанция и субстанциальная энергия. Так, Демокрит полагал, что сущность (идея) происходит от атомов, которые составляют вещь, и срослена с вещью. Современная атомистика наследует этот взгляд. Определение сущности как субстрата вместе с тем не дает возможности объяснить, почему из одного и того же набора элементов всякий раз складываются разные целостности, почему некоторое целое стало именно таким, а не иным.

Платон и Аристотель развили своего рода информационную концепцию сущности. Согласно Платону, сущности (идеи) — совершенные невещественные целостности. Их можно уподобить инженерным проектам будущих сооружений. Они вознесены над нашим миром, вечны, неизменны. Идея мистически высвечивается в материальном субстрате, тем самым непрестанно формируя соответствующий ей класс предметов, а ее содержание избыточно и всегда богаче этих предметов. Аристотель помещает платоновские сущности в сами вещи так, что материя и сущность (форма) становятся неразрывно связанными. Сущность есть своего рода

информационная матрица вещи. Вещь преходяща, сущность же вечна. По Аристотелю, форму никто не создает, ее лишь вносят в определенный материал.

Энергетическая концепция сущности сложилась в философии Нового времени. Например, Б. Спиноза и Г. В. Лейбниц предпочитают понимать сущность как мощь, активность, формообразующую силу. Сущность есть субстанция, к которой привязаны свойства и отношения. Субстанция Спинозы есть причина самой себя; она есть то, сущность чего заключает в себе существование. В монаде Лейбница нет никакой пассивности, ее собственное действие — выявлять себя. У Гегеля сущность (идея) предстает во всех ее трех измерениях: как субстрат, рефлексия и субстанция. Абсолютная идея развивается по ступеням. Вышестоящее выявляется через нижестоящее. В свою очередь, его проявление есть сущность в отношении к следующему, нижележащему уровню бытия. Из представления о многопорядковости сущности следует, что сущность не находится по ту сторону от явления, но сама в определенном отношении есть явление, существующая вещь. Сущность является, а явление существенно; сущность и явление находятся в состоянии диалектического единства и перелива друг в друга. Согласно Гегелю, сущность обычно высвечивается в явлении неадекватно, ее совершенное проявление (нем. *Ideale*) крайне редко.

Резюмируем основные варианты решения проблемы соотношения сущности и ее явления:

- есть только чувственные качества, но нет никаких объективных вещей-в-себе и нет сущностей;
- за кажимостью могут стоять вещи-в-себе, объективные феномены, которые нам еще предстоит познавать в чистом виде;
- предельных объяснений чувственных данных и стоящих за ними явлений можно добиваться только посредством ссылок на глубинные сущности, открывающиеся нам в форме явлений;

- сущность никогда не проявляется полно и совершенно, поэтому феномены (и тем более кажимости) всего лишь намекают нам на бытие недоступной сущности, но принципиально не дают нам о ней истинного знания;
- совершенные проявления сущности иногда все же случаются; они открываются избранным людям и транслируются через пророков;
- сущности не прячутся, они всегда проявляются так, что от их проявлений можно истинно умозаключать к ним самим.

Всякая материальная вещь, с диалектической точки зрения, есть единство сверхчувственного и предметно-чувственного, сплав некоторой сущности с ее вещественным проявлением. Философ может также сказать, что вещь есть способ субстратного обособления субстанции; индивидуализированное бытие единого во многом, простого в сложном; качество в единстве его свойств, связей и отношений.

Существование, т. е. экзистенция (позднелат. *ex(s)istentia*: *ex* — внешнее, прошлое, *sist* — стояние, *entia* — бытие; от лат. *exsisto* — существую), — это 1) внешнее бытие вещи; 2) индивидуальное бытие в составе мирового порядка, космоса; 3) бытие компонентов сознания — различных чувств, мыслей, волевых актов; 4) по Гегелю, существование — это бытие, которое обрело основание; сущность в своем существовании есть явление.

«Для схоластиков “*existere*” значило в собственном смысле *ex alio sistere* (происходить из другого), — писал Э. Жильсон. — Как слово “*existentia*” прежде всего вызывало в них представление об “*essentia cum ordine originis*” (сущности вкупе с ее происхождением), так “*existere*” в первую очередь означало на их языке тот акт, посредством которого субъект возникает к бытию через порождение. Такой субъект удерживается в существовании, но исходя из чего-то другого... Таким образом, идея начала, порождения составляет коннотативное значение термина “*existentia*” всякий раз, когда он употребляется в точном смысле» (Жильсон Э. Бытие

и сущность // Избранное: Христианская философия. М., 2004. С. 329).

Бесконечность и могущество — атрибуты бытия, а конечность и ничтожность — неизменные признаки экзистенции. Сколько к бесконечному ни прибавляй или не отнимай от него, оно останется тем же самым, т. е. не входит ни в состояние освоения и роста, ни в ситуацию отчуждения и уничтожения. Конечное же можно увеличивать и уменьшать, и существование бывает: а) осваивающим и возрастающим; б) отчуждаемым и умирающим.

Аристотель учил, что существование и сущность совпадают лишь в первосущности. А вообще, из существования нельзя вывести сущность, но из сущности следует существование, так как, зная суть предмета, мы знаем, что он так или иначе существует. Одни философы заявляют, что существование является специфическим свойством любого индивидуального бытия — предметно-чувственного или мыслимого. Но тогда невозможно обсуждать «несуществование» чего-либо (например, Санта-Клауса), и поэтому ряд мыслителей отказываются приписывать свойство «существовать» воображаемым единичным предметам. Есть также философы, которые защищают тезис о том, что «существование не является предикатом», — по их мнению, существование не следует именовать свойством или характеристикой какого-либо индивидуального бытия. Широко дискутируются проблемы существования абстрактных объектов (чисел, универсалий), возможных предметов и нематериальных душ.

В христианстве отчужденное (ничтожное) существование человека нередко именуют *плотью*, а экзистенцию человечества — *всей плотью*. Самобытие экзистенции снимается через его перевоплощение в иное существование и тем самым опосредованно сохраняется и спасается в бесконечной полноте бытия. Индивидуация — сущностное свойство существования. Различают объективное (независимое от сознания субъекта) существование предметов и субъективное существование дискретных образов и образов вещей в сверхчеловеческом либо человеческом сознании.

Сверхчувственная сущность вещи сопричастна полноте бытия и проявляется вовне вестью из бездны сущего, через сигнал чтойности. К. Ясперс (1883–1969) называл *прояснением экзистенции и пограничной ситуацией* тот момент времени, когда вечное бытие проникает во временную экзистенцию и преобразует ее. Вещное мы постигаем умом, а в практическом плане вещь дана нам в форме *это* — отдельного пространственно-временного существования.

Критерии существования. Мерило существования некоторого *A* обычно усматривают в способности *A* взаимодействовать с другими объектами — *B, C, D* и т. д. и проявлять при этом определенные свойства. Сенсуалисты утверждают, что *A* объективно существует, когда оно способно воздействовать на наши органы чувств и производить в нас ощущения. Например, Дж. Локк (1632–1704) усматривает мерило существования в опыте; согласно Дж. Беркли, существовать — быть воспринимаемым; вопрос о реальности или ирреальности явления есть, по мнению И. Канта, компетенция практического разума; по К. Марксу и Ф. Энгельсу, реальное бытие чего-либо в конечном счете устанавливается практическим способом. Такой атрибут экзистенции, как индивидуальность, отражена в критерии У. Куайна (1908–2000): существовать — значит быть значением квантифицированной связанной переменной.

Под *есть* традиционная философия понимает бытие вообще, т. е. бытие, взятое в его первичности, самостоянии, беспредельности и полноте, а под существованием — просвечивание сущего вовне («стояние в просвете бытия», по Хайдеггеру), т. е. нечто вторичное, несамостоятельное, преходящее и зависимое от «естины». Известна «трихотомия Г. Фреге» (1848–1925): глагол *быть*, выступающий в роли связки, имеет три смысла: *есть* предикации («Сократ — мудрый»); *есть* тождества («Сократ — человек»); *есть* существования («Сократ существует»).

Присутствовать — значит «находиться при сути», хранить суть. Поскольку сущность как способ присутствия бытия редко становится видимой полно и неискаженно в существующих

вещах, то индивидам (вещам и существам) присуще противоречие между онтическим и экзистенциальным: рядовое «это» постоянно испытывает в себе противоречие между внутренним и внешним, бесконечным и конечным и т. д., а человек к тому же — между вечным и смертным, умопостигаемым и опытным и т. п.

Существование (явление) и сущность. В стремлении преодолеть дуализм при объяснении соотношения этих двух родов бытия в вещи философы, как правило, тяготеют либо к эссенциализму, либо к антиэссенциализму. Напомним, что эссенциалисты исходят из принципа первичности умопостигаемой сущности и рассматривают существование как ее искаженное проявление; антиэссенциалисты объявляют первичной реальностью наличное бытие вещей и не мыслят над ней никаких обуславливающих ее сверхчувственных структур.

«Сущность (чтойность, форма) есть первое основание бытия всякого сущего и одновременно первое основание его причинности» (Аристотель). У Аристотеля мы не находим четкого противопоставления сущности и существования в метафизическом смысле. Он отождествлял существующее и субстанцию, понимая под последней все формы бытия — ум, душу, материю, форму и тело. В отличие от него Фараби (872–951) и Авиценна разграничивают необходимое (чистое) существование личностного Бога и случайное существование вещей. По их мнению, физические сущности не имеют собственных причин — они творятся и сохраняются Богом. Философы-схоласты доказывали, что существование обычной вещи невозможно вывести из ее собственной сущности, поэтому экзистенцию следует признать, во-первых, алогичной, во-вторых, ущербной и несамосущной, в-третьих, происходящей из внешней причины и в конечном счете предопределенной волей Бога. «Если есть сущее, чья сущность тождественна существованию, то это Бог, и только Бог» (Бозций).

В дискуссиях между реалистами, сосредоточивающимися на умозримом мире сущностей, и номиналистами-эмпириками все более выявлялась противоположность между категориями существования и сущности, мыслимая схоластами, прежде

всего, как противостояние энтости и чтойности. Схоласты предпочитали обозначать «чтойность» (*essentia ens* — сущность сущего) латинским термином *quidditas*, соответствующим Стагиритовой *формальной причине*. Чтобы особо подчеркнуть несводимость единичного и алогичного существования к чтойности и противостоять рационализму Фомы Аквинского, Дунс Скот (1266–1308) отыскал и противопоставил *quidditas* термин *haecceitas* (этость).

Отстаивая позицию скептицизма и эмпиризма, Д. Юм начинает с признания принципа существования тел, но вместе с тем сомневается в возможности познать те причины, по которым мы верим в то, что вещи существуют. Что такое существование — особая идея, предикат вещи? Реальность единичного (объекта, факта) невозможно ниоткуда вывести, его существование лишь фиксируется нашим опытом. Юм настаивает на том, что идея существования не есть отдельная идея, которую мы присоединяли бы к идее объекта и которая благодаря этому соединению могла бы привести к образованию сложной идеи. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей вещи — совершенно одно и то же. Вера в существование какого-либо объекта не прибавляет, по его мнению, новых идей к тем, из которых состоит идея объекта; невозможно верить в существование объекта, идеи которого мы не в состоянии образовать.

Под отдельным существованием объектов Юм понимает их положение и отношение, их внеположенность (в отношении сознания) и независимость их существования и действий. В природе нечто не может существовать, не имея ни длины, ни ширины, ни глубины; существование тел принадлежит только тому, что едино. Мы никогда не можем вывести существования одного объекта из другого, если они не взаимосвязаны, опосредованно или непосредственно. Наш разум без помощи опыта не может сделать никакого заключения относительно реального существования и фактов. Всякая вера в факты или реальное существование основана исключительно на каком-нибудь объекте, имеющемся в памяти или восприятии, и на привычном соединении его с каким-нибудь другим объектом. Вместе с тем то, что существует,

может и не существовать; никакое отрицание факта не может заключать в себе противоречия; несуществование всего существующего, доказывает Юм, это такая же ясная и очевидная идея, как и его существование. В конечном же счете, заключает Юм, мнение о том, будто вещь существует отдельно и непрерывно, обязано не разуму и не чувствам, а всецело зависит от нашего воображения.

Г. В. Лейбниц, желая примирить принцип «*cogito, ergo sum*» («мыслю, следовательно, существую») рационалиста Р. Декарта с эмпиризмом Дж. Локка и Д. Юма, выдвигает концепцию двух родов истин, с которыми имеет дело человек: есть вечные *истины разума*, сопряженные с сущностями, и есть эмпирически устанавливаемые *истины факта*, относимые к экзистенции. Эти роды истин различны для человека, но в божественном разуме вторые могут быть обоснованы первыми. Все возможное требует существования, утверждает Лейбниц. Если бы в самой природе сущности не было никакой склонности к существованию, то ничего и не существовало бы. Реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т. е. то, что содержит в себе больше сущности. А природа возможности, или сущности, будет состоять в требовании существования. Иначе невозможно было бы найти никакого основания для существования вещей. Причину существования случайных вещей Лейбниц усматривает в субстанции, имеющей в себе основание своего бытия и, следовательно, необходимой и вечной.

И. Кант также утверждает, что теоретический разум человека не в состоянии логически выводить существование из сущности и что существование чего-либо, не будучи по своей природе предикатом, обнаруживается чувственным способом. Под существованием Кант понимает определенное наличное бытие, связанное с нашим опытом.

Г. В. Ф. Гегель развивает рационалистическую концепцию существования, логически выводя экзистенцию, как нечто положенное, из сущности как основания: когда налицо все условия какой-нибудь сути дела, она вступает в существование.

Существование всегда есть нечто существующее, наличное бытие, вещь; это определенная сущность, достигшая непосредственности. Гегель не считает существование предикатом сущности (неточна фраза «сущность существует»). Сущность *переходит* в существование, повторяет Гегель, сущность есть существование, она не отлична от своего существования; существование есть непосредственность бытия, в которой сущность восстановила себя. Нечто может быть, не существуя, полагает Гегель. Например, логическая связка *есть* вовсе не имеет экзистенциального смысла. Так, бессмысленной была бы замена суждения «деньги есть металл» на выражение «деньги существует металл». В противоположность чуждому существованию есть внешняя определенность, внешняя непосредственность, опосредованная основанием и условием и ставшая через снятие опосредования тождественной с собой. Таким образом, по Гегелю, экзистенция хотя и ничтожна, но не алогична.

Категория существования играет главную роль в философии экзистенциализма. С. Кьеркегор (1813–1855) противопоставил гегельянству представление о существовании как человеческом бытии-судьбе, неповторимо-личностном, конечном и историчном, — бытии, которое невозможно помыслить, логически объяснить и которое постигается только путем прямого его проживания. Экзистенциалисты, не признавая существование ни за субстанцию, ни за субъект или объект, ни за нечто материальное или духовное, предпочитают не объяснять его, а описывать при помощи феноменологического метода. Тайна существования открывается людям в пограничных ситуациях (страдание, страх, тревога, вина и др.), в которых жизнь явственно обнаруживает свою пронизанность смертью. Историко-философское движение проблемы существования постоянно воспроизводится в формах противостояния рационализма и эмпиризма, реализма и номинализма, эссенциализма и феноменализма.

О соотношении сущности и существования человека. Обсудим теперь вопрос о человеческой сущности и ее проявлении в форме наличного бытия (существования). Распространены три

основных философско-религиозных представления о соотношении сущности и существования человека.

1. Существование немислимо без его какой-либо сущности. Сущность человека первична и изначально завершена, а индивидуальное существование вторично. *Essentia* генетически предшествует *existentia*, т. е. сущность каждого из нас предзадана раз и навсегда каким-либо устойчивым объективным надчеловеческим порядком, будь то божество, космический закон или биохимическая структура генов. Отсюда люди всегда объективно (независимо от своих желаний и воли) имеют одинаковую сущность (*humanitas* — всеобщую человечность), субстанциально равны между собой. Источник *humanitas* ищут в разных сферах: потустороннем мире, природной среде, обществе, внутренней жизни человека либо во врожденных инстинктах. *Humanitas* изначально, объективна, однородна, тотальна, неизменна; однако в количественном отношении она неодинаково проявлена в посредственных и выдающихся индивидах. В рамках этой формы эссенциализма и тотального гуманизма в человеке усматривают «существо, обладающее родовым свойством *X*». Вместо *X* теологи и философы разных школ подставляют: разум, труд, речь, игру, деятельность, веру в Абсолют, способность к политической жизни, склонность к самообману, стремление к сексуальным излишествам и пр.

2. Индивид появляется в мире как безличное существование, не обремененное никакой предзаданной сущностью, — вначале его экзистенция есть *tabula rasa* (чистая доска), пустое место, ничто. Новорожденная экзистенция, таким образом, первична, темпорально предшествует сущности человека. В процессе дальнейшей жизни человеку предстоит заполнить исходную пустоту каким-нибудь содержанием, чтобы стать личностью. Эссенция будущего существования вначале намечается в форме проекта личной судьбы (кем стать?), и ее предстоит выбрать из множества альтернативных возможностей.

По Ж.-П. Сартру (1905–1980), человек есть «мятежный центр духовного самоутверждения». Человек не наделен полученной свыше сущностью, но сам в себе творит свою личность по

собственной воле и по своему проекту; он бунтует против всякой конфессии и даже против самого Бога, против деперсонализации. Личность складывается в «суверенной сфере творческой свободы, в известном смысле делающей человека богом» (*Мунье Э. Надежда отчаявшихся. М., 1995. С. 137*). Сущность индивидуального существования процессуальна, изменчива, всегда открыта будущему, не завершена, и поэтому живой человек не имеет вещеподобной окончательной формы. Каждый индивид сам — субъективно, внутренне, свободой своей воли и выбора — определяет и строит в себе неповторимую сущность, которая может уникально отличить его от сущностей других людей. Тут важна не внешняя, а именно внутренняя определенность самости.

Сущность может быть: искомой и найденной, становящейся и сложившейся, самостоятельно выбранной или навязанной, удовлетворяющей или неудовлетворяющей человека; можно временно утратить либо поменять выбранную сущность.

Каждый должен нести ответственность и ощущать вину за выбор своей сущности. Правда, посредственные люди боятся личной ответственности, не решаются становиться самобытными и предпочитают, по словам М. Хайдеггера, влачить неподлинное обезличенное существование внутри *das Man*, стадообразной массы. Такого взгляда на соотношение сущности и существования человека придерживаются, например, экзистенциалисты (С. Кьеркегор, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др.).

3. Диалектическая трактовка связи сущности и существования основана на идеях разно(много-)порядковости и противоречивости эссенции: покой возможен только в движении, сущность устойчива и подвижна, проста и сложна, объективно предзадана индивиду и субъективно выбирается им. Э. Фромм (1888–1945) настаивал на том, что сущность человека невозможно свести к какому-либо определенному качеству, она есть множество противоречий бытия (между добром и злом, социальным и индивидуальным, свободой и необходимостью и т. д.). В эссенции заключена иерархия уровней.

Самый глубокий, субстанциальный, уровень — это фундаментальный уровень родовой сущности. Субстанциальная *humanitas* тождественна для всех поколений, предзадана им, практически не зависит от исторических перемен, объективно детерминирует общий характер человеческой деятельности. Но атрибуты субстанции проявляются исключительно через акциденции, поэтому родовая сущность действительна не сама по себе в ее всеобщем и чистом виде, а через посредство сущностей менее общего порядка. Родовая *humanitas* просвечивает сквозь свои специфические «надстроечные» формы, способные меняться от эпохи к эпохе, от поколения к поколению.

Специфическая сущность каждого человека есть совокупность всех отношений, в которые индивид включен, — отношений социально-исторических, повседневно-семейных, с самим собой и др. Такая партикулярная эссенция имеет преходящий, эволюционный, незавершенный характер. Она не предзадана сверхчеловеческими объективными порядками; ее можно субъективно выбирать, развивать, упразднить, менять на другую. Следовательно, родовая эссенция в известном смысле предшествует экзистенции, а партикулярная эссенция есть продукт развития экзистенциального бытия.

Например, христианская диалектика определяет родовую сущность человека как внеисторический «образ Божий», неизменный и предзаданный человечеству Богом; вместе с тем каждый человек волен свободно развивать подлинную самость в обширном жизненном пространстве между полюсами: «быть подобием Бога Творца» и «быть подобием Антихриста». Другим примером диалектической трактовки сущности человека может служить марксистская концепция деятельностной сущности человека. Ф. Энгельс определил первичную сущность человека так: труд создал человека, и человек, в сущности, есть существо трудовое.

Вместе с тем К. Маркс, раскрывая трудовую сущность человека как «ансамбль всех общественных отношений», указал на ее изменчивый и рукотворный характер. Общественно-историческая практика, по Марксу, есть противоречивое единство:

1) объективного и субъективного; 2) всеобщего и особенного; 3) необходимости и свободы; 4) социального и индивидуального. Э. Фромм особо подчеркнул, что природа или сущность человека не есть специфическая субстанция типа добра или зла, а является противоречием, заложенным в условиях самого человеческого существования; на каждой новой ступени, достигнутой человеком, возникают новые противоречия, которые принуждают его и далее искать новые решения.

Предсказывают, что с середины XXI в. на основе нанотехнологий начнется массовое имплантирование людям искусственных органов: модифицированных генов, биокомпьютеров и т. д. Тогда homo sapiens, возможно, превратится в «технологическое животное». Столь радикальное изменение природы человека вызовет у людей кризис самоидентификации. Для прогнозирования особенностей рождающейся «технологической обезьяны» нужны разные модели постчеловеческой персонологии.

2.4. Отчуждение

Предельное отчуждение. Дефиниция и виды отчуждения.

Онтология отчуждения. Свободное и рабское отчуждение.

Концепция отчуждения как социальной болезни.

Предельное отчуждение есть отчуждение человека от его самой глубокой и сакрализуемой сущности — от интимной положенности человека в полноту бытия. Такое отчуждение, вероятно, нередко приключается со свободолюбивой человеческой экзистенцией. Некоторые мыслители вообще считают его универсальным: «Отчуждение человека от его сущностного бытия, — пишет П. Тиллих, — это универсальный признак существования. Отчуждение — неиссякаемый источник многих частных зол во всяком периоде <...> рабство воли — это универсальный факт. Это неспособность человека прорваться через свое отчуждение. Несмотря на силу своей конечной свободы, достичь единства с Богом

человек неспособен» (*Тиллих П. Систематическая теология. СПб., 2000. Т. 1–2. С. 352*).

Тема предельного отчуждения и десакрализации тайны бытия является одним из краеугольных камней в основании современной философии религии. Миф об изгнания Адама и Евы из рая — о разрыве непосредственной связи первых людей с Богом — толкуется как выпадение человеческой экзистенции из эссенциальной полноты бытия. В Книге Иова рассказывается, что праведник Иов, несмотря на выпавшие ему жестокие испытания, не отвернулся от Бога и отстоял в глазах Создателя правильность самой идеи сотворения человека. В метафизическом смысле религия есть стремление ограниченного самобытия подняться над своим существованием до высшего эссенциального уровня и преодолеть случившееся отчуждение своей предельной сущности. Говоря иначе, религия есть преодоление субстанциального отчуждения — восстановление утраченной связи с безусловным началом всего существующего.

Для различения понятия о первородном небесном бытии и понятия о падшем существовании человека Платон использовал миф о низвержении человеческих душ из сущностной сферы вечных идей в материальные тела-темницы; утратив божественное бытие и обретя жалкое земное существование, наши страдающие души мечтают о возвращении в изначальную сферу сущностного. С. Н. Булгаков как-то сказал: «Пафос религии есть пафос расстояния, и вопль ее — вопль богооставленности». В том же и пафос вопроса Гамлета «Быть или не быть?». Вместе с тем результаты отпадения человека от абсолютного бытия философы оценивают по-разному. Например, Л. И. Шестов (1866–1938) полагает, что, оторвавшись от Бога, человек теряет свободу и целиком подпадает под действие физической необходимости. Напротив, по Бердяеву, болезненный бунт против Бога нужен, чтобы бунтарь обрел свободу и достиг бытийной самореализации. Итак, одни усматривают в отчуждении человека от бытия утрату свободы, а другие, наоборот, — обретение личной свободы.

Религия амбивалентна: с одной стороны, в ней есть стремление к эсхатологическому воссоединению с Абсолютом, а с другой — в ней воплощено «несчастное сознание» (Гегель) временного отчуждения от сущностного единства с Абсолютом. Ощущение того, что воссоединение с Абсолютом пока не достигнуто, определяет амбивалентное — восторженно-позитивное и вместе с тем негативно-критическое — отношение верующих к себе и всему церковному сообществу. Верующие превозносят свою церковь и священников, но в то же время пророки и апостолы постоянно нападают на религиозных лидеров своего времени.

Религиозное отчуждение бывает либо объективно реальным и подлинным, либо субъективно-ошибочным и иллюзорным; то же можно сказать и о характере преодоления всякого человеческого отчуждения. Определение «подлинного» религиозного отчуждения зависит от выбора критерия безусловной глубины человеческой сущности, подлежащей сакрализации. Одни верующие усматривают свою безусловную сущность в сверхприродном начале, другие — в космическом центре, третьи — в средоточии социума, четвертые — в бездне личного самосознания и т. д. Поэтому так много представлений о религии, ее классификациях и модусах религиозного отчуждения.

Не всякое отчуждение имеет религиозный характер. Виды нерелигиозного отчуждения соположены с различными обстоятельствами утраты сущностей менее глубоких порядков, в отношении которых люди обычно не испытывают священного трепета. Формальная возможность разрыва связи существования с бесконечным бытием коренится в прерывности и конечности экзистенции. Так, знание о собственной смерти рождает в человеке неуверенность в прочности связи с родовой сущностью. Но эта неуверенность сама по себе недостаточна для произведения отчуждения; для реального развития неуверенности в состоянии отчуждения требуются дополнительные условия и поводы. В понятии *отчуждение человека* различают аспекты: религиозный, духовный, социальный, экономический, политический, экологический,

технологический и др. Какими же признаками следует наделять отчуждение «вообще»?

Дефиниция и виды отчуждения. Предлагаем в самом широком смысле определить понятие отчуждения как *превращение части, сущности либо всей полноты своего (самобытия А) в независимое от него иное, другое, чужое (инобытие В)* (см.: Пивоваров Д. В. Две концепции отчуждения: религиозное отчуждение // Религиоведение. 2009. № 2. С. 63–72).

Важно принять во внимание, что инобытие В может быть либо внешним (в том числе трансцендентным), либо внутренним (даже трансцендентальным) по отношению к самобытию А. Отчужденное, как и чужое, может относиться к А по-разному. Став независимым от А, отчужденное бытие в одних случаях ведет себя вполне нейтрально и безразлично в отношении А; в других ситуациях оно активно и дружелюбно способствует сохранению и эволюции А; иногда же, наоборот, оно враждебно к А, поработщает его и господствует над ним. Отчуждение может быть: 1) частичным (утрата важной или второстепенной части А); 2) радикальным (слабая связь А с собственной сущностью); 3) тотальным (полное перерождение целостности А, снятие исходного самобытия в инобытии В).

Допустим, если родовая сущность человека, согласно христианству, — это образ Божий, то отчуждение этого образа будет означать обесчеловечивание человека. Если, вслед за марксистами, под родовой сущностью человека понимать «труд», то отчуждение труда влечет дегуманизацию человека.

По идеологическим причинам марксисты предпочитают более узкую социально-философскую дефиницию: 1) отчуждение есть утрата людьми своей деятельностной сущности в условиях эксплуататорского общества — это такая утрата, которая превращает отнимаемую у человека сущность в объективную силу, господствующую над ним; 2) освоение будет всегда, отчуждение же исчезнет в коммунистическом обществе вместе с религией. Онтология не должна ограничиваться такого рода узкими социально-философскими дефинициями, поскольку ее прежде всего

интересует генеральная проблема отчуждения экзистенции от бытия. В поле ее внимания входят: 1) онтологические представления о связях самобытия и инобытия; 2) социально-философские концепции человеческого отчуждения; 3) социально-психологические образы отчуждения.

Онтология отчуждения. До Гегеля понятие отчуждения носило преимущественно юридический характер. Так, в теориях общественного договора Гоббса и Руссо термином *отчуждение* обозначен процесс обезличивания и деиндивидуализации социальных отношений при передаче прав личности государству. По Фихте, отчуждение есть полагание чистым Я предмета не-Я. Гегель расширяет объем этого понятия — вводит в свою философскую систему фундаментальное понятие отчуждения, толкуя его как: а) овещствление и опредмечивание абсолютной идеи; б) процесс и результат потери любым отдельным качеством (самобытием) большей или меньшей доли собственного содержания (свойств, отношений, функций, субстрата). С тех пор с помощью понятия отчуждения можно объяснять коренные трансформации всякого отдельного бытия, будь то химическое соединение, организм, человек, социальный институт, мысль или идея.

Широкое понятие отчуждения удобно для размышления как об объективно-материальных, так и о субъективно-идеальных процессах утраты элементов самости. В том числе оно годится для разговора об обезчеловечении (обеднении, извращении, перерождении) родовой сущности человека. Правда, после Маркса в философии стало доминировать узкое и негативное понятие отчуждения как социальной болезни.

Сегодня возникла потребность вернуться к гегелевскому понятию, восстановить его в статусе универсальной онтологической категории. Расширение объема концепта *отчуждение* похоже на изменение содержания понятия информации. Если раньше под информацией понимали исключительно человеческое знание, то теперь им обозначают содержание любого процесса отражения в самых различных системах с обратными связями. То же и в случае с понятием отчуждения: с возникновением марксизма его

увязывали только с человеческими потерями, а сегодня созрела возможность опять обозначать им перерождение качества целостности любого рода.

Полагаем, имеет смысл различать:

- онтологическое отчуждение, обозначающее фундаментальный разрыв между существованием и его абсолютной сущностью;
- онтическое отчуждение — потерю связи существования с его менее глубокими сущностями.

Тогда предельное (религиозное) отчуждение есть, по определению, отчуждение онтологическое, а нерелигиозное отчуждение имеет онтическое характер. Онтическим отчуждением можно именовать: катастрофические метаморфозы звезд и планет, разрывы связей растений и животных с «родной» средой обитания и т. п., а также специфические «переживания» высшими животными жизненных утрат (свободы перемещения, связи с партнером и пр.).

Разумеется, человеческое отчуждение (онтологическое и онтическое) принципиально отличается от нечеловеческих форм утраты «своего» тем, что предполагает личностную свободу, сознание, разум. Утрата человеком как личностью свободы и переживание им отчаяния далеко не то же самое, что, скажем, вой цепного пса по свободе перемещения или собачья тоска по пропавшему хозяину. И все же обе ситуации сходны: и там и там есть «потеря своего». В свою очередь, индивидуальное человеческое отчуждение или самоотчуждение (реальное или иллюзорное), очевидно, значительно отличается от отчуждения, испытываемого в разные эпохи каким-либо народом либо человечеством в целом.

Эссенциальные порядки бытия подразделяют на сущности: 1) субстанциальную (материя-субстанция, духовное первоначало); 2) субстратную (физическая, химическая, биологическая, социальная); 3) сингулярную (специфическая эссенция отдельного предмета или человека). Единство мира складывается из противоречивых взаимосвязей всех эссенциальных порядков, входящих в иерархию уровней целостности. Понятие самобытия

экзистенциальной целостности может обозначать не только самость отдельного человека, но также целостность космоса, Земли, биогеоценоза, человечества, разных народов, социальных групп.

Следовательно, основных видов отчуждения столько же, сколько основных уровней (измерений) самобытной целостности и порядков сущности бытия; и описание каждого вида отчуждения требует его спецификации. Когда говорят, что человек есть микрокосм, то имеют в виду, что в человеке сконцентрированы все эссенциальные уровни космоса. Значит, понятие религиозного отчуждения человека косвенно указывает на то, что человеку присущи все виды онтического отчуждения (физического, химического, биологического и социального), в конечном счете обусловленные онтологическим расколом между существованием человека и его абсолютной сущностью.

Система Гегеля, как известно, начинается с пантеистического учения об отчуждении мирового разума в природу. Отрекаясь от своей истинной сущности, абсолютная идея превращает себя во «внешнее зеркало» — экстериоризует себя в природу и историю, предстает в виде ограниченных вещей, организмов и людей. Выходит, объективный мир есть отчужденная абсолютная идея. Финальная цель отчуждения абсолютной идеи от своей сущности имеет два позитивных аспекта: саморазвитие и самопознание через вещи-«зеркала» с помощью совокупности индивидуальных человеческих духов (абсолютного духа). Немецкому мыслителю удается метафизически представить себе только один способ самоотчуждения мирового разума, а именно — метод опредмечивания духа путем его овеществления. Гегель описывает драматическую «одиссею духа», возвращение духа домой: «Просвещение завершает отчуждение <...> прежде отчужденный дух полностью уходит назад в себя, покидает эту страну образованности <...> низводит эту противоположность до прозрачной формы и находит в ней себя самого» (*Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 262, 321*). Следовательно, отчуждение человека рано или поздно преодолевается примирением в истории.

Такова логика пантеизма: Абсолют эманурует (отчуждает себя) в экзистенцию, затем возвращается в себя из овеществленных предметных форм; тотальное отчуждение в итоге преодолевается. В пантеизме нет понятия безусловного отчуждения, так как нелогично допускать возможность полного отрыва имманентного Божества от своих внешних проявлений. Поскольку мировой разум лишь временно и по своей воле отчуждает себя в природу, поддерживая и наращивая связь с отчужденными формами, то такое отчуждение относительно.

Принципиально иначе предельное отчуждение трактуется в теизме — в учениях, выносящих творящее первоначало за пределы сотворенного мира и признающих сотворение мира «из ничего» (а не из себя, как в пантеизме). В них допускается возможность абсолютной утраты связи природы и человечества с Творцом. Тогда «мир во зле лежит», человечество действительно покинуто разгневанным и осуждающим Богом, и люди не в состоянии сами, без помощи Бога, реально преодолевать свое тотальное отчуждение. Многие христиане верят, что состояние страдания из-за абсолютного отчуждения человека от Бога, безнадежное и отчаянное, будет длиться вплоть до конца мировой истории. И все же пример воскресшего Спасителя дает людям надежду на их всеобщее воскресение в конце всех времен.

Марксисты упрекают Гегеля в том, что он отождествил отчуждение с опредмечиванием, а экзистенциалисты не приемлют оптимистичной веры Гегеля в возможность преодоления человеческого отчуждения на каком-то этапе человеческой истории. Если перейти от вопроса об отчуждении абсолютной идеи к более «приземленной» теории рефлексии Гегеля (см.: *Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. § 8.4*), то мы увидим, что в ней несколько иначе и более развернуто описан процесс онтического отчуждения во взаимодействующих телах.

Отчуждение сопряжено с освоением — с тенденцией самобытия присоединять к себе, адаптировать и поглощать моменты инобытия («другого», «чужого»). В случае с человеческим существованием освоение в значительной степени обусловлено

искушениями, вожделениями, желаниями чужого, что непременно влечет реакцию — чревато страданиями и потерями. Отчуждение есть проявление закона «действие равно противодействию»: чем больше осваиваешь, тем сильнее отчуждение. Освоение, следовательно, амбивалентно, включает в себе и приобретения, и потери.

Осваивают чужое, а отчуждают свое. Когда A (свое) и B (чужое) активно взаимодействуют, то чужое в составе своей копии $v(B)$ проникает внутрь основания A и постепенно там осваивается, становится «своим иным». Чужое $v(B)$ способно существенно изменять A изнутри, на территории самого A , так что освоение чужого чревато отчуждением своего (действие, как известно, равно противодействию). Начинаясь в основании A , количественный процесс утраты части моментов самобытия может завершиться качественным скачком — возникновением нового бытия как тождества взаимно измененных A и $v(B)$. В этом эмердженте C незримо сняты свое и свое-иное.

Отчужденными могут быть: 1) некоторый изменяющийся компонент A во внутреннем бытии самого A — компонент еще не снятый и не опредмеченный в будущем субстрате C ; 2) некоторый компонент $a(A)$ либо A в целом, если они диалектически сняты и незримо пребывают в веществе нового качества C .

Объективированное и опредмеченное совсем не обязательно являются отчужденным, а отчужденное — объективированным и опредмеченным. Отчуждение не тождественно опредмечиванию. Так, с одной стороны, человек может потерять свое Я и стать «своим-чужим» задолго до объективации и материализации своих мысленных планов. С другой стороны, опредмечивание человеком своих идей и планов в виде принадлежащей ему материальной собственности бессмысленно называть «утратой своего», «отчуждением». Иногда опредмечивание может включать в себя определенный процент отчуждения, а иногда (например, при полной конфискации опредмеченного своего) опредмечивание, в самом деле, совпадает с тотальным отчуждением.

Свободное и рабское отчуждение. Из этих рассуждений можно сделать важные выводы относительно видов человеческого отчуждения. Свобода человека образуется процессами потери своего («свобода от») и присвоения чужого («свобода для»). Для освоения иного необходимо отчуждение хотя бы части своего. Вот три примера. Допустим, нужен чужой товар. Для этого на рынке продают то, что сами произвели (процесс отчуждения), а на полученные деньги приобретают нужную чужую вещь (процесс освоения). В условиях свободного рынка отчуждение и освоение равновесны. Другой пример: художник свободно и с удовольствием дарит (отчуждает) свою картину другу. Третий пример: взаимная любовь основана на взаимной отдаче — гармонии отчуждения и освоения.

Во всех этих примерах свобода, очевидно, является гармоничной мерой отчуждения своего и освоения чужого. Напротив, чрезмерное освоение и радикальное отчуждение грозят человеку утратой его самостояния. Поэтому логично подразделить отчуждение и освоение по основанию «свобода — рабство» на два противоположных вида: 1) свободное отчуждение и свободное освоение; 2) рабское отчуждение и рабское освоение. Не все формы отчуждения связаны с утратой свободы, и наоборот, некоторые формы освоения ведут к утрате свободы.

Таким образом, вопреки убеждениям марксистов и экзистенциалистов:

- отчуждение не есть целиком социальное качество, в нем сняты также природное и индивидуальное;
- далеко не всякое отчуждение безусловно негативно, ведет к утрате свободы и противоположно свободе;
- не всякое освоение следует брать со знаком «плюс» и воспевать его как символ свободы;
- не всякое (но лишь специфическое) отчуждение античеловечно, связано с деперсонализацией, бессмысленностью, трагедиями и печальями.

Из гегелевской концепции снятия своего в ином напрашивается вывод о существовании разных позитивных аспектов

отчуждения. О двух положительных аспектах уже было сказано. Отчуждение есть условие: 1) саморазвития всех форм духа; 2) самопознания через освоение собственных отчужденных форм, развивающихся в структуре инобытия. Третий позитивный аспект отчуждения — спасение своего через иное.

Снятие — это своего рода спасение экзистенции в бесконечном бытии посредством ее ухода от себя и перевоплощения в ином субстрате. Диалектическое снятие самобытия (нем. *Aufheben*) также означает упразднение недостатков в отчужденном от него содержании и подъем последнего на более высокий уровень. Так, художник воплощает свое Я в автопортрете и расстается с ним — скажем, отдает его в картинную галерею. При этом автор горячо верит и очень надеется, что печать его духа навсегда останется в общественном сознании сопричастной жизни нескончаемой череды поколений. С одной стороны, уход отчужденного существования в бытие есть разъединение конечного и бесконечного как внешних противоположностей, а с другой — снятое конечное самобытие внутренне воссоединяется с бесконечным первоначалом.

Подобно художественному увековечиванию самобытия, религиозное спасение предполагает отчуждение-как-снятие человеческого в репрезентанте абсолютного. Весть христиан есть риск веры в спасительную силу уникального и идеального Богочеловека — Иисуса Христа.

По Гегелю, всякое конечное стремится превзойти свои границы и снимается в бесконечном бытии; бесконечное — как потусторонность и небытие экзистенции — обременено конечным; конечное и бесконечное неотделимы друг от друга. Следовательно, отчуждение-как-снятие есть необходимое условие спасения самобытия в его перевоплощенно-отраженной форме. Снятие есть особая и любопытная форма спасения — сохранения отрицаемого своего в виде преображенного отпечатка в ином, конечном или бесконечном. Человеческое спасение требует к тому же искупления, преодоления вины за вожденное освоение чужого.

Итак, онтологию отчуждения и онтологию освоения резонно рассматривать в их сложном и противоречивом единстве, не определяя отчуждение только отрицательно, а освоение исключительно положительно.

Концепция отчуждения как социальной болезни. В своем труде «Сущность христианства» Фейербах описал религию как результат специфического удаления человека от реальности. Его критика религии опирается на три предпосылки: 1) «Бог» есть отчужденная от человека его собственная сущность, иллюзорно спроецированная в небо; 2) отчужденная сущность господствует над сознанием и поведением человека; 3) для преодоления злосчастного отчуждения человеку нужно критически познать подлинное отношение между собой и своим образом-тираном и вернуться в свою сущность.

Развивая в «Немецкой идеологии» идеи Фейербаха, классики марксизма разглядели в религии «священный образ человеческого самоотчуждения»: земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство. Они характеризуют отчуждение как консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты. Маркс верил, что в религии человек утрачивает свою сущность и человечность, и в религии над человеком господствует продукт его собственной головы. Являясь, по дефиниции Маркса, «опиумом народа», религия фантастически восполняет ограниченность и бессилие человека. Но для Маркса, в отличие от Фейербаха, главным является не религиозное отчуждение, а отчуждение труда.

Разделяя тезис Гегеля об исторически преходящем характере отчуждения человека, но не желая следовать его формуле о вечности религии как воссоединении с Духом, Маркс попытался обосновать возможность — через теоретическую критику и революционную практику — преодоления всякого отчуждения и религии в условиях коммунистической формации. Для этого он придал

понятию отчуждения человека узкий историко-экономический смысл и тесно привязал его к вопросам о разделении труда, возникновении частной собственности, социальных антагонизмов, денег и др.

Например, по его мнению, «деньги есть отчужденная от человека сущность его труда и бытия». В «Экономическо-философских рукописях» (1844) Маркс характеризует труд как отчуждение родовой сущности человека, влекущее «отчуждение человека от человека». Критикуя Гегеля за отождествление понятий *отчуждение духа* и *опредмечивание духа*, Маркс рассуждает об опредмечивании (в ранних произведениях и в «Капитале») только применительно к человеческой деятельности (что спорно), определяя его как превращение сущностных сил и способностей человека из формы движения в форму предмета.

Опредмечивание понимается марксистами как непреходящий атрибут труда — как такая активная сторона всякого труда, благодаря которой окружающая среда очеловечивается и создается мир культуры. От опредмечивания Маркс жестко отличает понятие овеществления, причем придает последнему непривычно узкий смысл. Овеществление, по-марксистски, есть превращение социальных отношений из личных в отношения вещей, когда вещи персонифицируются, наделяются признаками субъекта, становятся фетишами. Отсюда вывод: овеществление ведет к обезличиванию человека, деятельность людей становится машинообразной и нетворческой.

Маркс также полагал, что овеществление есть процесс исторически преходящий, оно свойственно только товарному производству и капитализму и исчезнет при обобществлении труда. Коммунистическая революция устраняет бессилие трудящихся, делает людей сознательными, свободными и творческими, рабочие берут под свой контроль экономику, уничтожают овеществление и получают все возможности реализовывать себя. Отменяя отчуждение и овеществление, коммунизм навечно сохраняет освоение и опредмечивание.

Известный уральский философ В. И. Колосницын сжато и точно выразил суть марксистской концепции отчуждения: «Но если освоение есть процесс, характеризующий всю историю человеческой деятельности, то отчуждение — явление конкретно-историческое, возникающее в силу конкретных причин на определенном этапе истории и отмирающее вместе с их устранением. Отчуждение — это несвобода <...> перед обществом, перед собственными сущностными силами людей, выступающими в опредмеченной, объективированной и враждебной человеку форме. <...> Социально-экономическое и политическое отчуждение, отчуждение от природы, а затем и духовное отчуждение являются предметом религиозного отражения, возникновение отчуждения — главным условием порождения религии, а его отмирание — необходимым условием его преодоления» (*Колосницын В. И. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987. С. 11–12, 16*).

Выше уже рассматривалось онтологическое определение отчуждения, частной и неточной социально-философской модификацией которого можно считать марксистский вариант «рабского отчуждения». Марксистская концепция отчуждения человека состоятельна, плодотворна и, несомненно, должна приниматься во внимание там, где речь идет только об одной форме человеческого отчуждения, а именно о рабском отчуждении, но не более. Что же касается овеществления, то тут достаточно напомнить читателю те значения, которые органичны этому термину и привычны широкой публике. Овеществление есть: 1) переход энергии в вещество; 2) воплощение образа в форме вещи; 3) превращение возможности в протяженный субстрат; 4) придание свойствам и отношениям формы вещи. Зачем же уродовать это многоаспектное понятие и бесосновательно лишать его традиционного смысла?

Выводы Маркса и русских марксистов о «приближающемся конце религиозного отчуждения», очевидно, опирались на намеренно узкие и идеологизированные дефиниции отчуждения и реификации — на дефиниции, подчиненные воинственно-атеистической перспективе уничтожения религии грядущим

социалистическим государством. Марксистское представление об отчуждении как «социальном заболевании» оказало решающее влияние на современные социально-философские концепции отчуждения. Их авторы негативно оценивают отчуждение и в объективном, и субъективном аспектах, но в отличие от Маркса не предлагают радикальных форм исцеления, считая человеческое отчуждение в целом неустранимым.

Суммируя взгляды сторонников и противников вечности отчуждения, резонно предположить: 1) одни виды отчуждения (например, религиозное, социально-политическое) исторически неизбежны, бессрочны и непреодолимы; 2) другие (например, бытовые отчуждающие конфликты между индивидами, социальными группами) вполне преодолимы в течение конечного промежутка времени.

2.5. Реальность и ничто

Реальность. Трактовки понятия реальности.

Ничто. Ничто и свобода.

Реальность. Обыденное мышление склонно подразумевать под реальностью все то, что есть, и отождествлять между собой понятия реальности и действительности, тогда как философская традиция в известной мере разводит эти понятия:

- реальность — степень бытия, присущая той или иной вещи; вещественный аспект бытия;
- действительность (от лат. *deus, dei* — бог, demiург, деятель) — единство творящего и сотворенного, действия и результата, существенного (внутреннего, целевого) и вещественного (внешнего, опредмеченного), идеи и вещи, идеального и реального.

Реальное (от позднелат. *realis* — вещественный) — в своем первоначальном значении это мера сопряжения экзистенции с бытием, степень приближения ограниченного бытия к полноте бытия. Отсюда *реальное* имеет разные градации: нечто может быть

более или менее вещественным, т. е. реальным. Однако сегодня реальность чаще сближают с понятием объективного существования вещей и противопоставляют чистому бытию Абсолюта и идеальному бытию эйдосов, идей, идеалов. Обыденное мышление склонно подразумевать под реальностью *все то, что есть*, и отождествлять между собой понятия бытия, существования и реальности. Но, согласно философской традиции, это разные понятия, а *реальность* — это степень насыщенности той или иной вещи бытием; вещественный аспект бытия. Реальность — не предикат, дополняющий определение вещи неким свойством, подобным фигуре или тяжести, но именно смысл меры бытия вещи. Вещество еще не есть вещь. Чтобы стать вещью, вещество должно оформиться определенным образом и обрести специфическую сущность. В механистическом естествознании XVII—XVIII вв. под веществом стали понимать аморфный материальный субстрат — все то, что имеет массу покоя и из чего состоят вещи. В XX в. дискретно оформленное вещество стали противопоставлять континуальному и волнообразному полю.

Понятие реальности по-разному раскрывается в различных философских направлениях и школах в зависимости от того или иного толкования природы вещественного. Вещь (от лат. *res* — вещь, дело, достояние) — единица существующего, существующее нечто. Вещь есть все то, что может находиться в отношении или обладать каким-либо свойством. В языке вещь часто обозначается именем существительным, в логике — предметными (индивидуальными) константами. До XIX в. в механике и материалистической философии основными признаками вещественного считались телесность и протяженность, в связи с чем вещь сближалась по смыслу с ее границами, метрикой.

В то же время во многих языках, в том числе русском, слово «вещественное» имеет альтернативные значения: а) тело, целое (ср.: вещь, весь, вес); б) подлинность, естина, истина (вещь, вещей, весть, совесть). Подобная двойственность характерна для слов «есть» и «реальный»: а) имеющий место в пространстве и во времени; б) неподдельный, истинный. Аристотель различал

в понятии «есть»: 1) случайное наличие одного в другом; 2) приписывание вещам существенных признаков; 3) истинность, соответствие действительности, истину; 4) актуальное проявление или возможность.

В связи с необходимостью проговаривания логических связей между бытием, сущностью и существованием в XIII в. схоластами был введен сам термин «реальность». Вещественное — не само-сущее; оно определено извне и изнутри, имеет сущность и существование, внутреннюю и внешнюю стороны. Под реальностью схоласты понимали вещи, обладающие значительной степенью бытия, а наибольшую реальность приписывали Богу как Полноте Бытия (лат. *ens realissimum*). Таким образом, согласно своему изначальному смыслу, реальность — это мера близости существования к бытию, экзистенции — к эссенции, конечного — к бесконечному.

Позже содержание понятия реальности стало предметом спора между реалистами, придававшими универсалиям статус всеобщих и независимых вещей (объективных сущностей), и номиналистами, признававшими реальными только единичные вещи. Универсалии суть: 1) либо просто собирательные имена единичных вещей и интервалов пространства, а потому они не имеют статуса реальности (номинализм); 2) либо родовые свойства вещей (типа круглость, лошадность), они объективно первичны, подобно тому, как человек в некотором смысле первичнее в отношении Ивана (реализм). Но во втором случае трудно признать за универсалиями протяженность и существование во времени, поскольку пространство и время — основа суждений об единичном.

Философы Нового времени также дискутировали о степенях реальности. Например, Р. Декарт и Б. Спиноза приписывали высшую степень реальности безусловной субстанции, Г. В. Лейбниц — монадам, Дж. Локк — первичным качествам (фигуре, размерам материальных предметов), И. Кант различал эмпирическую реальность явлений и категориальную реальность как трансцендентную материю всех предметов познания. Обычно реальность подразделяют на объективную и субъективную, творящую и тварную, материальную и духовную, чувственно данную

и сверхчувственную. И. Кант расчленил ее также на эмпирическую, трансцендентную и трансцендентальную.

Сенсуализм, склоняясь к номинализму, ищет источник познания объективной материальной реальности во внешнем опыте и нередко отрицает реальность Бога и нематериальных объектов (сущностей, души и т. д.). Рационализм допускает, что внешняя чувственность искажает эту реальность, и только разумом мы постигаем подлинную (духовную) природу вещественного, разграничивая истинно реальное и кажимость. Интуитивисты полагают, что подлинная реальность, сверхчувственная и метарациональная, доступна только мистическому духовному созерцанию — совести, интуиции, вере. Для одних философов чувство реальности дается опытом и практикой, для других — ясным и непротиворечивым размышлением о вещах, для третьих — духовной способностью души прямо пребывать в сущностях и явлениях.

Трактовки понятия реальности. Этимологическая двойственность слов «есть» и «вещественное» дает возможность применять термин «реальность» для радикально различающихся философских рассуждений о бытии и существующем.

1. Если понятие вещественного прежде всего связывать со свойствами протяженности и дискретности, то реальность видится как совокупность разделенных и сосуществующих тел, причем каждое отдельное тело есть нечто конкретное (от лат. *concretus* — сросшийся, целый). Такова, например, позиция философского реизма: Ф. Brentano (1838–1917) приписывал реальность исключительно вещам, Т. Котарбинский (1886–1981) призывал оставить в языке только имена тел, а свойства и отношения искоренять как метафорически употребляемые термины (квазиимена). Противники реизма называют «реальными» не только вещи, но также события (процессы), свойства и отношения. Так, философы-марксисты определяют реальность как объективно существующие материальные вещи, свойства и отношения, которые могут воспроизводиться в сознании человека, иметь субъективно-реальное существование и выражение в знаках.

2. Если вещественность сблизить со свойствами ее пространственно-временной изменчивости, то реальность описывается как поток, становление, единство разрушения и возникновения (об этом смысле, вероятно, напоминает греческое слово *rhei* — река, течение; *panta rhei* — все течет). В этом случае реальность сближается с физическим существованием (фюсис — сотворенная и изменчивая природа) и противопоставляется метафизическому (абсолютному) бытию. Например, Гегель противопоставлял идеальное бытие сущностей их инобытию в природной, физической (= реальной) форме.

3. При отождествлении «вещественного» с субъективной ощущаемостью его свойств «реальность» трактуется как кажимость и поток нашего сознания. Субъективный идеализм принимает формулу Дж. Беркли «существовать — быть воспринимаемым» и сводит объективную реальность вещи к сумме субъективных чувственных данных. Начиная с теории типов Б. Рассела, многие представители неопозитивизма и аналитической философии стремились теоретически обосновать возможность элиминации из языка имен собственных, обозначающих тела (предметы, индивиды), и замены индивидных терминов чисто предикативными описаниями. При этом реальность трактуется в чисто грамматическом смысле — как то, что описывается прилагательными (общими свойствами и отношениями), соотносимыми с субъективными состояниями воспринимающего.

Другой поворот философской мысли — наивный реализм, отождествляющий объективное явление со свойствами его чувственной воспринимаемости. Например, для наивного материализма характерно утверждение: реальность такова, какой мы ее воспринимаем; в субъективной реальности человеческого сознания адекватно воспроизводится содержание объективной реальности.

4. При сближении вещественного со свойствами его дискретности, непроницаемости, упругости, сопротивляемости внешнему воздействию субъекта возникает логическая возможность, во-первых, объяснять, почему так часто критерий реального ищут в чувственной воспринимаемости тел, в практическом контакте

с предметами (ведь, в самом деле, наши органы чувств фиксируют именно преграды, объект дан как нечто сопротивляющееся субъекту); во-вторых, понимать вещь как отдельное и нерасчленимое целое (единицу, элемент, стихию, атом, монаду, индивид). Если приписывать вещам относительную нерасчленимость, то реальность можно наделять — в зависимости от философского представления о природе субстрата — либо исключительно посторонним, материальным, физическим существованием (материализм), либо идеально-трансцендентальным бытием (объективный идеализм), либо субъективизировать их содержание, приписывая вещам имманентное существование в формах атома сознания, фактов, протокольных предложений (субъективный идеализм).

При переносе акцента в понятии вещественного на атомарность и индивидуальность возникает основание для логического обобщения представления о вещах, для выпаривания из него упоминаний о тех или иных родах и видах реальности и закрепления за понятием вещественности лишь ее определения как предмета вообще, единицы существования любого рода. Благодаря такой абстракции в современной философской литературе вместо категории вещи часто употребляют категории предмета и объекта, говорят о материальных и духовных объектах, абстрактных и идеализированных предметах.

Но тогда соответственно расширяется и понятие реальности: им могут обозначать любую форму существования предметов и объектов (материальную и духовную; мнимую и наличную; в прошлом, настоящем и будущем времени). В связи с утратой критериев непроницаемости и воспринимаемости, которыми прежде склонные к материализму мыслители фиксировали нечто реальное, в науке остро встала проблема физической, логико-математической и исторической реальности.

5. Если подлинно вещественное непроницаемо, но мы все же о нем как-то догадываемся, то у нас есть основание вычленять в нем три аспекта: а) вещь-в-себе (по Канту, это ноумен, сущность, непознаваемое ядро вещи); б) объективное проявление вещи,

феноменон, фанерон, скорлупа вещи — это множество овнешляемых свойств вещи (феноменология, противостоя наивному реализму, обычно описывает феномен как знак чего-то действующего изнутри вещи-в-себе); в) видимость и кажимость — вещь-для-нас, т. е. способность вещи своим влиянием производить в нас представление о ней. Эти представления могут быть адекватными явлению либо иллюзорными и обладают свойством субъективной чувственной достоверности. Суждения о вещах суть синтетические предположения и умозаключения о субъективно данном нам потоке свойств, но вовсе не прямое знание реальности.

Согласно такому взгляду, сущность, ее видимость (проявление) и кажимость как аспекты реальности имеют разные степени близости к идеальному бытию: сущность более реальна, нежели явление, а явление более реально, чем чувственная достоверность восприятия вещей.

6. Если понятие реальности прежде всего раскрывать исходя из представления о происхождении вещественного из подлинного бытия путем реификации (от англ. *reification* — овеществление) — в тех или иных (широких или узких) границах, качествах, индивидах, — но при этом также учитывать разную степень близости сущности, явления и кажимости вещи к бытию, тогда либо реальность предстанет иерархией из универсальных, общих и отдельных вещей, либо сущность каждой вещи будет видеться как пирамида сущностей первого, второго и т. д. порядков глубины. Философское понятие реализма не совпадает с понятиями реализма в искусстве или политике, однако последние логичнее раскрывать в связи с его различными трактовками классиками философии.

Ничто (лат. *nihilo*) — категория идеалистической онтологии, означающая: 1) отсутствие конкретного объекта либо бытия вообще; 2) становящееся бытие с еще не определившимися свойствами и отношениями. Аннигиляция — это полное уничтожение, исчезновение. Материализм не склонен признавать онтологический статус *ничто*, поскольку руководствуется принципами неуничтожимости пространственно-временного мира, сохранения

общей энергии Вселенной и вечного метаморфоза вещей. В русском языке от местоимения *ничто* образованы слова: *уничтожать*, *ничтожный* (пустой, бессильный), *ничтожество* (состояние уничтоженного или несуществующего), *ничего* и, вероятно, *нищета* (В. И. Даль).

В философском аспекте *ничто* противопоставлено понятиям *ничто*, *сущее*, *определенное бытие*. Ничто как абстрактный концепт образовано путем полного отвлечения от предметов всех их свойств. В связи с этим некоторые мыслители оценивают данное понятие как пустое, бессодержательное и онтологически бессмысленное (элеаты, картезианцы, Бергсон, Ницше, марксисты). Другие философы наделяют его мощным смыслом, соизмеримым с богатством значений понятия виртуального вакуума или математического нуля.

По Августину, универсум не имеет безусловного бытия и не эманурует из Божества, а возведен Богом из ничего (*ex nihilo*). В этом смысле у всякого конкретного существования нет никакой предельной причины, кроме творческой энергии Бога. Картезианское понятие *cogito* подразумевает, что исходный акт нашего мышления есть сотворение предмета нашей мысли *ex nihilo*.

Согласно современной физике, виртуальный вакуум порождает и снимает в себе многообразие реальных микрочастиц. С нуля в математике начинают отсчет натуральных и действительных чисел; в нуль возвращаются любые складываемые равновеликие положительные и отрицательные величины. С этой точки зрения под *ничто* следует понимать неопределенное становящееся инобытие (*еще не* или *уже не*), но вовсе не тотальное отрицание существующего. Тогда надо признать, что ничто как кладезь возможностей более содержательно, чем сходное с ним понятие небытия.

Гегель оригинально выразил христианскую диалектику бытия и ничто в духе пантеизма. По его словам, чистое ничто есть неразличность, простое равенство с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания. Поэтому чистое (простое, недифференцированное) бытие и чистое ничто суть одно

и то же. Непосредственный взаимопереход этих противоположностей друг в друга и их взаиморастворение образует третье — процесс становления, в котором они, внутренне различаясь, не существуют особо. Становление происходит благодаря разности бытия и ничто. Из становления возникает нечто — наличное бытие в каком-то месте, представляющее собой простое единство бытия и ничто. Определенное ничто — это ничто как прямое отрицание какого-нибудь нечто. Ничто находится в соотношении и единстве с некоторым конкретным бытием. Оно всегда включено в состав наличного бытия.

Ничто — одна из центральных категорий ведической и буддистской онтологии, позволяющая разъяснить, что такое сансара, нирвана и майя. Переход из одного существования в другое, блуждание из тела в тело буддисты называют «пустотой мучительною». Нирвана, напротив, есть «пустота блаженная». Постепенный переход к нирване связан с угасанием пламени желаний (страстей, ненависти и т. д.) и уничтожением паутины заблуждений. Нирвана — это ничто, которое соединяет одну жизнь с другой. Термином «майя» (колдовские чары, наваждение) именуют ничтожность — иллюзорность, нереальность материального мира.

Ничто и свобода. Важную роль понятие *ничто* занимает в русской идеалистической философии. Так, по В. С. Соловьеву, в *ничто* нужно различать отрицательный и положительный смыслы. В первом смысле ничто — это полная лишенность бытия. Во втором смысле ничто — не что-нибудь, а все; производящая сила бытия; начало безусловной свободы от всякого нечто. Н. А. Бердяев тоже подчеркивал, что в бездонности добытийного ничто заключено начало всякой свободы, а в свободе всегда есть возможность зла. Ничто и свобода первичнее Бога. Сотворив мир и человека из ничего, Бог не мог победить потенцию зла в свободе (иначе пришлось бы уничтожить саму свободу). Поэтому, считает Бердяев, не следует возлагать на Бога ответственность за то зло, которое порождается нашей свободой.

В XX в. интерес к проблеме ничто обусловлен «фундаментальной онтологией» М. Хайдеггера, экзистенциализмом

Ж.-П. Сартра, «диалектической теологией» П. Тиллиха. Хайдеггер рассматривает ничто как принципиальную невозможность его определить или отрицать, отчего нас охватывает ужас; ужасом приоткрывается ничто. Сартр в книге «Бытие и ничто» утверждает, что человек своим сознанием — через страх — способен отступать за пределы бытия в сторону ничто, стать недостижимым для бытия и обрести свободу; именно страх порождает безусловную свободу и метафизический опыт ничто. Сам по себе человек есть ничто, помимо совокупности осуществляемых им выборов.

П. Тиллих ищет в ничто источник тревоги. Люди тревожатся, когда осознают неизбежность своей смерти и исчезновения в ничто. У тревоги нет объекта, а точнее, ее объект представляет собой отрицание любого объекта. Именно поэтому соучастие, борьба и любовь по отношению к этому объекту невозможны. Человек, охваченный тревогой, до тех пор пока это чистая тревога, полностью ей предоставлен и лишен всякой опоры. Такое необычное поведение, говорит Тиллих, вызвано тем, что отсутствует объект, на котором мог бы сосредоточиться субъект, находящийся в состоянии тревоги. Единственный объект — это сама угроза, а не источник угрозы, потому что источник угрозы — ничто. Человек, переживая ничто, начинает вопрошать о смысле собственной жизни и осознавать себя отличным от иных существ.

2.6. Бытие и небытие

*Чистое бытие. Полное бытие. Альтернативные онтологии.
Небытие. Числовая символика бытия.*

Чистое бытие. Чистое бытие (греч. *он*, род. пад. *ontos* — сущее, лат. *entia, ens*) — самая абстрактная философская категория, обозначающая исход и универсальную основу всякого конкретного существования. Чистое бытие мыслится философами как самодостаточное начало. Оно абсолютно, неопределенно, вечно, едино, пусто (не имеет частей), тождественно ничто, непредставимо, мистически гарантирует любому предмету ту или иную степень реальности и предохраняет от небытия и хаоса.

Чистое бытие можно сравнить с такими математическими началами, как точка и единица. Геометрическая точка — это количественное «ничто», она не занимает пространства, но с ее помощью создается и мыслится всякое пространство. Арифметическая единица — наименьшее натуральное число; однако, неограниченно повторяя себя, она порождает любое громадное число и потенциально таит в себе весь бесконечный ряд натуральных чисел.

Насыщенное всеми потенциями и невообразимой мощью чистое бытие самоопределяется, творит полноту бытия — бесконечное множество отдельных вещей и процессов, имеющих относительный и временной характер. Событие — это нечто, причастное бытию.

Полное бытие. Полное бытие (греч. *pleroma*, лат. *ess, esse, est*) — то, что есть, многообразное сущее во всей его полноте и целостности; мир как таковой, космос. Противоположность плеромы — кенома (греч. *kenoma* — пустота). Русскоязычный тезаурус слова «бытие» составлен словами: *есть, естина, истый, суций, сущность, суть, истина, существование, наличное бытие, бытность, действительность, реальность*, суффиксом *-сть* и др. В санскрите бытие — *sat*, а небытие — *asat*; *самья* — истина, бытие духа, *самтва* — состояние чистого бытия, истовость. *Бхава* (от санскр. корня *bhu* — быть, бывать) — один из оперативных терминов индийской философии, переводимый по-разному: *сущее, бытие, существующее* и т. д.

Альтернативные онтологии. В объективном идеализме бытие понимается по-разному: как безличный абсолютный дух, вечная жизнь, вселенский разум, абсолютная идея, иррациональная мировая воля, безусловная энергетика сущего, чистая информационная матрица мира и пр. Субъективный идеализм подразумевает под бытием: сущностные силы человека, деятельностное начало, индивидуальное или коллективное сознание, личную волю. Для материалиста первичное бытие — это материя (материя-субстанция; объективная реальность, данная нам

в ощущении), а вторичное бытие — отражающая мир субъективная реальность человеческого сознания.

В европейской культуре *бытие* становится важнейшей философской категорией в VI–V вв. до н. э. С этого времени в Древней Греции формируются два конкурирующих учения: 1) бытие потусторонне, вечно, постигается только интуицией и разумом, неделимо, неизменно, а небытия нет; 2) бытие непременно сопряжено с небытием, нечто — с ничто, вечное — с изменяющимся во времени, неделимое — с делимым, умопостигаемое — с чувственно воспринимаемым.

Парменид (ок. 540 — ок. 470 до н.э.) в поэме «О природе» обозначил понятием бытия божественную первооснову космоса (Единое), надеясь философски подкрепить им слабеющую религиозную веру соотечественников. Чувства и мнения вводят нас в заблуждение, рассуждал Парменид, они внушают нам, будто в мире нет ничего, помимо множества преходящих вещей. Сумму таких вещей люди склонны принимать за подлинное бытие. Однако чувственно данный мир — всего лишь кажимость бытия. Подлинное и вечное бытие чувствам недоступно, открывается только интуиции и уму.

Истинный центр мировидения — это мысль как таковая, ибо мысль есть всеобщее, и мысль направлена на единое во всем или во многом. «Есть» следует понимать в смысле неразрывной и неделимой связи мышления и бытия.

Истинное бытие есть Единое. Оно цельно, однородно, сплошно, неделимо на части, вечно, совершенно, закончено, неподвижно, заключено в пределы. Парменид вообразил бытие в форме гладкого шара, вне которого нет ничего — ни иного бытия, ни небытия. В нем все обстоит иначе, чем в воспринимаемом мире. Бытие постигается космическим разумом (Логосом) и частично — человеческим умом.

Парменид говорит: «Ибо мыслить то же, что быть. // Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь // Есть, а ничто не есть...» (цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 296). Мысль и бытие — одно. Тождество мысли

и бытия лишь тогда имеет силу, когда бытие отождествляется с единым и (все)общим. Начинается мышление о сущем с мысли о явленности и видимости сущего как единого. Бытие прекрасно, совершенно, необходимо, и человек должен смириться перед его верховным могуществом. Спокойствие и надежда приходят через нашу интуицию бытия.

Есть только бытие, а небытия (как отсутствия Единого) нет. Небытие не существует, потому что мы его можем помыслить, и, следовательно, небытие также есть момент бытия. Не соглашаясь с причислением небытия к бытию, Аристотель усмотрел ошибку в том, что Парменид не сумел различить *бытие* как предикат и *бытие* как логическую связку в суждении.

По Демокриту (ок. 460 — ок. 360 до н. э.), бытие — это бесконечное множество неделимых частиц вещества, атомов. Атомы вечны, находятся в непрестанном движении (вертикальном падении), различаются по числу, формам и размерам. Самые горячие из атомов (огонь) имеют сферическую форму; из них состоят души, образы нашего сознания и испускаемые вещами эйдолоны. Столкновением атомов образуются вихри, вещи и души. Движение атомов не подчинено общей цели, и тем не менее оно необходимо, обусловлено законами природы. Демокрит, в отличие от Парменида, признает объективное существование небытия. Небытие — это отсутствие атомов, т. е. пустота, меон. Без пустоты (промежутка между атомами) движение тел невозможно. В самом же атоме пустоты нет.

Диалектика Гераклита (ок. 535–475 гг. до н. э.) — учение о непрерывно становящемся бытии. Все сущее — из огня. Из всего — одно, из одного — все; но многое менее реально, чем Единое (т. е. Логос, неизменный закон бытия). Бессмертные смертны, смертные бессмертны, смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают. Гераклитово бытие сходно с потоком: все течет и все изменяется; «в одну и ту же реку нельзя войти дважды»; одна и та же вещь существует и не существует. Нет ничего вечного, кроме Логоса, — все становится. Нет ничего прочного, кроме центрального Огня-Света: космос всегда был,

есть и будет вечно живым огнем, постоянством кругового космического процесса, но не отдельных вещей.

Протагор пытается понять бытие через человека как средоточие и меру всякого бытия и превращает онтологию в антропологию. Бытие — это материя, а главное свойство материи — изменчивость, текучесть. Не менее изменчив и познающий субъект. «Человек есть мера вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Поскольку все случающееся в мире неустойчиво, постольку два мнения о нем, противоположные друг другу, имеют одинаковую силу. У нас есть свобода выбрать одно из них. Так что материальное бытие по-разному представлено в потоке нашего сознания.

Платон учил, что основой всякого бытия выступает Единое как сверхбытие. Оно не имеет частей, начала и конца, не есть фигура, не занимает места, неподвижно и ни на что известное нам не похоже. В этом смысле понятия «Единое» и «ничто» по сути тождественны. Сверхбытие есть также Благо, Солнце, Свет. В нем начало бытия божественных идей, космоса-неба, всех целей и вещей, прекрасного и безобразного. Из Единого как первой *ontos*-субстанции рождается вторая субстанция, Нус (Ум), вместе с неземным миром идей. Третья субстанция — душа, соединяющая ум с телом. Сверхбытию и бытию противоположно «почти что небытие» хоры, т. е. первоматерии. Первоматерия-хора — самостоятельное начало и идеями не творится. Она неразрушима, бесформенна, пластична, способна принимать любые формы. Хора является источником множественности, единичности, изменчивости, смерти и рождения, зла и несвободы. Каждая вещь есть индивидуальное воплощение соответствующей вечной идеи в материи и, следовательно, представляет собой временное единство бытия и небытия. Мир идей — предмет знания, а о вещах можно иметь только мнение.

Аристотель доказывает, что бытие: а) не есть род и не может участвовать в родовидовой иерархии; б) не является предикатом; вообще не относится ни к какому типу абстракции. Он тем не менее различает большее или меньшее бытие: 1) сущее как таковое; 2) первейшее сущее (божество, вечная бытийственность

сущего в небесном плане); 3) то сущее, которое создается человеческим технэ, умением. Для характеристики бытия Аристотель привлек парные категории морфе (формы) и хюле (материи), усии (сущности) и файеноменона (феномена, явления), возможности и действительности, общего и единичного. Вслед за Парменидом Аристотель отрицал существование небытия как такового, но признавал существование относительного и конкретного небытия в том, что в меньшей мере существует.

По Фоме Аквинскому (1225–1274), развившему метафизику Аристотеля, есть три субстанциальные формы бытия — Бог, бестелесные субстанции (ангелы, души) и телесные. Бог — это чистый акт без всякой примеси потенциальности, сущность и существование в его бытии совпадают. Чистая материя состоит из тождественных частиц, которые различаются только по их месту в пространстве. Бестелесные и телесные субстанции не обладают самобытием, получают существование от Бога; их сущность потенциальна. О бытии можно судить при помощи аналогии земного существования: между Богом и его творениями существует изначальное отношение сходства в различиях и различия в сходстве.

Б. Спиноза четко различил категории бытия, сущности и существования. Бытие он приписывает безличному Богу, а существование — вещам вне субстанции. В материализме Нового времени бытие и материя отождествлены. П. А. Гольбах (1723–1789) заявлял, что материальная субстанция вечна, никем не сотворена, постоянно находится в движении, изменяется, порождает из себя многообразие отдельных вещей, а человек и его сознание есть продукт материи-природы. В противоположность материализму ранний Дж. Беркли утверждал, что нет никакой материи-субстанции, а все есть лишь поток моих ощущений.

Согласно И. Канту, отделившему бытие от субстанции, бытие не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи и расширило бы наше понимание вещи. Материализм, получивший в XIX в. широкое распространение, сторонился понятия трансцендентного бытия. В логическом смысле

бытие есть лишь связка в суждении. Исходное понятие в системе Г. В. Ф. Гегеля — лишенное свойств и неопределимое чистое бытие, сходное с ничто. В процессе становления чистое бытие и ничто снимаются друг в друге и образуют нечто — вещь, наличное бытие.

Неокантианцы решительно принялись преобразовывать античную идею объективного бытия в идею субъективного самобытия человека. Создавая культ *homo sapiens* как существа, опирающегося на собственные силы, гуманисты низвели космическое бытие до объекта познавательной и предметно-преобразующей деятельности людей. Позитивисты отстаивали номиналистическую программу антионтологизма, т. е. хотели очистить опыт от любых высказываний о бытии (Конт, Д. С. Милье, Спенсер, Мах, Авенариус и др.). Им казалось вполне достаточно философии единичного существования. Марксисты доказывали, что субстанцией социального бытия является человеческая практика.

Ф. Ницше, следуя А. Шопенгауэру (1788–1860), провозгласил волю первичной в онтологическом и этическом смыслах. Бытие — стихийное становление, поток жизни, самоутверждение через инстинкт и страсть. В бытии противостоят два начала — жизненно-трагическое (дионисийское) и созерцательно-интеллектуальное (аполлоновское); идеалом было бы достижение равновесия этих начал.

А. Бергсон описывает эволюцию бытия с помощью понятия «жизненный порыв». В мире противостоят два начала — жизнь и материя. Первое активно, второе косо и пассивно. Жизнь устремляется вверх, а материя падает вниз. Жизнь подобна снаряду, разрывающемуся на части, а его части суть новые снаряды. Бытию единожды был придан жизненный порыв, вследствие чего жизнь периодически преодолевает сопротивление материи и, подобно художнику, творит новые формы. Вначале поток жизни разделился на растительные и животные формы, потом из мира животных выделились интеллект и инстинкт (интуиция).

В философии XX в. произошел «онтологический поворот». Постмодернисты упорно стремятся привить широкой публике

неприязнь к спекулятивной и непрактичной метафизике. Бытие ими полностью десубстанциализируется, наделяется свойством непрерывного становления, а человек рассматривается с позиций антисубъективизма и антипсихологизма (Гуссерль, Шелер, Н. Гартман, Мерло-Понти, Хайдеггер, Фуко, Гадамер, Мамардашвили и др.). Человек не вещь и не объект, а фундаментальный и субъектный слой текучего бытия. О Боге М. Шелер сказал, что он не есть и он не вечен, а является продуктом времени и становится. Постмодернистов более не интересует мир в целом, их сочинения часто бессистемны и малопонятны читателю. Разуму отказано в правах на поиски истины. Человек берется во взаимодействии с бытием-без-субстанции и видится местом встречи конечного и бесконечного. Основной вопрос философии формулируется как «вопросание бытия». Запредельное бытие мыслится «непрозрачным», воздействующим на нашу жизнь и проявляющимся в формах человеческого существования.

Н. Гартман (1882–1950), автор «новой онтологии», модернизировал учение Аристотеля и схоластов о бытии. Материя и дух — разные слои одного и того же бытия, несводимые друг к другу. Бытие не претерпевает развития, имеет слоистую структуру, в нем можно рассмотреть иерархию из четырех качественно различных пластов: неорганического, органического, душевного и духовного. Высшие слои бытия имеют больше свободы для своего проявления и коренятся в низших, хотя и не определяются ими. Низшие слои более активны в своем самоутверждении. Бытие иррационально, не тождественно мышлению и все же особым образом познаваемо.

Выше упомянуты лишь некоторые авторитетные варианты онтологии, но, разумеется, на протяжении многотысячелетней истории философии их спроектировано гораздо больше. Предельно общее философское понятие бытия объемлет все разновидности бытия — духовного и материального, актуального и потенциального, свободного и зависимого, психического и физического, идеального и реального. В нем различают: 1) бытие-в-себе,

бытие-для-себя и бытие-для-другого; 2) объективное и субъективное бытие; 3) сверхчувственное и чувственно данное бытие.

Бытию могут приписывать следующие взаимоисключающие смыслы: 1) абсолютно простое либо иерархичное; 2) внутренне активное, творящее инобытие, либо, напротив, пассивное во всех внутренних и внешних отношениях; 3) трансцендентное либо имманентное; 4) субстанциальное или акцидентальное; 5) постигаемое разумом или через чувственный опыт либо иррациональное и чувственно непознаваемое.

Широко применяют понятия «своего» бытия и «другого» бытия. От «другого» вообще надо отличать понятие «своего-другого» — инобытия. Инобытие — это бытие в ином (другом, не в своем), которое вырастает из своего бытия посредством отрицания последнего. Общее понятия бытия следует также подразделить на бытие, которое длится вечно, и бытие завершенное. Для обозначения беспредельного завершенного бытия предлагаем ввести понятие «былое»: былое есть бытие прошедшее.

Проблема бытия всегда актуальна в философии и теологии, представлена множеством незавершенных и взаимодополнительных концепций, самые значимые из которых были упомянуты выше. В конечном итоге проблема бытия растет по закону спирали, о чем свидетельствует намечающийся возврат постмодернистской онтологии к трактовке бытия в духе учения Гераклита. «Онтологический поворот» XX в. сопряжен с пониманием бытия без субстанции. «Метафизика бесконечного» сменяется анализом человеческого существования. Например, философия экзистенциализма отказывается от логического анализа бытия «вообще», ибо на бытие невозможно взглянуть «со стороны». Людям знакомо лишь их собственное бытие, и значение имеет только индивидуальное существование, свободный выбор людьми своей сущности и мироотношения, а также наше личное приближение к небытию. Человек заброшен в мир, подвластен судьбе, от него не зависит время его рождения и смерти.

М. Хайдеггер остро поставил *вопрос о смысле бытия*, полагая бытие неким сверхкачеством. Бытие открыто лишь человеку,

поэтому о бытии «вообще» можно судить по человеческому бытию. Только человеческое бытие способно вопрошать о себе и бытии в целом. Мысль есть «мышление бытия». Бытие невозможно созерцать или рационально постигать, на что надеялись платоники. Ему нужно внимать, а точнее, надо в него вслушиваться. Для этой цели более всего годится язык поэзии. «Язык — дом бытия», и он помнит истину бытия. Не люди говорят языком, а «язык говорит людям». Идея Хайдеггера о прислушивании к языку возвращает нас к философскому мироотношению досократиков, способствует преодолению дихотомии субъекта и объекта, духа и материи.

Конечность и временность, по мнению Хайдеггера, — основа нашей экзистенции. Поэтому чистое бытие также не вечно и имеет временной характер. Истинное (потустороннее) бытие противоположно неподлинному бытию, существованию. Сущее — это существующее-как-присутствующее, оно раскрывается в свободе как своей сути. Катастрофы в новейшей истории обнажили неустойчивость и хрупкость человеческого бытия. Наиболее полно экзистенция предстает перед нами через такое первичное базисное переживание, как страх перед смертью. При стандартном образе жизни индивидуальное бытие неподлинно. Вырваться из неподлинного бытия и оценить свою экзистенцию можно в пограничных ситуациях страдания, борьбы, смерти (К. Ясперс). По К. Ясперсу и М. Хайдеггеру, человек всегда осуществляется в будущем, и с этой его незавершенностью постоянно сопряжено состояние надежды.

Осознавая свое ничтожество, человек испытывает страх, и Ж.-П. Сартр говорит: «Человек есть его страх». Преследуемый страхом смерти, индивид ищет прибежища в обществе. Растворяясь в социуме, он утешает себя мыслью, что все люди смертны. Но подлинная жизнь — не в обществе, а внутри человека-индивида. Общество — это всеобщая безличная сила; она подавляет и разрушает индивидуальность, отнимает у человека его бытие, навязывает трафаретные вкусы и взгляды. Социальное и индивидуальное разорваны. Истина жизни — в одиноком существовании,

и каждый умирает в одиночку. Оптическая структура человеческого существования раскрывается через понятие реальной возможности: мы выбираем определенную возможность и проектируем себя на ее основе. Сначала человек существует — приходит в этот мир. Потом он кем-то становится и появляется как личность, отвечает за свой выбор.

Небытие понимается двояко: как абсолютное небытие (греч. *ouk on*) и как относительное небытие (греч. *te on*). Существование как «стояние вне бытия» сопряжено с небытием в обоих этих смыслах. Латинизированный аналог русского слова *небытие* — *non esse* (Т. Ю. Бородай). Основываясь на понимании небытия как *non esse*, А. В. Богомолов предложил новый термин *нонэссеология*, т. е. слово, учение о небытии.

Казанский философ Н. М. Солодухо остро поставил следующие вопросы. Куда все мы уходим, когда утрачиваем запас своего бытия? Является ли вечное и бесконечное небытие подлинной субстанцией, не будучи ни материей, ни духом и не испытывая никакой внешней детерминации? Если из бытия уходят в небытие, то можно ли из небытия прийти к бытию? Возможна ли картина мира, начинающаяся с небытия? Человеческая логика и язык соответствуют земному бытию, но годятся ли они для рассуждений о небытии? Не лучший ли способ мыслить небытие — хранить о нем молчание? Таковы «вечные» и вполне резонные вопросы, связанные с проблемой небытия (см.: *Солодухо Н. М. Философия небытия. Казань, 2002*).

Согласно диалектической философии, небытие пронизывает собою все бытие, и из онтологически «ничтожной» неопределенности возникает определенное бытие. Все существующее имеет конец и состоит из разных пропорций бытия и небытия. Небытие-меон — это: 1) ступень предсуществования мира или какой-либо его части; 2) отсутствие бытия, прошлого или будущего; отрицание бытия; 3) те границы, за которыми данный предмет еще не существует или уже не существует; 4) то, что выходит за горизонт познания; 5) хаос. В религиозно-философских учениях понятие небытия имеет важную категориальную ценность, в других

же (марксизме, позитивизме и пр.) вовсе не употребляется как категория.

В истории философии и теологии сложились разные понимания природы небытия. Одни философы категорически отрицают реальность небытия. Так, Парменид, исходя из принципа тождества бытия и мышления, признает только возможность бытия. Для него бытие — это все то, что можно помыслить. Поскольку *небытие-как-понятие* нами мыслится, то небытие тоже *есть*. По мнению Парменида, «to me on» знать невозможно, ибо о нем невозможно ничего сказать. С этим соглашался и Аристотель: логически противоречиво утверждать, что не-есть (небытие) в то же время есть. Вместе с тем Аристотель допускал возможность относительного небытия, понимая его как недостаточность или малую степень бытия. Другие философы полагают, что небытие не просто реально, но субстанциально-реально и никоим образом не зависит от бытия. По некоторым сведениям, пифагорейцы признавали небытие чем-то вроде космического воздуха.

Проблема существования небытия как пустоты (греч. *kenon*) была важным теоретическим основанием греческого атомизма. Демокрит понимает под бытием атомы, а под небытием пустоту, самостоятельную и равнодушную к движущимся в ней атомам; взгляд на небытие как на бездну абсолютного пространства характерен для многих последующих атомистов. В атомистическом смысле, например, человек состоит из бытия и небытия, и еще неизвестно, чего в нем больше.

Платон противопоставляет бытию два вида небытия: 1) негативное отсутствие бытия, «почти небытие» хоры (материи); 2) позитивное превосходение бытия Единым, сверхбытием. Этот подход впоследствии особо развивает неоплатоник Плотин. Подчас «небытие» отождествляют с «ничто», однако, несмотря на свое близкое сходство, эти категории различимы хотя бы по степени их общности: первое логически противоположно бытию вообще, а второе — многообразию существования различных нечто. В некоторых философских системах (например, в системе

Гегеля) небытие трактуется как особый момент бытия, имеющий лишь условную автономию.

Исследуя античное понятие меона, А. Ф. Лосев умозаключил, что если нет ничего, кроме бытия, то небытие следует выводить из такого бытия, которое само себя ограничивает. По Лосеву, меон есть иррационально-неразличимая и сплошная подвижность бесформенно-множественного. Сам по себе меон не существует, являясь лишь сопутствующим моментом сущего; небытие есть необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего. А. Белый символизирует воплощение небытия в бытие серым цветом, толкуя его как срединность и двусмысленность.

Пристальное внимание небытию уделяют философы Востока. В буддизме аналоги этого понятия — *сансара* (пустота мучительная) и *нирвана* (пустота блаженная). Детальное описание небытия (абхавы) находим у индусов в философии вайшешики. Согласно системе Канады, реальность небытия несомненна: так, когда мы смотрим ночью на небо, то мы не в меньшей степени уверены в несуществовании там Солнца, нежели в существовании Луны и звезд. Абхава у вайшешиков есть седьмой род реально сущего, делящийся на четыре вида: 1) отсутствующее до своего возникновения; 2) отсутствующее после своего разрушения; 3) отсутствующее в ином, не в своем качестве; 4) отсутствующее в данном месте. Вайшешики классифицировали небытие в более общем логическом плане: 1) отсутствие чего-либо в чем-то другом (S есть не в P) и 2) когда одна вещь не является другой вещью (S не есть P).

Предсуществующее небытие (например, небытие дома до его постройки) есть несуществование вещи до ее возникновения; оно не имеет начала, но у него есть конец. Небытие вещи в результате ее разрушения после того, как она создана, имеет начало, но не имеет конца. Абсолютное небытие — отсутствие связи между двумя сущностями в прошлом, настоящем и будущем (например, отсутствие цвета у воздуха). Не имеет ни начала, ни конца

небытие вещи в течение всего времени, а также вечно длится взаимное небытие одной вещи как другой.

Диалектическую концепцию взаимосвязи небытия и бытия развернул Гегель. Он утверждал, что начало есть неразличенное единство небытия и бытия и что бытие исчезает в своей ближайшей противоположности — в небытии, а истиной обоих оказывается становление. В сфере бытия в противоположность бытию как непосредственному возникает небытие равным образом как непосредственное, и их истина — становление. В небытии содержится соотношение с бытием, оно и то, и другое, бытие и его отрицание, выраженные в *одном, ничто*, как оно есть в становлении. Когда мы говорим о вещах, что они конечны, рассуждает Гегель, то разумеем под этим, что небытие составляет их природу, их бытие. Истиной бытия конечных вещей служит их конец, и час их рождения есть час их смерти.

А. Н. Чанышев (1926–2005) считает небытие более мощным, нежели бытие: «Я согласен с тем, что все сущее есть единство бытия и небытия. Но если у Гегеля небытие — только оборотная сторона бытия <...> то у меня бытие — обратная сторона небытия, точнее, форма существования небытия. <...> Только небытие, говорю я, может быть первопричиной и самопричиной <...> Небытие гонится за бытием по пятам. Последнее стремится вперед, не разбирая дороги, теша себя мечтой о прогрессе, но впереди находит только небытие <...> Бытие только тень небытия, его изнанка. Оно как сверкающая всеми цветами радуги пленка нефти на поверхности океана, океана небытия» (*Чанышев А. Н. Трактат о небытии // Вопр. философии. 1990. № 10. С. 158–162*).

Итак, диалектический анализ эннеады «Бытие» наиболее целесообразно начинать с выяснения взаимосвязей таких базовых категориальных пар, как абсолютное и относительное, время и вечность, сущность и существование, реальность и ничто. Затем можно приступать к достраиванию системы категорий онтологии, последовательно обсуждая такие эннеады, как «Вещь», «Граница», «Детерминация», «Организация» и др.

Числовая символика бытия. В пифагорейской философии особо выделяется следующая «четверичка» категорий: 1) монада, т. е. первоначало, эфир, Нус; 2) диада, или первоматерия, неопределенная двоичка, апейрон; она подчинена эфиру как действующей причине; 3) хронос, время; 4) пространство, бездна — бесконечное и бестелесное существо. Эта «четверичка» — корень жизни. Монада, диада и триада суть основные числовые символы, традиционно обозначающие три вида целостности бытия.

Монада (от греч. *μοναδα* — единица) — «субстанциальный элемент» (Лейбниц), нечто самое простое, наименьшее, единое и неделимое. В пифагорейско-платонической философии «единицей-монадой» выражался принцип единства, стабильности и формы; монада противопоставлялась диаде, т. е. принципу неопределенности, неоформленности, множества и материальной текучести. Бруно, вслед за Кузанцем, трактует монаду как наименьший элемент действительности, средоточие единства физического и психического, микрокосм, в котором отражается макрокосм.

Лейбниц развертывает понятие монады в целую философскую систему — монадологию (см.: *Лейбниц Г. В. Л. Монадология* // Соч. : в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 413–429). Он учит, что монада — это духовная единица бытия, непротяженная субстанция, «истинный» атом; она есть для себя весь замкнутый мир, не нуждается в других монадах. Не имея частей, монады не могут подлежать ни образованию, ни разрушению, не могут иметь фигур. Они отличаются друг от друга только внутренними качествами и действиями. Каждая монада развивает из самой себя свои представления. Соединяясь с особым телом, всякая монада образует живую субстанцию. «Всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум» (Там же. С. 405). Монады могут произойти или погибнуть сразу, тогда как сложное начинается или кончается по частям. Все монады, сотворенные или производные, составляют создания Бога и рождаются из беспрерывных излучений Божества (Там же. С. 421); Бог — источник

существования и сущности монады. Учение о монаде продолжили Х. Вольф, А. Баумгартен и др.

Диада — термин пифагорейцев и платоников для обозначения «инонады». Согласно Пифагору, диада (двоица) относится к причине страдательной и материальной и представляет собой видимый мир. В этом мире господствуют различия, противоположности, изменения. В силу своей текучести материя всегда есть нечто «иное», неопределенное, множественное, неоформленное. Через посредство диады монада вызывает к жизни Вселенную, проявляется в мире и завершается в триаде. Тогда диада оказывается слиянием вечно-мужского и вечно-женского в Боге. Нечетные числа у пифагорейцев почитались за божественные, а четные сопрягались с земным началом. В диаде усматривался источник зла, дифференциации, противоположения, дисгармонии.

Е. П. Блаватская (1831–1891) подчеркивает, что у ранних пифагорейцев «...Диада была тем несовершенным состоянием, в которое впало проявленное существо, когда оно отделилось от Монады. Это было той точкою, из которой раздвоились два пути — добра и зла. Все, что было двулично или ложно, называлось ими “Двоячностью”» (Блаватская Е. П. Тайная доктрина : в 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 722).

Филолай (ок. 470 — после 400 до н. э.) и Архит (ок. 428–365 до н. э.) сформировали основные понятия пифагорейской математики, в том числе понятия единства диады и гармонии. Вслед за пифагорейцами Платон и платоники противопоставляют монаде диаду и мыслят под последней беспредельность, беспорядочность и бесформенность. Спевсипп (409–339 до н. э.) подставил на место двоицы множество, и впоследствии неоплатоники при противопоставлении формы и материи предпочитали пользоваться терминологией *единое — многое*. У Плотина диада — первая эманация Единого.

Триада — термин, обозначающий троицу, тройственный ритм движения бытия и мышления, а также особый способ классификации и моделирования действительности. Пифагор считал число 3 числом тайны. Это число отвечает мужскому началу, Духу.

В феноменальном плане троичность есть принцип образования физического тела, а в сущностном плане триада — это первое понятие проявленного божества (Отец, Мать, Сын). В геометрии только треугольники, а не одна или две прямые линии, выглядят как простейшие завершенные фигуры. Греческая буква Δ, которую изображают в форме треугольника, у эзотериков означает «проводника неведомого божества», и слово *Deus* у латинян начинается с той же буквы. Цифра 3 у древних — идеограф трех материальных элементов: воздуха, воды и земли. Триада — завершенный ансамбль монады и диады.

Пифагор полагал, что закон триадичности есть универсальный закон мироздания. Платон и платоники широко использовали идею триады. Например, они говорили об образце, демиурге и материи как о трех началах, а о Нусе, псухе и космосе — как о трех ступенях бытия. В христианской философии триада играет первостепенную роль. Бог предстает Троицей, соборным единством Отца, Сына и Святого Духа. Идея триады получила дальнейшее развитие в немецкой классической философии. Так, в системе Гегеля эта идея воплощена в его схеме всякого развития: тезис — антитезис — синтез. Марксисты вслед за Гегелем описывают процессы развития триадически — в форме закона отрицания отрицания. Идея триады — одна из фундаментальных не только в философии, но и во всех прошлых и ныне сосуществующих культурах.

3. ВЕЩЬ

*Субстанция и субстрат. Единое, многое, единство.
Отношение, связь, свойство. Вещь.*

3.1. Субстанция и субстрат

Субстанция. Монизм. Дуализм. Плюрализм. Субстрат.

Субстанция (от лат. *statio* — стоянка, стояние; *substantia* — само для себя подставка; то, на чем все стоит и чем удерживается): а) в алхимии — вечные, не поддающиеся разложению и превращениям первичные вещества (субстраты), из которых образуются разные сложные вещи, реактивы; б) в философии — онтологическая категория, обычно обозначающая абсолютное либо относительное основание сущего, безусловный субъект всех мировых изменений; в более широком смысле — это самобытность, т. е. то, что основано на самом себе.

Безусловную, первичную и всеобщую сущность бытия именуют *абсолютной субстанцией, первоначалом*. Абсолютная субстанция — это предельное и самопорождающееся начало, в котором его сущность и существование совпадают, не различаются, а само оно, побуждая себя к действию, проявляется через атрибуты (необходимо-всеобщие формы) и бесчисленные акциденции (случайно-единичные свойства, модусы). Некоторую вторичную сущность, обусловленную первосущностью, могут называть «специфической субстанцией», либо «субстанцией определенной вещи». Когда под субстанцией понимают основу конкретного многообразия мира, то выделяют две стороны: а) единое, простое, неконкретное и всепорождающее начало и б) множество конкретных вещей, возникающих из него.

В понятии субстанции, вероятно, обобщены представления об элементах, стихиях и незримых сущностях. Разные античные

модели соотношения сущности и явления стали основой противостоящих друг другу материалистических и идеалистических учений о субстанции. Для материалистов абсолютная субстанция — это материя (либо праматерия), а для спиритуалистов — абсолютный дух. Теисты понимают под ней Единого Бога, а пантеисты отождествляют безличное божество с природой-субстанцией. Для материалистов характерно сближение понятий субстанции и материального субстрата.

Плотин (205–270) определял субстанцию как мир в целом и различал в ней сущее и качество. Как *ousia* (греч. — сущность), субстанция — это чистый смысл, нечто, взятое само по себе, самостоятельное, ни в чем, кроме себя, не нуждающееся для своего существования. Качество же есть сущее, перешедшее в свое инобытие. Субстанция — первообраз энергий и вещей, а качество — инобытие субстанции.

В средневековой философии понятию субстанции придан статус исходной категории. Фома Аквинский говорит о трех родах субстанций: Боге, бестелесных субстанциях (ангелах, духах) и телесных субстанциях. В Боге сущность и есть само существование, вечное и бесконечное, всецело настоящее и актуальное. Бог наделяет существованием бестелесные и телесные субстанции, которые сами по себе лишены экзистенции и обладают только потенциальной сущностью. Сущность бестелесных субстанций — лишенная материи (чистая, субсистентная) форма, существующая сама по себе через Бога. Телесные субстанции сплавлены с материей, укоренены в ней. Фома делит телесные субстанции на: а) субстанциальные (они сообщают вещам сущностное бытие, например, душа человека) и б) акцидентальные (они придают вещам бытие в некотором качестве — например, быть теплой вещью). Дунс Скот был близок к толкованию материи как всеобщей субстанции всех вещей, способной к мышлению.

Философия Нового времени дополняет онтологию субстанции гносеологией. В эмпиризме Ф. Бэкона субстанция отождествлена с воспринимаемой формой конкретной вещи. Р. Декарт допускает два независимых первоначала — мышление и протяжение,

над которыми, впрочем, возвышается третья, самая истинная субстанция — Бог. Декарт доказывал, что существование такой субстанции, как мышление, для нас более несомненно и достоверно, нежели существование материальной субстанции. Между мышлением и протяжением нет ничего общего; Бог чудесным способом согласует эти субстанции между собой.

Б. Спиноза утверждает, что природа есть *causa sui*, причина самой себя; она не зависит ни от чего, ни в чем ином, кроме себя, не нуждается. Спиноза вслед за Авиценной определяет самопричину как то, сущность чего содержит в себе существование. Субстанция, *natura naturans* (природа творящая), раскрывает себя в форме *natura naturata* (природы сотворенной). Природа вечна, бесконечна. Она действует свободно, и ее бытие необходимо, ибо она есть безличный бог. Производимые ею вещи следуют друг из друга и не имеют свободы. Отсюда конкретная вещь — антипод субстанции. Вещей не меньше, чем точек на линии. В силу ограниченности нашего рассудка мы постигаем в бесконечной субстанции только два ее свойства — мышление и протяжение.

Дж. Локк обосновывает понятие субстанции с позиций эмпиризма, говоря, что идеи материи как таковой или чистого пространства возникают в нашем сознании через операцию абстрагирования. Споря с ним, Дж. Беркли отрицает способность человеческого ума создавать подобные абстракции. По его мнению, реально лишь то, что можно воспринимать в виде суммы ощущений (идей), материя-субстанция же чувственно не воспринимается, и, следовательно, это ложное понятие. Беркли (а позже Б. Рассел) показал, что понятие субстанции не поддается эмпирико-индуктивному обоснованию и что опытным путем невозможно открыть нечто предельно общее в чувственно воспринимаемых явлениях. Д. Юм оценивает субстанцию как понятие, некритически созданное обыденным мышлением и лишнее в науке.

Стремление подвести все многообразие мира под одну субстанцию неистребимо. В свете монизма произведенные субстанцией вещи относительно пассивны, существенно неса-

мостоятельны. Не удовлетворяясь монизмом или дуализмом, Г. В. Лейбниц обосновывает плюралистическое учение: вещи обладают собственным действием, они суть силы. Каждая вещь есть отдельная и независимая субстанция, а число субстанций бесконечно. Субстанция, или сила, — это монада, т. е. одновременно душа и тело, форма и материя, цель и средство. Всем монадам присуща способность представления. Каждая субстанция — сжатая вселенная, в которой происходят непрерывные изменения. Кант сопрягает понятие субстанции с представлением о доопытных формах синтеза человеком феноменов; субстанция — это условие возможности всякого синтетического единства восприятий, нечто постоянное в явлениях. То, что сменяется, относится к способу существования субстанции и предполагает постоянное средоточие всех изменений. В этом смысле только постоянное (субстанция) активно изменяется. Субстанция не есть некий неизменный вещественный субстрат, она внутренне изменчива. Именно гносеологически и диалектически истолкованное понятие субстанции годится, по мнению Канта, для научно-теоретического объяснения явлений.

Г. В. Ф. Гегель рассматривает субстанцию как ступень развития абсолютной идеи. Субстанция — это абсолютное как отношение к самому себе; это тождество бытия в его отрицании с самой собой; это бытие во всяком бытии как окончательное единство сущности и бытия. В «Науке логики» Гегель различает деятельную и пассивную субстанции. По своему существу субстанция есть свое высвечивание и положенность, она имеет действительность лишь в акциденциях и действии. Ее деятельность как субъекта есть переход в нечто иное. Субстанция — абсолютная мощь, рефлексированная в себя. Субстанция как мощь обретает видимость, иначе говоря, обладает акцидентальностью, определяет себя, возвращается к себе, отталкивает себя от самой себя, являясь абсолютной активностью, обнаруживает себя как причина через свое действие. Субстанция тождественна с самой собой лишь в своей противоположности. Переводя возможное в действительность с ее содержанием, субстанция обнаруживает себя как созидательную

мощь, а возвращая действительное в возможность, она обнаруживает себя как разрушительную мощь. Субстанция логически (но не физически) существует до своих модусов.

Для марксиста субстанция — это материя как причина самой себя и источник всех изменений. Субстанция стоимости, по К. Марксу, есть абстрактный труд. Неотомизм и неореализм придерживаются традиционного взгляда на субстанцию. Неопозитивисты вслед за Д. Юмом считают субстанцию псевдопонятием, основанным на донаучном мышлении и неоправданно удваивающим мир. Представители лингвистической философии критикуют идею субстанции как натуралистическую и метафизическую и объясняют возникновение этого понятия особой структурой европейских языков с характерным для них противопоставлением субъекта и предиката суждения. И вообще в наше время многие философы спешат объявить понятие субстанции устаревшим, предлагая от него отказаться. По нашему мнению, такого рода нигилистическая оценка фундаментальной онтологической категории субстанции является недостаточно обоснованной и весьма сомнительной.

Монизм (от др.-греч. *μόνος* — один, единственный) — описание и логически последовательное объяснение всего разнообразия вещей и явлений при помощи идеи о какой-нибудь одной абсолютной субстанции, признаваемой единой основой бытия (первоначалом мира). Монизм бывает мировоззренческим и конкретно-научным. В философии монизм может проявляться как: 1) доминирующая мировоззренческая тенденция; 2) тип организации философского знания; 3) отдельный принцип; 4) особое философское учение. В связи с решением важнейшего вопроса философии о соотношении духа и материи сложились три разновидности мировоззренческого монизма: объективный идеализм, субъективный идеализм и материализм.

Объективный идеалист (Платон, Аквинат, Гегель и др.) постулирует, что физический мир, человек и человеческое сознание суть продукт творчества единой духовной субстанции (Бога, сферы божественных идей, абсолютной идеи). Субъективный идеалист

(в особенности солипсист, подобный раннему Дж. Беркли) пытается отождествить внешний мир с содержанием собственного сознания. Материалист (П. Гольбах, Л. Фейербах, Ф. Энгельс и др.) полагает, что все феномены природы, общество, люди и человеческое сознание — это различные формы эманации материи-субстанции.

Дуализм (от лат. *dualis* — двойственный) — постулирование каких-либо двух абсолютных, независимых и несводимых друг к другу субстанций. Термин *дуализм* введен в начале XVIII в. Х. Вольфом. Дуалисты не отдают предпочтения ни духу, ни материи и верят, что две субстанции равноправно и совместно (через их противоречивый интеракционизм и гармонию) производят все многообразие мироздания. Этими двумя субстанциями могут быть объявлены: 1) Бог и мир; 2) дух и материя; 3) добро и зло; 4) душа и тело.

Так, философская идея о том, что внутри человека объединены протяженная и мыслящая субстанции, положена в основание теории психофизического параллелизма Р. Декарта. Философский дуализм представляет собой своеобразную попытку преодолеть крайности монизма, примирить между собой идеализм и материализм. Примеры религиозного дуализма (дитеизма): даосизм, зороастризм, манихейство. Корпускулярно-волновой дуализм в квантовой механике есть постулат о принципиально двойственной природе частицы как корпускулы и волны.

Плюрализм (от лат. *pluralis* — множественный) — признание сосуществования множества различных равноправных, независимых и несводимых друг к другу: 1) абсолютных субстанций (онтологический плюрализм); 2) форм знания и методологий познания (эпистемологический плюрализм). Термин *плюрализм* был введен Х. Вольфом в 1712 г. Примеры философского плюрализма: учение Эмпедокла о четырех вечных стихиях (воздухе, земле, огне и воде), монадология Лейбница, философия жизни. В отличие от монистической философии, философский плюрализм отрицает единство мира. Понятием плюрализма также обозначают один из

принципов общественного устройства, провозглашающий многообразие субъектов экономической, политической и культурной жизни общества, либо множественность и равноправие мнений, суждений, взглядов и т. п.

Субстрат (от позднелат. *substratum* — основа, подстилка): 1) в химии — вещество, подвергающееся превращению под действием фермента; 2) в биологии — основа (предмет или вещество), к которой прикреплены животные или растительные организмы, а также среда постоянного обитания и развития организмов (например, питательная среда для микроорганизмов); 3) в философии — элементарная основа явления; строительный материал того или иного структурного уровня бытия либо бытия в целом; общая основа всех процессов и явлений. Одни ученые верят в возможность существования абсолютно простого субстрата, иные же утверждают, что простота всякого субстрата принципиально относительна.

Есть ли у перманентно изменяющихся явлений постоянная элементная основа? Ставя и решая эту проблему, древнегреческие философы допускали, что мир построен из неизменного материального первоначала — например, из воды (Фалес), воздуха (Анаксимен), апейрона (Анаксимандр), огня (Гераклит). Представители Милетской школы считали субстрат активным первоначалом. Напротив, Аристотель полагал, что субстрат подобен сплошной и податливой глине (хюле), которой активная нематериальная форма придает определенность вещи. По Аристотелю, в основе мироздания есть пять первоэлементов-стихий (воздух, вода, земля, огонь и эфир), каждый из которых является одним из состояний праматерии (хюле) и специфически сочетает в себе тепло, холод, влажность и сухость. В пантеизме понятия субстрата и субстанции синонимичны, поскольку пантеизм объясняет происхождение мира эманацией Абсолюта. И все-таки чаще под субстратом философы имеют в виду пассивное и пластичное начало, противопоставляя его творческой мощи субстанции. Гегель определял субстрат как пассивную субстанцию, которая «пред-положила» себя.

Иногда под субстратом могут понимать не только вещество, но также душу или творящий дух. Так, Дж. Беркли считал субстратом ощущений и сознания духовное начало, а Г. В. Ф. Гегель — душу, мир, Бога. В философии материализма субстрат — это материальный носитель: а) всеобщий субстрат, праматерия, общее во всех вещах, носитель всех явлений; б) специфический субстрат какого-нибудь класса явлений (физический, химический, биологический или социальный субстрат). Субстрат — непосредственное, неопределенное и устойчивое в сущности; он служит основой единства качества и количества и их перехода друг в друга. Обнаружение субстрата — важнейшее условие раскрытия всякого содержания, а обнаружение субстанциальной основы вещи — завершающая стадия ее познания.

3.2. Единое, многое, единство

*Единое. Многое. Множество. Единица. Соотношение
единого и многого. Единство. Всеединство.*

Проблема соотношения единого и многого была впервые поставлена мыслителями Милетской школы (Фалесом, Анаксимандром, Анаксименом). Затем она по-разному решалась в конкурирующих древнегреческих философских школах. Если *многое* чувственно наблюдаемо, а *единое* сверхчувственно, то как обнаружить *единое*? Что оно собой представляет? Единое — это некий материальный субстрат (вода, апейрон, воздух и т. п.)? Числа? Божественный Нус (Разум)? В диалоге «Парменид» Платон остро формулирует вечную и вряд ли разрешимую проблему: как логически совместить неподвижное и сплошное единое с многим, с чувственным многообразием окружающего нас мира?

Элеаты усматривали в едином подлинное бытие, *многое* же они не считали сущим. Атомисты, наоборот, акцентировали свое внимание на *многом* (на бытии атомов и меональной пустоте). В философии Гераклита единое и многое суть равноправные и противоположные моменты бытия; они переходят друг в друга

в процессе становления и считаются диалектически тождественными (см.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 133).

Единое (греч. *en, to hen*; лат. *solidus*) — а) сплошное, неделимое на части, простое, непрерывное, массивное; б) Парменидово бытие, божественное первоначало, непостижимый безличностный Абсолют; в) единица — единое, материя числа, сопоставимость, точка. Единое есть мера тождественности единиц множества. Высшие формы единого и единства: а) всеединство, субстанциально-единое, субстанциальное единство; б) всеобщий субстрат, субстратное единство.

Единое по своему исходному смыслу тесно связано с категорией простого. Понятие единого интуитивно тяготеет к понятию отношения: единое — это тождество нераздельных и растворенных друг в друге сторон. В отличие от *единства*, в *едином* не мыслят разнообразия состава и множественности частей. Так что у единого могут быть разные грани и аспекты, но нет отдельных частей. *Единое* в философии представлено как некоторое принципиально неделимое первоначало: *атом* Демокрита, *число* Пифагора, *Логос* Гераклита и т. д. В античной философии, как правило (но не всегда), провозглашался примат единого над многим.

В генологии (т. е. метафизике единого) исходным и главным является понятие единого (Парменид, Платон, неоплатоники), а в онтологии — понятие бытия (Аристотель, перипатетики). В генологии Платона единое толкуется как сверхбытие. Например, в диалоге «Парменид» Платон пишет: «Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество» (Parm. 44e). В самом деле, всякое высказывание о едином превращает единое во многое, и поэтому единому не следует приписывать какие-либо свойства. Говоря, что *единое есть*, мы тем самым добавляем к единому предикат бытия и начинаем мыслить двоицу, т. е. множество: ведь мысль о едином — это уже «два». Поскольку *существующее единое* — не едино, то, по Платону, единое не есть бытие. Единое выше бытия, оно — сверхбытие. Предметом мысли может быть только бытие, сверхбытие же

помыслить никак невозможно. Отсюда, согласно Платону, единое непостижимо для мышления.

Аристотель, в отличие от Платона, не признавал безусловного и самостоятельного существования единого. По Аристотелю, единое — это всего лишь какая-нибудь отдельная и по своей природе неделимая вещь (например, единичное живое существо или один человек). В его «Метафизике» утверждается, что ни *единое*, ни *сущее* не являются родовыми понятиями для классов вещей; они присутствуют в форме предикатов во всех категориях, но при этом равным счетом ничего не прибавляют к их содержанию. С одной стороны, единое есть основа множества, а с другой — единое есть непрерывность и субстрат. Понятию единого Стагирит приписывает четыре основных значения: непрерывное, целое, общее и единичное. В едином есть нумерическое, эйдетическое, формально-родовое и пропорциональное. К единому относятся тождество, отношение сходства и равенства, к множеству — связь разных, несходных, неравных.

Николай Кузанский определил единое как «не-иное». Б. Спиноза отождествил единое и субстанцию. По его мнению, единое — это начало простое, вечное, бесконечное и имманентное; в то же время единое составлено бесконечным множеством различных модусов. Спинозу интересовала проблема совмещения в едином бесконечного и конечного, а также принципиальная возможность конечного человека познавать бесконечного Бога. Веданта, напротив, учит, что многое (континуум различных) не более как видимость, наша иллюзия; нет ничего, кроме Единого, Бога; Бог вечно пребывает неразличенным и покоящимся Единым, но творит множество вещей.

Многое (греч. *plethos, polla*; лат. *pluralis*): а) род для числа, чувственно воспринимаемое; б) сложное, делимое на части, прерывное. *Поли* (греч. *poly* от *polys* — многий) — составная часть сложных слов, означающая *много, множество, множественный, больший по сравнению с нормой* (полиморфизм, политеизм, полиглот и т. п.). Категория многого синонимична категории сложного. Многое — единство различных единиц, причастных единому.

Многое также определяют через понятие связи: многое — совокупность раздельных и как-то связанных между собой компонентов множества.

Платон и неоплатоники писали о происхождении *многого* путем эманации *единого*; всякое многое в своем исходе вторично, и оно в конечном счете иммануирует, т. е. возвращается в исходное единое. Противоречие между разными гранями единого превращает единое во многое, а разрешение этого противоречия делает множество единством. Многое и единство суть моменты любого объекта, от которых можно поочередно отвлекаться, представляя себе объект то единым, то единством взаимоисключающих членов. О *многом* чаще говорят как о множестве.

Множество. В математике и логике понятие множества (класса) обычно не определяют теоретическим способом, а любят пояснять примерами: множество пальцев на руке, множество спичек в коробке, множество точек на прямой линии и т. д. Для объединения предметов во множество, бесконечное или конечное, следует задать какое-нибудь общее для них свойство. Один из видов множества — группа.

Г. Кантор (1845–1918), автор классической теории множеств, рассматривал понятие множества как результат отвлечения от природы элементов и от их порядка в природе: «Под множеством мы понимаем любое объединение в одно целое M определенных вполне различных объектов m нашего восприятия или мысли (которые называются элементами множества M)».

Множество — не просто сочетание (совокупность, комбинация), а такая тотальность, в которой каждый ее элемент наделен одним и тем же свойством. Числом элементов в множестве, по Кантору, определяется мощность множества. Число есть общее свойство всех равномогущих множеств. В онтологическом смысле число есть мера делимости бытия (А. М. Воробьев).

Понятие множества можно дополнить понятиями большого, среднего и малого. Большое и малое — антиподы, равно как наибольшее и наименьшее. Среднее выражает умеренность качества или свойства, расположение между крайними границами. Системы

разного рода и уровня могут быть устремлены либо к наилучшему (лат. *optimum*), либо к наихудшему (лат. *pessimum*), либо к безразличному (лат. *indifferentization*); в связи с этим нужно создавать особые теории — оптимологию, пессимологию и индифферентологию (О. С. Разумовский).

Единица — начало и мера числа. «Единица есть то, в соответствии с чем каждая из существующих вещей называется одной. Число есть множество, сложенное из единиц» (*Евклид*. Начала, 7, опр. 2). Единица однородна с той величиной, которую она измеряет (с длиной, весом, скоростью перемещения и др.). В «Метафизике» Аристотеля важны следующие утверждения: а) число есть множество, измеряемое единицей; б) множество в принципе делимо на части и чувственно воспринимаемо, единое же мысленно неделимо; в) разделенное, или делимое, называют некоторым множеством, а неделимое, или неразделенное, — единым.

Соотношение единого и многого. Проблему соотношения единого и многого своеобразно решали, например, неоплатоники. Так, по Плотину, всякое множество вторично по сравнению с единым. В «Первоосновах теологии» Прокл утверждает, что всякая вещь оберегает целостность своих частей. Множество без единства — рассыпающееся множество. Именно Первоединое, высшая форма единичного, придает многому единство его частей. Единое как таковое — то, что все создает и к чему все притягивается как к благу. Благо нераздельно. Единое охватывает свое иное, во все переходит, не рассыпается на части и в них не погибает. Правда, в своем кенозисе (т. е. процессе нисхождении от абстрактно-высшего к конкретно-низшему) оно может ухудшиться и ослабеть. В каждом моменте генерируемого множества единое останется самим собою: не только нисходит из себя вовне, в иное и разделяется на многое, но также остается себе тождественным и возвращается в себя. Через вечное круговращение многое, становясь целым, все же возвращается в единое. Целое, или вещь, — единое, вобравшее в себя множество. Итак, по Проклу, отдельное

(отъединенность, единичное) есть множество единиц, подчиненное единому, а многое — это количественно различенное единое.

Неоплатоники обосновали тезис о том, что *многое*, во-первых, немислимо без *единого* и, во-вторых, оно абстрактно представимо как эманация *единого*. Единое — вечно сохраняющий себя первозданный огонь, сверхсущая самость. *Многое* вторично в логическом и онтологическом смыслах, поскольку истекает из *единого* и возвращается в единое. Единое — сверхбытие, отделенное пропастью от многого. В этом сверхбытии нужно видеть первопричину всякого единения, символ подлинной простоты и непостижимости. Как высший принцип единое предшествует любой различности, бытийствует вечно до всяких частей и множеств, различий между границей и безграничным. Единое, несводимое ни к субстанции, ни к жизни, ни к уму или вещи, мистически пребывает во всем. Путем эманации сущего из *единого* нечто становится (через эйдос-число) одним, т. е. одновременно единым и многим, связью единиц.

Единство (греч. *monas*, лат. *unitas*; греч. *monos* и лат. *monolithus* надо отличать от греч. *monas* и лат. *singularis*) — связь между составными единицами множества, связь различных единиц многого. Неоплатоник Прокл понимает *единство* тройко: а) как единое, еще не воплотившееся во многое и предшествующее многому; б) как единичное, в котором многое пока просто, не различено и неделимо; в) как объединенность, связь различных компонентов, которые уже можно перечислить.

Единство — момент взаимного притяжения многих одних в процессе их взаимодействия и полагания в более сложное одно. Между *A, B, C, D, ..., N*, стягиваемыми в одно, есть также момент взаимного отталкивания, разъединения. Каждое одно, сохраняя самобытность, ограничивает проникновение в себя иного и имеет тенденцию держаться обособленно. Если в едином-как-сплошном не различают ни компонентов, ни структуры, то смысл понятия единства — в притяжении друг к другу несливаемых и разделенных одних.

Таким образом, основной смысл единства — не в предельно широком контексте понятия связи (безличной или личностной, безразличной и нивелирующей или насильственно удерживающей борющиеся противоположности), а в контексте более узкого понятия притяжения (союза, взаимопомощи, содружества, любви и т. п.). Следует также отличать единство от близкого ему по смыслу целого, поскольку, во-первых, соприкосновение друг с другом предметов A, B, C, D, \dots, N внутри их единства может не иметь того глубокого, существенного и органичного характера, который обычно присущ связям частей внутри целого, а во-вторых, части солидированы в целое не только через их единство, но и через их борьбу и разъединение.

Простейший случай — единство A и B ; его графическая модель — круг, раздвоенный вертикальным диаметром. Граница между сопряженными полусферами A и B одновременно соединяет и разъединяет половинки и является чем-то третьим в этом графике. Данное третье — посредник между A и B , однако он есть скорее не вещь, а пустота и центр аттракции противоположностей. Устремленность обоих одних к центру — условие взаимопроникновения и взаимного изменения A и B , в результате чего характер их единства меняется, углубляется. Тогда логично подразделять единство на следующие виды: внешнее и внутреннее, статическое и динамическое, временное и вечное (преходящее и нерушимое), неслиянное и доходящее до снятия всех одних в эмердженте.

Особый интерес представляет соотношение понятий единства противоположностей и тождества противоположностей. Второе понятие противоположно первому; в тождестве мыслится единое, а не единство. Рефлексия (взаимоотражение) A и B подчас ведет к такому радикальному преобразованию, слиянию и растворению их друг в друге, что A и B диалектически отрицаются и виртуально сохраняются в возникающей из их единства новой вещи (в новом качестве). Вначале это третье не представляло собой самостоятельного субстрата, оно было пустотой, неопределенностью, экстенсивным единством A и B ; в этой пустоте оканчивалось A и начиналось B , и наоборот. Вместе с тем развивающаяся

в этом посреднике (пустоте) возможность отождествления противоположностей подчас реализуется в новой субстратной основе — тогда конкретное тождество *A* и *B* порождает некоторую новую вещь.

В учение о единстве противоположностей внесли важный вклад философия брахманизма, даосизма, Гераклит, Платон, неоплатоники, христианское богословие, средневековые мистики, Николай Кузанский, Гегель, Бергсон, русские философы-антиномисты и диалектики.

Поскольку единство обычно понимают не как одинаковость, но именно как притяжение различных, то главная проблема заключается в вопросе, почему различия и противоположности сходятся. Вычленив на основе логики всеобщего, особенного и единичного три уровня единства: единство мира в целом, единство внутри одной из основных форм духа или материи и единство модусов, — философы обычно ограничиваются обсуждением этого вопроса в отношении мира как целого. Ответ часто дается в виде простой ссылки на закон всемирного тяготения.

Религиозные мыслители предпочитают объяснять единство универсума действием Бога Вседержителя. Бог отметил созданный мир печатью своей любви и красоты (гармонии, симметрии, равновесия различных). По мнению теистов и пантеистов, всякое конечное спасается через переход в бесконечное. Объективные идеалисты объясняют единство мира эманацией абсолютной идеи единства и действием мировой души. Материалисты теоретически выводят единство мира из принципа материальности мира. Субъективные идеалисты объясняют единство упорядочивающей силой человеческого сознания. Мир обновляется через контакт различных. В своем единстве разные одни дополняют друг друга и вырастают до частей целого.

Всеединство: 1) единство Творца и его творения; 2) «все есть одно»; 3) органическое единство Полноты Бытия, предполагающее взаимопроникновение, сохранение и свободу всех его частей; 4) «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости» (С. Л. Франк).

Европейская философия всеединства восходит к библейской традиции. В Ветхом Завете сказано: «Ты един, и мы единое творение рук Твоих» (3 Езд. 8. 7). В Новом Завете читаем: «...так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12. 5).

С. С. Хоружий пишет, что в греческой философии идея всеединства выражалась «посредством особых полусимволических формул: *panta hen, hen kai pan, hen kai polla, panta en panti*» (*Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 34*). По определению Хоружего, всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй. Идею «Из всего одно, и из одного — все» провозгласил Гераклит. Анаксагор (ок. 500 — 428 до н. э.) проповедовал о родстве всего сущего: «Во всем есть часть всего». Формулу «Все есть единое» выдвигали такие греческие мыслители, как Парменид, Платон, Аристотель, Плотин, Прокл. Например, Плотин наделяет всеединством тот умопостигаемый мир, который эманурует из Единого. Позже принцип всеединства защищали Кузанец, Бёме, Спиноза, Лейбниц, Шеллинг, Гегель и др.

Учение о всеединстве особо характерно для истории русской религиозной философии (славянофильские концепции соборности, В. С. Соловьев, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, А. Ф. Лосев и др.). В свете русской метафизики всеединства В. С. Соловьева, онтологическое всеединство есть нерасторжимое единение Творца и твари, а гносеологическое всеединство — это «цельное знание», т. е. гармония эмпирического, теоретического и мистического знания. Абсолют есть положительное всеединство, средоточие блага, истины и красоты; в Абсолюте свободно объединяются все элементы бытия. Вся история человечества есть процесс богочеловечества — восхождение человека

к Богу, единство Бога, человека и мира. Выражением богочеловечества является церковь.

В работе «Оправдание добра» В. С. Соловьев определяет положительное всеединство как такое бытие, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. При этом истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия. *Все предметы и явления не существуют порознь, но каждый из них есть совокупность определенных аспектов универсума.* Напротив, отрицательное (ложное) единство подавляет свои элементы, становясь пустотою. Идеал «живого всеединства» — Иисус Христос. В философии Н. О. Лосского всеединство толкуется как «имманентность всего всему», единосущность всех субстанциальных деятелей друг другу в составе Бога, т. е. высшей абсолютной реальности.

3.3. Отношение, связь, свойство

*Отношение. Связь. Свойство. Атрибут.
Акциденция. Модус.*

Отношение. Абсолютное бытие самоопределяется как предельная субстанция не в самом себе, а в отношении к своему творению — физическому миру, обществу, нашему сознанию. Ф. Энгельс подчеркивает, что всякое отношение, как минимум, двустороннее: «Уже самый факт, что это есть *отношение*, означает, что в нем есть две стороны, которые *относятся друг к другу*» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 497–498). К. Маркс замечает: «*Отношение* одной вещи к другой есть отношение этих двух вещей между собой, и о нем нельзя сказать, что оно принадлежит той или другой из них» (Там же. Т. 26, ч. 3. С. 143).

Предлагаем следующую авторскую дефиницию онтологической категории отношения: *отношение — способ сопричастного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств* (см.: Пивоваров Д. В. Отношение, связь, свойство, вещь:

категориальный анализ // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3 : Общественные науки. 2013. № 1. С. 63–72).

Отношения возникают в таких процессах сопряжения предметов — во взаимоотношении, сближении и приобщении их друг другу, — когда единение многих различных рождает кооперативный эффект. В этом эффекте, как в зеркале, преломляются и высвечиваются признаки сопрягаемых сторон. Поскольку отношение есть род условного бытия, т. е. способ осуществления внутренней возможности своего через среду иного, то релятивное (относительное, условное) следует противопоставлять абсолютному, безусловному бытию.

Отношение — не вещь и не свойство, но то, посредством чего свойства какой-либо вещи получают свою видимость. Многие философы считают, что свойства и отношения логически вторичны, а их носитель — вещь (тело) — логически первичен, хотя из этого вовсе не следует, будто всякое познание должно начинаться с исследования вещей, а не их свойств и отношений. Каков же онтологический статус отношения? Аристотель, введший в философию термин «отношение», обозначал им род бытия. Но в чем же особенность такого бытия? Лейбниц указывал, что поскольку отношение не удастся свести ни к субстанции, ни к акциденции, то оно имеет весьма специфическую — идеальную — форму своего существования. Гегель рассматривал отношение как форму положенности, представленности одного через другое и признанности, т. е. как идеальное (*Ideelle*). Реинсты признают лишь бытие вещей и отрицают объективное существование отношений. Вслед за Платоном объективные идеалисты-реалисты отрывают отношения (и общие свойства) от вещей, поскольку относят первые к сфере общего, а вторые — исключительно к области единичного. Напротив, номиналисты не склонны признавать реальность отношения. Марксисты полагают, что понятие об отношении как таковом возникает в результате абстракции и сравнения любых двух предметов по выбранному или заданному основанию сравнения (признаку); однако в материальном мире отношения неразрывно сопряжены с вещами, а потому, доказывают марксисты,

отношения между вещами не менее реальны и материальны, чем сами вещи.

Согласно классической диалектике, свойства проявляются в отношениях вещей. Отношение — это разновидность движения, действия, акта. Оно есть процесс и результат переноса (отнесения, отсылки) какого-либо внутреннего момента качественной определенности вещи во внешнюю инстанцию — в другую вещь либо в некоторую общую для разных агентов систему отсчета. Перенос завершается положением (вкладыванием, хранением) относимого содержания в найденное новое основание.

По мнению Гегеля, отношение имеет стороны, так как оно рефлексия в иное; таким образом, оно имеет свое собственное различие в самом себе; и стороны его — это самостоятельная устойчивость, так как они в своей безразличной разности друг относительно друга надломлены в самих себе. Устойчивость каждой из сторон отношения точно так же имеет свое значение лишь в отношении с другой или в их отрицательном единстве. Гегель понимает отношение как единство себя самого и своего иного, а потому видит его целым, имеющим самостоятельное существование.

Поскольку соотносящиеся стороны взаиморастворены внутри отношения и образовали единую (нерасчлененную) форму, то логическое мышление человека вряд ли способно сразу выразить реальные отношения связью отдельных понятий и наглядных образов этих сторон. Можно предположить, что отношение есть стихия, которая первоначально постигается интуицией. Интуитивное мышление оперирует не образами или понятиями, а особыми знаками единого и нерасчлененного — знаками-монадами. Интуитивное схватывание отношения как монады представляет собой поток переживаний в специфических формах неизобразительных модальностей. Интуитивные монады всегда очень трудно перевести на язык дискурсивного мышления, выразить в полной мере связью слов, суммой понятий и наглядных графических схем. Эти монады в значительной степени закрыты для концептуального анализа и в этом смысле существенно внелогичны.

Например, переживаемое нами эстетическое отношение почти не поддается логическому анализу. Редко кто способен «поверить алгеброй гармонию» и объяснить словами, почему именно такая пропорция частей целого прекрасна, а иная безобразна. Если логическому мышлению все же удастся частично расчленить интуитивно постигнутое отношение на соотносящиеся стороны и вербализовать эти стороны, тогда отношение будет реконструировано в виде искусственной связи понятий. Природой дискурсивного мышления являются системы из отдельных элементов, сопряжения вещей, связи разных одних, поэтому оно огрубленно выражает отношение (сущности, объективные законы, целостность и т. д.) концептуальной связью. Отсюда иллюзия сходства категорий отношения и связи, уравнивание интуитивно единого (субъективной монады) с единством понятий.

С этимологической точки зрения (и по-русски, и по-латински: *latus, relatus, relativus*) слово «отношение» близко по смыслу, во-первых, словам, выражающим следующие действия: носить, класть, делать общим, сравнивать, соприкасать, сближать, отсылать, удалять, скрывать и т. д.; во-вторых, словам, обозначающим пространственные термины: место, основание, бока, стороны, члены соотношения. Если в грамматическом смысле прилагательное чаще всего указывает на свойство предмета, а существительное — на сам предмет, то отношение есть скорее причастие, т. е. окачественное действие или состояние как свойство лица или предмета; причастие — глагольная форма, совмещающая форму глагола и прилагательного. В математике под отношением понимают частное от деления одной величины на другую.

Так или иначе и в грамматике, и в математике, и в философии отношение раскрывается, прежде всего, как форма участия, соучастия, значимости, роли в чем-либо. Когда имеют в виду какое-нибудь соотношение, то обычно ведут речь либо о взаимозависимости элементов системы, либо о взаимовыражении приобщаемых друг другу сторон, либо о рефлексии (взаимоотражении) сопологаемых противоположностей, либо о сравнении вещей сквозь призму опосредующего их пропорцию основания.

Отношения многообразны. Различные виды отношений выражены парными философскими категориями. Философы говорят об отношениях качества и количества, целого и части, необходимого и случайного, причины и следствия и т. д. Например, Гегель рассудил, что если сущность определена в явлении, а явление — в сущности, то, следовательно, явление становится отношением, а закон — это существенное отношение, и истина явления — это существенное отношение. Отношения делят на пространственные и временные, материальные и духовные, на отношения в природе и в обществе, индивидуальные и социальные и др. Выделяют бинарные, трехчленные и многочленные отношения. Важный вид отношения — самоотношение: соотношение с собой как со снятым или соотношение со своим иным.

Особый вид отношений — симметрия и асимметрия. Симметрия (от греч. *symmetria* — соразмерность) — это: а) неизменность пропорции частей предмета относительно его преобразований и изменяющихся условий; б) свойство двучленных отношений типа равенства, родства, соседства, зеркальности. Симметрия — основа законов сохранения. Асимметрия — несоразмерность, непропорциональность, изменчивость соотношений частей объекта. В каждой вещи симметричное и асимметричное своеобразно соположены.

Связь — средство приобщения предметов (*A*, *B*, *C* и т. д.) друг к другу; способ пребывания одного в другом, разных — в их единстве; форма бытия многого в едином.

Вступающими в связь предметами *A*, *B*, *C* и т. д. могут быть любые определенности материального и (или) духовного бытия — вещи, явления, свойства. Выделяют два основных типа связи: а) силовой контакт *A* и *B*, т. е. прямое или опосредованное соединение и взаимное удерживание вещей в пространстве и во времени, динамическое сцепление *A* и *B* (например, когезия как притяжение молекул в физическом теле или вязкость как причина сцепления различных частиц в общую массу); б) внутреннюю связь сущностей, присущность *A* к *B*, либо *B* к *A* (например, пребывание общего в индивидуальном, целого в частях, причины

в следствии). В первом случае объединяемые A и B могут быть вновь разъединены, и их единство временно; во втором случае связь A и B постоянна, сохраняется на всем протяжении их существования.

В узком и истинном смысле под связью понимают только внешнюю силовую связь, описывая ее как такое взаимное действие предметов A и B друг на друга, когда каждый из них, количественно изменяясь в союзе с другим, тем не менее продолжает сохранять в той или иной мере свою качественную определенность, не снимается и не растворяется в едином как в чем-то третьем и сплошном. Внешняя сила — высвобождение какой-либо потенциальной энергии, проявление сущностной силы, реализация мощи любых форм притяжения и отталкивания взаимодействующих A и B , будь то аттракция и непроницаемость в ядерных, электромагнитных или гравитационных взаимодействиях в физическом мире, либо действия и противодействия в живой природе и обществе (живые силы и социальные силы), либо единство и борьба в духовном мире (духовные силы). В частности, в механике сила есть мера механического действия на данное материальное тело со стороны других тел. Это величина векторная, в каждый момент времени она характеризуется числовым значением, направлением в пространстве и точкой приложения.

Если категорию связи трактовать в этом узком смысле — только как внешнюю силовую связь, тогда появляется возможность противопоставить ее категории отношения. Отношение (R), как уже отмечалось выше, есть способ сопричастного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств. В противоположность динамически связанным вещам все члены R по традиции мыслятся положенными в субстрат этого R как в единство целого и растворенными в нем. Снимая себя в самостоятельной устойчивости aRb , соотнесенные A и B превращаются в стороны поглощающей их целостности, т. е. утрачивают бытие отдельных субстратов, лишаются прежней обособленности, теряют определенность разных качеств.

Примером динамической связи может служить взаимодействие Земли A и ее спутника B : по мере удаления B от A сила притяжения между ними стремительно убывает, однако сами эти небесные тела сохраняют прежние материальные параметры и остаются отдельно существующими предметами. Пример отношения — сходство (равенство) образа B с прообразом A : только сходство между A и B делает одно из них оригиналом, а второе копией; понятия образа и оригинала бессмысленны вне отношения сходства. Итак, если узко понимать связь, то логично заключить, что A и B могут либо некоторым силовым способом вступать в связь друг с другом и при этом обычно не терять прежнюю определенность, оставаясь разными вещами внутри объединения AB , либо, наоборот, образовывать между собой какое-либо отношение aRb , вследствие чего и A , и B утрачивают внутри него самостоятельность; при таких логических условиях A и B , как правило, не могут одновременно быть связанными и находиться в отношении.

Однако чаще логический объем понятия связи не ограничивают признаком соединительного взаимодействия A и B . В него также включают присущность, генетическую связь либо расширяют образ связи до предельно абстрактных представлений о взаимной зависимости вообще, обусловленности и общности между любыми A и B и т. д. В этом широком смысле уловить различия между связью и отношением как разными философскими категориями практически не удастся, и тогда ими оперируют как синонимами. Не случайно Д. Юм заметил, что идея связи — одна из наиболее темных и неопределенных идей в метафизике.

Вместе с тем интуитивно ясно, что глаголы *вязать* и *относить* обозначают разные способы действия, поэтому некоторые исследователи не хотят мириться со сложившейся в философской литературе тенденцией употреблять термины *связь* и *отношение* как обычные синонимы и стремятся категориально разграничить их. Одни авторы настаивают, что непосредственная связь — это вид отношения: перед тем, как связать A и B , их нужно предварительно соотнести, соположить и совместить друг с другом так, чтобы между A и B возникла общая граница, в которой они оба

окажутся снятыми, лишенными непосредственности наличного бытия. Другие философы, напротив, склоняются к оценке связи как категории более широкой, нежели отношение, а в последнем усматривают частный случай связи: отношение aRb , по их мнению, есть не связь «вообще», а связь между целым и такими его сторонами, которые вне целого сами по себе бытия не имеют.

Выделяют связи внутренние и внешние, существенные и несущественные, необходимые и случайные, прямые и косвенные, универсальные, общие и частные и т. д. Во все эпохи философия сосредоточивалась на обсуждении принципа всеобщей взаимосвязи предметов и явлений. С XIX в. в науке начинают распространяться также описания специфических связей и их классификация по основанию дифференциации материи на структурные уровни; многообразие материальных связей подразделяют на три крупные группы — связи механические, химические и органические; в немецкой классической философии обосновывается положение о несводимости высшего к низшему, о принципиальном различии между теми связями, которые изучает механика, и связями химическими, а тем более биологическими. Религию, психологию, логику преимущественно интересуют связи духовные, психические, мысленные (логические), философия же прежде всего исследует соотношение материальных и духовных связей.

Лейбниц учил, что взаимосвязь вещей происходит по причине того, что каждое тело еще до протяжения имеет в себе некоторую сущностную силу; эта действующая сила, вырываясь наружу, вызывает движение и сцепление тел; от связности тел (*conscistentia*) происходит их непроницаемость, сцепление и отражение. Юм сомневался в том, что связи между явлениями могут иметь характер объективной реальности, поскольку мы никогда не можем заметить между ними связь.

Кант вслед за Лейбницем усматривал причину связи A и B в их взаимном действии друг на друга и полагал, что чем больше связи, тем больше гармонии и согласованности в мире, тогда как пустоты и перерывы нарушают законы порядка и совершенства. Кант, как и Ньютон, выводит порядок в природе из действия

в хаосе первичных и простых сил притяжения и отталкивания; эти силы суть естественные причины всех изменений. Притяжение и есть эта всеобщая связь, соединяющая в одном пространстве все части природы. Кант верил, что первоисточником всякой связи является Бог, а постоянная взаимная связь вещей и гармония обусловлены тем, что их свойства имеют своим источником единый высший разум.

Категория связи была развита далее в философии Гегеля. Каждый объект, стремясь снять свою односторонность, вступает в связь с другим объектом, у которого проявляется такое же стремление; реальность их единства положена через их уравнивание и соединение. Наличное бытие из своего внутри-себя-бытия вступает во всеобщую стихию связи и отношения, в отрицательные отношения и перемены действительности, а это есть продолжение единичного в других единичных и потому всеобщность. Связь есть стихия передавания, в которой *A* и *B* вступают во внешнюю связь друг с другом.

Немецкий диалектик выделяет в связи два момента: 1) спокойное слияние *A* и *B*; 2) их отрицательное отношение, когда их прежняя самостоятельная определенность снимается в соединении и напряженность *A* и *B* в отношении друг друга угасает. Связь есть связка, средний член между *A* и *B*, тождество различных, взаимное отражение (рефлексия) *A* и *B*. Связываемое имеет разное содержание, которым связь — как опосредующее — наполняется. Отсюда связь — это наполненная, но простая всеобщность, всеобщая природа вещей, род. Гегель постоянно берет понятия связи и отношения вместе, в их взаимном отражении, и, по-видимому, его не очень волновала проблема их категориальных разграничений.

В современной науке, в особенности со второй половины XX в., постоянно расширяется типология связей, что обусловлено совершенствованием радиоэлектронных устройств и вычислительной техники, бурным развитием средств массовой информации, дальнейшими успехами кибернетики, математической логики, теории информации, общей теории систем и синергетики.

Например, чрезвычайно плодотворными во всех науках и технике оказались идея динамической и статистической связи, а также идея прямой и обратной (положительной и отрицательной) связи.

Свойство — момент качественной определенности своего (самобытия, вещи A), который через взаимодействие с иным (инобытием, другими вещами B, C, D, \dots, N) отделяется от собственного основания, проникает в это иное бытие, обретает в нем, а также через него свою видимость и существует уже на осваиваемом чужом основании (носителе, субстрате).

Свойство, дефиницию которого можно сжать до формулы «определенность своего в ином», не есть сущее само по себе, если под сущим понимать некоторое наличное бытие, качество, вещь. В то же время свойство — это не ничто, а отраженное внутри вещи качество или качество в сфере возможности. Свойство рождается внутри качества A , в сфере его сущности, и генотип свойства — это та или иная потенциальная возможность в сущности, т. е. в совокупности всех внутренних отношений. Возможное свойство выявляется вовне и становится действительным свойством через эманацию, т. е. через исход и истечение каких-либо признаков от порождающей их основы. Эту генетическую принадлежность родному бытию A (бытию-в-сущности и бытию-при-сущем) обычно обозначают термином *присущность*, говоря, что вещи A присуще какое-либо свойство P или что вещь обладает свойствами.

Однако природа свойства остро противоречива: пребывая в целостности своего качества A , оно одновременно обитает — в форме представителя A , копии некоторой грани A — в теле иного нечто (например, B) и изменяет последнее характерным для A способом. Свойство есть, по Гегелю, видимость, отсвечивание одного качества в ином. Свойство — это то в нечто, что становится иным; свойство основано в некотором внешнем, но в то же время принадлежит к тому, что нечто есть в себе. Вместе со своим свойством изменяется и нечто.

В условиях, когда A прекращает эмиссию свойства P , последнее, прерывая связь с первоисточником, теряет способность находиться между A и иными (B, C, D и т. д.) — перестает быть

диспозиционной (медиаторной, посреднической) реальностью и актуально связывать свое и иное. Оно истощается, все более трансформируется, поглощается без остатка отчуждающим его инобытием и затухает. В таком случае говорят: свойство P либо исчерпало себя и перестало проявляться, либо претерпело радикальное отрицание и глубоко спрятано (снято) в ином бытии, либо исчезло без видимого следа и т. п.

Вместе с тем всегда — как в случае сохранения, так и в случае утери реальной связи свойства P с порождающим его бытием A — это свойство претерпевает в той или иной мере воздействие со стороны такого инобытия, в котором оно стремится высветиться, обновиться и заново укорениться. Поэтому свойство P , строго говоря, не сводится без остатка к своему, к самобытности — к тому или иному моменту самобытия A . Всякое свойство непременно содержит в себе инаковость — признаки иного (B , C , D и т. д.) в своем (обусловленном A). Инаковость есть то же самое, что и свойство, только взятое в аспекте проявленности иного в своем, когда иное, в свою очередь, рассматривается как источник эмиссии каких-то собственных, присущих только ему свойств, а свое — как основание воспринимающее и отчуждающее. Реализация свойства сопряжена с разнообразием условий взаимодействия A и $не-A$, зависит от степеней проявления тенденций освоения иного и отчуждения своего. В зависимости от доминирования этих тенденций в свойстве как промежутке между A и $не-A$ это свойство можно квалифицировать как ярко выраженное свойство или, напротив, как слабо проявленное свойство.

Таким образом, свойство — это скорее функциональная, нежели субстратная форма существования; свойство — это виртуальная реальность. Оно как бы размывает границу между нечто и иным, замечает Гегель, и переступает предел своего нечто, благодаря чему вещьность, собственно, и переходит в свойство. Свойство есть не только внешнее определение, но и в себе сущее существование, единство внешности и существенности.

Свойства, говорит Гегель, выходят за пределы этой вещи, продолжают в других вещах, и их принадлежность этой вещи не

есть для них предел. Свойства не составляют ограничения друг для друга. Сочетаясь в вещи, они не снимают себя. Поэтому свойство есть как бы переступание качества через само себя, когда свойство превращается в середину между находящимися в соотношении вещами.

Не будучи особой вещью или отдельной метрической протяженностью, оно в то же время информирует всякое внешнее о внутреннем мире того качества A , которое его генерирует. Свойство способно пребывать во всем пространственно-временном континууме взаимодействия своего и иного — и в A , и в $не-A$, и между ними. В некотором смысле понятие свойства совпадает с понятием качества. Свойство есть то, что, как и качество, составляет устойчивость вещи. Обладая тем или иным свойством, нечто подвергается воздействию внешних влияний и обстоятельств. Благодаря свойствам качество сохраняет себя в соотношении с иным, противодействует посторонним воздействиям, хотя и не отстраняет иное от себя.

Гегель доказывал, что качество вещи в том и состоит, чтобы быть представленным внешней среде и обладать некоторым свойством. Наличествуя через свое свойство в ином, вещь переходит в нем во внешнее, воздействует на окружающее, на другие вещи, тем самым становясь причиной и сохраняя себя как действие.

В том случае, когда виртуальное существование свойства P , излученного бытием A , интуитивно рассматривают где-то в пространстве внутри $не-A$, тогда свойство есть момент своего внутри иного, т. е. положенность некоторого содержания A (или признака A) во внутреннюю структуру $не-A$. Под этим углом зрения свойство представляет собой особое внутреннее отношение — своего рода эйдос, образ оригинала A внутри отражающего его $не-A$.

Когда же мы обращаем внимание на пребывании свойства на границе между A и $не-A$, в промежутке между ними, тогда свойство есть момент своего, проявленный вовне, как в зеркале, через поверхность иного. В этом — функциональном — измерении свойство есть такая сторона связи A и $не-A$, которая представляет

собой процесс размывания границ между ними: во-первых, обнаруживается стремление A посредством свойства войти в $не-A$, изменить это $не-A$ и расширить за его счет свою качественную определенность; во-вторых, налицо противодействие $не-A$, его активная реакция на экспансию извне, более сильное увязание $не-A$ в A , что преобразует A .

Категория свойства, следовательно, раскрывается с помощью таких основных категорий, как свое и иное, определенность, вещь, связь и отношение: многообразные свойства одной вещи актуализируются, выявляются наружу и укореняются внутри иных вещей благодаря связям и отношениям между определенностями своего и иного — через их взаимоотношение и взаимодействие. Свойства выражают отличительное и тождественное в вещах. Разъединяющие свойства указывают на уникальность, неповторимость, единичность вещи и противопоставляют эту вещь всякой иной вещи. Общими свойствами вещь, наоборот, едина со всеми или многими другими вещами.

Почему у вещи такое, а не иное свойство? Обсуждая этот вопрос, Лейбниц приходит к выводу, что в конечном счете определенность всякого свойства предустановлена волей Бога. Похож на вывод Лейбница и традиционный ответ материалистов: всякая вещь есть модус материальной субстанции; у вещей именно такие, а не иные свойства потому, что законы физического мира другими быть не могут, так уж устроена природа.

Для философии Нового времени характерно идущее от Демокрита и Локка подразделение свойств на абсолютные и относительные, первичные и вторичные. Например, Лейбниц понимает под первичными свойствами величину, фигуру, движение; ко вторичным свойствам он относит твердое и жидкое состояние тел, жесткость и мягкость, гладкость, шероховатость, упругость, хрупкость и т. д. Выделяют также: 1) свойства, не обладающие интенсивностью, а потому и не меняющие ее (например, свойства материальности и духовности), и 2) свойства, обладающие большей или меньшей интенсивностью (например, масса, красота).

Реисты (Брентано, Котарбинский) приписывают подлинную реальность лишь вещам, но не свойствам. Напротив, объективные идеалисты наделяют большей реальностью именно свойства, но не вещи. Для них свойство есть прежде всего форма существования общего. Вещь же ими редуцируется к индивидуальному и единичному. Такая логика ведет к выводу о том, что свойства объективно независимы от вещей.

Субъективные идеалисты склонны отождествлять свойства с ощущениями субъекта и отрицают независимость свойств вещей от сознания человека. Согласно учению Беркли, воспринимаемые вещи суть не более чем комплексы чувственных качеств, сумма ощущений индивидуального человека. Англоязычные философы-эмпирики подчас отождествляют понятия свойства, качества и чувственно данного.

Сторонники теории типов, выдвинутой Расселом, тщетно строили планы устранить из языка имена собственные, обозначающие вещи, и заменить индивидные термины сугубо предикативными описаниями, прилагательными (общими свойствами и отношениями). В современной логике распространены особые трактовки свойства как предиката, не совпадающие в ряде аспектов с общепhilosophическим пониманием свойства.

Атрибут (от лат. *attribuo* — придаю, наделяю) — характерный признак субстанции; необходимое и существенное свойство предмета, присущее ему во всех состояниях и при любых условиях. Философское понятие атрибута противоположно по смыслу понятиям акциденции и модуса.

Аристотель различил в бытии два аспекта — субстанцию и акциденцию. Атрибут есть субстанциальное свойство, не бывает вещи без ее атрибутов.

Атрибут, по Спинозе, это то, каким образом рассудок постигает сущность абсолютного, содержимое субстанции; каждый атрибут бесконечен, должен выражать целокупность субстанции и постигаться из него самого.

Лейбниц рассматривал субстанцию как единство субъекта и предиката, вещи и свойства, носителя и носимого; в этом

смысле в субстанции следует различать ее атрибуты и их общий носитель. Как и Абсолют, атрибут не имеет границ. Вместе с тем среди многих атрибутов в субстанции существует один главный атрибут, максимально выражающий ее сущность. Например, протяженность составляет общую природу телесной субстанции, и протяженность, по Лейбницу, есть именно атрибут, но не особая субстанция.

Согласно Гегелю, атрибут — это абсолютное в некоторой определенности как предмет внешней рефлексии. Атрибут составляет все содержание абсолютного, является одной из сторон существенного отношения, поэтому его можно назвать *относительно-абсолютным*. Марксисты среди многих атрибутов материи главными признают пространство, время, движение и отражение. Логика говорит об особой разновидности суждений — об атрибутивных суждениях вида *S* есть *P*.

Акциденция (от лат. *accidentia* — случайное бытие, случай) — философское понятие, обозначающее случайное в проявлениях субстанции, несущественное свойство вещи. Акциденцию противопоставляют атрибуту. Если субстанция ни в чем не нуждается и существует сама по себе, учил Аристотель, то акциденция существует через иное, в другой сущности. Так, единое само по себе (эйдетическая неразличимость субстрата, непрерывность и одинаковость чтойности) отличается от единого в качестве акциденции — от случайного объединения двух и более вещей.

По своей природе акциденция не является частью предмета, не может существовать без своего предмета. Предмет может потерять акциденцию без ущерба для своего существования. Например, камень может иметь такие акциденции: округлость, движение и покой. Порфирий (233–306) классифицировал акциденции на отделимые (например, сон для человека) и неотделимые (например, черный цвет кожи для негра).

В Средние века активно обсуждалась проблема, могут ли акциденции существовать отвлеченно от своего субъекта-носителя или не могут? Многие схоласты допускали существование акциденций без их носителей, выделяли чистые акциденции,

или реальные акциденции, подобно бытию чистых геометрических фигур как модификаций фигуры «вообще», атрибута протяжения. Декарт, Гассенди Гоббс и ряд других мыслителей XVII в. отрицали отделимость акциденции от своего субъекта, придавали акциденции характер модификации вещи. Материалисты усматривали в материи носитель всех атрибутов и акциденций.

Спиноза заменил термин «акциденция» на термин *модус*, обозначающий единичное проявление субстанции. Лейбниц определял акциденцию как способ проявления субстанции, причем как способ проходящий, случайный, неуловимый. Хотя субстанция нуждается в какой-то акциденции, но часто для нас неважно — в какой, она довольствуется любой заменой. Акциденция же, рассуждает Лейбниц, не меняет свою конкретную субстанцию, не может двигаться вне субстанции, как это некогда у схоластов получалось с чувственными видами.

Понятие акциденции широко использовалось философами XVIII–XIX вв., а также в формальной логике. Гегель мыслил понятия акциденции и субстанции как парные категории диалектики и определял их друг через друга по аналогии с категориями сущности и явления, целого и частей и т. д. Подобно тому как сущность переходит в явления, так и субстанция переходит в свои акциденции. Аналогично целому, состоящему из частей, субстанция обладает своими акциденциями; она имеет действительность в акциденции примерно так же, как причина — в следствии.

Субстанция охватывает собой акцидентальность, а акцидентальность — это сама субстанция. Субстанция как мощь обретает видимость, т. е. обладает акцидентальностью, утверждает Гегель. Акциденций — множество, как таковые они не имеют власти друг над другом; они связаны друг с другом своими условиями, и их объемлет собой власть субстанции. Акциденция преходяща, исчезает со временем; через акциденцию субстанция обнаруживает свое богатство и силу.

В современной философии термин *акциденция* используется, например, неотомистами, которые вслед за Аквином под акцидентией понимают вещь, природа которой должна быть в другом.

Однако многие философы сегодня этот термин не применяют, считая его устаревшим; например, ему не нашлось места в философии диалектического материализма. Тем не менее введенная Аристотелем дистинкция субстанциального и акцидентального не исчерпала себя, сохраняется в философском языке и имеет не только историко-философскую ценность.

Модус (от лат. *modus* — мера, способ, образ, вид): 1) в логике обозначает ту или иную разновидность умозаключений (например, модус силлогизма); 2) в философии — свойство вещи, которое в одних условиях проявляется, а в других не проявляется. Модус по своему смыслу противоположен атрибуту и синонимичен понятию акциденции.

3.4. Вещь, ее природа и свойства

Вещь. Вещь и свойство. Общая природа вещей. О познании вещи. Гегель о категории вещи. Атрибутивная и субстратная концепции вещи.

Вещь есть способ субстратного обособления субстанции; индивидуализированное бытие единого во многом, простого в сложном; это качество в единстве его свойств, связей и отношений.

Вещь — единица бытия (*в-есть*), отдельное одно, индивид. Вещность — бытийственность, истечение бытия; вещество — разновидность материи, для которой характерна масса покоя; вещь же — это предмет (или объект), обладающий целостностью, относительной независимостью и устойчивостью существования. Поскольку о всякой вещи мы судим по свойствам, проявляемым ею во взаимоотношениях с другими вещами, то вещь есть все то, что может находиться в отношении или обладать каким-либо свойством (см.: *Уемов А. И.* Вещи, свойства и отношения. М., 1963).

Материалисты обычно понимают вещь как материальное тело, непременно наделяя ее пространственно-временными параметрами; субъективные идеалисты, напротив, дематериализуют

вещь, отождествляют ее с идеей (образом) как единицей индивидуального сознания; объективные идеалисты, как правило, выделяют два вида вещей — материальные и духовные.

Из чего состоят вещи? Сводятся ли они к ансамблям своих свойств? Можно ли считать свойство частью вещи? В естественных языках категорию вещи обозначают преимущественно существительными, а в современной логике — предметными константами и предметными переменными; категория свойства в языке чаще всего представлена прилагательными. В любом суждении различены субъект и предикат, причем обычно субъект есть вещь-индивидуатор, а предикат — общее свойство, которое можно приложить ко многим или даже к бесконечно многим индивидуальным вещам. В этом (языковом) аспекте вещь несводима к своим свойствам, и свойства не являются строительными частями вещи. Например, дом как целое состоит из крыши, стен, пола и других вещей-частей, но он не состоит в буквальном смысле из формы, цвета, размеров и иных своих свойств.

Вещь и свойство. Вместе с тем в онтологическом освещении вопроса о соотношении категорий вещи и свойства философы разделились на две партии.

Одни полагают, что устойчивым ядром вещи является нечто единое — индивидуализированная субстанция, а вокруг ядра образуется облако из свойств и отношений, благодаря чему вещь, во-первых, сохраняет свою идентичность и более независима, чем ее изменяющиеся со временем свойства, и, во-вторых, дается нам как упрямая реальность — как объективно единое в серии субъективных восприятий человека. Например, по Демокриту, вещь складывается из неизменных атомов, изменение ее свойств вызывается перестановкой атомов. Согласно Аристотелю, в вещи есть материя и форма, причем обе стороны вещи — субстрат-носитель и свойства — друг от друга неотделимы и зависимы от вещи как целого. Декарт попытался неявно помыслить субстанцию вещи отдельно от ее свойств, и позже многие стали видеть в вещи-индивиде нечто первичное по отношению к ее свойствам. Т. Котарбиньский

и другие реисты вообще не признают реальности свойств, которые отличались бы от вещи как тела.

Другие философы склонны принимать за вещь пучок ее воспринимаемых свойств. Так, Дж. Беркли думал, что вещи сами по себе пассивны; в них нет ничего, кроме того, что воспринимается. У вещей есть только один атрибут, а именно способность внушаться людям и восприниматься чувствами. Немыслящие и воспринимаемые в ощущениях вещи, уверял Беркли, не имеют отличного от их воспринимаемости существования и не могут поэтому существовать ни в какой другой субстанции, кроме тех непротяженных, неделимых субстанций, или духов, которые действуют, мыслят и воспринимают вещи. Признавая, что есть два главных рода вещей — тело и душа, Беркли утверждал, что все вещи извечно познаны Богом, и именовал: а) *идеями* — чувственные вещи; б) *действительными вещами* — идеи, запечатленные в наших ощущениях Творцом природы; в) *воображаемыми вещами* — образы действительных вещей.

Общая природа вещей. Какова же общая природа вещей? Вот рассуждения о ней некоторых классиков философии.

Б. Спиноза доказывал, что каждая вещь, единичная и конечная, выражает бесконечное и познается не сама по себе, но через бесконечное. Вещь как модус возникает из-за ограничения субстанции; ограничение есть отрицание. Бесконечная субстанция через свои атрибуты протяжения и мышления двояким образом предопределяет существование единичных вещей. Во-первых, все вещи связаны с субстанцией потому, что их взаимодействие детерминируется бесконечным модусом движения и покоя. Весь мир оказывается большой математической системой и может быть до конца познан геометрическим способом. Во-вторых, все вещи в той или иной степени одушевлены и едины с субстанцией через бесконечный модус бесконечного разума.

Г. В. Лейбниц предположил первичной по отношению ко всем наличествующим вещам саму возможность или невозможность их существования. Первую причину вещей он усмотрел в Боге, который, создавая мировую гармонию вещей, объемлет умом все вещи

сразу. Не вещи к нам приспособляются, а мы к ним, что позволяет нам согласовываться с божественной волей. Когда мы проникаем до самых оснований каких-нибудь вещей, мы находим в них наилучший порядок, который только можно пожелать. Все вещи склонны к изменению: тело — под воздействием движущей силы, а душа — вследствие стремления, которое влечет ее к отчетливым или смутным восприятиям. Но превосходнейшая часть вещей — град Божий, к нему мы ныне приближены очами веры, а в будущем сможем созерцать его прямо.

О познании вещи. Лейбниц считал, что для познания вещи нужно рассмотреть все ее реквизиты, т. е. все то, что достаточно для отличения одной вещи от другой. Ни одна вещь не существует вне нас в таком виде, в каком она является нашему воображению, и чувства сами по себе не могут дать знания о существовании вещей, находящихся вне нас. Существенную природу вещей надо признавать объектом ума, насколько этот объект содержится в вечных истинах. Существование таких умопостигаемых вещей, как я (дух или душа), по мнению Лейбница, несравненно более достоверно, чем существование вещей чувственных.

Д. Юм сомневался в том, что природу вещей можно изучить с помощью прошлого опыта, ибо они беспрестанно меняются. В то же время он считал, что все вещи в мире образуют единое целое, каждая вещь приспособлена к другой и во всем преобладает единый замысел.

П. А. Гольбах отстаивал тезис, согласно которому природа вещей и ее вечные законы не подлежат изменению, в то же время все наблюдаемые нами вещи взаимно притягиваются и отталкиваются, возникают и гибнут, получают друг от друга и сообщают друг другу движение, качества, модификации, в течение известного времени сохраняющие их в определенном виде или же изменяющие форму их существования. Защищая материализм, Гольбах постоянно подчеркивал, что реальность вещей вовсе не зависит от нашей заинтересованности в них, сами же вещи становятся нам известны или вызывают у нас идеи только через посредство наших внешних органов чувств.

И. Кант развивает в «Критике чистого разума» учение о вещи-в-себе. До Канта вещь-в-себе рассматривалась Н. Мальбраншем, Г. В. Лейбницем, Дж. Локком, Х. Вольфом (1679–1754), А. Баумгартеном (1714–1762) и другими мыслителями в простом значении вещи, какова она потенциально сама по себе, в отличие от того, какой она нам является в нашем познании.

Кант объявляет вещь-в-себе принципиально потусторонней всякому опыту. Он считает возможным теоретически познавать только феномены, т. е. явленность нам вещей в нашем чувственном созерцании, но не сущности вещей. Вещи-в-себе теоретически непознаваемы, хотя их и можно признать за основу чувственно ощущаемых предметов. Бога, бессмертие, свободу и иные вещи-в-себе Кант расценивает как безусловные предметы разума, выходящие за рамки опыта.

Г. В. Ф. Гегель много внимания уделил категории вещи, под которой он подразумевает не только обычные предметы или человека, состоящего из души и тела, но также душу, состоящую из душевных сил. Вещь — непосредственность бытия и основание своих свойств. Вещь как вещьность, по его мнению, есть абстрактная всеобщая среда, которую можно назвать вещьностью вообще или чистой сущностью. Вещь есть не что иное, как «здесь» и «теперь» в том виде, в каком они оказались, т. е. как простая совокупность многих («здесь» и «теперь»). Когда вещьность берется как одно, она определена как вещь.

Гегель о категории вещи. Гегель говорит о вещи как истине восприятия и видит в ней: а) безразличную пассивную всеобщность материй, б) одно, исключение противоположных свойств и в) точку единичности, излучающуюся во множественность свойств в среде устойчивого существования. Вещь сохраняет себя в соотношении с иным, обладает способностью вызывать то или другое в ином, переходя в нем во внешнее. Благодаря своим свойствам вещь становится причиной, а быть причиной — значит сохранять себя как действие. Для своего существования вещь-в-себе нуждается во внешних отношениях; вещь — это ничто без взаимоотношения с другими вещами.

Вещь как эта вещь хотя и есть полная определенность, говорит Гегель, но это есть определенность в стихии несущественности. Для вещи характерно внешнее сочетание в ней пористых материй и их количественных границ; она состоит из самостоятельных материй, безразличных к их соотношению в вещи; эти материи выходят за пределы этой вещи, продолжают в других вещах, и их принадлежность этой вещи не есть для них предел. Одна материя существует в промежутках другой. Выходит, что проникающее есть в одной и той же точке проникаемое, что противоречиво: вещь всегда, по словам Гегеля, надломлена внутри себя, внутренне противоречива и представляет собой разрешенное противоречие.

Атрибутивная и субстратная концепции вещи. Некоторые российские философы отказываются от развитого Декартом субстратного понимания материи как суммы протяженных вещей. Они определяют «вещь» не как нечто протяженное, а как систему таких атрибутов, как движение, время, отражение, бесконечность и др. Например, А. И. Уемов утверждает: «Взаимоотношение свойств дает нам систему свойств, т. е. ... вещь. Взаимоотношение вещей также дает нам вещь, так как каждая из этих вещей представляет собой систему свойств...» (*Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения.* М., 1963. С. 51).

Противники такого сугубо атрибутивного взгляда на природу вещи примыкают к точке зрения Гегеля о самосущности вещи и несамостоятельности свойств, а также ссылаются на известный тезис Ф. Энгельса: «Существуют не качества, а только вещи, обладающие качествами...» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 547*).

По-видимому, справедливо следующее утверждение Г. Н. Гумницкого и М. Г. Зеленцовой: «Отказ от пространственного понимания вещи фактически ведет к отрицанию ее материальности. Вещь как таковая “исчезает”, остаются одни свойства, которые никак не в состоянии образовать материю» (*Гумницкий Г. Н., Зеленцова М. Г. Об онтологическом понимании материи // Вестн. РФО. 2014. № 4. С. 157*).

Правда, указание современной физики на принципиальную ненаблюдаемость и непротяженность некоторых квантовых объектов ставит под сомнение безукоризненность концепции материи как всеобщей вещи-субстрата (см.: *Севальников А. Ю.* Проблема существования в современной науке // *Вестн. РФО.* 2014. № 4. С. 113–117).

Таковы основные представления о природе вещи. Категория вещи широко применялась в философии вплоть до XIX в., сегодня ее частично вытесняют категории объекта и предмета.

4. ГРАНИЦА

*Пространство и виртуальность. Внешнее и внутреннее.
Конечное и бесконечное. Прерывное и непрерывное. Граница.*

Граница — начало и конец всякого определенного бытия; межа, отделяющая нечто от иного; место прямого соприкосновения, единения и взаимопроникновения смежно сосуществующих предметов. Граница является противоречивым единством протяженности и виртуальности, внутреннего и внешнего, непрерывного и прерывного, конечного и бесконечного.

4.1. Пространство и виртуальность

*Пространство. Феноменалистический взгляд.
Субстанциальная концепция. Реляционная концепция
пространства. Субъективная перцепция пространства.
Виртуальное. Виртуальное бытие.*

Выделяют две принципиально разных формы бытия — бытие протяженное и бытие непротяженное. Первую форму бытия прежде обозначали термином *распространенность*, а теперь именуют *пространством*. Непротяженное (снятое) бытие ныне принято обозначать термином *виртуальное бытие*, а в христианской философии — термином *духовная телесность*.

Пространство — предельно абстрактная философская категория, обозначающая конечную либо бесконечную совокупность мест. Место (греч. *topos*, лат. *locus*) — непрерывная и ограничиваемая сторонами непосредственность направлений, путей, расстояний. Непосредственность места и его свойств прямо задается в нашем чувственном опыте и не может быть в полной мере концептуально описана.

Пространство — это не материальный или духовный субстрат, не материя и не дух, а загадочное свойство *расстояния*, проявляющееся в отношениях между материальными либо духовными телами. Бессмысленно «школьное» утверждение, будто отрезок линии, скажем, длиной в один метр, состоит из геометрических точек, а плоскость — из линий. Математическая точка есть предельная умственная абстракция тела (субстрата). По определению, она метрически равна нулю, т. е. неделима и не имеет протяжения. Отсюда сколько бы геометрических точек-нулей ни сопоставлять и ни складывать, протяженность их ряда останется равной нулю. Линия — вовсе не сумма точек и не воображаемая траектория движения абстрактной точки, а расстояние (отношение, соположение) между, как минимум, двумя разными точками.

Место относительно постоянно, соотношение его сторон сохраняется некоторое время неизменным. Одно место непрерывно переходит в другое, отсюда многосвязность пространства. Топос имеет три измерения (длину, ширину, высоту), внутреннюю область и внешние границы, также характеризуется соотношениями с другими местами (вправо, влево, выше, ниже и т. д.). Таким образом, пространство, составленное единицами-топосами, есть состоявшееся единство непрерывности и прерывности, внутреннего и внешнего, конечного и бесконечного.

Пространство обладает метрическими и топологическими свойствами. Основная единица длины СИ — метр (франц. *metre*, от греч. *metron* — мера). Метрика — формула или правило для определения расстояния между любыми двумя точками пространства. Топология изучает свойства фигур, не изменяемые при деформациях, производимых без разрывов и склеиваний. Например, окружность, эллипс, контур квадрата имеют одни и те же топологические свойства, так как эти линии могут быть деформированы одна в другую. А вот кольцо и круг обладают разными топологическими свойствами, ибо круг ограничен одним контуром, а кольцо — двумя.

В истории философии изначально противостоят три концепции пространства — феноменалистическая, субстанциальная

и реляционная; в разные исторические периоды верх берет какая-либо одна из них, затем уступая место другой.

Феноменалистический взгляд. Многие философы, вслед за Буддой, Платоном, Парменидом и Зеноном Элейским (ок. 490 — ок. 430 до н. э.), полагают, что пространство не обладает собственным существованием, а абсолютное бытие не зависит от пространственных условий. Будда учил, что пространственный мир есть всего лишь иллюзия, возбуждаемая в нас духовными частицами, дхармами. По Платону, мир объективных идей составлен нигде не локализованными вечными объектами, а материя (хора), изначально бесформенная и незримая, служит источником множественности, индивидуации. Христианская философия, как и платонизм, не наделяет абсолютное бытие пространственными свойствами. Бог повсюду, но не занимает отдельного места. Бог скорее не в пространстве, а источник пространства. Все, что находится в пространстве, имеет границы; одно пространство исключает другое. Бог же, по определению, есть существо бесконечное, а потому вечно внепространственное. Протяженность — акцидентальная проявленность Абсолюта.

Беркли рассматривал пространство и его трехмерность как порядок наших восприятий. Кант также увязал природу пространства с особенностями человеческого восприятия и понимал топос как априорную структуру субъекта. Вещи кажутся людям протяженными и трехмерными вследствие заданных способностей их ума и особого устройства органов чувств. Другие разумные существа, с другой сенсорной организацией, возможно, постигали бы мир вне времени и пространства. Пространство — некоторого рода «интуиция обособленности», индивидуации. Безусловный источник такой интуиции — продуктивное воображение. Пространство эмпирически реально, так как любой объект нам дан внутри него. Однако оно не вещно, а трансцендентально идеально и есть чистое созерцание, полагал Кант. Позитивист Э. Мах (1838–1916) поддержал концепцию Беркли и Канта и определил пространство как «упорядоченную систему рядов ощущений». В пользу феноменалистической концепции свидетельствует не так

давно открытый психофизиологией феномен врожденности всякому человеку «геометрического алфавита»: посредством геометрических единиц (круга, треугольника, квадрата и т. д. — таких единиц более двадцати, они опредмечиваются ребенком в каракулях) мы экстериоризируем образы вещей.

Но если все же допустить, что интуиция пространства как-то связана с объективно реальной разграниченностью вещей, тогда у нее все-таки должна быть объективная основа. Правда, Ф. Г. Брэдли настаивал на ошибочности трактовки пространства как «принципа индивидуации». По его мнению, невозможно специфицировать позицию в пространстве ни термином «здесь», ни указанием координат. Ведь любое описание топоса (скажем, 75 ярдов к северу от этого пятна) можно применить к множеству мест в универсуме. Пространство, которое человек знает, есть всего лишь одна ситуация подле другой и не более того.

Субстанциальная концепция была впервые сформулирована атомистами. Обобщая явления сгущения, разрежения и проницаемости тел, Демокрит ввел понятие особого вечного первоначала — пустоты как таковой (небытия). Пустота неподвижна, беспредельна, не превращается в нечто телесное, не оказывает никакого воздействия на находящиеся в ней тела и безразлична к ним. Она едина, однородна, не имеет плотности, бесформенна, бесконечно делима. Пустота всегда разделяет атомы (бытие) и не дает им сливаться, каждый атом окружен вакуумом. Эпикур (342/341–271/270 до н. э.) говорил, что если бы не было пустоты-вместилища, то телам не было бы где двигаться и сквозь что двигаться; атомы падают с отклонением в бездонном пространстве под воздействием своего веса, а пустота не оказывает им никакого сопротивления. Тит Лукреций Кар (ок. 99 — 55 до н. э.) объясняет причину вечного движения материи бесконечностью пространства, у которого нет никакого низа.

Эта концепция в Новое время вошла в основание классической физики. Для создания универсальной механики и расчета движения тел, считал И. Ньютон, нужна максимально стабильная

система отсчета. Такой системой не могут быть Земля, Солнце или дальние звезды, поскольку они перемещаются и их движение также требует механического описания. Поиск мировой системы отсчета вынудил Ньютона ввести абстракцию абсолютного пространства. Абсолютное пространство, по своей природе лишнее соотнесения с чем-либо вне его, всегда остается подобным себе самому и неподвижным, говорится в его сочинении «Математические начала натуральной философии».

Такое пространство имеет метафизический смысл и принципиально отличается от физической протяженности тел. Протяженность — первичное и не требующее объяснения свойство атома (тела) занимать какое-либо место и совпадать с этим местом; положение тел и расстояния между ними определяются относительно других тел; следовательно, всякое физическое пространство относительно, изменчиво, неабсолютно. Абсолютное пространство Ньютон называет (в Приложении к «Оптике») *sensorium Dei* (чувствительным лицом Бога), посредством этого органа Господь Бог Вседержитель пребывает в любой точке (вездесущ), все видит и мудро управляет мировым порядком. Из идеи абсолютного пространства вытекает принцип дальнего действия, согласно которому действие тел друг на друга передается мгновенно через пустоту на сколько угодно большие расстояния, а мир в целом мгновенно и всегда пребывает во всеединстве.

Тайну абсолютного пространства Ньютон считал в целом непостижимой, но ряд его свойств все-таки перечислил. Абсолютное пространство есть пустоеместилище тел; оно неподвижно, вечно, не зависит от времени, пронцаемо безо всякого сопротивления, не воздействует на материю и не испытывает ее влияний, трехмерно, прямолинейно, бесконечно вширь и вглубь, бесконечно делимо, непрерывно, связно, одинаково во всех точках и по всем направлениям (однородно и изотропно).

Ньютон не соглашался с представлениями Декарта о тождестве пространства с материей и сплошной заполненности мирового пространства. Даже если бы все тела исчезли, то абсолютное пространство все равно осталось бы тем же, полагал Ньютон.

Метафизическое учение Ньютона о пространстве стало методологическим основанием классической физики и господствовало в естествознании в течение XVII–XIX вв. Через школьный курс физики оно прочно закрепилось в массовом обыденном сознании. Большинству людей оно и по сей день представляется совершенно естественным. Вместе с тем это учение, по существу, неverified. Невозможно ответить на вопрос: тела движутся или покоятся относительно абсолютной системы отсчета? Протяженность любых тел и расстояния между ними измеряются линейкой-метром вне зависимости от того, движутся эти тела или покоятся.

Реляционная концепция пространства намечена Эмпедоклом, который отрицал пустоту и объяснял протяженность всякой вещи особой соположенностью четырех корней — воды, земли, огня и воздуха. Аристотель понимал пространство как сумму мест тел. Декарт уравнивал пространство с материей и мыслил его заполненным без промежутков.

Согласно Лейбницу, пространство не есть самостоятельная реальность, независимая от материи; оно также не является свойством или органом Бога. Пространство всякий раз объективно составляется взаимным расположением множества отдельных тел и обусловлено действующими внутри них силами отталкивания. Не следует понимать протяженность тела безотносительно к другим телам. Размер тела, следовательно, релятивен, динамичен, изменчив. Мы постигаем протяженность благодаря тому, говорил Лейбниц, что постигаем порядок в сосуществованиях; но мы не должны понимать протяженность — а также пространство — как некоторую субстанцию.

Под местом Лейбниц понимает то, что присуще разным существованиям в разные времена, когда они совершенно совпадают в своих отношениях сосуществования с некоторым состоянием, которое предполагается в тот или иной момент фиксированным. Тогда пространство — это то, что получается из совокупности этих мест. Реляционные воззрения на пространство так или иначе поддержали Дж. Толанд (1670–1722), Д. Дидро (1713–1784), Р. И. Бошкович (1711–1787), Гегель.

Концепция Лейбница в целом отвечает геометрической интуиции, хотя в XVII–XIX вв. она противоречила идее вакуума и представлению о невозможности неевклидовых геометрических отношений. Геометрия не знает пространства «вообще», но оперирует понятиями относительного пространства — треугольного, круглого, квадратного и т. п.; всякое особое геометрическое пространство (евклидово или неевклидово) образуется специфическим соотношением точек (абстракций от тел) и имеет не столько внешний, сколько внутренний характер; при изменении соотношения точек меняется вид или род пространства.

Реляционная концепция Лейбница стала обретать реальный вес в науке после того, как изменилось, в связи с открытием поля, понятие вакуума, а Н. И. Лобачевский (1792–1856), Я. Бойаи (1802–1860) и Б. Риман (1826–1866) создали неевклидовы геометрии. Следуя Лейбницу, Лобачевский выводил геометрические свойства из действующих в телах физических сил.

В XX в. теория относительности выдвинулась в физике на первый план, получила широкое распространение в философии. Так, руководствующийся ею диалектический материализм трактует пространство как атрибут, способ существования материи. Из математических уравнений специальной и общей теории относительности А. Эйнштейна следует вывод о неразрывной связи пространства со временем и движущейся массой. Длина тела сокращается при возрастании скорости его движения.

Согласно формуле Х. А. Лоренца (1853–1928), длина тела при его движении равна длине этого тела в покое, умноженной на квадратный корень, под которым стоит выражение « $1 - (v^2/c^2)$ », где v — скорость движения тела, c — скорость света. Выходит, длина тела уменьшается при росте скорости его перемещения. А в общей теории относительности говорится, что при очень больших скоростях массы тел увеличиваются.

Тело, перемещаясь, не оставляет после себя свою пустую форму. Чем больше напряженность гравитационного поля, тем криволинейнее становится реальное пространство, что было подтверждено в 1919 г. астрономами, наблюдавшими солнечное

затмение по особой методике. Космология выдвинула гипотезу о зависимости метрики пространства от средней плотности космической материи.

Современная теория относительности имеет прежде всего физический, а не метафизический характер (но заметим, что идея абсолютности скорости все-таки напоминает о Боге-Свете, включает в себя метафизический компонент). В этой теории пространство-время наделено следующими свойствами. Оно неоднородно, неодинаково в разных направлениях (анизотропно), изменчиво, компактно, криволинейно, может иметь более трех измерений (пять, восемь и т. д.). Это пространство риманово, а не евклидово. Возможно, оно прерывно в топологическом смысле, состоит из минимальных неделимых квантов-мест, сопряженных с простейшим уровнем материи.

Поскольку метрические свойства инерциальной системы зависят от скорости ее перемещения, то протяженность тел нужно измерять не универсальным метром, а геохронометрически, т. е. особой для каждой системы линейкой, снабженной собственными часами; показания часов в разных инерциальных системах синхронизируются световым сигналом. В рамках реляционной концепции высказано предположение о существовании особых видов пространства — химического, биологического и социального, которые надстраиваются над физическим пространством-временем.

Теория относительности исходит из принципа близкодействия, согласно которому взаимодействие между удаленными друг от друга объектами осуществляется с помощью промежуточных звеньев (среды), передающих взаимодействие от точки к точке с конечной скоростью. В свете этого принципа вопрос об актуальном всеединстве материального мира становится весьма проблематичным и пока не имеет удовлетворительного решения.

Субстанциальную концепцию пространства нередко пытаются представить предельным случаем теории относительности в условиях, когда релятивистский эффект незаметен при очень малых скоростях движения тел. Если вести речь не о *sensorium Dei*, а о ньютоновском понятии физической протяженности, то

погружение классической механики в неклассическую кажется логически правомерным. Однако вряд ли вся ньютоновская метафизика абсолютного пространства редуцируема к релятивистской физике относительного пространства-времени.

Разрешимо ли вообще концептуальное противоречие между противоположными метафизическими принципами абсолютного и относительного, а тем более между метафизикой неизменной пустоты и физикой изменчивого пространства-как-рядоположенности? В это мало верится. К тому же с конца XX в. теория относительности начала испытывать очень серьезный кризис. Не исключено, что субстанциальная концепция когда-нибудь снова выдвинется на первый план. Возможно также, что субстанциализм и реляционизм на некоторое время — под влиянием постмодернизма — уступят место феноменалистическим воззрениям. Так или иначе все три концепции все еще способны развиваться и конкурировать между собой.

Субъективная перцепция пространства людьми является функцией их индивидуального и социального опыта. Например, деревенский житель воспринимает среду своего обитания во многом иначе, чем городской; путешественник относится к пространству не так, как заключенный; кочевой образ жизни, в отличие от оседлого земледелия, требует периодической смены места жительства. Характер родоплеменной или национальной культуры существенно связан с ее географией.

Так, специфика русской культуры во многом определена евразийской обширностью России. Геополитика, описывающая политическое пространство, концептуально обосновывает право на сужение или расширение территории того или иного государства в зависимости от его историко-культурных особенностей. По способу восприятия выделяют такие перцептивные образы пространства: а) аутическое, эгоцентрическое, проективное и евклидово; б) диффузное, концентрическое, расширяющееся и суживающееся.

К одним топосам люди относятся профанно, к другим — сакрально. Свято место, говорят, пусто не бывает. Символ

священного пространства есть представление о том, что именно «здесь» мистическое открывает себя человеку. Храм, могила в лесу, монастырь, церковь или иное место поклонения — примеры такого пространства. Столбы или колонны вокруг этих объектов указывают на границы святого места и тоже имеют значения сакральных знаков. Полны тайным смыслом доисторические места поклонения — Стоунхедж в Англии и иные мегалиты Европы, а также храмы Древнего Египта, Вавилона, Китая, Мексики.

Сакральное пространство нередко принимают за картину мира. Куполы христианских церквей — символ рая, алтарь — символ Христа; святая святых в Иерусалимском храме — символ Яхве; ниши для молитв в мечетях символизируют присутствие Аллаха. Обобщенный образ пространства складывается под влиянием мифологии, религии, науки, морали и многих других социокультурных факторов.

Виртуальное (от ср.-лат. *virtualis* — возможное; англ. *virtuality* — присущее; *virtus* — добродетель): 1) снятое, но пока не проявленное; то, что положено в сверхчувственную сущность в форме возможности и способно реализоваться; 2) вид нематериального бытия объективных сущностей или субъективных образов, который онтологически противоположен материальному бытию дискретных вещей и явлений в пространстве и времени. Виртуальное неметрично и нетопологично, не имеет определенной локализации в вещах и событиях, вневременно, бесплотное и вездесущее; как таковое оно по своему смыслу близко понятиям неопределенного духа, ян, идеального.

Виртуальное, взятое как определенная возможность, понимается более конкретно: в нем можно выделить и порой даже количественно оценить его информационную (целевую) и энергетическую (силовую) стороны. В процессе реализации возможности к этим сторонам присоединяется третья — материально-субстратная грань. Для удобства и краткости эти разные стороны виртуального поименуем соответственно терминами «виртуал», «потенциал», «актуал».

Виртуал — это возможность как момент сущности, абстрагируемая мышлением в значениях «проект-информация» и «целевая причина актуала». Под виртуалом, во-первых, можно понимать невещественный ген, оригинал, проект, прообраз будущего актуала; тогда актуал — это экстерииоризация, опредмечивание, материальное воспроизведение виртуала с той или иной степенью точности. Во-вторых, виртуалом можно называть распределенный, снятый, интериоризованный актуал, уже существовавший как фрагмент объективной действительности; тогда актуал — первичное, а виртуал — образ, информирующий нас об оригинале. Потенциал характеризует меру сущностной силы возможности проявить себя в материале, открыться вовне или соотносить себя с актуалом и тем самым пройти проверку на истинность.

Чем мощнее высвобождающийся (например, силою воли человека) потенциал, тем больше вероятность воплощения виртуала в творимый им актуал или проверки его во внешней предметно-чувственной деятельности. Актуал — осуществившийся в мире явлений виртуал либо прообраз будущего виртуала; так или иначе актуал есть единство сущности и явления, ставшее возможным благодаря превращению потенциальной энергии в кинетическую и накоплению кинетической энергии «про запас». Итак, виртуал есть информационное одно (единица, момент, определенность) в континууме виртуального бытия, обладающее собственным потенциалом и соотносимое с отвечающим ему актуалом.

В широкий обиход ныне входит термин *виртуальная реальность*, двусмысленный по своему содержанию. Если под реальностью понимать чувственно явленный мир, мир материальных форм, плотную вещественность (а именно в этом смысле многие и понимают *realis* — как вещественное, реализованное), тогда этот сложный термин есть невнятица, ибо виртуальное по своему исходному определению есть нереальное, сверхчувственное. Если же реальность толковать в первоначальном, средневековом, смысле, а именно как степень близости модуса к субстанции, к Полноте Бытия, тогда термин *виртуальная реальность* может быть признан осмысленным, законным.

Однако есть еще один смысл виртуальной реальности, который, вероятно, и имели в виду американцы — создатели одноименной телевизионной киноленты: это искусственная реализация в знаково-графической форме той или иной мыслимой возможности (абстрактной или конкретной), которая по тем или иным причинам не осуществилась либо не способна реализоваться сама по себе естественным путем. В основании знакового моделирования виртуальной реальности художником, литератором, ученым или политиком лежит посылка: что могло бы произойти или произойдет, если задать такие-то и такие-то условия? В этом, третьем смысле — в смысле искусственно реализуемой возможности — обсуждаемый термин вполне содержателен, непротиворечив и годится как для философского, так и для повседневного употребления.

Гегель применяет термин *виртуальное* при описании снятого (идеального, существенного) бытия и говорит о нем как об антиподе реальному. Вместе с тем реальное не абсолютно противопоставлено идеальному, оно оказывается специфическим продолжением идеального. Гегель прибегает к понятию виртуального для обозначения формы существования реального в идеальном. По его словам, идеальность есть отрицание реального, но притом такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше.

Виртуальное бытие. Сегодня термин *виртуальное бытие*, сложившийся в философии намного раньше, чем его стали использовать в физике элементарных частиц, возвращается в философский обиход и применяется для обозначения объективных и субъективных форм неметрического (нематериального) бытия. Например, виртуальным именуют способ бытия системных и тотальных свойств (В. А. Кайдалов; В. А. Гаврилюк и Ю. П. Роговой). Поскольку идеальное (снятое) в своей тенденции существует как системное свойство (например, в системе «субъект — деятельность — объект»), то его правомерно относить к разновидности виртуального бытия (Д. В. Пивоваров). Некоторые авторы предлагают для этих целей другой термин — «функциональное бытие» (В. И. Кашперский).

Виртуальность как способ существования идеального — это прежде всего растворение (снятие) своего в другом и видимость своего через другое, чем она и отличается от реального метрического бытия. Социальная виртуальная реальность есть «чувственно-смысловая среда в символической форме» (С. И. Орехов).

В физике понятие виртуальной частицы появилось в квантовой теории излучения в связи с исследованием процессов обменного взаимодействия элементарных частиц с использованием метода вторичного квантования. Вначале предполагалось, что виртуальные частицы — это математические абстракции, но затем многие видные физики поверили в их реальное существование. По их мысли, каждая элементарная частица способна при соответствующих условиях превращаться в другие частицы, причем количество и качество последних зависят от энергии внешнего воздействия; в результате происходит переход виртуальных частиц в такие, которые можно прямо регистрировать в эксперименте.

Первоначально виртуальные частицы рассматривали как становящиеся частицы — как своеобразные промежуточные ступени в превращениях действительных частиц. В зависимости от внешних условий частица рассматривалась и как реальная, и как виртуальная. Потом стали предпочитать иной подход: виртуальные частицы, по мнению В. А. Кайдалова, не есть особый, становящийся класс частиц, существующий в возможности, но суть всеобщий, универсальный аспект существования реальных частиц, проявляющийся во взаимодействии.

Без взаимодействия с другими объектами элементарная частица попросту не существует. Поэтому виртуальное, вероятно, есть форма объективного существования системного качества (свойства) микрообъектов. Постепенно через понятие виртуальности в физику проникает представление о неметрической форме объективного существования, драматически дополняющее традиционную веру естествоиспытателя в тождество физического и материального.

В применении к системному анализу виртуальность можно рассматривать как обусловленность взаимосвязи элементов

системы интегральным (системным) свойством. Любой элемент целого есть носитель свойства целостности. Наличие элемента является исходной предпосылкой системного качества. Виртуальное объективно существует в любом элементе системы, но не как особый элемент, не как вещь — оно везде и нигде, подобно объективному закону природы, а потому оно всегда сверхчувственно, сверхпроницаемо и вездесуще по самой своей специфической природе.

4.2. Внешнее и внутреннее

*Внешнее и внутреннее. Имманентное и трансцендентное.
Трансцендентальное. Интериоризация и экстериоризация.*

Внешнее и внутреннее — взаимосвязанные философские категории, обозначающие особенности и противоречия пограничных ситуаций. Внешнее — то, что пребывает за границей предмета, а внутреннее — то, что заключено в самом предмете. Всякий предмет, взятый в его целостном виде, есть динамическое единство внутреннего и внешнего.

Понятием внешнего описывают: а) поверхностную сторону предмета; б) особенности его функционирования; в) пограничные взаимодействия окружающих вещей; г) весь внешний мир; д) трансцендентные реальности. Понятием внутреннего характеризуют: а) строение предмета, связь его частей; б) самобытие, своеобразие вещи; в) сущность предмета как совокупность всех его отношений и возможностей; г) субъективную реальность организмов; д) имманентную абсолютную реальность.

Внешнее обычно является необходимым условием существования и развития внутреннего. Внутреннее и внешнее вне отношения друг к другу логически бессмысленны, взаимопроникают и могут вступать между собой в диалектические противоречия. Граница между ними подвижна, а подчас и вовсе трудноуловима — она одновременно непрерывна и прерывна, виртуальна и протяженна, бесконечна и конечна. О внутреннем часто можно судить по его внешним проявлениям. Внешнее так или иначе отражается во внутреннем.

Механицизм, ламаркизм, географический детерминизм полагали внутреннее вторичным, производным от внешних материальных условий. Напротив, идеалистический пантеизм видит во внешнем результат действия внутренних духовных сил. Так, согласно Гегелю, подлинным источником становления и развития всякого наличного бытия является единство и борьба внутренних противоположностей. К этой версии примыкает марксистский пантеизм, преимущественно объясняющий внешнее проявлением внутренних противоречий. Естествознание традиционно описывает внешний мир на языке невидимых внутренних законов природы.

Имманентное и трансцендентное — пара философских категорий, выражающих особые аспекты категорий внутреннего и внешнего. Имманентное (от лат. *immanentis* — пребывающий в чем-либо, свойственный чему-либо) — это то, что атрибутивно предмету, внутренне присуще вещи или процессу, свойственно качеству, характеризует самость изнутри. Трансцендентное (от лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы), согласно И. Канту, есть то, что выходит за пределы возможного опыта и недостижимо через внешнее исследование. Иногда религию рассматривают как приемник «сигналов трансцендентного». В одних религиозных учениях Абсолюту приписывается имманентное бытие (пантеизм), а в других — трансцендентное бытие (теизм).

В истории философии противопоставление имманентного и трансцендентного происходило не только в логическом смысле, аналогичном различению внутреннего и внешнего, но также результировалось в противостоянии школы имманентной философии и учений трансценденталистов. Философы-имманенты отождествляли познаваемую реальность с содержанием сознания субъекта и не признавали ее объективного существования (В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, И. Ремке и др.). В поздней схоластике под трансцендентным подразумевали наиболее общие характеристики предметов, такие как вещь, сущее,

истинное, благое, единое; эти характеристики выходили за пределы индивидуальных свойств предметов.

В современном богословии термином *трансцендентное* обычно обозначают сверхфизическое, потустороннее, сверхъестественное, т. е. то, что непознаваемо привычными способами, однако может быть дано нашему умозрению через благодать. Часто под трансцендентным понимают такую вне нас существующую объективную реальность, которая по тем или иным причинам недоступна эмпирическому познанию и практическому воздействию. С. Л. Франк выделял трансцендирование *вовне* и *вовнутрь*; и то и другое возможно осуществлять, по его мнению, трансрациональным (мистическим) способом, с помощью особого — трансцендирующего — мышления.

Трансцендентальное (нем. *transzendental*): 1) то, что имманентно сознанию, не наблюдаемо умом, связывает внутренний мир человека с предельными границами внешнего универсума и позволяет людям постигать трансцендентное; 2) в средневековой схоластике трансценденталии (лат. *transcendentalia*) — это самые общие универсалии философии, сквозь призму которых наш ум изнутри себя созерцает любое внешнее бытие, космос (согласно Аквинату, их шесть: сущее, единое, истинное, благое, вещь, нечто); 3) в философии И. Канта *трансцендентальными* именуется такие априорные формы познания, которые предопределяют и организуют наш опыт и познание; 4) скрытые подсознательные способности, позволяющие нам «изнутри» войти в пределы «внешнего» мира духов (В. Ф. Войно-Ясенецкий); 5) выход за пределы осознаваемого в сферы сверхсознательного или подсознательного.

На протяжении всего Средневековья термины *трансцендентное* и *трансцендентальное* употреблялись просто как различные варианты обозначения одного и того же понятия. И. Кант отчетливо различил их: трансцендентное — основоположения, выходящие за пределы опыта и относящиеся к сфере сугубо внешнего, а трансцендентальное — основоположения, относящиеся к предпосылкам возможного опыта и входящие в сферу имманентного.

Кант говорит: «Я называю трансцендентальным всякое познание, которое занято не столько объектами, сколько нашим способом познания их, поскольку заранее допускается, что это познание должно быть возможным а priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» (Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 121). Мыслящее Я (*Ego cogito*), являясь субъектом познания, знает себя как основание всех своих определений, и Кант интерпретирует это Я как «первоначальное трансцендентальное единство апперцепций».

По Канту, к трансцендентальным формам чувственности относятся интуиции пространства и времени; к трансцендентальным формам рассудка — категории субстанции, причинности и др.; к трансцендентальным формам разума — такие регулятивные идеи чистого разума, как идеи Бога, души, мира как целого. Трансцендентальная диалектика сосредоточена на «вечных» вопросах о Боге, происхождении мира и человеческой свободы.

Трансцендентальное противостоит как эмпирическому, так и трансцендентному. В трансцендентальном часто усматривают отсвечивание трансцендентного в имманентном. Например, *трансцендентальным* можно назвать мистическое тождество небесного и земного в медиуме — в Богочеловеке, пророке, святом, сакральном предмете. В этом смысле религиозная вера также имеет трансцендентальные свойства. В ней фиксируется ситуация границы между абсолютным и релятивным, и она обладает теми же парадоксальными свойствами, что и всякое пограничное состояние.

Интерииоризация и экстерииоризация — понятия, указывающие на переход, движение действия. Интерииоризация (франц. *interiorisation*, от лат. *interior* — внутренний) — переход извне вовнутрь, поэтапное свертывание и овнутривание внешнего действия. Впервые это понятие сложилось во французской социологической школе (Э. Дюркгейм) и означало процесс социализации, прививания элементов идеологии к сознанию индивидов. Иное содержание данное понятие обрело в трудах Ж. Пиаже,

Л. С. Выготского, Дж. Брунера и ряда других современных психологов.

Задавшись вопросом, как действие с внешним предметом обращается в думание об этом предмете, Л. С. Выготский открывает центральное звено процесса интериоризации — замещение вещей их знаками и символами. Согласно его культурно-исторической теории, наша душевная жизнь рождается из внешнесоциальной формы общения между людьми, а общая структура мышления и внутреннего диалога в целом повторяет структуру обычной предметно-чувственной деятельности с вещами и людьми. Благодаря «культурному знаку» предчеловеческие формы поведения ребенка переключаются на специфически социальные, мысль индивидуума совершается в слове, внешнее действие субъекта с объектом овнутривается до умственной операции со знаком, замещающим объект. К «культурному знаку» Л. С. Выготский относил языковые формулы, алгебраическую символику, произведения искусства, карты и т. п.

Интериоризация сопряжена со своей противоположностью — экстериоризацией (франц. *exteriorisation* — проявление, от лат. *exterior* — наружный, внешний), т. е. с процессом перехода внутренних умственных действий в развернутые внешние предметно-чувственные действия. «Чтобы построить у ребенка новое умственное действие, например, то же действие сложения, его надо предварительно дать ребенку как действие внешнее, т. е. экстериоризовать его. В этой экстериоризованной форме, в форме развернутого внешнего действия, оно первоначально и формируется. Лишь затем, в результате процесса постепенного его преобразования — обобщения, специфического сокращения его звеньев и изменения уровня, на котором оно выполняется, происходит его интериоризация, т. е. превращение его во внутреннее действие, теперь уже полностью протекающее в уме ребенка», — писал академик А. Н. Леонтьев (1903–1979) во второй половине XX в. (Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1972. С. 386).

Более детально процесс интериоризации описывается созданной П. Я. Гальпериным (1902–1988) теорией поэтапного формирования умственных действий. Развитие психических функций всегда начинается с формирования соответствующих внешних действий, и если впоследствии окажется, что какая-нибудь функция не сформировалась достаточным образом или сформировалась неправильно, то выправление ее должно начинаться с возвращения к ее исходной внешней форме и далее методично проходить все надлежащие этапы. Пока индивид не выработает специфическую и адекватную сути предмета операцию, он, по мнению П. Я. Гальперина, не способен думать о соответствующем предмете, производить его умственные преобразования (см.: *Гальперин П. Я.* Введение в психологию. М., 1976). Американский психолог Дж. Брунер (р. 1915) обосновал утверждение, что способность личности генерировать в себе психические образы мира вещей есть процесс повышения мастерства в добывании и использовании новых схем действия (см.: *Брунер Дж.* Психология познания. За пределами непосредственной информации. М., 1977).

Первоначально концепция интериоризации основывалась на материалах исследования становления логического мышления у детей. К настоящему времени полученные выводы экстраполированы на всю психосферу человека любого возраста. Чувственные образы также были описаны как продукты интериоризации особых перцептивных действий. Впервые понятие перцептивного действия было введено А. В. Запорожцем (1905—1981), а затем оно было развито рядом психологов (В. П. Зинченко, Д. Гибсон, Р. Л. Грегори, И. Б. Ительсон и др.). Теория интериоризации натолкнула ряд философов на вывод, что носителем информации от объекта к субъекту служит адаптированная к объекту схема действия, операция (Э. В. Ильенков, С. Тулмин, В. П. Бранский, Д. В. Пивоваров и др.). Объект и образ объекта тем более определенны, чем лучше мы научаемся действовать с объектом, изобретая новые операции, новую технологию.

4.3. Конечное и бесконечное

Конечное. Бесконечное. Виды бесконечности. Взаимосвязь конечного и бесконечного. Бесконечности «вширь» и «вглубь». Обладает ли бесконечное определенными свойствами?

Конечное и бесконечное — парные философские категории, обозначающие моменты определенного и неопределенного в вещах, явлениях, процессах. Бесконечен ли космос? Или «бесконечность» — это всего лишь фикция человеческого ума? Можно ли придумать наибольшее количество, выраженное числом 100... 1000... 1 000 000...? Эти древние вопросы продолжают обсуждать по сей день. Никогда не прекращаются споры между сторонниками финитизма и инфинитизма.

В древнегреческой философии концепцию финитизма отстаивали, например, атомисты. Пифагорейцы рассматривали *беспредельное* как антитезу бытия и считали его пустотой, небытием, чем-то отрицательным: «Ложь и зависть присущи природе беспредельного, бессмысленного и неразумного» (Филолай). Напротив, все положительное пифагорейцы относили к *пределу*. В отличие от атомистов, Анаксагор защищал позицию инфинитизма. Некоторые философы либо отождествляли понятия *бесконечное* и *неопределенное* (Гоббс), либо вообще отрицали объективную реальность бесконечного, поскольку оно чувственно не воспринимаемо (Беркли, Юм).

Конечное: 1) форма проявления бесконечного; 2) «свое иное» бесконечного; 3) то, что имеет пространственный и (или) временной конец, границу. Всякое нечто (качество, вещь и пр.) определяется как конечное. Любой познаваемый материальный объект, взятый в практическом опыте в форме относительно изолированного объекта, рационально трактуется как нечто конечное. «Конечность есть наиболее упрямая категория рассудка» (Гегель). В понятии конечного мир представлен множеством дискретных предметов, отделенных границами друг от друга. Одно конечное со временем переходит в другое конечное; конечное постоянно меняется,

отрицает себя, с необходимостью движется к своему концу. Одни мыслители верят, что через постоянное познание конечного человеческого познание приближается к постижению бесконечного; скептики и агностики отрицают такую принципиальную когнитивную возможность.

Поскольку граница между качествами не только разделяет их, но также связывает их воедино, то всякое конечное обладает альтернативными свойствами: в первом — разъединительном — отношении конечное можно описывать как нечто относительно автономное, обособленное, самостоятельное; во втором — соединительном — отношении всякое конечное следует понимать как то, что так или иначе зависит от иного бытия и не обладает полной автономией.

В математике под конечным множеством понимают такое множество, которое состоит из конечного числа элементов (например, множество букв русского алфавита). Пустое множество не содержит в себе ни одного элемента. Мощностью множества m (A) именуют натуральное число, обозначающее определенное количество элементов конечного множества A . Основная теорема о конечных множествах гласит: конечное множество не равномощно никакому его собственному подмножеству и собственному надмножеству.

Предел — это: 1) протяженная или темпоральная граница чего-нибудь; 2) то, что ограничивает собой нечто (например: за пределами страны, в пределах часа, предел совершенства, предельная точка). В математике *пределом* называют число, которое иногда можно приписывать последовательности или функции. Предел есть такое постоянное значение A , к которому неограниченно приближается какая-нибудь переменная, зависящая от изменения другой переменной ($\lim f(x) = A$, если $x \rightarrow x_0$). Это понятие тесно связано с математическими понятиями непрерывности, производной, дифференциала и интеграла. Физики и математики стали интуитивно использовать понятие предела начиная с XVII в. (И. Ньютон, Л. Эйлер, Ж. Л. Лагранж и др.), а строгие

определения предела последовательности появились в первой половине XIX в. (Б. Больцано, О. Л. Коши).

Бесконечное (др.-греч. *apeiron*, лат. *infinitum*, англ. *endlessness*) — «неконечное», не имеющее границ, отрицание конечности, беспредельное. Трансфинитное — абсолютная бесконечная целостность, инфинитное — не имеющее конца, индефинитное — неограниченное.

Бесконечное вызывает ужас, его трудно себе вообразить и эмпирически вычлениить. Оно может нам даваться преимущественно посредством интуиции и частично мыслиться при помощи предельно-абстрактных дефиниций. Бесконечное неисчерпаемое и неопределенно. «Последний шаг разума — это признание того, что есть бесконечность вещей, которые его превосходят» (Б. Паскаль). Центр бесконечной сферы находится повсюду, а окружность — нигде. Бесконечность традиционно обозначают древним символом круга либо змеи, кусающей себя за хвост, либо математическим знаком лемнискаты (восьмерки, положенной на бок).

Анаксагор сопрягал мировое первоначало (архе) с принципом неуничтожимого и беспредельного апейрона; бесконечное не возникает и не исчезает, тогда как конечное происходит из архе и завершается. Платон мыслил «бесконечное» только как становление, т. е. в форме процесса неограниченных количественных изменений. Декарт верил в бесконечную протяженность материальной субстанции. Согласно Спинозе, бесконечность — это протяженность и длительность как модусы субстанции. Дж. Локк полагал, что идея бесконечности возникает у человека из-за способности повторять без конца какое-нибудь количество; крайние границы пространства недоступны пониманию и только конечное в принципе познаваемо. Критикуя подобный взгляд, Лейбниц доказывал, что идея бесконечности имеет божественную природу и человеческая душа способна внутренним способом как-то постигать эту идею. По Канту, всякая бесконечность трансцендентальна, относима к безусловному бытию, и ее не следует (дабы избежать антиномий) брать как данность.

Бесконечное в его простом понятии, считал Гегель, можно рассматривать, прежде всего, как одну из дефиниций абсолютного. Как соотношение с собой, лишненное определений, бесконечное положено как бытие и становление. Понятие бесконечного характеризует субстанцию в аспектах единого и единства, неисчерпаемого взаимодействия многих нечто. Субстанция сама по себе причина, ее бытие и изменение ничем не ограничиваются (разве что она сама устанавливает себе потребные границы).

Многие философы и богословы, вслед за Ф. Шлейермахером (1768–1834), усматривают тягу человека к бесконечному, прежде всего, в религии. Читаем у Шлейермахера: «Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь лишь как такое бытие в бесконечном и вечном — вот что есть религия <...> Истинная наука есть законченное созерцание; истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному» (*Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи.* Москва ; Киев, 1994. С. 80, 83).

Пантеисты признают объективное существование бесконечности в самом физическом мире, поскольку провозглашают совечность творящей и сотворенной природы и теоретически мыслят первую природу «внутри» второй. Например, диалектико-материалистический пантеизм приписывает материальной субстанции атрибут пространственно-временной бесконечности. Но, строго говоря, «бесконечным и вечным может быть только то, что независимо от времени и пространства» (Р. Генон). Напротив, теисты, полностью отделяя в своих доктринах Бога от сотворенной им (из ничего) природы, утверждают, что физический мир объективно конечен, имеет начало во времени и пространстве и движется к своему концу; атрибут же бесконечности они приписывают только вечному трансцендентному Богу.

Виды бесконечности. Аристотель первым предложил различать два вида бесконечности: 1) потенциальную бесконечность сущего и 2) бесконечность актуальную, т. е. уже свершившуюся,

реализованную. По его мнению, понятие потенциальной бесконечности (например, бесконечного универсума или натурального ряда чисел 1, 2, 3, 4, 5 и т. д.) не противоречит здравому миропониманию. Напротив, понятие актуальной бесконечности, т. е. бесконечности, уже реализовавшейся в данном интервале пространства и времени (например, понятие бесконечной плотности тела или яркости света), не верифицируемо нашим опытом, не отвечает здравому смыслу, поэтому от такого понятия следует отказаться. Разве что теологам и философам позволительно рассуждать о божественной актуальной бесконечности.

Если предположить, что космос имеет начало в глубокой древности и будет существовать вечно, то его конечный возраст потенциально бесконечен и в конце концов превзойдет любое число лет. Если же космос существовал всегда, то его возраст в любой момент времени актуально бесконечен. Аристотель пришел к мнению, что актуальная бесконечность вовсе не нужна математикам, и предпочитал мыслить бесконечность только как потенцию, становление, т. е. в форме процесса неограниченных количественных изменений.

Николай Кузанский учил, что в бесконечности совпадают между собой максимум и минимум, сливаются противоположности, сама же бесконечность «постигается непостигаемо», через «ученое незнание». Дж. Бруно считал Вселенную единой — не имеющей частей, сплошной и актуально бесконечной. По его мнению, Вселенная вечна, в ней возможное и действительное совпадают; поскольку ей некуда двигаться, то она неподвижна. Б. Паскаль учил, что актуальная бесконечность бездонна: сколько к ней не прибавляй любое число и сколько из нее не вычитай, она остается той же самой, т. е. не увеличивается и не уменьшается. Такого рода бесконечность есть «непроглядный мрак темноты». Паскаль говорил, что человек с трудом удерживается на грани «бездны бесконечности и бездны небытия», и неисчерпаемую бесконечность можно лишь безмолвно созерцать.

Гегель отличил понятие истинной (качественной) бесконечности от понятия «дурной» (в смысле занудно-безграничного

увеличения количества) бесконечности. В истинной бесконечности он предложил умозерцать направленную процессуальность конечного, а именно процесс выхода конечного за рамки присущей ему меры — из своего прежнего наличного бытия через небытие в новое и более мощное наличное бытие.

Г. И. Рузавин обращает внимание на то, что потенциальная бесконечность представляется математикам более интуитивно ясной, чем актуальная бесконечность (см.: *Рузавин Г. И. О природе математического знания. М., 1963. С. 117–118*). Л. Е. Балашов подмечает, что поскольку актуальная бесконечность находится как бы внутри конечного, то ее завершенность воспринимается как оконеченность, т. е. как ее уничтожение. Потенциальная бесконечность, которая тоже означает «выход за пределы», является по сути перереженным конечным или негативным отпечатком конечного. «Правда, в отличие от конечного, в ней акцент делается не на “пределах”, а на “выходе за”. Как видим, не актуальная бесконечность ближе к конечному, а потенциальная» (*Балашов Л. Е. Практическая философия. М., 2001. С. 113–114*).

Естествоиспытатели нередко пользуются простейшей абстракцией практической бесконечности, основанной на отождествлении бесконечности либо с очень большой, либо с очень малой величиной. В математике важную роль выполняют понятия бесконечно малой и бесконечно большой величины. Бесконечно малая — числовая функция или последовательность, которая стремится к нулю. Алгебраическая сумма либо произведение конечного числа бесконечно малых функций считаются тоже бесконечно малой функцией. Бесконечно большая — это числовая функция или последовательность, которая стремится к бесконечности определенного знака. Переменную X можно назвать *бесконечно большой*, если для всякого положительного числа C существует такое значение X_0 , что каждое следующее за ним X будет по абсолютной величине больше C . Это записывается так: $X \rightarrow \infty$. Знак бесконечности ∞ был введен в математику в 1655 г. (Дж. Валлис).

Взаимосвязь конечного и бесконечного. Мыслители-диалектики выявляют не только различие, но и сходство категорий конечного и бесконечного и предпочитают определять их рефлексивно, друг через друга — как тождество различных. Математика нередко обнаруживает в конечном бесконечность, а в бесконечном — конечное. Так, на числовой оси в отрезке между нулем и единицей умещается бесконечное множество действительных чисел, а частное от деления друг на друга двух бесконечностей разного порядка может выразиться конечным числом. Если двигаться по поверхности шара, то мы не обнаружим его границ, так что в этом смысле шар безграничен, но в то же время конечен.

Глубокий анализ взаимосвязи конечного и бесконечного проведен Гегелем. Немецкий философ утверждал, что в природе самого конечного — выходить за себя, отрицать свое отрицание и становиться бесконечным. Поэтому бесконечное не стоит над конечным как нечто само по себе готовое, так чтобы конечное имело и сохраняло место вне его или под ним. Не благодаря снятию конечности вообще возникает бесконечность вообще, конечное состоит только в том, чтобы в силу своей природы становиться бесконечным. Поскольку истинная бесконечность есть постоянная тенденция выхода конечного за свои периодически изменяющиеся границы, она внутренним и необходимым способом обуславливается природой конечного; внутри конечного пребывает истинная бесконечность. Вместе с тем, считает Гегель, существует также внешняя связь всякого конечного с бесконечным многообразием других конечных вещей и процессов, и в этом аспекте экстенсивная бесконечность образуется внешним сложением неопределенного количества конечных объектов.

М. Клайн (1908–1992) пишет: «Большинство математиков (Галилей, Лейбниц, Коши, Гаусс и др.) отчетливо понимали различие между потенциально бесконечными и актуально бесконечными множествами и исключали актуально бесконечные множества из рассмотрения. Если им приходилось, например, говорить о множестве всех рациональных чисел, то они отказывались приписывать этому множеству число — его мощность.

Декарт утверждал: “Бесконечность распознаваема, но не познаваема”. <...> введя бесконечные множества, Кантор выступил против традиционных представлений о бесконечности, разделяемых великими математиками прошлого. Свою позицию Кантор пытался аргументировать ссылкой на то, что потенциальная бесконечность в действительности зависит от логически предшествующей ей актуальной бесконечности. Кантор указывал также на то, что десятичные разложения иррациональных чисел <...> представляют собой актуально бесконечные множества, поскольку любой конечный отрезок такого разложения дает лишь конечное приближение к иррациональному числу» (Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 231–232).

Бесконечности «вширь» и «вглубь». В науке и философии постоянно конкурируют между собой две альтернативные модели «бесконечности вширь» (экстенсивная бесконечность) и «конечности вширь»: 1) мир бесконечен в пространстве и во времени (пантеизм); 2) мир замкнут в конечную сферу, возник конечное число лет тому назад и когда-нибудь погибнет (монотеизм). Противостоят друг другу на протяжении всей истории философии также две модели «бесконечности вглубь» (интенсивная бесконечность) и «конечности вглубь»: 1) всякий объект бесконечно делим, нет ничего истинно элементарного (Анаксагор, гипотеза бутстрапа и др.); 2) существуют атомы в истинном смысле, и фундамент мира составлен принципиально неделимыми стихиями (Демокрит, гипотеза кварков и др.).

Выдвигались и «смешанные» гипотезы. Так, древнегреческие атомисты полагали, что всякая вещь построена из неделимых атомов (т. е. мир конечен «вглубь»), однако все бесконечное число атомов погружено в бесконечно протяженную и бесконечно делимую пустоту. Дж. Бруно считал, что деление до бесконечности есть операция сугубо умственно-математическая, а сама природа неделима до бесконечности; тем не менее Вселенная бесконечна «вширь». Любопытен тезис академика Г. И. Наана (1919–1994): «Мы знаем, что Вселенная бесконечна, но не знаем, в каком именно смысле она бесконечна».

Обладает ли бесконечное определенными свойствами? Правомерно ли приписывать, например, бесконечному закону природы специфические свойства? Если нет, то вся наука утрачивает смысл, даже если следствия из предикативных суждений ученых о законе природы оказываются эффективными на практике. Бессмысленно ли приписывать бесконечному Богу различные атрибуты? Косвенный смысл представлениям о Боге (равно как суждениям о безусловном центре бесконечного универсума) придается герменевтикой Филона Александрийского, антиномизмом Николая Кузанского, методом аналогий Фомы Аквината, разными приемами апофатического и катафатического богословия.

Идея бесконечного неразрывно связана с природой человека, поэтому для всего ограниченного наш ум ищет первоначала и первообразы в бесконечном — именно бесконечное придает смысл конечному. Например, Фома Аквинский принципиально различал чувственно-конечное и сверхчувственно-бесконечное, но в то же время предлагал судить о качественных особенностях сокровенных бесконечностей по аналогии с разными чувственно данными целостностями. Декарт превратил древнейший символ древа бесконечного мира в систему координат, внутри которой приобретают аналитико-геометрический смысл графики любых математических функций. Шесть бесконечных осей декартовой системы координат как бы произрастают из нуля-центра и одновременно диалектически (виртуально) снимаются в нем, так что вся геометрическая полнота таинственно концентрируется в нулевой точке отсчета. Оси X , Y и Z суть радиусы потенциально бесконечного мира-шара, которые в конечном счете тяготеют к некоему безусловному нулю.

По аналогии с декартовым нулем (как модели снятия полноты всех пространственных форм) допустимо метафорически осмысленное суждение об абсолютном (неисчерпаемо напряженном и энергетическом) центре бесконечного мира. Соответственно, объективные всеобщие законы природы и всеобщие понятия (идеи) логически не запрещено мыслить в виде средоточия полноты качеств тех или иных бесконечных классов предметов.

Ф. А. Голубинский (1797–1854), основатель русской теистической философии, убедительно доказывал, что, вопреки Канту, категории вполне применимы к бытию неограниченному и всесущественному. Идея бесконечного неразрывно связана с природой человека, поэтому для всего ограниченного наш ум ищет первоначала и первообразы в бесконечном — именно бесконечное придает смысл конечному. Таким образом, философская герменевтика все-таки допускает возможность осмысленных предикативных суждений о бесконечном мире и его центре.

Г. Кантор, создатель теории множеств, уверовал в объективно реальное существование актуальной бесконечности, а также в возможность ее постижения человеческим умом. Он придумал особый способ анализа математических бесконечностей: стал различать бесконечности разных порядков, ввел представление о разных мощностях бесконечных множеств, пытался строить иерархию актуальных бесконечностей, каждая из которых «больше» предшествующей; пирамида такой иерархии, по идее, должна завершаться божественной бесконечностью.

4.4. Прерывное и непрерывное

Прерывность. Аритмология. Непрерывность. Теория континуитета. Диалектика прерывности и непрерывности.

Прерывное и непрерывное — категории, обозначающие специфическую меру структурного и (или) процессуального единства между внешне или внутренне связанными вещами, явлениями, состояниями. Пример предельно мыслимой степени прерывности — абсолютная изолированность, а максимальная степень непрерывности — сплошность, монолитность, единое. Прилагательные *прерывное* и *непрерывное* обозначают особые свойства (атрибуты, признаки, предикаты) вещей, явлений и процессов. При описании процессов развития эти категории конкретизируются альтернативными понятиями скачка и преемственности.

Прерывность (дискретность, дисконтинуальность) выражает следующие основные моменты автономии и нарушения единства (тождества):

- 1) момент раздельности, отграниченности, обособленности существования взаимодействующих качеств; присущность качеству относительно непроницаемой извне границы, обеспечивающей ему сравнительно независимое бытие;
- 2) достижение порога дробимости целого (качества) на все более мелкие составные части; прекращение делимости и скачок из сферы анатомической в область атомарного (простейшей компоненты, функции);
- 3) приближение качества к пределу допустимого интенсивного или экстенсивного роста; существенную неоднородность различных фаз его развития; прекращение роста целостности;
- 4) внезапную потерю — случайно или закономерно — связи между целым и каким-либо его уровнем или подразделением;
- 5) нарушение плавности, постепенности, преемственности в процессе изменения — в процессах взаимодействия, воспроизводства, развития или эволюции.

«Прерывы постепенности» (скачки) подразделяют на эволюционные, революционные и взрывообразные. В лингвистике дискретным именем называется такой X (например, *стол*), когда любую его часть называют не именем X , а каким-нибудь другим именем (*ножка стола*).

Ярким примером опоры ученых на идею прерывности может служить квантовая механика, согласно которой энергия излучается отдельными порциями (квантами). Квант есть наименьшая дискретная единица энергии: $E = h\nu$, где h есть постоянная Планка, а ν — частота излучения энергии. Другой пример — биологическая теория мутаций де Фриза, постулирующая, что эволюция жизни носит скачкообразный характер: один вид организмов способен мгновенно превращаться в другой вид без прохождения уровня «промежуточных видов».

Основной причиной дискретных изменений в хозяйственной жизни некоторые экономисты считают введение творческих инноваций (Й. Шумпетер, С. Ю. Глазьева, Д. С. Львов). По мнению сторонников диалектики, та же причина, вероятно, обуславливает скачкообразное развитие науки и техники. Прогресс компьютерной техники вызвал революцию в методах обработки дискретной («цифровой») информации, и быстродействие компьютера фантастически возросло.

Аритмология: 1) теория разрывных функций, противоположная аналитической теории непрерывных функций; 2) мировоззренческое учение, исходящее из идеи прерывности мира. Русский математик и философ Н. В. Бугаев (1837–1903), отец поэта А. Белого, создал оригинальное мировоззренческое учение, которое он назвал *аритмологией*. Бугаев критиковал преклонение ученых перед принципом сплошности (непрерывности) мира, обуславливающим особый тип атеизма. Взамен он предлагал исповедовать в науке принцип прерывности и сопрягать идею «зернистости» мира с идеями свободы, откровения, творчества, перерывов в постепенности. По мнению Бугаева, непрерывность иллюзорна, а реальность прерывна.

Два отправных тезиса были крайне важны для Бугаева. Во-первых, библейское изречение: «Ты все расположил мерою, числом и весом». Во-вторых, пифагорейская мудрость: «Все есть число». Каждое «зернышко» универсума порождено не дарвиновской «эволюцией», а в конечном счете — творчеством Бога, и поэтому разные виды «зерен» космически уединены, не связаны между собой. Невозможно под углом зрения «аналитической континуальности» изучать сферу действия творческих индивидов, где царят целеполагание, свобода воли, случайность, вероятности. «Истина анализа, — пишет Бугаев, — отличается общностью и универсальностью, а истины аритмологии носят на себе печать своеобразной индивидуальности» (Бугаев Н. В. Математика и научно-философское мирозерцание // *Вопр. философии и психологии*. 1898. № 45. С. 714).

Мир зернист, состоит из атомарных мозаик-монад. «Монада есть живая единица, живой элемент, — она есть самостоятельный и самодеятельный индивидуум». Образуются также сложные монады, представляющие собой индивидуальности особого рода. Примеры социальных монад разных типов: человек, человечество, государство. Простейшей формой «общезития» сложных монад являются физические законы природы. Движущая сила этического совершенствования каждой монады — любовь и стремление снять различие между монадой и всей совокупностью других монад.

Человеческий рассудок не способен сложить из зерен-мозаик цельную картину, это может сделать только Бог. «Нужно преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и вступить в новую среду — в среду сверхконечного, рассудку недоступного и для него нелепого» (цит. по: *Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*. М., 1989. С. 516). Согласно аритмологии, математика должна базироваться на теории разрывных функций, а философия — на особой монадологии. В противовес аналитическо-социальным концепциям, которые во всем усматривают только «эволюцию», аритмология акцентирует внимание на катастрофичности исторического процесса — на революциях и переворотах.

Вслед за Бугаевым аритмологию развивал П. А. Флоренский, усиливая заключенное в ней предчувствие эсхатологического конца: «мир надтреснут»; трещины бытия есть «бездны зла», существующие только в человеческом аспекте; сквозь эти трещины видна «лазурь вечности» (см.: *Флоренский П. А. Столп и утверждение истины*. М., 1914. С. 157). О надтреснутости мира и разрозненности фрагментов континуума писали также Н. О. Лосский, С. Н. Бердяев и другие религиозные философы Серебряного века.

Непрерывность: 1) неразрывная связь сосуществующих объектов; 2) плавный взаимопереход состояний в процессах становления. Онтологическая категория *непрерывность* обозначает

относительную проницаемость границ между отдельными одно, слитность многих и разных одно в нечто для них единое, приблизительную однородность структурной дробимости целого на всех его уровнях, постоянную плавность роста целого в том или ином направлении, сохранение постепенности и преемственности в процессах изменения. Непрерывные объекты не могут быть разложены на некие отдельно существующие составные части. Вместе с тем непрерывное далеко не всегда есть нечто монотонное и единообразное, оно бывает многоцветным и многообразным.

Г. В. Лейбниц, как известно, сформулировал всеобщий «закон непрерывности», согласно которому чувственно воспринимаемая природа никогда не делает скачков; в ней одно всегда плавно переходит в другое, и в этом континуитете не бывает никаких пустот и пробелов. Вместе с тем мысленно постигаемое бытие состоит из монад — неделимых метафизических субстанций. Так что, по Лейбницу, мир нам дан в чувственном опыте как нечто непрерывное, а в разуме — как прерывное. Свою динамическую теорию материи И. Кант основывает на принципе континуализма, с которым соглашались Шеллинг и Гегель.

Классическая физика (до начала XX в.) руководствовалась представлением, что все физические величины имеют исключительно непрерывный характер. Дарвиновская теория эволюции основана на идее плавного превращения предшествующих видов живых существ — через возникновение «переходных видов» — в последующие иные виды. В лингвистике *недискретным именем* называется такой X , когда любая его часть также называется X (например, *вода*).

Зенон Элейский показал при анализе своих апорий, касающихся мысленного движения дискретной математической точки, что непрерывность не может складываться из прерывности (точек); в противном случае величина траектории движущейся точки складывалась бы из невеличин («нулей»). Того же взгляда придерживался Аристотель, различивший три обстоятельства: 1) следующее по порядку; 2) соприкасающееся; 3) непрерывное. Так, в ряду натуральных чисел следующее по порядку

число не соприкасается с предыдущим; бывает соприкосновение без непрерывного (например, воздух над поверхностью воды); в непрерывном же границы соприкасающихся должны совпадать. «Все непрерывное делимо на части, всегда делимые» (*Аристотель*. Физика. VI. 231b 15–17).

В споре средневековых схоластов о природе континуума Генрих Гентский (1217–1293) отстаивал идею о непрерывности космоса. Идею же дискретности (например, числа) он объявлял результатом чисто субъективной операции логического отрицания континуальности мира. Противоположной точки зрения придерживался противник Аристотеля атомист Николай из Отрекура (ок. 1299 — 1369): универсум состоит из бесконечного числа сверхчувственных вечных неделимых *minima* (атомов), хотя чувственно данный континуум кажется нам делимым до бесконечности. Р. Гроссетест (ок. 1168/1175 — 1253) учил, что предельной основой бытия служит дискретная световая точка. В ней потенциально задана вся будущая Вселенная. В начале всех времен Бог творит эту точку, объединяет в ней первоформу и перво материю. Затем из этой точки по законам физики и геометрии путем излучения света во все стороны и его бесконечного самоумножения образуется универсум.

Теория континуитета (лат. *continuitas* — непрерывность и преемственность). В международном праве важна теория континуитета государства, т. е. теория о непрерывности государства как субъекта международного права и непрерывности его обязательств перед другими государствами. Если в государстве происходит революция или в нем радикально меняется политический режим, то оно тем не менее обязано исполнять все свои прежние международные обязательства. Например, Российская Федерация, будучи продолжателем СССР, выполняет обязательства по заключенным ранее двусторонним и многосторонним договорам Советского Союза.

В исторической науке теория континуитета противостоит теориям прерывности, скачкообразности и катастрофичности социальных изменений. Например, ее последовательно придерживался

выдающийся отечественный византиновед М. Я. Сюзюмов (1893–1982). Этот уральский историк подвергал острой критике тех историков-марксистов, которые описывали общественно-экономические формации изолированно друг от друга. По его мнению, историческое развитие общества непрерывно. В реальной истории отсутствуют всякие «перескакивания». В ней новое, во-первых, всегда возникает при опоре на достижения старого, во-вторых, конструктивно сочетается с деструктивными моментами прошлого. В старом общественном укладе в зачаточной форме уже существуют те отдельные компоненты экономики и социальной структуры, которые когда-нибудь позднее превратятся в новый уклад.

Идею континуитета М. Я. Сюзюмов конкретизировал в своих исследованиях истории Византии, показав, что Византия стала прямой преемницей античных отношений при переходе к Средневековью. В дискуссии о сущности средневекового города он применил свой тезис о континуитете античной культуры к городу Херсонесу, а именно выявил антично-византийскую сущность Херсонеса и проследил ее сильное влияние на русские территории. По мнению Сюзюмова, благодаря воздействию антично-византийского континуитета «русские перепрыгнули сразу от родового общества к феодальному» (см.: *Сюзюмов М. Я. Византийские этюды*. Екатеринбург, 2002).

Диалектика прерывности и непрерывности. Благодаря прерывности бытие множественно, состоит из индивидов, т. е. из несводимых друг к другу отдельных тел, мыслей, процессов; всякое качество есть дискретная определенность. Благодаря непрерывности бытие едино, в нем есть единство: в различиях между предметами обнаруживается тождество, существенная общность, а изменяющаяся система сохраняет устойчивость и пребывает в рамках данной меры; количество же относительно безразлично к обособляющим границам. Поэтому сторонники диалектической философии подвергают критике тех мыслителей, которые не замечают взаимопереходов прерывности и непрерывности, абсолютно

противопоставляют друг другу дискретное и континуальное, зернистое и волнообразное, скачок и постепенность.

Диалектики стремятся находить в прерывном непрерывное, и наоборот. В учении о взаимосвязи количественных и качественных изменений в процессах развития, а также в сопряженном с этим учением понятии диалектического скачка находит свое выражение идея единства прерывности и непрерывности. Скачок — прерывание постепенности и вместе с тем снятие (сохранение, наследование) прежнего качества в образовавшемся эмердженте.

В математическом анализе благодаря введению понятия *окрестность точки* (т. е. сколь угодно близость соседствующих точек) было определено понятие предельного перехода и непрерывности функций. Если, согласно классической физике, ее объекты обладают либо корпускулярными, либо волновыми свойствами, то неклассическая физика оперирует принципом корпускулярно-волнового дуализма, т. е. утверждает, что микрообъекты квантового характера имеют одновременно корпускулярные и волновые свойства. Невозможность точного определения характера поведения микрообъекта — либо как непрерывной волны, либо как дискретной частицы — закреплена в особом принципе физики — принципе неопределенности.

4.5. Граница как ориентир

Границы как ориентиры в бытии. Понятие границы. Почему возникают границы? Синтетический характер границы.

Граница и определенность. Граница, ничто, небытие.

Границы как ориентиры в бытии. Понятие границы — одна из важнейших категорий философии религии. «Все многообразие мира возникает только благодаря различным границам, внутри которых действует положительное» (Ф. Шеллинг). Одни мыслители (например, Парменид) считают мир принципиально замкнутым, другие (например, Мелисс) — безграничным.

По мнению экзистенциалистов, предельное бытие полно противоречий, ужаса, страха и страданий, поэтому ограниченность бытия человека лучше всего описывать понятиями заботы, смерти, страха, тоски. По Ясперсу, в особых (граничных) ситуациях индивид особенно остро ощущает конечность и неподлинность своего существования, ясно осознает жестокость и враждебность внешнего мира, наталкивается на непреодолимые преграды вины, случайности, борьбы. Когда человек пересекает границу предельного бытия и оказывается в запредельном, то все его противоречия и муки исчезают. Следовательно, полезно пересекать границы предельного бытия.

По мнению Сартра, в феномене свободы выявляется незавершенность личности и ее стремление преодолеть собственную замкнутость. Одно из важных свойств человеческой границы — служить ориентиром жизненного поиска.

Понятие границы — начало и конец всякого определенного бытия; межа, отделяющая нечто от иного; место прямого соприкосновения, единения и взаимопроникновения смежно сосуществующих предметов. Выражаясь языком Библии, границу хочется уподобить «слуге двух господ» и «суете сует» (см.: *Пивоваров Д. В. Граница // Современный философский словарь. 4-е изд. М., 2015. С. 144–147*).

По своей природе граница парадоксальна: а) разъединяя вещи, она в то же время объединяет их, становится основой их связи; пограничные контакты разных *A* и *B* чреваты эмерджентами, неожиданными новообразованиями; б) границе как конечности качества присуща также потенциальная бесконечность, поскольку, переходя через нее, данное качество становится иным, превращается в другое; в) будучи одним внешним нечто, каждая качественная определенность в то же время содержит в себе множество внутренних определенностей, граней, является единством многих признаков.

В каких бы ракурсах ни рассматривать границу, она всегда предстает чем-то неопределенным, амбивалентным. Эта существенная, истинно диалектическая двойственность границы указывает

на то, что именно неопределенность и есть то, что составляет качественную определенность пограничного бытия. Размышляя о феномене парадоксальности всякой границы и об отождествлении в ней любого своего и иного (бытия и небытия, космоса и хаоса, субъекта и объекта и т. д.), классики философии обогатили концептуальные средства анализа абсолютной реальности.

Вот ряд концептов для измерения тождества предельных противоположностей: «универсальная субстанция» (Спиноза), «тождество духа и природы» (Шеллинг), «абсолютный дух» (Гегель), «универсум» (Шлейермахер), «по ту сторону субъективности и объективности» (Джемс), «космическое целое» (Хокинг), «космическая личность» (Брайтмен). Смысл этих предельных мерно-пограничных концептов соположен с «мистической априорностью» и открывается в интуиции.

Границы подразделяют на пространственные и временные, внешние и внутренние, качественные и количественные, существенные и несущественные, постоянные и изменчивые, преодолимые и непреодолимые и т. д. Вопрос о первопричинах пограничного бытия — одна из вечных загадок человечества. Например, в философии он может ставиться как вопрос о водоразделе бытия и ничто, в социологии — как проблема маргинальности, в социальной психологии — как проблема гендерной идентичности, в политике — как обсуждение геополитических реалий, в науковедении — как задача описания пограничных синтетических наук, в физике — как задачи о силах поверхностного натяжения или скин-эффекте.

Почему возникают границы? Античные мыслители по-разному объясняли причину изначальной дискретности вещей, их отделенности друг от друга границами. Демокрит усматривал предельную причину раздельности простейших качеств в принципиальной неделимости вечных атомов, а источник безграничности и бесконечной делимости видел в пустоте. Согласно Платону, границы между материальными телами появляются благодаря действию бестелесных математических идей. Эти особые математические предметы встраиваются опосредующим звеном между

общими идеями и однородной материей, непосредственно воплощаясь в виде чувственно воспринимаемых контуров, очертаний и фигур определенной величины и числа, т. е. тел в пространстве. Сама же по себе материя, по Платону, есть что-то однородное, нерасчлененное, бескачественное — это непрерывное количество.

Аристотель, напротив, непрерывное количество толкует не как неразличенную сплошность безо всяких границ, но как внутри себя различенное, разграниченное, состоящее из частей. Части непрерывного количества соприкасаются друг с другом, имеют общую границу; между ними нет заполненного инородной сущностью промежутка. Есть также и отдельные (прерывные) количества — их Аристотель характеризует тем, что их части не имеют общей границы (число, речь, единицы, слоги).

Спиноза признает реальное существование границ между вещами, но полагает, что фактическая отделенность (конечность) тел друг от друга вовсе не означает, будто тела суть разнородные субстанции. Реальные границы между телами — это границы между принципиально однородными частями или границы внутри одной и той же субстанции. Это границы внутри естественно-природной материи, а не между материей и пустотой.

Лейбниц полагает, что тело само в себе есть нечто сплошное, неопределенное и киселеобразное, к тому же лишённое движения. Все различия и границы в телесную субстанцию вносятся энтелехией, деятельностью разума. Иногда для отождествления тел достаточно проследить совпадение их пространственных границ во все моменты времени. Однако границы могут быть не только пространственными, но проходить также по линии других свойств.

Тогда более строго принцип тождества, по Лейбницу, формулируется так: две вещи будут тождественными в том случае, если любое качество, принадлежащее одной из них, принадлежит и другой. Отождествление есть совпадение качественных границ вещей. Разумеется, тождество всегда есть только тождество в каком-то отношении. Граница вещи есть ограниченность ее

в отношении одних характеристик и не является границей в отношении каких-либо других признаков.

Наиболее полно диалектическое учение о границе представлено в работах Гегеля, в особенности в его «Науке логики». Граница есть то, полагает Гегель, в чем ограничиваемые в той же мере суть, в какой и не суть. От границы неотделимы ее стороны — бытие и ничто, Бог и творение, положительное и отрицательное; все понятия философии могут служить примерами единства и нераздельности сторон границы.

Синтетический характер границы. Граница — не пустое пространство и не чистое бытие, а синтетическое содержание. С одной стороны, граница — имманентное определение всякого нечто как конечного внутри-себя-бытия. С другой стороны, граница есть бытие-для-иного, т. е. это есть нечто со своим иным. В границе выдвигается небытие-для-иного, качественное отрицание иного. Противоречие сразу же имеется в том, считает Гегель, что граница как рефлексированное в себя отрицание данного нечто содержит в себе идеально моменты нечто и иного, и в то же время они как различные моменты положены в сфере наличного бытия как реально, качественно различные.

Граница — это опосредование, через которое нечто и иное есть и не есть; она одна на двоих, середина между нечто и иным, в которой они прекращаются. Они имеют свое наличное бытие по ту сторону друг друга и их границы; граница как небытие каждого из них есть иное обоих. В границе нечто и иное тождественны, у них есть общее им обоим единство и различие. Нечто — не то, что другое. Когда мы определяем нечто как предел, мы тем самым уже выходим за его предел. Нечто имеет свое наличное бытие только в границе. Другое определение, говорит Гегель, — беспокойство, присущее всякому нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы. Граница в самом определении существует как предел. Граница существует и должно переступить границу.

В границе взаимооборачиваются активное и пассивное, субъектное и объектное. Согласно Гегелю, будучи ограничивающим, нечто, правда, низводится до того, что само оказывается ограничиваемым, однако его граница как прекращение иного в нем в то же время есть лишь бытие этого нечто: благодаря ей нечто есть то, что оно есть, имеет в ней свое качество. Качественная граница — это конец некоего данного качества; качество есть такое бытие и непосредственность, в котором граница и определенность тождественны с бытием. Количественная граница — это что-то вроде поля, а не линии; это безразличие данного нечто к своей внешней границе, но это безразличие относительное, в рамках своей меры. Мера — интервал (промежуток между границами) постоянства качественной определенности, количественные границы которого постепенно изменяются.

Конечное естьдвигающееся к своему концу из-за изменения своих внутренних границ. Противоречия внутри нечто гонят это нечто дальше себя. Граница становится, укрепляется, отрицается. Становящаяся граница есть, по Гегелю, отталкивание определенности от самой себя, порождение не того, что равно самому себе, выход за свои пределы. В этом выхождении граница вновь возникает, снимая себя и выводя себя к следующей границе, и так далее до бесконечности.

Граница и определенность. Гегель различает границу и определенность. Определенность как таковая принадлежит к бытию и качественному; она не граница, так что не относится к чему-то иному как к своему потустороннему, а всецело остается при самобытии. Когда граница отрицается, то происходит выход за определенность. В отличие от качества с его относительно устойчивой внешней границей, сущность есть такое бытие, которое не терпит никаких границ, безразлично к границе. В самой сущности определенности нет, но определенность только положена самой сущностью. Граница сама может иметь промежутки, интервалы, переходные моменты. Она может иметь и характер ничто, и характер меры.

Граница, ничто, небытие. В наличном бытии ничто становится границей, через посредство которой нечто все же соотносится с чем-то иным вне его. Если мера как интервал сравнительно устойчива, то на самой границе меры (при переходе к иной мере) наименьшая устойчивость. Небытие предмета — те границы, за которыми данный предмет еще или уже не существует. Проблема границы между отдельными вещами предполагает также решение вопроса о пределе делимости пространства и времени: отделены ли контактирующие вещи квантами длины и времени или граница объединяет их без атомарных промежутков? Эта проблема пока не имеет своего обоснованного решения.

5. ДЕТЕРМИНАЦИЯ

Основание, обоснованное и условие. Причина, следствие, эффективность. Закон и функция. Детерминизм.

5.1. Основание, обоснованное и условие

Основание и обоснованное. Основа. Релятивность основания. Условия. Формы детерминации. Предельные основания. Первичность основания. Достаточное основание. Кант о логических и реальных основаниях. Гегель об основании.

Основание, обоснованное и условие — философские категории, которые в их единстве обозначают характер обусловленности опосредованного непосредственным.

Основание и обоснованное. Основание — то, что в данном отношении берется за непосредственное, а обоснованное — то, что опосредованно. Если A определяет B , то A можно называть *основанием*, а B — *обоснованным* (A и B — сущности и явления, вещи и процессы). Характер зависимости B от A является производной от условий их взаимодействия. Внутренние различия между основанием и обоснованным могут перерастать в противоречия; снимаемые новой основой.

Основа — неразвитое основание, а основание — развитая основа, определяющая свое окружение. Часто понятия основы и основания не различают, берут как синонимы; попробуйте найти в справочной литературе статью «Основа». Тем не менее языковая интуиция требует противопоставлять эти понятия. В. И. Даль под основой подразумевает остов, скелет, первичный очерк, набросок будущего сооружения или предмета. Гегель сравнивает основу с зародышем растения или человека, в котором еще нет развившихся частей-органов, нет четкого размежевания внешних

и внутренних деталей. Основа, по Гегелю, безразлична к различиям своих предстоящих внутренних и внешних определений; это непосредственная самостоятельность, неразличенное тождество содержания с самим собой, лишенное опосредований. Внутреннее и внешнее в основе слиты воедино. Самостоятельной основой, считает Гегель, служит непосредственное, внутри себя многообразное существование.

Основа — не некий фундамент, на котором покоится готовая конструкция, а остов («основ») еще не возведенной конструкции, своего рода генотип будущего фенотипа. Например, научная идея, взятая сама по себе и пока не развившаяся в теорию, это основа, но не основание будущей теории. Когда же идея развернется в систему понятий и следствий, то станет основанием обоснованного — различным единством исходных посылок и выведенных из них последствий. То, что вначале было основой, со временем обособится во внутреннее ядро (основание) своего окружения (обоснованного). Выделившись из своей сплошной основы, основание внутренне разовьется со временем в сложное единство частей и противопоставит себя обоснованному — внешнему своему-иному, тоже сложившемуся в дифференцированное целое.

Релятивность основания. Любое конкретное основание относительно. Оно противоположно не только своей исходной основе, но и безосновности, т. е. небытию, ничто, полному отсутствию сплошности, определений и обусловленности. Согласно М. Экхарту (ок. 1260 — ок. 1328), абсолютное есть основа сущего, чуждая всему, ею основанному. В отношении же к себе бытие Бога является «безосновным», бездной. Божественное ничто Экхарт мыслил как единство праосновы и бездны. Я. Бёме (1575–1624) говорил, что Бог вначале был не Единым и не Духом, а только образом Духа, пребывал нераскрытым и недифференцированным как безосновность, но затем сам себя сотворил из ничего. Ф. В. Й. Шеллинг учил, что сущность любой основы заключена в первооснове. Первооснова предшествует всем противоположностям и различиям, всему существующему, любым относительным основам. Следовательно, она есть абсолютно безосновное, полное

безразличие и недвойственность — некая первичная точка общности основы и основанного.

Зависимость бывает причинной, функциональной, коррелятивной и т. д. и сопряжена с соответствующими типами условий — каузальными, функциональными и др. Надо изжить сложившуюся привычку оперировать понятием условия только применительно к принципу причинности. Далеко не все условия каузальны. Например, действие закона Ома (функционального соотношения силы электрического тока, разности потенциалов и сопротивления цепи) варьируется в зависимости от ряда физических условий (температуры, частоты и пр.).

Условия — это вся совокупность агентов, способствующих действию *A* и появлению *B*. Выделяют необходимые, достаточные и избыточные условия. Необходимые условия создают реальную возможность *B*, а достаточные условия превращают эту возможность в действительность. Необходимые и достаточные условия, вместе взятые, создают основание для появления *B* как обоснованного.

Понятие условия не тождественно понятиям среды и обстоятельства. Последние охватывают собой все внешние объекты, окружающие *B*, в том числе случайные и не оказывающие на него сколь-либо заметного влияния. Условия же, во-первых, активны в отношении *B*; во-вторых, могут быть не только внешними, но и внутренними. Безусловное — всеобщая, вечная и неизменная первооснова мира, абсолютное бытие, безусловно необходимое существо (Бог). Условное — это относительное и определенное существование.

Формы детерминации одного другим чрезвычайно многообразны. Для полного описания различных аспектов взаимосвязи основания и обоснованного не ограничиваются только понятиями причины и следствия, функциональной зависимости, генетической связи и корреляции. Поскольку в каждой категориальной паре (сущность и явление, необходимость и случайность, возможность и действительность и т. д.) своеобразно преломляется

отношение основания и обоснованного, то принцип детерминизма правильнее раскрывать с помощью всех рефлексивных категорий онтологии. Особый вид детерминации — самоопределяемость (например, свобода человека как его самоопределение).

Основание может обернуться изнутри самораскрывающимся бытием, а обоснованное тогда станет внешним, предметным бытием. Но основание бывает и внешним, поверхностным, неглубоким. В механическом смысле *основанием* именуют то, что непосредственно воспринимает нагрузку от опирающегося на него сооружения. Нередко термин *основание* заменяют его обыденным аналогом *почва*: беспочвенно, значит, неосновательно, если есть почва для *B*, то *B* основательно. Почва — своего рода основание, которое питает нечто и из которого это нечто произрастает.

В формальной логике обусловленность вывода основанием обозначают понятием импликации (логической причинности): основание есть антецедент условного суждения; под основанием в логике кроме того понимают аргумент, а также одну из основных частей доказательства. В естествознании основу изучаемых эффектов и событий часто ищут в каком-либо общем законе природы или принципе, т. е. предпочитают говорить о ней как о существенной связи явлений. Аналогично обстоит дело в юриспруденции — судьи обосновывают свои решения действующими юридическими законами и правовыми нормами.

Предельные основания. Одна из важнейших задач философии заключается в поиске последних, или предельных, оснований (принципов) бытия и мышления. Теисты усматривают предельное основание в Едином Боге (Авиценна, Аквинат и др.), объективные идеалисты-монисты — в верховной идее блага (Платон), абсолютной идее (Гегель), материалисты — в первовеществе (Фалес, Гераклит, Демокрит), материальной субстанции (Дидро, Гольбах, Энгельс и др.). Философы дуалистического направления (Декарт) полагают протяжение и мышление за две безусловные субстанции, а плюралисты (Лейбниц) признают бесконечное множество самодостаточных и замкнутых в себе миров.

Первичность основания. Основание в логическом (иногда и в онтологическом смысле) первично по отношению к обоснованному, а обоснованное вторично в отношении к основанию. Если иметь в виду не саму первореальность как средоточие всего существующего и всеединое, от которой производно все остальное в мире, а обычные, неопредельные основания, то, вероятно, правильно утверждать, что всякое сущее имеет свое основание и условия своего существования. То, что на одном структурном уровне бытия (сущности) служит основанием для обусловливаемой реальности, само оказывается обосновываемым каким-нибудь более глубинным и мощным основанием. Следовательно, понятия основания, обоснованного и условия суть предполагающие и переходящие друг в друга категории.

Достаточное основание. Г. В. Лейбниц различил основание (*ratio*) и причину (*causa*), установил принцип достаточного основания для понимания истин факта. Основание он понимал как определяющую причину, которая производит то, что вещи существуют и существовали именно в таком, а не ином виде. Основание существования вещей, по Лейбницу, заключается в стремлении всякой сущности выйти наружу и обрести предметное существование. Вместе с тем у основания всегда больше реальности, нежели у обоснованного им. Нельзя найти достаточного основания существования ни в какой-либо отдельной вещи, ни в собрании их или совокупности. Основания мира в целом, доказывал Лейбниц, надо искать вне самого мира: все возможное стремится к существованию, поскольку оно имеет основание в Боге. Возможности чего-либо возникают в сущностях вещей, основание возможности — это степень сущности. Х. Вольф описал основание как то, благодаря чему можно понять, почему мир нечто скорее есть, чем не есть, и через что можно понять, почему нечто существует.

Кант о логических и реальных основаниях. И. Кант сообщает, что Х. А. Крузиус (1715–1775) первым отличил основания бытия от основания познания. Логическое основание, по Канту, есть то, что осуществляет связь между субъектом и предикатом,

делает неопределенное определенным. Без основания не было бы полагания того, что им определяется. Определять — значит полагать таким образом, чтобы при этом исключалось все противоположное и чтобы было обозначено то, что действительно достаточно для понимания вещи именно такой, а не иной. Поэтому Кант считал, что вместо термина *достаточное основание* лучше употреблять термин *определяющее основание*: ничто не истинно без определяющего основания. Познание истины всегда опирается на усмотрение основания. Все то, что содержит в себе основание существования какой-либо вещи, есть ее причина. Если для сущего нет основания, то основание его — ничто, т. е. не-сущее.

Кант подразделил основания на логические и реальные. В логическом основании отношение причины к следствию может быть усмотрено с полной ясностью по закону тождества (обоснованное логически тождественно с основанием), а в реальном основании характер отношения причины и следствия никак не может быть предметом обсуждения, потому что дождь, например, определяется ветром не по закону тождества, не логически, а по внелогическому, реальному, основанию. Из закона определяющего основания, по Канту, следует: а) в следствии нет ничего такого, чего не было бы в основании, ибо ничего нет без определяющего основания; б) из вещей, которые не имеют между собой ничего общего, одна не может быть основанием другой; в) следствие не может превосходить свое основание.

Гегель об основании. Много внимания данным категориям уделял Гегель. Основание он определил как сущность, тождественную с собой в своей отрицательности; основание есть внутри себя сущая сущность. Нет ничего в основании, чего нет в основанном, так же как нет ничего в основанном, чего нет в основании. Основание — это то, что непосредственно, а основанное — то, что опосредованно. То непосредственное, с чем основание соотносится как со своей существенной предпосылкой, есть условие; поэтому реальное основание по существу своему обусловлено.

Отсюда, во-первых, условие есть непосредственное, многообразное наличное бытие; во-вторых, оно соотносено с иным

бытием и положено в него; в-третьих, условие составляет предпосылку основания, оно есть в-себе-бытие основания. Когда налицо все условия какой-нибудь сути дела, она вступает в существование. Приобретение условиями внутреннего характера — это прежде всего исчезание в основании непосредственного наличного бытия и становление основания. Гегель доказывал, что в философии движение вперед есть скорее возвращение назад в основание — к первоначалу, исходным принципам.

После Гегеля категории основания и обоснованного исследовались преимущественно в логическом аспекте, проводились более детальные разграничения разновидностей оснований, в том числе субъективных и объективных оснований (Шопенгауэр, Вундт, Витгенштейн и др.).

5.2. Причина, следствие и эффективность

Причина и следствие. Классификация причин. Телеономная причинность. Космологический аргумент о божественной первопричине. Близкодействие и первопричина. Универсален ли принцип причинности? Монокаузализм и кондиционализм. Эффективность.

Причина и следствие — парные философские категории, совместно выражающие один из моментов всеобщего взаимодействия, генетическую связь явлений, т. е. обозначающие специфическую обусловленность обоснованного его основанием. Идея причинности, вероятно, произошла из наблюдений за действиями людей по созиданию и изменению вещей, затем она была экстраполирована на весь космос (мировой порядок) и приобрела универсальный смысл. В. Гейзенберг справедливо заметил: «Причинность всегда объясняет последующие события через предыдущие, но никогда не может объяснить исходное начало» (Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 33).

Принцип причинности обычно выражают формулой *если p, то q*, в основе которой лежит следующее определение: причина

есть такое явление p , которое с необходимостью порождает другое явление q , т. е. следствие. Необходимость проявляется через случайность, отсюда в реализации причины всегда есть момент случайного. Причина и действие (следствие) — не вещи, а происходящие в вещах необходимые события.

В силу единства мира каждое явление в той или иной степени зависит от некоторых иных явлений; формы взаимообусловленности явлений многообразны, среди них в контрасте с причинностью современный детерминизм выделяет такие негенетические зависимости, как функциональная, вероятностная, корреляционная связи и связь состояний. От объективно реальной причинно-следственной связи отличают умственную операцию формально-логического следования (импликацию), которая хотя и осуществляется также по формуле *если p , то q* , но не сопряжена непременно с идеей материального порождения одного другим (вывода q посылкой p).

По мнению большинства философов и ученых, процесс причинения однонаправлен, характеризуется временной асимметрией (направлен от того, что есть, к тому, что возникает), необратим; следствие не может поменяться местом со своей причиной. Критики этой точки зрения считают нелогичным утверждение, будто причина предшествует во времени своему следствию — ведь тогда выходит, что в промежутке до появления следствия причина p вовсе не является причиной, поскольку не порождает q . Правильнее предполагать, во-первых, что p и q сосуществуют одновременно и, во-вторых, что следствие оказывает реактивное (обратное) воздействие на свою причину.

Высказывается также сомнение в универсальности принципа причинности, некоторые исследователи говорят о возможности беспричинных материальных предметов; периодически провозглашается, будто принцип причинности устарел и утратил свою методологическую ценность для науки. Есть также мнение, что именно человек, антропоморфизируя явление, приписывает природе каузальность, тогда как самой природе вещей она не

присуща. Однако большинство ученых не торопятся расставаться с принципом материальной причинности.

Часто причины явлений глубоко скрыты от внешнего взора и их нужно тщательно искать, вскрывать, вычислять, основываясь на интуиции, наблюдении, эксперименте, логическом размышлении. Процесс причинения можно изучать в вещественном, энергетическом и информационном аспектах. Идеалисты полагают, что объективная или субъективная цель (информация) способна сама по себе породить явления, тогда как современные материалисты берут причину как единство вещества, энергии и информации, всякий раз соотнося их между собой в разных пропорциях. Соответственно степени значимости того или иного абстрактно выделенного аспекта причинения о причине говорят как о преимущественном переходе от p к q либо вещества, либо энергии, либо информации. При этом опираются на законы сохранения материи и энергии, а также на закон возрастания информации.

Классификация причин. Причины классифицируют по-разному. Конечную причину (*causa finalis*) выводят из абсолютного первоначала (Бога, материи-субстанции), а конечные — из модулов Абсолюта. Непосредственные причины обладают прямым действием, опосредованные же причины завершаются эффектами через ряд промежуточных звеньев. Выделяют также внутренние и внешние, главные и неглавные, жесткие и нежесткие причины. Цепи причинения бывают однолинейные, двулинейные с обратной связью и разветвляющиеся. Объективные причины осуществляются независимо от воли и сознания людей. Субъективные причины заключены в целеполагании, воле и действиях людей, зависят от их эмоций, опыта, разума, интуиции.

Целевая причинность — особый случай информационной причинности. Телеология (от греч. *telos*, род. пад. *teleos* — цель, *logos* — слово, учение) объясняет всю цепь мировых событий и генезис отдельных явлений целенаправленными воздействиями (Бога, энтелехии) на вещество; творческое сознание человека тоже трактуется как источник каузальной детерминации. Под телеологией обычно понимают: а) учение о действии в природе

и обществе внечеловеческих объективно-идеальных целей (трансцендентных или имманентных); б) концепцию причинной обусловленности искусственных предметов сознательными целями людей. Это учение развивалось преимущественно в рамках идеалистической философии.

Телеономная причинность. Многие (но не все) материалисты долгое время отвергали идею целевой детерминации и целесообразности мира. Однако можно ли отрицать факт целесообразного устройства растений, животных, технических сооружений? Некоторые современные материалисты все-таки нехотя признали, хотя и с забавными пантеистическими оговорками, целевую причинность. Они увязали идею объективной стихийной закономерности мира с идеей целесообразности органических и технических целостностей и переименовали целевую причину в телеономную (от греч. *telos* — цель, *nomos* — закон, наука). По их мнению, целесообразность не заложена изначально в живой природе, а есть результат спонтанной эволюции материи. Например, П. В. Алексеев и А. В. Панин предложили заменить понятие телеологии, имеющее специфический смысл в богословии и идеализме, научно-материалистическим понятием *телеономности* (1996). Телеономную причинность они истолковали как стихийно-закономерное порождение явлений информационными потоками (программой) с организованными обратными связями; цели, которыми человек руководствуется в своих воздействиях на знаки или объекты практики, относят к разряду осознанно-целевых причин.

Однако чем по существу отличается признание рядом материалистов телеономных причин от тезиса о реализации законов материи в физических явлениях? По-видимому, это тавтология. Выходит, что материя-субстанция почему-то вечно стремится опредметить свои постоянные цели-законы в явлениях природы, но никогда не реализует их до конца, не достигает феноменального совершенства. Если законы природы вечны и все им подчинено, то телеономные причины универсальны, а все другие причины надо выводить из целей-законов, что равносильно утверждению: ни одна субстанциальная цель не может быть до конца исполнена.

Если телеономные причины (читай: «объективные цели-законы») вечны и не подвержены эволюции, то нелогично утверждение, будто целесообразность в живой природе есть, с одной стороны, частный случай неизменной телеономности, а с другой — следствие стихийного изменения телеономных причин. Логичным было бы обратное: а) либо телеономные причины эволюционируют; б) либо целесообразность противоречит телеономности и возникает вопреки ей. Наконец, неясно, зачем вообще обращать внешнюю аналогию между целенаправленностью и спонтанным действием закона в пантеистический тезис о стихийных целях материи? Проще наделить материю-субстанцию сверхразумом и вслед за монотеистами сказать, что Абсолют превратил свои осознанные цели в физические законы и подчинил этим законам все явления природы.

Считается, что Будда Гаутама первым сформулировал в общей форме принцип причинности и придал ему этический смысл. Он учил, что жизнь есть страдание, а страдания причиняются нашими желаниями; главные причины страдания суть зависть, невежество и похоть. Наибольший вклад в разработку принципа причинности внесли Аристотель, Ф. Бэкон, Б. Спиноза, Дж. Ст. Милль (1806–1873).

Аристотель ввел понятие первопричины космоса. Первопричина — Нус, божественный разум, перводвижитель; она первична, единственна, проста, трансцендентна и самоопределяема. Рассматривая пример со скульптором, Стагирит подразделил причины на действующие, материальные, формальные и целевые. Действующая причина — сам скульптор, он производит изменения. Материальная причина — вещество (мрамор), в котором происходят изменения. Формальная причина есть принцип организации материи — неотделимая от материи идея, форма продукта деятельности (законченная статуя). Целевая, или конечная, причина связана с представлением об аттракции, намерении, цели действия (стремление скульптора произвести художественный объект). Современные философы предпочитают пользоваться только понятиями действующей и целевой причины.

Космологический аргумент о божественной первопричине. Космологический аргумент Аристотеля о бытии Бога — своеобразная рационализация основного догмата авраамических религий о Боге как источнике миродвижения и созидателе мирового порядка (космоса), отвечающая Книге Бытия из Ветхого Завета. Доказательство называется *космологическим* (а не просто *логическим*) потому, что апеллирует к эмпирическим свидетельствам о наличии в мире движения и причинно-следственной упорядоченности, а также распространяет понятие каузальности на весь космос.

Суть космологического доказательства в том, что если каждое случайное явление должно иметь свою причину, будучи следствием этой собственной причины, то и весь мировой порядок в целом должен порождаться своей причиной, но уже причиной безусловно необходимой. Перводвигателем (первопричиной) космоса может быть только Бог. Бессмысленно задавать вопрос о причине, которая, в свою очередь, могла бы породить Бога, ибо такой лукавый вопрос просто уводит нашу мысль в бесконечное повторение одного и того же и вновь заставляет возвращаться к представлению о предельной первопричине космоса.

Иными словами, если согласиться с правомерностью понятия *первопричина*, то тем самым придется логически запретить вопрос о причине первопричины. Но если кто-то настаивает на последнем, то закрыть этот вопрос можно таким ответом: первопричина есть причина самой себя (*causa sui*). Поскольку космос один и тот же, то первопричина должна быть признана неизменной, равной самой себе; тогда она не может находиться в сфере изменчивых явлений, фюзиса, физического мира — ее следует искать за рамками самого космоса, в сфере сверхфизического; она не может быть чем-либо иным, нежели Богом.

В доказательстве Аристотеля не было ответа на вопрос, почему есть только одна первопричина (Единый Бог)? Ведь, согласно древнегреческому политеизму, космос создан множеством богов. На этот вопрос взялся ответить — в защиту строгого единобожия — Авиценна. Арабский богослов вычленяет два рода

вещей: 1) есть вещи, существующие благодаря другим вещам; 2) есть самодостаточные сущности, не имеющие ни внешних, ни внутренних причин. Если бы у самодостаточной сущности была своя внутренняя причина, то она существовала бы не сама по себе, а из-за порождения ее одной из ее частей. Тогда в целом она не являлась бы самодостаточной. Следовательно, самодостаточной может быть только простая, несоставная сущность.

Теперь пойдём от противного, говорит Авиценна, и допустим, что в мире есть не одна, а несколько первопричин. Коль скоро их множество и они объединены между собой общим свойством «быть первопричиной», то это множество — сложное и не может быть названо самодостаточным. Должно быть нечто одно и причём простое, которое объединяло бы причины воедино и которому это множество было бы обязано своим существованием. Эта причина — бытие Единого Бога. Долгое время такое доказательство Авиценны казалось достаточно строгим, пока в конце XIX — начале XX в. немецкий математик Г. Кантор не построил теорию бесконечных множеств. Составляет ли каждый класс предметов единый, цельный предмет, причём непременно сложный по своему составу? Совсем не обязательно. Например, кот — организм, однако сумма котов не есть кот, не есть организм. Так что если сложные сущности обусловлены, то класс, составленный из сущностей, не обязательно есть сущность сложная, и, следовательно, этот класс может быть необусловленным, может не иметь собственной причины. Вскрытые в нашем веке математиками и логиками парадоксы, связанные с идеей множества всех множеств и с понятием бесконечного множества, ослабляют формальную убедительность космологического доказательства Аристотеля — Авиценны.

Близкодействие и первопричина. Существуют и другие варианты космологического доказательства. Например, если согласиться с принципом близкодействия (т. е. с утверждением, что передача импульса от тела к телу требует времени и осуществляется с конечной скоростью), то физический мир трудно признать бесконечным по числу составляющих его тел и процессов.

Допустим, что тело A имеет причину своего движения в теле B , а тело B — в теле C и т. д., и спросим, бесконечен ли ряд тел в космосе? Если этот ряд бесконечен, то для передачи начального импульса от некоего тела N до интересующего нас тела A может потребоваться бесконечное время, т. е. к настоящему времени тело A еще не получило этого импульса и не вызвано к жизни. Однако мы эмпирически констатируем изменения окружающих нас тел, факт их движения. Не следует ли тогда допустить, что ряд от N до A конечен, а само начальное N — внешняя для космоса первопричина и причина самого себя? N неподвижен, приводит в движение весь космос; N — Бог.

Это доказательство имеет свои слабости: принцип близкодействия не может объяснить одновременную целостность космоса (упорядоченность всех явлений мира); помимо внешней причинности бывают и имманентные причины изменения (самоизменения) тела; цепь мировых причин может быть замкнута на себя по типу круговорота и вовсе не обязательно должна быть вытянута в одну линию. В противоположность принципу близкодействия принцип дальнодействия требует считать бесконечный мир единым и способным к мгновенной проводимости импульса от одного полюса мира к другому. Спиноза в «Этике» обсудил возможность взгляда на природу как причину самой себя (*causa sui*); в его аргументации есть свои уязвимые места. Неясно также, по какой причине (с какой целью) Бог творит мир?

Весомая критика космологического аргумента исходит из альтернативной онтологии:

- 1) движение в мире вечно, не имеет ни начала, ни конца, поэтому вопрос о начале движения («первотолчке») некорректен;
- 2) «беспричинных причин» не бывает, а причина и следствие обычно не тождественны, поэтому высказывание «Бог есть причина самого себя» трудно признать логически корректным.

Б. Рассел пишет: «По своей природе аргумент первопричины ничем не отличается от воззрения того индуса, который считал,

что мир покоится на слоне, а слон — на черепахе; когда же индуса спрашивали: “А на чем же держится черепаха?” — тот отвечал: “Давайте поговорим о чем-нибудь другом”» (*Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1987. С. 98).

Универсален ли принцип причинности? Д. Юм поставил под сомнение универсальность принципа причинности. На каком основании можно утверждать, что любая возникающая вещь имеет свою причину и почему причина с необходимостью должна вызывать определенные следствия? Размышляя над этими вопросами, Юм счел недоказуемой существование причинности, поскольку то, что принимают за следствие, не содержится в том, что именуют причиной, и не похоже на нее. Понятие причинности родилось, по его мнению, из обыденного умозаключения: «после этого — значит по причине этого». Такое ошибочное умозаключение со временем переросло в устойчивую ассоциацию ожидания и стало массовой привычкой. Люди начали верить, что если где-то появилось p , то оно непременно вызовет в будущем событие q . Тем не менее физическая необходимость — это вымысел ума. Смежность и соединение p и q чувственно воспринимаемы, но необходимость в опыте не дана. Принцип причинности, заключает Юм, проистекает из особенностей нашей психики и вряд ли применим к реальному миру. Философское сомнение в объективном характере причинных связей либо отрицание универсальности принципа причинности можно назвать индетерминистской тенденцией в философии.

Индуктивные методы выявления причин были предложены Дж. Ст. Миллем, который развил эмпиризм Ф. Бэкона; это методы сходства, различия, сопутствующих изменений и метод остатков. Общая идея этих методов заключается в рассмотрении обстоятельств изучаемого явления с тем, чтобы, исключая все те из них, которые не могут быть его причиной (или следствием), принять в качестве причины неисключенные обстоятельства (Б. Бирюков). При изменении условий меняется способ действия причины и специфика следствия.

Часто полагают, что одинаковые причины порождают одинаковые следствия. Причина, однако, реализуется не в чистом виде, но через многообразие каузальных условий. Каузальные условия — факторы, от которых зависит возникновение, существование и исчезновение той или иной вещи, но которые сами по себе не продуцируют данную вещь (М. А. Парнюк). Определенную роль в инициации причинной связи может сыграть повод, т. е. внешнее пусковое условие случайного характера.

Монокаузализм и кондиционализм. Поскольку не только на практике, но и в теории причину трудно отделить от условий ее действия, то постоянно противостоят друг с другом два методологических подхода — монокаузализм (от греч. *monos* — один, единственный; от лат. *causa* — причина) и кондиционализм (от лат. *condicio* — условие). В самом деле, граница между условиями и причиной относительна, причина действует через условия и под их влиянием.

Монокаузализм признает только одну причину у каждого явления, принципиально противопоставляя каузальность (причинность) кондиции (условию). По существу, монокаузализм отрицает важную роль условий в порождении причиной следствия. На позиции монокаузализма стоят многие традиционно мыслящие философы и ученые. Напротив, кондиционалисты (Д. С. Милль, М. Ферворн и др.) сводят причину к полной сумме всех тех условий, которые предшествуют объясняемому явлению; они растворяют причину в условиях либо вообще предлагают устранить из науки понятие причины. Попытки отыскать золотую середину между этими точками зрения пока не отличались логической ясностью.

Эффективность — существенное отношение изменений на выходе неравновесной системы к изменениям на входе. В основе многих неравновесных процессов лежит превращение одной формы энергии в другую. К понятию эффективности обращаются, когда задаются вопросами: какова потеря энергии? Можно ли снижать потери до некоторого эталонного уровня?

Эффективность функционирования неравновесной системы определяется ее способностью разрешать внутренние и внешние противоречия. Существуют несколько условий и требований, предъявляемых к показателю эффективности: а) показатель эффективности характеризует систему в целом, а не какую-то ее часть; б) показатель эффективности и его зависимость от установленных факторов должны обеспечивать получение количественной оценки с требуемой достоверностью; в) необходимо, чтобы область изменения показателя эффективности имела четко очерченные границы.

Показатель эффективности есть величина, полученная от деления выходного потока системы на ее входной поток (Г. П. Быстрой, Д. В. Пивоваров, 1989). Обратные связи влияют на эффективность функционирования; в данном случае обратная связь понимается как воздействие результатов функционирования (выхода) неравновесной системы на характер самого функционирования (входа). При определенных условиях обратная связь (положительная или отрицательная) может обеспечить рост эффективности использования внешней энергии.

В самом общем смысле понятие эффекта означает реализацию энергии некоторой причины в следствии. Малая причина подчас вызывает лавинообразное, катастрофическое действие, т. е. выступает как пусковая причинность. При анализе функционирования нелинейной системы невозможно ограничиться обнаружением некоторой первопричины и недопустимо игнорировать внутренние и внешние случайные факторы, роль граничных условий и среды, так как именно флуктуации в решающей степени определяют коренную трансформацию системы в области аттрактора.

Применительно к весьма распространенным в природе самоорганизующимся системам с обратными связями традиционное понятие причины не совсем подходит. Кант и Гегель допускали мысль о нелинейности и необратимом характере взаимодействия материальной причины и следствия: в действии есть нечто такое, чего не было в причине; даже если причина прекратилась, инициированный ею эффект продолжает развиваться. Подвергаемый

причинному воздействию субстрат имеет активную инерциальность. В особенности это характерно для живых организмов и духовной жизни человека — не допускать в себе продолжения какой-либо причины, а прерывать и преобразовывать ее. По мнению Гегеля, абстрактное рассудочное толкование связи причины и следствия как временного предшества и необходимого порождения причиной следствия может быть преодолено в результате более всестороннего понимания каузальности как взаимодействия и взаимоизменения причины и следствия: «Взаимодействие есть причинное отношение, положенное в его полном развитии».

Чтобы не путать рассудочное и более научное понимания причинности, вероятно, следует обобщить их в особом понятии эффективности, в котором концепты причины и следствия отражены наиболее полно. Эффективность — такой процесс (и результат) взаимодействия прямых и обратных связей в неравновесной системе, который ведет самоорганизующуюся систему к реализации некоторой цели.

Понятие эффективности не тождественно представлению о фатальной необходимости порождения пусковым фактором *A* следствия *B*; реальный процесс порождения *B* так или иначе связан с действием необходимых и случайных, внутренних и внешних факторов и условий. Важнейшую роль в функционировании неравновесной системы играет внутренняя случайность, природа которой скрыта в относительной автономности элементов системы. Сложные внутренние процессы, происходящие в любой из подсистем, способны изменять (особенно в точках бифуркаций) целенаправленное поведение системы. Активность элементов системы порождает внутренние сравнительно независимые потоки, взаимодействующие с основными потоками системы. Поэтому понятие эффективности включает в себя интегральный результат необходимой и случайной каузальностей, причем обе — внутреннего характера. На поведение системы оказывают существенное влияние внешние шумы, изменения среды и условий функционирования.

Понятие эффективности является своеобразной мерой динамики двух противоположных — энтропийного и негэнтропийного — процессов внутри системы. В разные моменты времени соотношение этих процессов различно, доминирует то одна, то другая тенденция. Термодинамика необратимых процессов позволяет объединить три краеугольных теоретических основания: а) второе начало термодинамики для открытых систем; б) принцип роста негэнтропии, развиваемый преимущественно биологической наукой; в) понятие эффективности преобразования энергии.

В системах с обратными связями понятия причины и следствия мало что объясняют, поскольку внешние и внутренние потоки взаимооборачиваются подчас таким образом, что следствие оказывается активнее причины. Правда, существуют системы, обратные связи в которых не могут физически влиять на источник входных сигналов и его энергию. Тем не менее и в этом случае обратная связь все-таки активно изменяет поступающее на вход системы содержание. Иногда источник внешнего и проходящего через систему потока исчезает, однако трансформированное содержание данного потока воспроизводится обратной связью на входе системы.

Любой поток в системе обусловлен разностью потенциалов (разность потенциалов составляет обобщенную силу), какой бы природы они ни были. Крайними сторонами потока на выходе являются избыток и недостаток потенциала, отсюда параметр порядка принимает как положительные, так и отрицательные значения. Внутренние неосновные потоки в системе могут либо использоваться ею для ускоренного возвращения в равновесное (стационарное) состояние, либо, напротив, увеличивать свободную энергию системы, расходуемую на противодействие внешнему потоку. Эффективность функционирования неравновесной системы связана с производством энтропии, а это значит, что рост диссипации энергии будет увеличивать эффективность. Таким образом, эффективность есть интегральный параметр неравновесной системы, характеризующий ее взаимодействие с окружающей средой и соотношение в ней процессов обратимости

и необратимости. Эффективность связана с неравновесностью, определяется через параметры неравновесности и является функцией целостности системы и параметра порядка.

Внешний и внутренний потоки образуют, по сути, производительную силу неравновесной системы, поскольку выполняют работу, в результате которой система стремится к экстремальному состоянию. Описание полной эволюции системы с помощью традиционного учения о причинности невозможно, так как пришлось бы принимать во внимание невообразимое количество взаимодействий внутри каждого элемента. В неравновесных условиях нужно учитывать согласованность пространственных и временных характеристик, ибо у любой части целого есть свой ритм, своя направленность. Учитывая познавательную сложность неравновесных систем, следует признать понятие эффективности более конструктивным, нежели понятие монокаузальности. Оно в состоянии объединить в некотором диалектическом синтезе два утверждения: а) у каждого эффекта есть только одна причина (монокаузализм) и б) каждое явление есть продукт множества условий (кондиционализм). Как видим, понятие эффективности значительно расширяет представление о причинности.

5.3. Закон и функция

Вера и неверие в чудо закона природы. Понятие объективного закона. Источник познания закона. Типы законов. Два учения о генезисе понятия закона. Гипотеза о пограничном характере закона природы. О причинах плюрализма концепций закона природы. Разъяснения гипотезы пограничности закона. Понятие функции. Аргумент и функция в математике. О причине функциональной зависимости.

Объективный закон и функция — философские категории, совместно выражающие один из важнейших типов детерминации. Большинство известных законов природы и движения социальной материи можно описать функциональными зависимостями, а в общем виде — математической формулой $x = f(y)$. Действие

некоторых законов, правда, проявляется по типу причинной зависимости, но и его стремятся формально выразить математической функцией $p = x(q)$. Закон, вообще говоря, не порождает, а определяет, в зависимости от условий своего действия, сосуществующие явления и их свойства.

Вера и неверие в чудо закона природы. Наука исходит из неявной общей предпосылки, что объективному миру свойственна внутренняя упорядоченность, иначе мир невозможно рационально познать и описать. Эта предпосылка, органично встроенная в наши умы, не относится к числу строго доказанных истин, чаще имеет апофатическое обоснование, но мало кто из гениев науки проявлял желание ее опровергать. Мыслить научно — значит стремиться думать в соответствии с той формой абсолютной разумности, которой подчинена вся природа; осмысливание внутренней интеллигибельности мира в терминах физических законов кладет начало тому, что мы именуем *научным сознанием* (Т. Торрэнс). Научный смысл, следовательно, происходит от признания законов природы, а твердое убеждение в объективной реальности таких законов в конечном счете требует риска веры в высшую разумность космоса.

Крупнейшие мыслители всех времен полагали, что равновесное сочетание важнейших мировых противоположностей (притяжения и отталкивания, прерывности и непрерывности, конечного и бесконечного и т. д.) лучше всего выражается универсальными законами природы. Так, А. Пуанкаре, классик релятивистской физики, писал, что наполненность мира гармонией есть «вечное чудо», что исключения из законов крайне редки и что эстетическое в науке в первую очередь связано с созерцанием этого бесценного чуда. «Тот, кто его вкусил, кто увидел хотя бы издали роскошную гармонию законов природы, будет более расположен пренебрегать своими маленькими эгоистическими интересами, чем любой другой. Он получит идеал, который будет любить больше самого себя, и это единственная почва, на которой можно строить мораль» (Пуанкаре А. О науке. М., 1990. С. 658).

Вместе с тем концептуальное системосозидание, сопряженное с признанием всеобщих законов бытия, периодически подвергается жесткой критике со стороны скептически настроенных философов и ученых. Скептики, агностики и нигилисты время от времени до основания разрушают утвердившееся холистическое мировоззрение, не подозревая, однако, что расчищают место для нового холистического синтеза. Ж.-П. Вернан ясно описал механизм взаимоперехода рационализма и скептицизма на примере истории античной философии (см.: *Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли*. М., 1988). Сходный духовный колебательный процесс нетрудно обнаружить в истории современной науки. Л. Витгенштейн расценивал объяснение событий через законы природы как пережиток первобытной мифологии. Он говорил, что ученые останавливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед Богом и судьбой.

Нынешняя «постмодернистская деконструкция» холистического мироотношения имеет целью десакрализовать религиозные основания естествознания и подорвать веру ученых в объективную реальность законов природы. Широкая пропаганда и навязывание ученым постмодернистского стиля мышления грозит полностью лишить научное объяснение «физического смысла», свести фундаментальные науки к технологии «know how». Не случайно поэтому в философии и науке сегодня усиливается противодействие постмодернизму. Все более заметна тенденция возродить холизм — обновить мировоззренческие объяснительные принципы, создать новую картину целостности мира и человека, восстановить в рамках неохоллизма веру в объективную реальность законов природы.

Понятие объективного закона. Объективный закон (греч. *nomos*, лат. *lex*, рус. *закон* — выход за кон, за конец в бесконечное) — существенное отношение явлений, обладающее признаками необходимости, какой-либо степени общности, бесконечности, повторяемости и устойчивости. Закон природы чувственно невоспринимаем, он, вероятно, есть виртуальная

основа феноменов, т. е. имманентная субстанция явлений, видимостей и кажимостей. Материально-метрическое проявление того или иного закона зависит от условий, в которых он действует.

Сторонники отождествления понятий отношения и внутренней связи определяют закон через родовое понятие связи, а именно как существенную связь явлений. Вербальное мышление пытается огрубленно и искусственно реконструировать отношение связью понятий. Отсюда невольное отождествление рядом философов отношения и связи. Поскольку каждое понятие воплощает в себе некоторую сущность, а закон выражается связью понятий, то и сам закон кажется связью сущностей. А это, вероятно, иллюзия. Закон — не внутреннее единство разных, а внутреннее единое, нерасчленяемый на связанные части сверхчувственный монолит, объективная виртуальная монада.

Понятие объективного закона, разумеется, надо отличать от понятия субъективно установленной нормы человеческого поведения (скажем, от юридического или морального закона). В каждом социуме есть свои установления-законы, выражающие волю субъектов социального управления и обязательные для всех членов данного общества. Объективный закон действует в бесконечной сфере явлений неизменно и с непреложной необходимостью. Напротив, люди подчас нарушают предписанные им правила жизни, а то и вовсе заставляют законодателей менять свод законов; в этой стране одни законы, а в другой — иные. Вместе с тем у объективного закона и закона как установленной нормы поведения есть общее свойство определять и регулировать ход событий.

Источник познания закона — вероятнее всего, интуитивное мышление. Чувственный опыт и логическое мышление суть лишь вторичные и приближенные переводы неизобразительных интуитивных монад на язык фактов, понятий и наглядных графических схем. Как свидетельствует история науки, сам по себе рутинный перебор множества фактов и их тонкий логический анализ редко завершаются открытием закона. Открытие закона — удел не столько армии трудяг-экспериментаторов и изошренных

аналитиков, сколько редких ученых с гениальной интуицией, способных приоткрывать свои интуитивные догадки о законах при помощи скромных эмпирических и теоретических средств. Но, повторим, объективный закон лишь частично репрезентируется системой понятий; стихия существенного отношения во многом недоступна продуктивному воображению и аналитическому мышлению. Более или менее ясно сформулированный закон позволяет уловить смысл природных или социальных явлений и очень высоко ценится в науке.

Познать объективный закон в полной мере — значит понять не только сущее, но и должное «поведение» предметов и суметь ответить не только на вопрос «каким способом закон действует?», но также и на вопрос «почему именно закон таков и так действует?». Истинные естествоиспытатели непременно испытывают веру в абсолютное природное первоначало, а в научном знании всегда есть связанный с интуицией сильный «имплицитный элемент», не поддающийся концептуальному и математическому выражению (М. Полани).

Типы законов. Фома Аквинский различил четыре типа законов: вечный закон (*lex aeterna*); естественный закон (*lex naturalis*); человеческий закон (*lex humana*); божественный закон (*lex divina*). Вечный закон — всеобщий закон миропорядка и источник всех других законов. Естественный закон — непосредственное проявление вечного закона. В сфере практического поведения человек действует в силу естественного закона, определяющего порядок взаимоотношений людей в обществе. Человеческий закон — закон, снабженный принудительными санкциями для его исполнения. Совершенные и добродетельные люди могут обходиться и без человеческого закона, для них достаточно естественного закона. Божественный закон — закон (правила исповедания), данный людям в божественном откровении.

Объективный закон действует в бесконечной сфере явлений неизменно и с непреложной необходимостью. Напротив, люди подчас нарушают навязанные им правила жизни, а то и вовсе заставляют законодателей менять свод законов; в одной стране

приняты такие законы, а в другой — иные. Так, Аристотель утверждал, что «справедливое по природе» не всегда является «справедливым по закону». Вместе с тем у объективного закона и у субъективно установленной нормы поведения есть общее свойство определять и регулировать ход событий.

Заметим, что, вероятно, древнегреческое существительное *nomos* произошло от глагола *делать*. Есть мнение, что в древности *номосом* называли изгородь, границу, которую пастухи ставили, чтобы животные не покидали пастбища. В этом смысле номосы-законы суть ограничения, перечни запретов. Иногда русское слово *закон* этимологически трактуют не в смысле положить чему-либо конец или закончить, а в противоположном смысле «апейрона» — выхода *за кон*, за конец, за рамки опыта, в бесконечное, — что точнее отвечает дефиниции закона как формы бесконечности. В ведической философии общий регулятор движения вещей обозначается термином *рита* (от санскр. *rta* — двигаться; *rita* — закон движения; отсюда — *ритуал*, т. е. «ход вещей», например, в форме ритма Солнца, суток, жизни). В даосизме закон и путь всех вещей именуется *Дао*.

Люди склонны обобщать: ум не выносит хаоса и конструирует регулярности, даже если бы их не было в самой реальности. Например, в Средние века один из астрономических «законов» гласил, будто появление комет является сигналом великих событий. Наука критически оберегает себя от незрелых обобщений. Если некие регулярности выражены математически как законы природы, то и они далеко не всех удовлетворяют. Существует вера в то, что подлинное понимание требует объяснения причин законов. Вместе с тем нынешние ученые не признают большинство тех объяснительных причин (божественные силы, духи, флюиды, невесомые жидкости), с которыми их предшественники соглашались в прошлом.

Объективные законы классифицируют по разным основаниям. Можно подразделять их по формам движения материи: физические, химические, биологические и социальные. По степеням общности выделяют специфические, общие и всеобщие

законы и закономерности. Универсальные законы бывают разных типов: 1) устанавливающие зависимость между переменными свойствами (например, между давлением, температурой и объемом газа); 2) утверждающие о существовании инвариантности; 3) говорящие о том, что если объект принадлежит данному сорту, то у него должны быть такие-то наблюдаемые свойства. Общие законы скорее действуют не автономно, а проявляются через сотни специфических существенных отношений. Наука постоянно стремится отыскать некий единый и универсальный закон природы, из которого бы логически вытекала вся иерархия общих и частных законов. Но мало верится, что такая цель вообще когда-либо достижима наукой.

Динамическими законами (например, законами классической механики) однозначно объясняют функционирование индивидуальных объектов. Под статистическими законами имеют в виду законы-тенденции, управляющие большими совокупностями предметов (классов вещей или коллективов людей); такие законы позволяют с той или иной долей вероятности описывать поведение отдельных объектов. Оперируют также понятиями причинных и не причинных (функциональных, структурных, коррелятивных) законов.

Два учения о генезисе понятия закона. Между собой конкурируют два разных взгляда на генезис и эволюцию понятия закона: библеисты выводят это понятие, например, из обстоятельства договора Бога с Моисеем, а атеисты — из космических циклов, открытых древними астрономами.

1. Согласно монотеистическому взгляду, закон изначально представлял собой кодекс священных заповедей, продиктованных человечеству Богом через пророков. В Ветхом Завете говорится о четырех заветах (*завет* по-древнееврейски — *берит*, от глагола *бара* — отсекать, резать) — заветах с Адамом, Ноем, Авраамом, Моисеем; затем был заключен Новый Завет.

Ж.-П. Вернан утверждает, что древние считали темис (т. е. обычай в форме неписаного закона) божественным

установлением; с момента же записи законов, которые стали доступны каждому, обычай превратился в человеческое установление — в номос (см.: *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. С. 71–72). Позже понятие закона-как-завета стали увязывать с предписаниями земных заместников Бога — фараонов, царей, императоров, королей. Значение этого понятия постепенно расширялось, им стали обозначать важнейшие правила жизнедеятельности, вводимые любым политическим режимом. Наконец, под влиянием монотеизма наука и философия Нового времени распространили понятие закона на сферу природных и социальных явлений, придав ему статус объективной причины.

Греческие софисты V–IV вв. до н. э. противопоставили *фюзис* и *номос*, отнеся законы в класс соглашений; словосочетание *номос фюзиса* (*закон природы*) они бы скорее оценили как нонсенс. В отличие от «разных природ разных вещей» закон считался человеческим изобретением (*tekhnē*, искусством), созданным по консенсусу, чтобы ограничить естественные свободы ради собственных интересов. В искусственном же тогда видели нечто насильственное и несовершенное. Отношение к закону как договору-запрету по согласию далеко не всегда способствовало социальной стабильности. Поэтому многие философы (например, Платон) оспаривали конвенциональный статус закона, требовали указывать его разумные основания и формулировать *номос* не как запрет, а в позитивном виде.

Монотеистическое объяснение понятия физического закона таково. Бог сотворил мир *ex nihilo* и подчинил явления природы и общества невидимым объективным законам-правилам. Эти законы целенаправленно регулируют природные процессы по аналогии с Заветом, заключенным между Богом и людьми. Василий Великий (330–379), архиепископ Кесарийский, изложил в своем «Шестоднев» принципы христианской космологии и настаивал на том, что законы природы происходят от Слова Божьего, имеют разумное начало. Ч. Дарвин утверждал, что природа — это «законы, установленные Богом для управления Вселенной». Из идеи единства Бога для христиан следует принцип единства

сотворенного универсума: все вещи, видимые и невидимые, находятся в необходимой взаимосвязи; законы материального и духовного бытия тождественны. Слово Божье пропитало все бытие (все вещи и всех людей) смыслом скрытой закономерности.

Сотворение мира и его законов «из ничего» и с определенной целью означает также абсолютную свободу Бога, безусловную новизну и уникальность творения и, следовательно, невозможность чисто дедуктивного познания людьми объективной и субъективной реальности. Поэтому знание законов природы не может быть априорным, а является следствием разумного обобщения результатов наблюдений и экспериментов. Следуя этому, картезианцы развили вероятностный (в противоположность динамическому) взгляд на природу научной истины: они верили, что всемогущий Бог творит все допустимые истины, и по причине бесконечного ума и свободной воли Бога даже взаимоисключающие истины могут быть совместимыми. Человеческий же ум ограничен, поэтому люди соглашались только с требованиями чистого разума и Откровением, признавая научное знание неточным и вероятностным.

Спиноза полагал, что порядок вещей и идей — один и тот же, а потому законы ума и законы природы в принципе находятся в гармоническом единстве. Христианские философы учат: чем глубже научное познание, тем точнее оно постигает подлинные законы мироздания, тем ближе оно к знанию Божественного Логоса, тем более строгие нравственные требования надо предъявлять к естествоиспытателю. В человеке как психофизическом существе совокупно действуют законы природы и законы души (мышления, нравственного поведения), и между этими законами устанавливается либо гармония, либо дисгармония. Как и человечество, мир вещей управляется не случаем и не слепой необходимостью, а целенаправленными разумно-божественными законами добра.

Есть глубинная корреляция между тем, как мы мыслим (законы логики), и тем, как себя «ведут» вещи (законы природы). Дисгармония между правилами научного ума и мировыми

законами ведет к разрушению природы и общества. Иногда Бог вмешивается в мир и общество, меняет характер действия в нем естественных законов. Смысл Книги природы вычитывается через познание физических законов.

Деисты в споре с монотеистами настаивают на том, что Бог не вмешивается в мир и общественную жизнь, чудес не бывает, объективные законы природы и общества вечны и неизменны. Атеисты отвергают идею сотворения Богом мировых законов, не считают «законы природы» уставом небес и исключают из картины мира принцип телеономии. Материалистическая наука унаследовала представления деистов о вечности и неизменности объективного закона, а также о его необходимом и сверхчувственном характере.

2. Согласно сциентистскому мнению, первыми, кто открыл космические регулярности — непреложные, простые, точные и бесконечные, — были древние ученые-астрономы, пораженные красотой, строжайшим порядком и безусловной цикличностью звездного неба. По Б. Расселу, «идея Судьбы <...> была, возможно, одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон». Затем понятие закона природы стало эволюционировать в сфере античной философии. Внутреннюю и неизменную гармонию, которая упорядочивает хаос всех вещей и указывает человеку путь, Лао-цзы именовал *Дао*, Гераклит — *Логосом* (речью о мировом законе и судьбой всех людей), Анаксагор — *Нусом* (мировым разумом), Платон — *божественными идеями* (целями-образцами, согласно которым творятся земные предметы), а Аристотель — *интелехией* (целевой причиной). Сторонники Демокрита полагали, что внутренние силы порядка действуют в природе в форме слепой необходимости; напротив, платоники и перипатетики приписали мировому закону телеологический характер; стоики попытались эклектически совместить оба эти варианта.

Средневековая христианская философия усматривала в *natures leges* проводников божественной воли: закон природы есть стремление вещей к той цели, которая в них заложена Богом

(Фома Аквинский). В этике и теории естественного права номос есть антитеза природе, а в теории государства — понятие, противоположное произволу и насилию. В XVII в. латинским термином *lex* (от греч. *lex* — устная речь; отсюда *лексика*, *лекция*) стали обозначать соотношение между событиями, математически выраженное дифференциальным уравнением. Декарт ввел в философию и естествознание понятие закона природы, определив его как правило (причину) того или иного физического движения. Ньютон отличил методологические правила ученых от объективных законов.

Ставшее нормативным для естествознания требование выражать сформулированные законы природы математическими функциями способствовало быстрому накоплению «количественных законов» (эмпирических и теоретических), раскрытию качественной специфики изучаемых предметных областей и успешному практическому приложению познанных законов. Вот ряд наиболее впечатляющих открытий. Галилей открыл законы падающих тел, Кеплер — законы движения планет, Ньютон — законы классической механики; позже Фарадей, Максвелл и Герц сформулировали законы электродинамики; в XIX в. Майер и Джоуль установили закон сохранения энергии, а Клаузиус создал теорию энтропии; в начале XX в. Планк ввел понятие кванта действия, обозначающего базовый пакет энергии, а Бор уточнил квантовые законы.

На представление европейского естествознания о рациональном и математикоподобном характере мироустройства повлияли учения Пифагора и Платона о Боге Творце как безупречном геометре, а также христианская доктрина о творении мира Словом Божиим. Например, законы Кеплера, Ньютонovo понятие *sensorium Dei*, принцип наименьшего действия Мопертьюи, отрицание Эйнштейном вероятностной природы квантовой механики и его идея об абсолютности скорости света явно опирались на иудеохристианские допущения. Широко распространенный до сих пор в науке принцип системности, призванный подменить собой идею противоречивой целостности бытия, является продуктом теологического мировоззрения. Однако сегодня большинство

ученых не толкуют «законы природы» как божественные предписания, и само слово *закон* утратило для них прошлый религиозный смысл. Они веруют в то, что Бог отсутствует в мире, а мир сам о себе заботится.

По Гегелю, в абсолютной идее заложены законы ее саморазвития: изменчивый мир явлений возвышается до царства законов и сохраняется в нем. Явления эмануруют из закона как своей основы. Закон не потусторонен явлению, а есть спокойное идеальное иное явления; он непосредственно наличествует в нем, отсвечивает и проявляется в вещах. Явление же есть изнанка и разложение закона. Гегель заключает, что закон — это существенное отношение, тождество разного содержания с другим содержанием, так что положенность одного есть положенность другого.

Закономерности функционирования и развития общества исследовались многими классиками философии (Аристотелем, Боденом, Вико, Монтескье, Кондорсе, Гердером, Гельвецием, Руссо, Тьерри, Минье, Гизо, Гегелем, Сен-Симоном, Контом, неокантианцами и многими другими). Марксизм представил историческое развитие общества как результат действия объективных экономических законов, имеющих характер тенденций. Эти законы менее долговечны, чем законы природы. Они реализуются через деятельность людей, ставящих перед собой осознанные цели, но считаются независимыми от общественного и индивидуального сознания (экономический детерминизм). Более или менее ясно сформулированный закон позволяет уловить смысл природных или социальных явлений и очень высоко ценится в науке.

Гипотеза о пограничном характере закона природы. Полагаем, что принципиальный синтез альтернативных концепций закона природы можно основать на идее Логоса как посредника (медиума, границы, средства связи) между сверхчувственным и чувственно данным уровнями бытия. Эта идея, как известно, зародилась в лоне досократической философии, далее развивалась Филоном Александрийским и Иоанном Богословом, а потом прочно утвердилась в христианской теологии и философии. Так, по Филону (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), Логос представляет собой

активный принцип трансцендентного Бога Творца; Логос, как Сын Бога, связует Творца с сотворенным космосом; Слово-Логос осознает себя Божественным Разумом и служит вместилищем интеллигибельного мира (см.: *Муратов М.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885).

В Евангелии от Иоанна понятие Логоса впитало в себе смыслы иудейских понятий мудрости и Слова Божьего, а также сформулированного древнегреческими рационалистами принципа разумного познания и самовыражения. О медиаторной функции Логоса у Иоанна Богослова сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1, 1). Христос-Логос есть посредник между людьми и Богом Отцом: Христос есть Путь, Истина и Жизнь. Иначе, чем через Христа, нельзя прийти к Богу Отцу. Во многом аналогичные представления о Дао мы находим в трактате «Даодэцзинь».

Предлагаем дедуцировать из религиозных идей Логоса и Дао (Посредника и Пути) гипотезу о том, что закон науки имеет пограничное бытие. Это значит, что закон:

- возникает из внешнего контакта различных объектов A, B, C, \dots, N , и финальная причина закона — их взаимодействие;
- взаимное отражение A, B, C, \dots, N вызывает внутри них (в сферах их сущностей) общий и единый кооперативный эффект — виртуальный эмерджент, представляющий собой информационную матрицу (образец) всякого последующего взаимодействия;
- эту информационную матрицу, как инвариант взаимоотношений между A, B, C, \dots, N , на языке классической философии именуют «внутренней, необходимой, устойчивой и повторяющейся связью сущностей»; она обуславливает статистический характер пограничных связей вещей;
- закон стабилен, долговечен, но способен также со временем незаметно либо резко изменяться.

Из нашей гипотезы о пограничной реальности закона следует, что закон одновременно действует на границе между вещами и внутри каждой вещи, т. е. он одновременно имеет внешний (чувственно данный, феноменальный) и внутренний (сверхчувственный, сущностный) характер. Скрыто коренясь в информационной структуре каждой вещи, закон природы актуализируется и энергично проявляется в пограничных ситуациях, в пространстве внешних контактов вещей.

О парадоксальности границы и пограничного бытия речь уже шла выше, но кое-что повторим. Граница — не пустое пространство, а виртуальное синтетическое содержание, инобытие всех приграничных вещей. Закон, толкуемый как пограничное бытие, не есть «вещь», и его невозможно изучать как нечто вещеподобно-видимое. Контактующие A, B, C, \dots, N в одно и то же время взаимно: а) отталкиваются, оберегая свою самость и внутреннюю целостность; б) притягиваются в результате обоюдного выхождения за собственные границы в соседние пределы. Следовательно, и в законе природы, как пограничном бытии, должна быть снята растворена та или иная разновидность противоречия отталкивания и притяжения, разъединения и объединения, конечного и бесконечного и т. д.

Физический универсум сегодня понимают как единство трех начал — материи, энергии и информации. Если законы природы суть разновидности управляющей информации (они регулируют космические потоки массэнергетических взаимодействий), то, стало быть, физикам предстоит дополнить знаменитое уравнение $E = MC^2$ параметром номической информации.

Гипотеза о погранично-двойственном и неопределенном характере закона природы позволяет парадоксально синтезировать альтернативные утверждения, конкурирующие в философии и естествознании:

- законы природы объективно реальны и законы природы суть призраки, субъективные фикции научного разума;
- законы природы виртуальны (идеальны, нематериальны), они представляют собой ненаблюдаемые существенные

связи, и законы природы материальны, они относятся к ряду эмпирически наблюдаемых регулярных событий;

- законы природы вечны и неизменны и законы природы постепенно эволюционируют и могут исчезать.

О причинах плюрализма концепций закона природы.

Понятие закона природы (как в прошлом, так и теперь) толкуется весьма неоднозначно. Объективный идеализм приписывает закону природы трансцендентное нематериальное существование, независимое от человеческого сознания. Напротив, пантеистический материализм сближает объективный закон с бесконечной материальной субстанцией, косвенно наблюдаемой через ее внешние проявления. Те атеисты, которые признают объективно реальное существование закона природы, берут его как безусловную данность, не требующую никакого объяснения. Теологи, придерживающиеся традиции платонизма, частные законы объясняют через иерархию все более общих законов вплоть до Божественного Логоса.

Кантианцы и конвенционалисты объясняют простоту законов и невозможность их прямой верификации тем, что законы суть наши собственные изобретения; они есть логические конструкции, а не картины мира. По Попперу, «законы природы — это синтетические и универсальные, но не верифицируемые высказывания, которым можно придать следующую форму: для “всех точек пространства и времени верно, что ...”», причем «закон природы есть неизменная регулярность, а если она изменяется, то мы не называем ее “законом”» (см.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 87–88, 277).

В философском словаре Г. Шишкоффа читаем: «...в самом лучшем случае под законом природы понимается математическое формулирование какого-либо явления природы, которое совершается при известных обстоятельствах всегда и всюду с одинаковой необходимостью. <...> Явления происходят не вследствие какого-либо закона, они не вызываются законом, а всегда осуществляются

лишь в соответствии с тем или иным законом» (Философский словарь / под ред. Г. Шишкоффа ; пер. с нем. М., 2003. С. 162).

А. Н. Уайтхед, выдающийся английский математик, богослов и философ, сопоставил и обобщил самые разные представления философов и естествоиспытателей о законах природы. В итоге он вычленил четыре основных концепции: имманентную, трансцендентную, феноменалистскую и конвенционалистскую. По Уайтхеду, их суть вкратце заключается в следующем.

1. Согласно имманентной концепции, закон природы есть момент внутренней существенной взаимозависимости вещей. Различные объекты в процессе их взаимодействия частично отождествляются, и возникает некоторый внутренний образец способа их взаимосвязи. Этот закон-образец, как и сами объекты, подвержен изменениям, поэтому индуктивное предсказание будущего на основе нынешних законов проблематично. Объяснить явление — значит показать его приблизительное сходство со сложившимся внутренним образцом, рассмотреть явление как своего рода пример статистического действия закона, т. е. следовать логике пантеистической доктрины эманации.

2. Вторая концепция (трансцендентная) трактует закон природы как нечто образцово-внешнее по отношению к объектам, а существование каждого объекта полагает зависящим только от него самого. Закон движения тел, например, согласно деизму Ньютона, предустановлен Богом и в точности выполняется. Однако знание законов отношений между объектами ничего не раскрывает в природе самих этих объектов. И обратно, зная их природу, мы не можем вывести из нее законы.

3. Для сторонников третьей, феноменалистско-позитивистской, концепции законы являются просто утверждениями о фактах, относятся к наблюдаемым объектам и ни к чему более. В этом смысле закон природы есть не что иное, как некая простая тождественность, сохраняющаяся в ряде сравнительных внешних наблюдений. Например, формулировка закона тяготения базируется только на простейших описаниях наблюдаемых фактов: две частицы материи притягиваются друг к другу с силой,

прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними.

4. Конвенционалисты полагают, что возникновение в человеческом сознании представления о каком-нибудь отдельном законе природы до некоторой степени условно и преимущественно вызвано особенностями научных интересов и умственных операций исследователей. Например, современная математика отвлеченно рассуждает о порядковых типах безотносительно к каким-либо частным объектам, представляющим эти типы. Затем выведенные математические законы применяются ко всей природе. Выбор интерпретации геометрического характера физического мира содержит в себе элемент произвольности (см.: Уайтхед А. Н. Идеи космологии // Избранные работы по философии. М., 1990. С. 499–540).

Описанные Уайтхедом четыре альтернативные концепции закона в достаточной мере доказали и отстояли свои права на существование в истории науки. Поскольку они и поныне соперничают в современной методологии и философии науки, то остается актуальной дилемма: 1) либо ученому следует, полагаясь на свой собственный мировоззренческий критерий, выбрать только одну из четырех альтернатив, а от остальных абстрагироваться; 2) либо надо, экстрагируя достоинства каждой альтернативы, попытаться их синтезировать.

Гипотеза о погранично-двойственном характере закона природы, по-видимому, в некоторой степени способна разрешить эту дилемму.

Разъяснения гипотезы пограничности закона. Поясним и конкретизируем высказанную гипотезу. Наиболее волнующую философскую проблему, связанную с загадкой реальности закона природы, можно сформулировать так. По своим атрибутам закон природы следовало бы определить как *призрак* (Ю. Бохеньский). Ведь сам по себе он не метричен (закон одновременно есть везде, но нигде строго не локализован), чувственно невоспринимаем (у него нет геометрической формы, цвета, вкуса, запаха, его невозможно потрогать или услышать); многие

считают его вечным, неизменным, неverifiedируемым и поэтому в целом — нематериальным.

Граница-посредник, объединяя, одновременно разъединяет — изолирует и скрывает эссенциальное от феноменального, делает сущность невидимой. Эмануруя из сущности, явление рано или поздно имманурует в нее, «умирая» для внешнего наблюдателя. В противоположность призрачному закону, конечным материальным вещам присущи чувственно воспринимаемые свойства (фигура, вес, цвет, запах и пр.); воспринимаемые предметы появляются, изменяются и исчезают.

Выходит, призрак виртуального закона эмпирически не регистрируется в форме *sense data*, и его невозможно теоретически погрузить в континуум фактов. Убеждение в «ирреальной призрачности закона» проистекает из чувства реизма, т. е. из стремления свести всякое объективное существование к чувственной данности вещи. Однако если закон есть прежде всего объективное отношение, а не вещь, то он действителен: принадлежит к роду условного бытия, выступает способом осуществления внутренней возможности «своего» через среду «иного», реализуется через внешнюю повторяемость событий. Закон всегда действует при наличии определенных условий. Так, закон Ома реализуется в обычных условиях, но перестает проявляться при температурах, близких к абсолютному нулю.

Генезис и эволюцию «объективного невещественного» закона природы можно в общих чертах объяснить на основе гегелевской теории рефлексии, упоминавшейся выше. Пусть два предмета впервые вступают во взаимодействие, образуя некоторую относительно замкнутую систему. Допустим также, что до момента воздействия у них было мало сходных, общих свойств. Но вот они начинают взаимоотражаться, и чем теснее их контакт, тем больше признаков одного предмета становятся моментами внутренней структуры другого. Происходит частичное отождествление обеих сторон данного взаимодействия. В структуре взаимодействия развивается относительно устойчивая связь.

Допустим теперь, что это взаимодействие прекратилось. Однако «впечатанная» предметами друг в друга информация о самих себе продолжает передаваться по цепям все новых и новых взаимодействий этих предметов с уже иными предметами. Так или иначе эта информация включается в процесс управления динамикой последующих взаимодействий, в которые втягиваются другие предметы. Происходит долговременная стабилизация закона, хотя положившие ему начало единичные инициаторы могли уже исчезнуть. Общее, появившееся и усилившееся во все новых и новых взаимодействиях и взаимоотражениях предметов, теперь начинает доминировать над единичным, управлять им. В этом смысле можно говорить, что закон подчиняет себе явление, правит миром.

Теперь можно представить себе происхождение новых законов той или иной степени общности. Если предметы, закрепившие в своей внутренней структуре информацию об отождествившихся с ними других предметах, вступают во взаимодействие с существенно отличающимся от них классом предметов, то в их контакте может возникнуть принципиально новая существенная связь. Через свои внешние пограничные проявления объективный закон косвенно реализует пространственно-временные свойства. В постоянно повторяющихся практических действиях с предметами стихийно накапливаются тождественные объективным законам алгоритмы и схемы действий, которые со временем интериоризируются в операции мышления.

Сравнивая на уровне рационального познания предметы друг с другом, исследуя историю их взаимодействия, наука формулирует законы объективного мира в их абстрактно-чистом виде, а также выстраивает иерархию из универсальных, общих и частных законов природы. Вместе с тем, в отличие от абстрактно-общей формулы закона науки, объективно реальный закон природы имеет форму конкретной общности или всеобщности, а потому никогда не может быть исчерпывающе выражен системой научных понятий.

Многие исследователи считают закон природы чем-то совершенно простым, внутренне непротиворечивым. Однако если он

есть разновидность «пограничного соотношения», то он парадоксален: и прост, и сложен. Закон прост потому, что представляет собой не внутреннее единство разных, а внутреннее единое — сверхчувственный монолит, который невозможно даже мысленно расчлнить на некие связанные части. В то же время закон, будучи медиумом, опосредует связь противоречивых сущностей, и в этом смысле он сложен — складывается из снятых и гармонически преломленных в нем противоположных тенденций. Анаксимандр из Милета учил, что благодаря космической справедливости, устанавливаемой апейроном, ни одна стихия не способна долго господствовать над другой и мировой порядок составлен симметрией борющихся друг с другом сил и стихий.

Если фундаментальные законы природы все же диалектически противоречивы, тогда логической формой их выражения должна стать логичная конъюнкция рефлексивных противоположностей либо алогичная антиномия. А ведь естествознание, опасаясь «двусмысленной диалектики», упорно избегает антиномических способов описания законов природы. Например, физикам проще утверждать, что есть отдельно описываемый закон всемирного тяготения и есть также независимо от него объясняемые силы отталкивания. Не пора ли физикам сослаться не просто на закон всемирного тяготения, а оперировать объединенным законом всемирного тяготения-отталкивания?

Полезно в связи с этим вспомнить, что, по Ньютону, между мельчайшими частицами материи (он называл их не *атомами*, а *minima*) есть совершенно пустые поры, через которые одновременно действуют силы притяжения и отталкивания; причем чем ближе расстояние между частицами, тем сильнее их взаимное отталкивание. Р. Бошкович развил эту идею так: при небольшом расстоянии между материальными точками действует отталкивательная сила; с увеличением расстояния она постепенно убывает, обращается в нуль и переходит затем в силу притяжения.

Кант и Гегель, отвергая реальность атомов и пустоты, защищали идею первичности взаимосвязанных «сил» притяжения и отталкивания: конструкцию материи образуют притягательные

и отталкивающие силы, заполняющие пространство непрерывно. Так, причиной вращения спутника вокруг Земли является симметричное противоречие в нем притяжения и отталкивания. Равнодействие центростремительной и центробежной сил, одновременно приложенных к спутнику, обеспечивает его устойчивое вращение. Следует ли все физические эффекты сводить к фундаментальным «гравитонам», в существование которые пассионарно веровал Эйнштейн?

Предлагаем расширить сферу применимости гипотезы Бошковица, сопрягая с ней следующие вопросы. Не чрезмерное ли сжатие всех частиц правещества вызвало Большой взрыв и расширение Вселенной? Не из-за сил отталкивания ли электроны симметрично соположены на своих орбитах в атоме? И, вообще, не играют ли силы отталкивания важнейшую роль в генезисе гармонии и красоты? Не чрезмерно тесная ли пространственная близость между родственниками, друзьями или странами-соседами служит причиной частых ссор между ними? Ведь отдаление их друг от друга, как правило, ведет к усилению взаимной любви и дружбы между ними. Наконец, не потому ли распадаются все крупные империи, когда сосуществование в них разных народов становится чересчур тесным?

Впрочем, диалектика не столь уж чужда храму современного естествознания, если вспомнить о принципе дополненности Бора или принципе неопределенности Гейзенберга. Вполне диалектичными мне представляются также общенаучные утверждения о «покоящемся изменении» (о физических законах и инвариантах как формах устойчивости — «закон движения», «инвариант изменений»), о «незримом законе — регуляторе видимого порядка» и др.

Большинство философов и ученых продолжают утверждать, что закон природы принципиально неизменен. Однако если допустить, что мир все же эволюционирует, а его законы возникают из пограничных взаимоотношений вещей, то, следовательно, законы природы тоже должны как-то постепенно (пусть незаметно) изменяться. Основываясь на тезисе о том, что социальная реальность

обладает «вулканическим» элементом, французский социолог Г. Гурвич (вслед за Э. Бутру) предложил «гипердиалектическую» гипотезу изменчивости объективных законов развития общества.

В советской философии в 70-х гг. XX в. состоялась дискуссия по вопросу о развитии законов природы и общества. Некоторые авторы, например М. Н. Руткевич (1917–2009), допускали, что объективные законы (в особенности закономерности социального бытия) эволюционируют под влиянием изменяющихся условий их действия. Сторонники И. Пригожина придерживаются следующих гипотез синергетики: а) любые физические константы со временем эволюционируют; б) законы природы недолговечны и со временем могут прекращать свое действие.

Ставится, например, проблема изменения гравитационной постоянной в процессе расширения Вселенной. Из современной теории раздувающейся Вселенной, общепринятой в естествознании, напрашивается вывод, что в формальной структуре физического закона должен фигурировать коэффициент времени. Согласно неклассическим (реляционным) воззрениям, расширяющийся физический континуум, во-первых, конечен, во-вторых, историчен, в-третьих, сопряжен со случайностями и сингулярностями. Следовательно, в объяснении мировых регулярностей недостаточно «истин чистого разума», универсальных и необходимых; требуются также экспериментальные «истины факта», акцидентальные истины истории.

Как видим, богословская идея Логоса обладает серьезным эвристическим потенциалом и может быть положена в основу современной философско-методологической концепции закона природы.

Понятие функции. Функция (от лат. *functio* — исполнение, осуществление) — философское понятие, обозначающее особую, непричинную, форму взаимной обусловленности сосуществующих предметов. Это понятие применимо не только к объективно реальному, но и к субъективно реальным некаузальным связям. В отличие от причинности (с ее признаками порождения основанием *A* обоснованного *B*, временной асимметричности между

A и *B* и их необратимости), в функциональной зависимости нет производства одного другим, в ней *A* и *B* одновременно сосуществуют и нередко способны взаимнообратно влиять друг на друга. Функциональная зависимость не менее универсальна, чем причинная связь.

Функция закона есть его действие, внешнее проявление в тех или иных условиях. Функциональная связь — это такая зависимость между сосуществующими проявлениями законов, при которой изменения одного явления *A* сопровождаются изменениями другого *B*. Функциональная зависимость между логико-математическими предметами бывает совершенно устойчивой ($y = x^2$) и логически непротиворечивой. В объективном мире вещей и субъективной реальности она со временем претерпевает изменения вследствие движения противоречия между взаимозависимыми объектами. Функция — важнейшая характеристика целенаправленно организованных целостностей. Под функцией в нефилософском смысле понимают деятельность, обязанность, работу, роль.

Вещи вначале порождаются собственными причинами, а затем между ними развивается взаимное влияние. В этом смысле функция вторична по отношению к причинности и фундируется последней. Конечная причина возникновения функциональной зависимости заключается в порождении Абсолютом (единым) разнообразия сосуществующих и взаимовлияющих вещей и процессов (многого). Объективный идеализм усматривает *causa finalis* функции в духовном первоначале (Боге, идее блага, абсолютной идее), а материализм — во всеобщем взаимодействии материальных предметов.

Непосредственная причина функциональной детерминации кроется в природе границы между взаимодействующими объектами. Именно в границе сосредоточены силы притяжения и отталкивания между всяким своим и иным бытием, из-за чего в ней господствует закон «действие равно противодействию». Отсюда — одновременность качеств, обратимость их взаимовлияний и непорождаемость одного другим. Важнейшие формы

функционального сопряжения A и B — их взаимное отражение и взаимное изменение; образ и реакция на образ суть виды функции.

Понятие зависимой переменной величины было введено в математику в XVII в. Затем ее назвали *функцией*. Термин *функция* исходил от Лейбница, а математик И. Бернулли (1667–1748) содействовал его распространению. Под числовой функцией тогда понимался некоторый закон изменения переменной величины. Закон задавали какой-нибудь формулой. Впоследствии понятие функции получило более широкое толкование в теории множеств, функциональном анализе, теории обобщенных функций и топологии. Важнейшим видом функции в алгебраической логике являются пропозициональные функции, область значений которых состоит из двух истинностных значений — «истина» и «ложь».

Аргумент и функция в математике. Если в выражении $y = f(x)$ независимой переменной считать x , то x станет аргументом (основанием), а y — функцией (обоснованным). Между x и y устанавливают некоторое закономерное отношение соответствия. Каждому значению аргумента отвечает определенное значение функции. Такое соответствие задают формулой, графиком или таблицей. Аргумент и функция нередко взаимно обратимы, их иногда можно поменять местами: $x = f(y)$; тогда x окажется функцией, а y — аргументом (обратная функция). Например, длина окружности L есть функция от ее радиуса R , и наоборот, R — функция от L ; поэтому в закономерном отношении L и R было бы неправильно усматривать причинную зависимость. Необратимые переменные и причинные законы тоже часто описывают функциональными зависимостями. Следовательно, в логико-математическом (но не онтологическом) смысле понятие функции может показаться более широким, чем понятие причинности.

О причине функциональной зависимости. Когда неизвестна причина взаимосвязи явлений, то проще вначале описать зависимость между ними (входом и выходом «черного ящика») какой-нибудь простой или сложной функцией, а затем уже искать

каузальное основание функции. Например, Е. П. Блаватская верила, что обнаружила в мистическом числе π простую причину соотношения $L = 2\pi R$. По ее мнению, Пифагор якобы зашифровал числом 3,1415 древнюю запись на иврите личного имени Иеговы, произносимого вслух. Причина именно такой, а не иной связи R и L таится в совершенстве Абсолюта. Недаром во многих религиях метафизический круг с центральной точкой символизирует Полноту Бытия, Бога. Не всякая функция непосредственно каузальна; многие функции имеют лишь самое косвенное отношение к причинности. Значит, не все функции непременно требуют причинного объяснения. С помощью функций математически выражаются разнообразные количественные закономерности в природе и обществе.

Э. Кассирер (1874–1945) развил представление о функциональной зависимости применительно к теории познания. Он настаивал на том, что объектами человеческого познания выступают не вещи, взятые изолированно друг от друга, а функциональные отношения между вещами. Анализ таких отношений дает возможность понять закономерность перехода от одного ряда предметов к другому.

Функциональная психология (в особенности чикагская и женеvская школы) занята исследованием зависимости между поведением организма и особенностями его психики. Принцип функционализма в социологии заключается в разложении целостного социального объекта (общества, института, процесса) на составные части, рассматриваемые как переменные величины, и в выявлении функциональных зависимостей между самими частями, а также между целым и его частями. Тем самым познаются законы воспроизводства социального целого. Плохое исполнение социальных ролей и нарушение нормальных условий функционирования есть дисфункция. Вместе с тем функционализм, равно как и тесно связанный с ним структурный подход, склонны игнорировать реальность причинных связей и преувеличивать роль структурно-функциональных описаний в научных исследованиях.

От функции иногда отличают такие виды непринципиальной зависимости, как отношение между разными состояниями одного и того же объекта, вероятностную обусловленность действительности разностепенными формальными и реальными возможностями, пространственные и временные корреляции, отношения симметрии. Эти виды зависимости, как и каузальную связь, можно формально представить некоторой функцией.

5.4. Детерминизм

Понятие детерминизма. Индетерминизм. Три концепции детерминизма. Социальный детерминизм.

Детерминация (обусловленность) есть мера зависимости основания от своей основы, обоснованного — от основания. Характер детерминации выявляют в связи со спецификой ее условий. Так, следствие обусловлено причиной и каузальными условиями, функция — условиями задавания независимой переменной, явления природы детерминированы особенностями действия объективных законов и т. д.

Понятие детерминизма. Детерминизм (от лат. *determino* — определяю) — философское учение о различных видах обусловленности явлений материального и духовного мира. Представления о порождении стихиями вещей и зависимости одних явлений от других возникли с незапамятных времен. Они уходят корнями в древние мифы о сотворении мира, кроются в религиозных учениях о божествах, предопределении и судьбе, обнаруживаются в анимизме, тотемизме, фетишизме и магии. Латинское слово *детерминация* происходит от *Terminus* — имени римского божества границ и межей, пограничного камня. Термин *детерминация* сегодня обозначает: 1) операцию логического определения понятия через ближайший род и видовые отличия; 2) объективную зависимость вещей от порождающих их причин — первоначал, законов природы, явлений.

Центральный и традиционный пункт этого учения — принцип причинности. В прошлом под понятие детерминизма подводили только учение об универсальной причинности; мир изображался в нем цепью прямо и жестко действующих причин, в этой цепи не находилось места для случайности. Ныне содержание детерминизма существенно расширилось. В него добавлены представления об опосредованных причинах, случайной и вероятностной формах каузальности, а также о косвенно сопряженных с причинностью некаузальных связях.

Нередко полагают, что обобщенную дефиницию детерминизма следует формулировать через понятие объективного закона: детерминизм есть учение об объективной закономерной взаимосвязи и взаимообусловленности явлений материального и духовного мира. Эта дефиниция, несомненно, узка. В ней, во-первых, не учтена объективная незакономерная детерминация феноменального типа (акцидентальная сингулярность, одноразовая мутация), а во-вторых, не предусмотрены субъективные формы детерминации (целевая, бессознательно-психическая, логико-функциональная).

Индетерминизм. Марксисты, как правило, именуют *индетерминистами* тех мыслителей, которые усматривают источник причинной связи в божественном или в человеческом сознании. Это мнение, очевидно, легковесно. Трудно не признать, например, специфическую детерминированность человеческих поступков и дел осознанными целями людей. В. Вундт (1832–1920) ввел понятие психической причинности и доказывал, что одни душевные процессы детерминированы другими психическими явлениями (чувство обуславливается восприятием, восприятие — волей и т. д.). Никто из марксистов не смог внятно доказать, будто «субъективные причины» — это всего лишь пустые выдумки идеалистов, а причины любых умопостроений людей (в том числе поэтических образов, фантазий и даже логических ошибок) нужно непременно выводить из регулярностей нейрофизиологических процессов, схем практики или из объективных законов внешнего мира.

Наука, не учитывающая роли целеполагания в траектории движения тел, часто не способна объяснять эти траектории. Так, из чисто физического описания наблюдаемой траектории полета самолета ученый не может определить векторы дальнейшего перемещения и пункт приземления этого физического тела — для этого необходимо знать преследуемую летчиком цель полета. Творческая мощь сознания и субъективное целеполагание — важнейшие факторы человеческой деятельности, изучаемые телесологией. Поэтому телеология есть разновидность детерминизма.

Последовательный индетерминизм крайне редок в истории философии, поскольку философская профессия требует рационально и доказательно объяснять предельные основания бытия и мышления, выводить обоснованное из тех или иных оснований (материи, духа, сознания, воли и т. п.). Материалисты убеждены, что подлинный детерминизм есть всего лишь концепция материальной детерминации, а идеалисты, напротив, ищут истину в определении материи духом. Индетерминизм — не самостоятельное течение, а одна из тенденций во всякой философии ставить под сомнение либо отрицать детерминацию (материальную или духовную); эта тенденция необходимо, хотя и по-разному, сопряжена с противоположным стремлением помыслить зависимость материальных и духовных явлений от каких-нибудь факторов. Вряд ли, скажем, следует безоговорочно причислять Юма или Канта к индетерминистам, что марксисты делают сплошь и рядом, поскольку Юм обосновывает веру в причинность устойчивыми привычками людей, а Кант — безусловной и врожденной способностью творческого воображения. В то же время с идеалистической точки зрения отрицание материалистами телеологии тоже есть своеобразная тенденция индетерминизма. Например, можно сказать, что марксизм — это детерминизм «снизу» и индетерминизм «сверху».

Более точное определение детерминизма требует иных понятий, причем более абстрактных, чем причинность и объективная закономерность. По-видимому, тут более подойдут понятия основы, основания и обоснованного. Детерминизм есть учение

о детерминации, т. е. о формах зависимости основания от своей основы и обоснованного от основания. Характер детерминации выявляется в связи со спецификой ее условий. Так, следствие обусловлено причиной и каузальными условиями, функция определяется условиями задания независимой переменной, явления природы детерминированы особенностями действия объективных законов.

Три концепции детерминизма. В истории философии сложились три концепции детерминизма: объективно-идеалистическая (Платон, Аристотель, Плотин, Гегель и др.), субъективно-идеалистическая (Протагор, Беркли, Фихте, Кант и др.) и материалистическая (Демокрит, Гоббс, Гольбах, Фейербах, Энгельс и др.). Объективные идеалисты полагают, что космос и наше сознание порождены и определяются целеполагающей деятельностью духовного Абсолюта, трансцендентного либо имманентного. Субъективные идеалисты ищут причину нашего мироздания в деятельности человеческого сознания, которое продуцирует идеальные цели, придумывает образы мировых связей и экстраполирует их вовне. Материалисты выводят конечную причину мирового порядка из представления об универсальном и закономерном взаимодействии материальных явлений.

В европейской истории материалистического детерминизма различают три периода: 1) античный (Милетская школа, атомисты, учения Эмпедокла, Анаксагора и др.); 2) механистический однозначный детерминизм XVII—XVIII вв. (Галилей, Ньютон, Гоббс, Лаплас и др.); 3) вероятностный детерминизм XX в. Предсказывают появление в XXI в. вероятностного многозначного детерминизма, пока мало представимого. П. Лаплас (1749–1827), например, думал о космосе как о замкнутой системе и верил в возможность однозначно предсказывать состояние мира в любой момент времени, если известны исходные условия. В отличие от лапласовского (жесткого, «железного») детерминизма, вероятностный детерминизм учит, что причина не обязательно непосредственно вызывает свой эффект, она нелинейно действует через множество внутренних и внешних условий, зависит от истории

прежних взаимодействий, а ее необходимый характер проявляется в форме случайности. В истории идеалистического детерминизма особых периодов не выделяют, хотя, например, метафизический детерминизм Платона явно отличается от диалектического детерминизма Гегеля.

Социальный детерминизм. В социологии ряд концепций обозначен термином *детерминизм*. Так, учение К. Маркса об обусловленности всех форм социального бытия и общественного сознания объективными законами хозяйствования, господствующими в обществе, называют *экономическим детерминизмом*. Представители культурного детерминизма развивают мысль, что всякая культура каузально обусловлена базовыми идеалами и нормами жизни. Э. Дюркгейм (1858–1917) и М. Вебер (1864–1920) показали, что эти ценности сакрализуются религией. Технологический детерминизм постулирует, что общественное развитие определяется технической цивилизацией, сам же рост техники мало зависит от сознания и деятельности людей, создающих ее.

6. ОРГАНИЗАЦИЯ

*Форма, материя и содержание. Единичное, особенное, общее.
Часть и целое. Организация.*

6.1. Форма, материя и содержание

*Понятие формы. Учения о форме. Преформизм.
Формализация. Материя. Содержание.*

Форма есть граница целого (материального или духовного предмета), удерживающая его части и организующая их связь. Формировать нечто — значит придавать материи форму, образовывать содержание. Материя — это все разнообразие оформляемых частей целого. Содержание — диалектическое тождество материи и формы, процесс соудерживания частей внутри целого, единство всех внутренних взаимодействий и внешних связей предмета.

Понятие формы. В обыденном смысле форма (греч. *μορφή*; лат. *forma* — вид) — в противоположность материи, из которой объект состоит, — это внешняя оболочка, внешность или конфигурация объекта. В. И. Даль определяет форму как фигуру, наружный вид, образ, очерк или стать. По-разному определяют форму в метафизике, логике, этике и эстетике.

В метафизическом (онтологическом) смысле форма есть активный, определяющий принцип вещи, отличный от материи, потенциального принципа. Категорию формы философы обычно определяют через ее соотношение с категориями материи и содержания. Когда форму соотносят с материей, то трактуют внутреннюю форму как сущность, а внешнюю (пространственную) форму — как частный случай формальной сущности. Если же форму соотносят с содержанием, то предпочитают определять ее как внутреннюю упорядоченность содержания. Содержание

знания об объекте складывается из знаний о форме, материи и их единстве.

Некоторые современные философы редуцируют форму к более узкому понятию структуры (связи элементов системы). Полагаем, что понятие структуры лишь конкретизирует в некоторых аспектах более общее понятие формы, но никак не может целиком заменить его. К тому же, в отличие от понятия формы, *структура* не имеет «противопонятия», своей диалектической противоположности.

Объективный идеализм предпочитает тезис о детерминации материи формой. Напротив, материалисты (скажем, марксисты) защищают положение об определяющей роли материи (и содержания) в отношении формы, при этом материю подчас отождествляют с содержанием. Вместе с тем всегда можно подобрать примеры: а) когда обновляющаяся форма энергично преобразует кооперацию частей внутри целого; б) когда устойчивая форма тормозит процесс обновления целого, а части стремятся активно преодолеть консерватизм формы; в) когда между формой и удерживаемыми ею частями устанавливается равновесие, гармония. Трудно решить, какой из этих вариантов соотношения формы и материи более точен.

Учения о форме. Понятие формы по-разному толковалось в истории философии. Демокрит утверждал, что бытие составлено атомами; каждый атом имеет определенную форму (шарообразную, угловатую, крючкообразную и т. п.); форма каждого атома константна. Но чаще древние философы увязывали форму с платоновским термином *эйдос*, обозначавшим то постоянное, что делает вещь именно такой, а не иной, в противоположность изменчивым и исчезающим особенностям вещи.

По Платону, форма есть действующая сила, и именно она способна делать из аморфной материи соответствующую законченную вещь. В диалоге Платона «Тимей» об эйдосе сказано, что есть один вид — тождественный, не рождающийся и не разрушающийся, не принимающий в себя ниоткуда иного и сам нигде не входящий в иное. В свою очередь, подобный взгляд на форму

проистекал из учения Пифагора об умопостигаемых числах — нематериальных элементах, придающих объектам их отличительные черты. Платон заимствовал из этого учения мысль о вечной форме — неизменной сущности, имитируемой материальными вещами. Согласно Платону, высший надматериальный мир населен вечными чистыми формами, недоступными внешнему человеческому восприятию.

Аристотель первым различил в вещи материю (*hulokaimenon*, *hyle*) и форму (*eidos*, *morfe*). Отвергая абстрактное платоновское понятие чистой формы, он доказывал, что каждый чувственно воспринимаемый объект одновременно состоит из материи и формы: одна без другой быть не может. Материя и форма (*морфе*) суть два совечных начала; такое учение в конце XIX в. назвали *гилеморфизмом* (от греч. слов *хюле* и *морфе* — материя и форма). Формой Аристотель называл суть бытия каждой вещи и первую сущность; форму определенной вещи нужно понимать как то минимально общее, что этой вещи присуще непосредственно. Противореча самому себе, Аристотель в конце концов был вынужден признать трансцендентное бытие чистой формы: в отличие от обычных вещей, Нус (Божественный Разум) есть чистая активность, т. е. чистая форма всех форм, лишенная всякой материи.

Ф. Бэкон, говоря о форме, имел в виду объективный закон природы. Напротив, Кант субъективизирует бытие формы, понимая форму как необходимое вкладывание субъектом «собственных определений» в содержание познаваемого объекта (пространство и время как «формы созерцания», категории как «формы мысли» и пр.). По мнению Канта, форма вносит порядок в чувственно данный материал. Киники, номиналисты и позитивисты полагали, что форма — это всего лишь выдумка рассудка, и «фикция формы» не имеет никаких аналогов в сфере сущностей объективного мира и в лоне законов субъективной реальности. К. Маркс, пытаясь описать процесс социально-экономического формообразования в его различных фазах, создал фундаментальную теорию рождения и революционной смены общественно-экономических формаций.

Преформизм (от лат. *prae* — перед, *forma* — вид) — учение о предопределенности развития организма его зародышем, половыми зачатками. Анаксагор учил о семенах вещей, которые, соединяясь и вырастая, превращаются в видимые вещи. Н. Мальбранш (1638–1715) и Г. В. Лейбниц философски обосновали данное учение. Преформизм подвергали критике Аристотель, Вольф, Кант и другие мыслители. Современная биология подкрепила общую идею преформизма представлением о том, что в генах заложена наследственная информация, которая определяет развитие организма. Философия жизни описывает все существующее как форму проявления жизни; живые целостности, согласно этой философии, постигаются лишь интуитивно.

Формализация. Абстрактное мышление способно к формализации, т. е. к более или менее полному отвлечению формы от материи и презентации какого-либо содержания (рассуждения, теории и т. д.) в виде формальной системы, исчисления или формулы. Формализация — это отображение объектов некоторой предметной области посредством символов какого-либо языка. Формальная логика изучает формы мышления, полностью отвлекаясь от того, что в этих формах мыслится. В формальной логике под «содержанием понятия», в отличие от «объема понятия», понимают сумму признаков понятия. Дедуктивная формализация предполагает следующее: 1) перечисление терминов исходных понятий и отношений между ними; 2) введение переменных и соответствующих им правил построения формул; 3) введение исходных аксиом; 4) введение правил логического вывода доказуемых теорем из аксиом.

Материя — недифференцированный первичный элемент; она не есть вещь, но вещь из нее происходит. Позже категория материи будет нами более подробно рассмотрена внутри девятой эннеады «Предельные роды бытия». Пока же кратко обсудим ее в сопряжении с категорией формы.

Аристотель различает первую материю и вторую материю. Первая материя — это то, что само по себе не обозначается ни как

определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее. Вторая материя — то, из чего вещь состоит, и то, из чего вещь возникает. Развитие отдельных вещей из первой материи заключается в ее дифференциации, получении ею особенных форм. Формы же как таковые, в чистом виде, суть не более как умопостигаемые абстракции. Материя — это потенциальный фактор, а форма — актуальный фактор. Повторим, Аристотель также допустил существование высшего и неподвижного двигателя — чистой и вечной формы, отделенной от материи, т. е. формы всех форм.

Таким образом, по Аристотелю, материя вещи будет состоять из частей (стихий и компонентов), которые она, возникая, приобрела; форма же есть организация частей. Например, кирпичи и раствор — это та материя, каковая при одной форме становится домом, а при другой — стеной. Как потенциальная материя они ничто, пока из них не вырастет нечто; именно форма сообщает им их актуальное существование.

Понятие материи относительно. Так, кирпич как потенциальная часть дома сам по себе уже обладает формой и материей. Подобно тому как глина служит материей для кирпича, кирпич является материей для дома или стены. У материи есть возможность стать вещью, когда ей будет придана подходящая форма. Аристотель вложил в свое понятие формы телеологический смысл, говоря, что движение формы имеет цель. Одни вещи более информированы, а другие менее. Например, кирпичи имеют больше формы, чем глина.

Вслед за Стагиритом философы-диалектики считают, что: 1) форма, материя и содержание неразрывны; 2) их единство противоречиво, и связь между ними неоднозначна и изменчива; 3) оптимальное состояние вещи достигается при взаимном соответствии формы, материи и содержания.

Стагиритовы понятия формы и материи были своеобразно адаптированы к христианству Фомой Аквинским. Он наделил бес-телесные субстанции (ангелов и души) чистой (субсистентной) формой, не отягощенной материей, именно такая форма является

сущностью духовного мира. В мире же вещей, телесных субстанций, нет формы без материи, там форма материальна; материя лишь воспринимает сменяющие друг друга формы; форма — это актуальность и целевая причина вещи. В зависимости от степени причастности к «бытию-ens» материальные формы им подразделены на субстанциальные и акцидентальные. Субстанциальная форма сопряжена с сущностным бытием (например, это душа человека), а акцидентальная — с качественной определенностью.

В схоластике признаются два главных вида материи: а) материя как чистая потенциальность по отношению ко всем вещам (первая материя) и б) материя как то, что актуализировано в конкретных вещах: классах (общая материя) или индивидах (индивидуальная материя). Вторая материя конкретизирует в той или иной мере отвечающие ей формы (принцип индивидуации), так что всякое телесное отдельное имеет индивидуальную форму и индивидуальную материю.

Ф. Бэкон, соглашаясь с идеей взаимосвязи материи и формы, вместе с тем полагал, что материя главенствует над формой. Лейбниц усматривал основания форм в духовных первоначалах, монадах, противопоставлял монады материи и пытался координировать эти противоположности посредством принципа предустановленной гармонии. Согласно Канту, материя — это созерцаемое многообразие, чувственно данные компоненты мышления; форма же есть способность нашего ума суммировать это многообразие и синтезировать человеческий опыт.

Содержание. В обыденном смысле слово «содержание» обозначает: 1) содержимое, т. е. то, что наполняет нечто; 2) то, о чем повествуется, например, в книге; 3) смысл чего-либо; 4) наличие какого-либо вещества в составе чего-либо; 5) количество вещества в чем-либо; 6) средства к жизни (например, заработная плата). В философии под содержанием чаще всего подразумевают такую определенность предмета, которая, проявляясь через множество свойств, характеризует его сущность,

Критикуя тезис о том, что все вещи основываются на первоформе и различаются лишь формой, Гегель развивает концепцию взаимной обусловленности, рефлексивности и взаимоперехода

материи и формы. Диалектически противоречивое единство, в котором обе они снимаются, он обозначает категорией *содержание*. Материя должна принять форму, а форма должна материализоваться, сообщить себе в материи тождество с собой; поэтому, говорит Гегель, форма определяет материю, а материя определяется формой.

Содержание — это то, что тождественно в форме и материи, так что форма и материя суть как бы лишь безразличные внешние определения. Форма как определенность есть различие в самом себе. Гегель подразделяет форму на внешнюю и внутреннюю. Целое также имеет форму, т. е. определенность бытия. Соответствие между формой и содержанием относительно и недолговременно, противоречие между ними завершается их коренным обновлением. В. И. Ленин в связи с этим писал: «...борьба содержания с формой и обратно. Сбрасывание формы, переделка содержания» (*Ленин В. И. Философские тетради // Полн. собр. соч. Т. 29. С. 203*).

Итак, для классической философии характерна триада «форма—материя—содержание». Форма и материя суть противоположные аспекты целого, а содержание есть мера их сопряженного единения (совместного удерживания). Однако марксисты предпочитают не триаду, а диаду «форма—содержание», поскольку исходят из принципа материальности мира и не признают «нематериальной формы». Они, по-видимому, неточно определяют содержание (англ. *contence*) как «содержимое» (англ. *content*), т. е. как то, что заполняет форму.

6.2. Единичное, общее, отдельное

*Единичное. Общее. Категория отдельного. Особенное.
Всеобщее. Реализм. Номинализм. Синкретизм.
Концептуализм. Синтаксизм. Операционализм.*

Единичное и общее — философские категории, своей совместностью выражающие пропорции сходного и различного в вещах, закономерно повторяющегося и исключительно случай-

ного в мире, стандартного и уникального в деятельности, обычного и необычайного в жизни людей. Отдельное — способ индивидуализированного существования общего в форме вещи.

Единичное — то, что локализовано именно в этом и никаком другом фрагменте бытия и более нигде не повторяется. Обстоятельство, что единичному присущи свойства несравненности, несводимости к другому, отличаемости от всякого иного, не позволяет исчерпывающе отражать единичное средствами логического мышления. Единичное ускользает от понятия, в полной мере не поддается, по своему существу, рациональному осмыслению и «сенсационно», т. е. через зрительные, слуховые и другие ощущения, полагается в сознании познающего его человека. Чаще всего единичное фиксируют именами собственными или указательными определениями типа *этот, здесь, теперь*. В языке науки синонимами единичного предмета считают термины *индивид, индивидуность, индивидуальность* (от лат. *individuum* — неразлучный, неделимый); ни с чем не сравнимое событие могут обозначать термином *сингулярность* (от лат. *singularis* — одинокий, единственный в своем роде). Важнейшим способом индивидуации предмета или события является уточнение его пространственно-временных координат, например: «быть в данный момент в верхнем от левой руки углу зрения» (Н. Гудмен).

Общее — то, что характерно для многих одних, повторяется в разных интервалах пространства и времени, оказывается проявлением родовой сущности (идеи, закона, принципа). В противовес единичному категория общего акцентирует наше внимание на том, что сближает и объединяет разные оди и противостоит тенденциям индивидуализма и изоляционизма. При сравнении разных предметов обнаруживается, что в каком-нибудь отношении они схожи, подобны или даже неразличимы и сводимы друг к другу. Такая частичная сопоставимость качеств позволяет временно отвлечься от их различий и мысленно закрепить момент их тождества в логической абстракции (в понятии), которая становится чем-то вроде квантифицированной переменной. Значения

этой переменной — ранее сравниваемые качества, обобщение которых низвело различия между ними в рамках абстракции до сугубо количественных различий. О таком общем говорят как об абстрактно-общем.

Категория отдельного конкретизирует категории качества, вещи, целого, вида. Если абстрактное мышление способно отождествлять мыслимые предметы до их абсолютной неразличимости, то вряд ли в самом реальном мире существуют совершенно одинаковые вещи, явления, процессы. В физическом мире общее проявляется через единичное, причем таким способом, что единичное и общее оказываются сторонами объединяющего их отдельного. Отдельное — наличное бытие, определяемое как индивидуальная форма существования общего. Каждому отдельному присуща своя индивидуальная мера взаимосвязи общего и единичного, своя пропорция их сплава, которая именуется особенным. Отдельное в некоторых смыслах противоположно категориям содержания и целого, выражая идею внешнего противостояния одной вещи другим и ограничения самобытия.

Особенное. Согласно В. И. Далю, особенный — отдельный, опричный, невместный, необщий; отличный от прочих, иной, другого разбора; особа — лицо, личность, всякий человек по себе. Обозначая отличительно-конкретное во взаимосвязи общего и единичного в каждом отдельном, особенное, по определению, подразумевает в себе и то, чем, например, *A* как отдельное отличается от всех *не-A*, и то, чем *A* сходно с *не-A*. Особенное, следовательно, одной своей гранью выступает как единичное, а другой — как общее (но не как всеобщее).

Всеобщее — универсальное общее, общее без границ, т. е. то, что присуще всем без исключения. Оно может пониматься как субстанциальное свойство (атрибут), мировая связь (закон мироздания), безусловное отношение (абсолютная истина, совершенство), а также как абсолютный носитель всех свойств, связей и отношений (материя как всеобщий субстрат, Полнота Бытия, вечный идеал). Когда говорят об общем, то прямо или косвенно

указывают его границы, род, так что мир мыслится как иерархия из субстратов и связей разных степеней общего.

Например, в физике одни законы сохранения сопряжены с частными видами взаимодействия, другие — с более общими, а третьи — со всемирными. По отношению же ко всеобщему понятие степени общности не применяют. Всеобщее можно трактовать как: 1) абстрактно-всеобщее, 2) конкретно-всеобщее, 3) потенциально-всеобщее, 4) актуально-всеобщее.

В отличие от рассмотренного выше абстрактно-общего (и абстрактно-всеобщего), конкретно-общее и конкретно-всеобщее определяются как такие реальные или идеальные индивиды (единичности, отдельности), сущность которых почти или полностью совпадает с их существованием. Например, в Новом Завете Христос предстает как Богочеловек, т. е. как такой уникальный представитель рода человеческого (отдельное), в единичность которого вплавлена полнота бытия (всеобщее). Так или иначе конкретно-общее есть совершенный предмет (знак), или идеал, т. е. такая чувственно данная отдельность, которая образцово и максимально полно воплощает в себе и репрезентирует субъекту сущность или закон какого-либо рода явлений.

Если в явлении относительно полно и неискаженно проявлена сущность не самого глубокого порядка, то такое явление предстает для нас как ценность конкретно-общего. Если же имеют в виду совершенное чувственное явление всеобщего, то такой сверхценный идеал логично именовать конкретно-всеобщим. Понятно, что отдельное, в котором явно сконцентрирована общая (и тем более предельно общая) сущность, крайне редко встречается в природе и обществе; его относят к разряду гениальной единичности и усматривают в нем совпадение истинности и красоты.

Сказанное позволяет вычлнить три типа взаимосвязи общего и отдельного: а) формально-логический, б) природно-синкретический и в) феноменально-образцовый.

Первый тип характерен для воспроизведения мысленного отдельного в виде суммы общих определений, когда одно общее, взятое в логически чистом виде, складывается с другими общими

(одно понятие соединяют с другими понятиями) по правилам родовидового определения понятия. Область пересечения логических объемов складываемых понятий даст нам приближающееся к единичности содержание мысленного отдельного.

Природно-синтетический тип связи общего и отдельного в корне отличается от познания отдельного методом оперирования общим в «чистом виде» — в нем общее не дано нам как таковое, в этом случае оно всегда косвенно и неполно проявлено через единичное.

Наконец, феноменально-образцовый тип связи общего и отдельного есть случай яркой светимости общего в единичном, когда люди признают тождественными некоторое общее (всеобщее) и ту гениальную единичность, в которой оно свободно выражается.

Формально-общее и первый из упомянутых типов связи общего и отдельного лежат в основе логического мышления и рационального познания, и именно им отдает предпочтение философский рационализм. Эмпиризм ориентируется на второй тип связи общего и отдельного и приписывает главную роль единичному, чувственно-конкретному, индуктивным обобщениям, которые срощены с фактами. Философский интуитивизм и иррационализм в большей степени привержены размышлениям о совершенном проявлении безусловного и предпочитают концентрироваться на феноменально-образцовом типе связи общего и отдельного.

В философии сложились и ныне продолжают конкурировать между собой три основных направления в истолковании природы общего: реализм, номинализм и синкретизм.

Реализм (эссенциализм) — направление в философии, сторонники которого признают, что общее как объективный прообраз наших понятий (универсалий) существует реально и самостоятельно вне нашего сознания — либо в потустороннем мире божественных идей, внемирных сущностей (Платон, Мур, Уайтхед), либо как неизменное и сплошное бытие (Парменид, Зенон Элейский), либо как группа предметов, подобная войску (Расцелин).

Значения знаков, с этой точки зрения, суть трансцендентные либо имманентные сущности окружающих предметов. Немало математиков, в том числе современных, склонны к пониманию природы математических универсалий в духе реализма Платона.

Радикальные реалисты объявляют универсалии существующими независимо от вещей. Они утверждают, что объективно реальное общее изначально пребывает в «чистом виде», это общее не зависит от единичного и первично по отношению к единичному. Само же единичное либо лишено подлинной реальности (оно всего лишь тень идеи), либо является преходящей эманацией общего. Платон развил взгляд, согласно которому имя отдельного предмета подражает потусторонней идее этого предмета; материальная вещь есть «тень» идеи, и за знаком предмета скрыто порождающее его общее, а именно божественная идея-сущность.

Поздний неоплатонизм и средневековый реализм имели христианское воплощение; они интерпретировали бытие как книгу божественных смыслов и при этом всегда различали «объективное содержание текста» и «объект» как таковой. Для них исходное Слово было у Бога, и знаки истинного языка символизируют все божественное творение. Отсюда общее (значения базовых слов и выражений) следует извлекать из верных толкований Библии.

Умеренный реализм признает, что универсалии объективно существуют в единичных вещах, в отдельном. Аристотелианцы приписывают значению знака земное происхождение и трактуют значение как скрытое качество или общую родовую сущность некоторого множества однотипных вещей. Фома Аквинат полагал, что значения универсалий (общих терминов) имеют тройкую природу: 1) они представляют собой трансцендентные и вечные идеи в уме Бога; 2) божественные идеи, отсвечиваясь в вещах, становятся внутренней формой (сущностью) самих вещей; 3) субъективно существуют в уме человека в форме общих понятий.

Реализм (эссенциализм) сталкивается с неразрешимой в его рамках логической трудностью. Ведь если общие сущности земных вещей имеют противоположный самим вещам способ существования (они виртуальны, бестелесны, непротяженны и вечны)

и недоступны сенсорному восприятию, то нелогично и даже абсурдно говорить, например, о бытии Бога или о сотворении мира из ничего в том же буквальном смысле, что и о существовании человеческого индивида или творчестве художника. Это препятствие пытаются обойти, приписывая божественным сущностям особые предикаты-квалификаторы — атрибуты вездесущности, бесконечности, непостижимости и т. д. Но тогда не удастся наглядно себе представить и здраво осмыслить суждение «Есть индивидуализированная Сущность — вездесущая, трансцендентная, бесконечная, вечная и непостижимая».

Логика последовательного реализма в христианстве в конечном итоге заставляет приписывать подлинную реальность Богу вообще, но не троичности лиц в Божестве. Внутреннюю логическую противоречивость эссенциализма не следует расценивать как свидетельство его интеллектуальной несостоятельности. Диалектики и антиномисты, в отличие от сторонников формально-логической парадигмы, одобряют такого рода нетривиальные противоречия, усматривают в них признак жизнеспособности учения, в данном случае — эссенциализма.

Номинализм (от лат. *nomen* — имя, наименование) — течение в философии, объявляющее реальным только единичное и отрицающее объективно реальное существование общего в вещах (Антисфен, Диоген Синопский, Росцелин, Оккам, Гоббс, Беркли, Юм, Brentano, Гудмен и др.). Номиналисты полагают, что общее есть только имя, наименование; идеи находятся исключительно в наших умах, универсалии существуют только в нашем мышлении и нигде более. Если мы присвоим некоторое имя ряду единичных вещей, то получаем возможность оперировать мысленно этим именем как общим.

Крайние номиналисты отрицают существование общего не только во внешнем мире, но также в уме познающего субъекта. Как заявил И. Росцелин (1050–1125), универсалии существуют лишь как «колебание голоса». Божественную Троицу он рассматривал как разделенную и при этом учил о нерасчлененности вещей на части, т. е. об объективном отсутствии у вещей их частей.

У. Оккам (1300–1350) отвергал гилеморфизм Аристотеля, т. е. внутреннее отличие материи от формы в единичном предмете, советовал не допытываться природы явления, а ограничиваться знанием того, как оно функционирует. Знаменитая «брита Оккама» («Не умножай сущности сверх необходимого») направлена против эссенциализма, и к ней часто прибегали противники богословского рационализма. Т. Гоббс (1588–1679) утверждал, что «между именами и вещами нет никакого сходства и недопустимо никакое сравнение» и что «имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки». Номиналисты-христиане склонялись к признанию трех богов вместо Единого Бога в трех лицах, а также придерживались концепции двойственной истины — отрицали общность между истинами религии и науки и требовали невмешательства церкви в дела ученых.

Одни номиналисты понимали под единичным внешние чувственные вещи (Оккам), другие сводили вещи к сумме ощущений субъекта (Беркли), третьи трактовали единичное как духовные индивиды (монады Лейбница). Современные номиналисты (а среди них есть не только философы, но также математики и логики) предлагают исключить все абстрактные термины, заменить их индивидами и именами собственными.

Если бы все естествоиспытатели и обществоведы исповедовали только номинализм и перестали искренне верить в «общее», в объективные законы природы и общества, то невозможно было бы внятно объяснить, почему их выводы и предсказания, относимые якобы только к «единичному, но не общему», имеют столь широкое практическое приложение в самых различных сферах жизни. Вера в то, что язык науки приспособлен для выражения объективных законов природы или общества (вера в эссенциализм), является «сердцем» любой фундаментальной науки, и отказ от этой веры, вероятно, равносителен смерти теоретической науки. В религиозной жизни стихийному номинализму привержены фанатики, не желающие видеть ничего положительно-общего между своей, «единственно истинной», религией и «ложным чужаверием».

Синкретизм пытается преодолеть дилемму реализма и номинализма и объявляет общее не менее реальным, чем единичное, причем в вещах общее и единичное мыслятся синкретично слитыми — ни то ни другое не объявляется первичным или вторичным. Исторически синкретизм не получил цельного оформления, но под влиянием идей Аристотеля близкий к нему вариант выработали концептуалисты (Абеляр, Ф. Бэкон, Локк). По их мнению, в самих вещах тоже есть нечто объективно-общее. Сравнивая единичные вещи, наш ум абстрагирует это общее и обозначает его словом — так общее в вещах закрепляется в форме универсалий, т. е. в форме общего в уме. Общее и единичное суть полюсы вещей, переходящие друг в друга как рефлексивные противоположности.

Концептуализм (от лат. *conceptus* — понятие) — своеобразный вариант синкретизма. Синтезируя рационализм и эмпиризм, концептуалисты заявляют, что «общее» в уме (в понятии) обусловлено объективным существованием сходных вещей; но чтобы стать явно «общим», требуется обозначить это сходное в вещах каким-нибудь словом. Если реалисты и номиналисты намерены отыскивать значения слов во внешнем мире, то концептуалисты — внутри человеческого мышления. Сначала в единичных вещах нужно разглядеть нечто повторяющееся, затем построить на основе чувственно сходных черт какой-нибудь умственный концепт и, наконец, выразить придуманный концепт особым термином. Стало быть, подлинно общее есть репродукция тех сходных признаков единичных вещей, которые наш ум вычленил, объединил и вербализовал.

Классик схоластического концептуализма П. Абеляр (1079–1142) отошел от крайнего номинализма своего учителя И. Росцелина и развил теологию критического лингвистического анализа. Он верил, что универсалии надо искать не в реальности единичных вещей, а в сфере человеческих понятий, обозначенных словами; платоновские же идеи пребывают в уме Бога как образцы творения. Абеляр различал в слове его физическое звучание (*vox*) и определенное языковое значение (*sermo*). Концептуалисты признавали, что за одним и тем же словом могут стоять

разные понятия, поэтому, например, равно возможны и одинаково ценны альтернативные толкования Писания. Из концептуализма проистекает принцип веротерпимости: Бог направляет язычников к истине по другому пути, и в каждом учении есть доля истины.

Дж. Локк также искал «общее» в сфере концептов. По его мнению, слово непосредственно обозначает не нечто сверхъестественное и не физическое, а наши отвлеченные общие идеи. Локк был убежден в том, что универсалии возникают благодаря деятельности разума, который из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним именами. Критика концептуализма во многом совпадает с критикой номинализма.

Синтаксизм (от греч. *σύνταξις* — построение, порядок; значения словосочетаний и предложений) — разновидность современного номинализма. Он отрицает объективное существование «общего» во внешнем мире и подчас оценивает даже «мысленно-общее» только как выдумку, фикцию, симулякр. Синтаксизм отказывается искать «общее» (значения знаков) где бы то ни было за пределами текстов и артефактов: значение некоторого высказывания есть само это высказывание. Постмодернисты и постструктуралисты определяют бытие в целом (все явления природы и общества, включая также самого субъекта-как-интерпретатора) только как бесконечный текст. Нет ничего сверх тотальной языковой реальности, единственной и самодостаточной; нет никаких скрытых божественных реалий. Из этой весьма сомнительной посылки они делают опасные для науки, религии и философии нигилистические выводы: знак обозначает не предмет, а скорее либо отсутствие предмета, либо нечто принципиально отличное от самого себя.

Ж. Бодрийяр (1929–2007) предложил называть человеческие представления и понятия не образами вещей, а *симулякрами реального*. Ж. Делез (1925–1995) заявил, что на смену прежним метафизическим «сущностям» (универсалиям, законам природы) приходит «смысл»; слово выступает исключительно в функции

произвольного «указателя» или «индикатора», но за словом не стоит понятие. Ж. Деррида (1930–2005) потребовал сугубо игрового отношения к смыслу; любой смысл надо рассеивать на множества его оттенков так, чтобы прекратилась власть одних смыслов над другими. Чтобы покончить с метафизикой и логоцентризмом (убеждением в реальности Книги природы, изначально написанной Богом), Деррида предлагал избавиться от веры в объективное существование и неизменное присутствие тех основ и первопричин, которые обозначаются словами: *theos, eidos, arche, telos, energeia, ousia, aletheia* и т. п. Выходит, вино средневекового номинализма в наши дни превратилось в укус постмодернизма.

Вместе с тем в тексте-как-бытии постмодернисты усматривают сплошной «космический хаос» и говорят о «катастрофе смысла». По М. Фуко (1926–1984), современный менталитет есть полное отсутствие веры в смысл. Вся логосфера состоит из хаоса значений (означающих кодов, цитат) и оценивается некоторыми постмодернистами как «невозможный глоссарий», «еретический дискурс». Лучшая критика постмодернистского «синтаксизма» и нигилистической «деконструкции» классической традиции — это его самооценка как «потока бессмысленного сознания».

Операционализм (от лат. *operatio* — действие) ищет «общее» не столько в объекте и в субъекте, сколько между ними, в схемах практической или теоретической деятельности субъекта. П. Бриджмен (1882–1961), американский физик и основоположник философии операционализма, определил «значение» так: значение термина, в котором зафиксировано нечто общее, есть в первую очередь то, что мы умеем делать с кругом вещей, обозначенным этим термином; значение есть сумма физических или умственных операций. Школы Ж. Пиаже (1896–1980) и Л. С. Выготского (1896–1934) реализовали исходную идею Бриджмена в особой теории мышления — в психологической теории интериоризации.

Расширенный философский операционализм (В. А. Лекторский, Д. В. Пивоваров, В. С. Степин и др.) в операциональном значении знака, обозначающего общие признаки вещей, выявил

также косвенное предметное значение: обозначенное термином понятие опосредованно, через структуры операций, отражает общие свойства объективной действительности. С этой точки зрения, например, религиозные понятия (*Бог, чудо, молитва* и т. д.) суть прежде всего свернутые священные церемониалы в храмах, культовые действия клира и паствы с сакрализованными объектами — особыми книгами, изображениями, утварью и т. д. «Общее» — как значение знака — включает в себя в тех или иных пропорциях объективно-предметный, операциональный и субъективно-оценочный компоненты. В своей современной трактовке операционализм претендует на диалектический синтез реализма, номинализма, концептуализма и синтаксизма.

Пока ни одному из описанных выше направлений (реализму, номинализму и синкретизму) в целом не удастся взять верх, и по сей день эти учения остаются равноправными философскими альтернативами.

6.3. Часть и целое

Части. Целое. Целостность. Классификация целостностей. Целостность и суммативность. Холизм. Меризм. Антиномизм и рационалистическая диалектика. Система. Элемент. Структура. Целостность и системность. Герменевтический круг в познании целого и части.

Часть и целое — философские категории, высвечивающие в своей взаимосвязи отношения между единым и многим, сложным и простым, качеством и количеством, формой и содержанием. Целое образуется интеграцией частей, а части возникают в процессе дифференциации целого, т. е. целое и части взаимопорождаются.

Части — то, из чего состоит и на что может распадаться целое; доли или единицы целого. В отношении уровня *Rn* они могут различаться по степеням простоты (самые простые, более сложные, самые сложные в данном целом), масштабам (мелкие, крупные) и по их роли в целом (существенные, второстепенные).

Простейшее — не имеющее частей, атомарное; простое — это то, что состоит из минимального количества частей; сложное — многое, множество частей. Самую мелкую, относительно неделимую и лежащую в основании целого единицу называют *элементарной частью, элементом*.

Части, взятые вместе с формой их сосуществования и кооперации, образуют содержание целого. Частью всегда является такое структурное подразделение (фрагмент, момент) целого, в котором само это целое специфически преломлено и представлено. Каждая часть имеет в то же время свои индивидуальные особенности, отличающие ее от свойств целого и противопоставляющие ее целому, благодаря чему часть относительно независима от целого, вступает с целым в диалектическое противоречие, а подчас и в острые конфликты. Тем не менее в конечном счете части подчинены своему целому и управляются им. Если сопоставить целое с качеством (как с тождеством многих), то часть — это количественно различаемое в качестве; а если видеть в целом сложное, то часть есть относительно простое в некотором сложном единстве.

От понятия части образованы такие понятия, как частность, частное, участие, причастность и др. Частность — специфическая особенность какой-нибудь части; она сопряжена с количественными различиями между слагаемыми качества — с субстратными, структурными или функциональными различиями. Частное — принадлежащее части; относительная обособленность (отделенность) части внутри целого, это также доля целого, приходящаяся на ту или иную его часть (например, частная собственность в обществе); в математике это отношение делимого к делителю. Участие, причастность — это роль части в целом, воздействие какой-либо части на целое. Понятия индивидуального и социального могут быть конкретизированы понятиями частной жизни (приватного) и публичной жизни.

Целое. Целое (лат. *totalis* — целый, полный) — способ существования и кооперации частей, сложное единство простых, качественная определенность взаимоувязанных слагаемых. При внешнем воздействии на некоторое целое A в последнем

может измениться и даже нарушиться взаимное расположение его частей. О части имеет смысл говорить только по отношению к целому, и наоборот; всякий раз их следует указывать и противопоставлять как противоположности в одной и той же структурной плоскости. Большинство философов полагают, что вне и независимо от целого части не существуют. То, что является частью на структурном уровне Rn , оборачивается целым с соответствующими частями на нижележащем уровне $Rn - 1$, а целое на уровне Rn может оказаться частью более сложной реальности на вышележащем уровне $Rn + 1$.

Однако не все признают реальность целого. Например, ее не признает буддизм. Буддисты говорят о принципиальной пустоте проявленного бытия и слов, обозначающих вещи. Если рассмотреть какую-нибудь вещь, например стул, то ни в одной из его частей мы не обнаружим «вещи-как-целого»: каждая ножка стула не есть стул, спинка тоже не является стулом, сиденье — не стул и т. д. Выходит, «стул» не содержится ни в одной из его частей, и части не могут составить «стул» как целое. Либо целое находится по ту сторону от своих частей, либо его просто нет. Вывод о несуществовании целого влечет за собой заявление о призрачности вещей. Нет ни Я (атмана), ни души, ни тела. Рельны лишь разные скандхи — потоки частей-субстратов (дхарм) и бесконечная перегруппировка этих дхарм, подобно смене картинок в калейдоскопе.

Целостность. Целостный — это: 1) весь без изъяна, полный; 2) значительный, большой; 3) невредимый, без ущерба; целое, нечто единое, неразделенное, стройное целое, единое целое. В толковых словарях русского языка понятие целостности трактуется как цельность, неразделенность, единство. Строго говоря, в понятии целостности надо различать внутренние моменты «единого» и «единства». В отличие от единства, в понятии единого часто не мыслят разнообразия состава и множественность частей. Под целостностью (тотальностью) будем понимать меру единства частей, т. е. характерную для частей степень их взаимного проникновения друг в друга и соудерживания в рамках единого целого.

Из идеи универсальной связи вещей так или иначе следует допущение о совпадении внешних и (или) внутренних противоположностей, об их единстве. С глубокой древности люди знали, что всякая вещь содержит в себе противоположные устремления, а поскольку противоположности заключены в самой вещи, то они там составляют зримое или тайное единство. Так, М. Элиаде отмечает, что уже на архаических ступенях развития культур начинает складываться представление о целостности как парадоксальном совпадении противоположностей, лежащем в основе всего сущего (см.: *Элиаде М. Азиатская алхимия* : сб. эссе. М., 1998. С. 241).

Целостность (например, социальность) не относят ни к числу чувственно воспринимаемых феноменов, ни к веществу или энергии. Тогда целостность логично определить как внутреннее и единое информационное поле вещи. Сущность качественной целостности предмета, вероятно, кроется в его загадочной информационной константе. В научно-популярной литературе высказывается гипотеза, что космическая полнота бытия — это единое информационное поле, управляющее всеми элементами мироздания, в том числе человечеством. Некоторые современные пантеисты отождествляют концепт мирового информационного поля с понятием безличного божества. В свою очередь, части мира (в том числе человеческое сознание) как-то влияют на мировое информационное поле, исподволь изменяя его характер. Любая целостность обладает инерционностью, т. е. пытается так или иначе сохранять установившееся единство своих частей.

Классификация целостностей. Целостности классифицируют и типологизируют по-разному. Во-первых, надо различать в первозданной природе неорганические и органические целостности, а в обществе — социальную и индивидуальную тотальности. Во-вторых, целостность может быть либо становящейся, либо уже ставшей и завершённой, либо разрушающейся и диссипативной. В-третьих, в зависимости от характера связи и степени слитности частей в целое можно подразделять целостности на тоталитарную, гармоническую (оптимальную) и партитивную.

Принцип членения всякой целостности на тоталитарную, партитивную и оптимально-гармоническую можно взять как основание для выделения разных типов социальной целостности.

1. Для тоталитарной целостности (тотальности) характерно подавление свободы и всякого рода разнообразия собственных компонентов, нивелирование особенностей составных частей, полное лишение их самостоятельности. Тоталитарная тотальность есть ярко выраженное господство тождества между частями тотального над их сводимым к минимуму различием. Примерами тоталитаризма в обществе в XX в. могут служить фашистский режим Гитлера в Германии или теократия аятоллы Хомейни в Иране.

2. Напротив, партитивная (парциальная) тотальность — это такая близкая к бифуркации целостность, большинство компонентов которой стремятся достичь максимума возможной автономии и выйти из подчинения системному качеству; в ней различие начинает отрицать тождество. В социальной партитивной тотальности главными являются анархическая и индивидуалистическая тенденции. Среди социальных партитивных целостностей можно особо выделить государства, вступившие в стадию «революционной ситуации», когда «верхи уже не могут управлять по-старому, а низы не хотят жить по-старому» (например, Россия в 1917 г.).

3. Гармоническая (соборная) тотальность представляет собой такую целостность, большинство частей которой не стремятся выходить из-под контроля и подчинения целому, поскольку им уже предоставлены оптимальные условия для свободной реализации своих особенностей, развития самобытных способностей, проявления уникальных различий. Такой тип тотальности в обществе достаточно редок. Вероятно, к нему близки, например, в Древнем мире афинская демократия в период правления Перикла, а в наши дни — процветающая на экспорте нефти Норвегия. Вместе с тем идеал оптимальной тотальности очень привлекателен для мыслителей-реформаторов, ему посвящены десятки философских утопий (Платона, Кампанеллы, Бэкона, Маркса; учения русских философов-славянофилов о соборности и др.).

Целостность и суммативность. Античные атомисты первыми стали противопоставлять целостность и обычную сумму единиц на том основании, что из одной и той же суммы совершенно неизменных атомов всякий раз возникают качественно различные вещи. Правда, атомисты не объяснили «эффект целостности». Аристотель в «Метафизике» указывает на связь и положение частей как на причину появления разных целых, тогда как для арифметической суммы выполняется правило «от перестановки слагаемых сумма не меняется».

Есть три логических варианта соотношения части и целого: а) часть больше целого; б) часть меньше целого; в) часть диалектически равна целому. Эти варианты могут проявляться в форме общих тенденций в социальной реальности (культ личности правителя и рабство подчиненных, уравнилельное распределение общественных благ, общество свободного предпринимательства и демократии, анархический социум и т. п.). О доминировании той или иной из этих тенденций судят по степени участия народа в делах государства, по его причастности к управлению обществом.

Что же все-таки важнее в целом — сами части (субстрат) или способ их связи? Конкретизируем эту проблему, несколько иначе переформулировав варианты соотношения части и целого: 1. Целое равно сумме своих частей или оно все-таки больше их простой суммы? 2. Части предшествуют целому или целое предшествует своим частям? 3. Части порождают целое или целое порождает свои части? Но, быть может, зависимость между ними вовсе иная, непричинная? 4. С чего лучше начинать познание целого — с изучения его частей или с постижения всей целостности сразу, знание которой затем позволит описать и объяснить сами части?

При решении этих вопросов сложились три основных подхода: 1) холизм с его принципом целостности; 2) меризм с его принципом элементарности; 3) антиномизм, стремящийся диалектически удерживать противоположные решения сформулированных выше задач.

Холизм (от греч. *holos* — целое, весь) — методологический подход, согласно которому целое онтологически (либо логически) первично и имеет приоритет над своими частями. Платон трактовал целое не как многое или все, а как неделимое на пространственно-временные отрезки идеальное единство. Целое объемлет все свои части, но не содержится в каждой из них в качестве одного из протяженных элементов наряду с другими; в то же время целое, состоя из множества, не есть сумма элементов.

По Платону, целое есть нечто эйдетически простое — идеальное единство (т. е. не есть просто все части); часть же — это не часть многого, а только часть целого. Подлинной целостностью обладают продукты духовной деятельности — в них части отчетливо выражают идею целого. Аристотель под целым понимал то, у чего не отсутствует ни одна из его составных частей и что так объемлет эти части, что последние образуют нечто одно; соподчиненность частей в целом обусловлена энтелехией; в конечном счете целое предшествует своим частям и больше их суммы. Многие схоласты понимали Бога, духов и души как вечные целостности, не состоящие из частей, — они вечны потому, что им не на что распадаться. Лейбниц трактовал субстанции-монады как простые и неразрушимые целостности без частей.

В научный оборот термин *холизм* ввел Я. Х. Смэтс (1870–1950) в своей книге «Холизм и эволюция» (1926). В книге Дж. С. Холдейна (1892–1964) «Философские основы биологии» (1931) холизм предстает уже как особое учение. Позже несколько немецких и французских ученых (А. Мейер-Абих, А. Леман и др.) глубоко обосновали принцип органически понятой целостности. Для холизма характерно увлечение интуитивизмом, методами дедукции и анализа. В более широком смысле термином *холизм* обозначают все философские теории, использующие понятия живого целого, жизненной силы, жизненной субстанции (органистические теории, витализм, гештальтпсихологию). Многие холисты предпочитают исповедовать философский идеализм.

Меризм (от греч. *meros* — часть, доля, роль, очередь) — методологическая установка объяснять целое через свойства его

частей; меризм выступает в формах: а) *элементаризма* (целое сначала делят, теоретически или практически, на простые составляющие, а затем наделяют партитивными свойствами); б) *механицизма* (целое определяют как простую сумму механически увязанных частей) и в) *редукционизма* (высокоразвитое сложное и единое низводят до уровня простых единиц). Тенденция меризма была отчасти присуща Фалесу, Анаксимену, Анаксимандру, Демокриту, которые стремились объяснить мир через выявление простейшей субстратной основы сущего. Вслед за естественновозникшим XVII–XVIII вв., ориентированным на механицизм, Бэкон, Гоббс, Локк, а затем и французские материалисты XVIII в. склонились к суммативному толкованию целого: реальны (чувственно воспринимаемы) части и реально сложение этих частей вместе, однако не реально целое, которое сверхопытно отличается от суммы своих частей. В познании целого, по их мнению, важнее всего индукция и синтез освоенных частей. Атомисты Нового времени объясняли различие вещей комбинациями и пропорциями одних и тех же атомов. Руководствуясь соображениями меризма, Ж. О. Ламетри (1709–1751) создал теоретический образ человека как машины. В социологии, наряду с холизмом и в противовес холизму, вырабатываются физикалистские подходы, концепции социального атомизма, а общество или социальная группа объясняются как сумма составляющих их индивидов. Меризм чаще сопряжен с материализмом.

Антиномизм и рационалистическая диалектика стремятся разрешить дилемму холизма и меризма, сосредоточиваясь не столько на целом или частях целого, сколько на самой связи целого и частей. Секрет целостности заключен в кооперативном эффекте, во взаимовлиянии и взаимопроникновении частей; изменяя друг друга, взаимоувязанные части образуют внутри своего множества такой единый для них посредник, который незримо пронизывает каждую часть и в то же время отличается от каждой части своим качеством.

Кузанец ввел представление об оппозиции и даже противоборстве частей внутри целого; так что целое — не просто общее

частей, но и тождество внутренних противоположностей. Гегель объясняет эффект целого рефлексией (взаимоотражением) частей, в процессе которой виртуально (в возможности, в сфере сущности) возникает особое качество целостности. Согласно Гегелю, нет целого вне частей, целое существует только через свои части, но оно несводимо ни к совокупной плоти частей, ни к сумме свойств всех частей; целое виртуально пронизывает все свои части и устремляет их к тотальному единству, но целое нигде не локализовано, подобно части, метрически; подобно сущности или внутренней форме вещи оно высвечивается сквозь выявляющееся содержание.

Диалектики-рационалисты пытаются логически последовательно разьяснить недостатки холизма и меризма и отыскать между ними золотую середину. Антиномисты (Шеллинг, Флоренский и др.), не доверяя логически-системной диалектике, опираются на идею интуитивного постижения целого как чего-то одновременно равного сумме частей и большего, чем эта сумма, — как одновременно видимого и невидимого, порождающего и не порождающего свои части, подчиняющего их себе и зависимого от них, совпадающего и не совпадающего с частями по своим характеристикам. Так или иначе тут подчеркивается момент взаимовлияния частей и целого.

Если сблизить слово *тело* со словом *целое* (от санскр. *тал* или *тил* — быть полным, здоровым, крепким), то, как и в случае с подразделением тел на материальные и духовные, целостности можно классифицировать на посюсторонние и потусторонние, материальные и нематериальные. Любопытна также смысловая связь целого и цели.

Система, элемент, структура — понятия, конкретизирующие и упрощающие категории целого, части, формы, материи и содержания. Когда же хотят рационально познать металогическое целое, то редуцируют его к системе простейших частей (элементов), а внутреннюю форму целого заменяют структурой. Сущее мысленно раскладывается на совокупность простейших деталей, затем на них накладывается структурная сеть (возможный способ

связи этих деталей) и в зависимости от достигнутого объема знаний строится системный образ сущего.

Система (от греч. *systema* — целое, составленное из частей): 1) порядок, обусловленный планомерным, правильным расположением частей в определенной связи; 2) совокупность принципов, служащих основанием для какого-либо учения; 3) формы общественного устройства (социальная система); 4) совокупность частей, связанных общей функцией (например, нервная система); 5) способ организации чего-либо; 6) стройный ряд.

Л. Берталанти (1901–1972) понимал под системой комплекс взаимодействующих элементов. Предложены также десятки иных дефиниций системы. Подсистемой именуют подмножества системы, т. е. комплексы элементов и неэлементарных частей; подсистема проще системы. Системы подразделяют на материальные и абстрактные, органические и неорганические, активные и пассивные, закрытые и открытые, динамические и статистические, равновесные и неравновесные, управляемые и самоуправляемые. Внешний мир воздействует на относительно обособленную систему через ее вход, сама же она влияет на среду через свои выходы. В зависимости от силы связи элементов различают жесткие, дискретные и смешанные системы. Системный анализ стал превращаться в особый методологический подход (в трудах А. А. Богданова, В. И. Вернадского, Л. Берталанти, Т. Котарбиньского и др.); широкие исследования систем развернулись с конца 40-х гг. XX в.

Элемент (от лат. *elementa, elementum*, греч. *στοιχεῖα* — член ряда, стихия) — минимальный и самый простой компонент системы, участвующий в ее образовании. Платон называл *стихиями* правильные многогранники, из которых состоят земля, вода, воздух и огонь, а Аристотель употребил это понятие в более широком смысле — для обозначения первичной, имманентной составной части, неделимой по виду. Тит Лукреций Кар сравнил атомы с буквами латинского языка (*эл-эм-эн*), отсюда по ассоциации со стихией родилось слово *элемент*. Элемент относителен

к системе и внутри нее на меньшие части не делится. В свою очередь, если элемент данной системы взять сам по себе, то его тоже можно мыслить как нечто сложное и системное. Следовательно, в отличие от метафизического допущения абсолютной элементарности, физическая элементарность относительна.

Структура (от лат. *structura* — устройство, строение, расположение, порядок) — сравнительно устойчивая связь элементов, единство их соотношений в системе. Некоторые авторы настаивают на том, что под структурой надо понимать только существенные, закономерные связи элементов. «Элементаристы» полагают, что качество и функции системы в первую очередь обусловлены ее элементарным составом (так, химические свойства солей зависят от образующих их атомов), а структуралисты детерминируют систему ее структурой (пример — изомерия в химии). Структурный подход выработал методы вычленения в составе системы ее наиболее значимых связей и отношений между элементами и подсистемами.

В современном естествознании утвердился термин «структурный уровень материи». Суперструктуру космоса трактуют как иерархию физико-химических, биологических и социальных структур. Выделяют также структуры языка, теории, логические и математические структуры. Элементы — это своего рода «структурные инварианты» (Н. Ф. Овчинников), ими определяется состав системы. Структура сравнительно устойчива в отношении к изменению состава.

Целостность и системность. До сих пор в системности научного знания большинство науковедов усматривают один из главных критериев научности и истинности. Системный подход преимущественно сложился в естествознании как выражение веры ученых в логичное устройство мироздания. Эта вера своими корнями уходит в учения пифагорейцев, платоников и христиан, согласно которым сотворенные Богом законы природы предельно просты, и их легче всего выражать простейшими математическими формулами. В ходе своих экспериментов естествоиспытатель

изымает из природного целого некоторый кусок, превращает его в «эталонный» объект и субъективно отождествляет «эталон» с какой-либо реальной частью подлинного универсума. Тогда окружающий мир начинает казаться системно и понятно устроенным. Позже обнаруживается, что эталон, уже признанный наукой, вовсе не столь уж совершенен, и его никак не удастся органично встроить в живое целое.

Важно учитывать идею Б. С. Грязнова о том, что научная теория есть, прежде всего, знание об абстрактных объектах, но вовсе не о реальных предметах природы и социума. Поэтому теоретические выводы не следует прямо — без специальных технических поправок и эмпирически найденных коэффициентов — использовать в практических целях (см.: *Грязнов Б. С.* Логика, рациональность, творчество. М., 1982. С. 13–25, 50–60 ; *Грязнов Б. С., Дынин Б. С., Никитин Е. П.* Теория и ее объект. М., 1973).

Системный подход в своих важнейших аспектах альтернативен целостному подходу. Эпистемическая истина — это отношение знания к целостной действительности, но не к системно, не к искусственно представленным обломкам когда-то живых частей бытия. Несомненно, прав великий И. В. Гёте, утверждавший, что истина — в «целом, а не в системе». «Естественная система, — читаем у Гёте, — противоречивое выражение. Природа не имеет системы, она живет, она есть жизнь и следование из неведомого центра к неопределимой грани» (*Гёте И. В.* Философия природы // *Гёте И. В.* Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 149).

Современные сторонники Гёте, критикуя и оценивая системный подход как «наивный реализм», настаивают на том, что любое живое целое есть некоторое металогическое единство, постигаемое преимущественно при помощи интуиции. Когда хотя бы рационально познать металогическое целое, то редуцируют его к системе простейших частей (элементов), а внутреннюю форму целого заменяют представлением о «четкой структуре». Сущее мысленно раскладывается на совокупность простейших деталей, затем на них накладывается структурная сеть (возможный способ

связи этих деталей) и в зависимости от достигнутого объема знаний строится системный образ сущего.

Целое (как способ кооперации его частей) несводимо ни к системе, ни к метасистеме, если под последними понимать нечто исчерпываемое научно-рациональными описаниями. Целое не только включает в себя невообразимое множество всяких систем, но непременно вмещает в своей сущности антисистемные тенденции — силы, направленные на изменение или разрушение сложившихся вещей и явлений. В целом пребывают как рационально познаваемые моменты, так и моменты, недоступные разуму. Целое может быть единством чувственно воспринимаемого и сверхчувственного, реального и идеального. Часто одно и то же целое теоретически описывают конгломератом концептуальных систем, конкурирующих между собой. Секрет целостности заключен в кооперативном эффекте, во взаимовлиянии и взаимопроникновении частей. Изменяя друг друга, взаимоувязанные части образуют внутри своего множества такое единое связующее звено, которое незримо пронизывает каждую часть и в то же время отличается от каждой части своим качеством.

Поясним принципиальную ограниченность и недостаточность системного подхода метафорой облака. Допустим, мы наблюдаем в облаке множество спонтанно сменяющих друг друга «иллюзий-картин». Сами по себе точки, линии и объемы, созерцаемые в облаке, поначалу совершенно бессмысленны — они суть некие неопределенные события. Но стоит лишь иллюзорно упорядочить эти события в связи с какой-нибудь нашей прихотью, и они тотчас становятся для нас «фактами». Эти «факты» отбираются и складываются в картину облачной реальности (образы моря, гор, воинского соединения, людей, зверей и пр.). При смене установки и переключении внимания на другие конфигурации меняются «факты», и возникает уже иная картина той же самой части неба. Облачные «картины» — это психические эмердженты, возникающие при слиянии внешней оптики с когнитивными стереотипами

человека, причем в их производстве участвуют не только наше сознание, но также личное и коллективное бессознательное.

Пусть отдельное облако вполне объективно реально, и наше созерцание его именно как облака, вероятно, истинно в классическом Аристотелевом смысле. Однако множество «картин», которые мы видим внутри этого облака, трудно признать объективно-истинными. Но что поразительно — эти картины-иллюзии нетрудно превратить в соответствующие материальные объекты! Например, сфотографируем облако, устраним в изображенном хаосе точек и фигур лишние графы и оставим лишь ту «картину», которую ранее разглядели в облаке. Тут уместна известная аналогия со скульптором, который устраняет из глыбы мрамора все лишнее и извлекает из хаоса спаянных частиц прекрасную статую. Трудно ответить на вопрос: где же тот оригинал, копией которого явилась наша «картина»? Им служит: а) воспринимаемый хаос частиц облака; б) когнитивные структуры сознания автора картины; в) то и другое в совокупности?

Экстраполируем пример с облаком на любой познавательный процесс. Облако — это метафора полноты бытия с неисчислимым множеством потенциальных возможностей; ограничивая полноту, творец создает отдельное нечто. Вряд ли образ этого нечто можно проверить на истинность внешним опытом или практикой (при условии, что «истина» определена как соответствие знания объективной действительности). Трудно удержаться от искушения провести аналогию между картиной в облаках, статуей в глыбе мрамора и системой научной теории об изучаемом объекте. В любой науке нередко конкурируют несколько одинаково правдоподобных, но альтернативных системных обзоров одних и тех же предметных областей. Но почему? Не потому ли, что мы видим мир таким, каким хотим его видеть и понимать, а понимаем его в конечном счете так, как умеем с ним действовать, практически обращаться?

Ассоциируя сказанное с метафорой облака, выскажем предположение, что, подобно разным картинам-иллюзиям, относимым к организации одного и того же облака, ни одна из множества

придуманных учеными научных систем (теорий, гипотез), сопрягаемых с одним и тем же объектом как целым, никогда исчерпывающе и точно не копирует содержания этого целого. В научных системах всегда присутствует значительный и неустранимый момент мнимого, иллюзорного, утопичного. Этот экзистенциально-истинный момент подчас оказывается более ценным в прагматическом отношении, чем компонент эпистемически истинный.

Тут уместна известная притча астронома А. Эддингтона о человеке, который изучал глубоководную жизнь, забрасывая сеть с трехдюймовыми ячейками. После многих измерений пойманных образцов исследователь сделал вывод, что не бывает глубоководных рыб короче трех дюймов. По Эддингтону, мы ловим только то, что определено нашими рыбацкими инструментами. То же верно в отношении науки. Ячейки системной сети науки не захватывают и не удерживают те духовные предметы, которые являются объектами религиозного опыта; наука весьма селективна и не способна самостоятельно рисовать универсальную картину мира.

Понятно, почему дух, душа, жизнь, любовь, надежда и иные категории такого рода ускользали из понятийной сетки материалистической науки. Казалось бы, биология, физиология и психология прямо изучают эти предметы, и их выводы имеют практическую ценность для людей. Вместе с тем материалистически понимаемые дух, психика и жизнь — не более как технические понятия, смысл которых определяется серией инструментальных процедур.

Развенчанию идеала системности косвенно способствовал в 1931 г. логик и математик К. Гёдель, из его второй теоремы о неполноте следует, что не существует неполной (богатой) формальной теории, в которой были бы доказаны все истинные теоремы арифметики. В любой неполной формальной системе всегда отыщутся два взаимоисключающих утверждения, выводимые из одних и тех же аксиом (см.: *Клайн М.* Математика. Утрата определенности. М., 1984 ; *Нагель Э., Ньюмен Дж. Р.* Теорема Гёделя. М., 2010). Широкая (вольная) трактовка результатов Гёделя позволяет предположить, что в каждой развитой логико-математической

или научно-теоретической системе есть следствия, которые невозможно определить ни как истинные, ни как ложные. Само свойство системности научного знания, обеспечиваемое логическими и математическими правилами, а также искусственным языком, неизбежно сопряжено с парадоксами. Так что системность скорее относима к тем или иным техническим критериям правильности, к принятым правилам рассуждения, но она не тождественна целостности и истинности. Наука как системное знание логически парадоксальна, поэтому истинность ее высказываний не устанавливается внутренними средствами ее разнообразных дисциплин.

Итак, принцип целостности богаче и шире принципа системности; последний лишь частично и в пределах формально-логического мышления разъясняет, но не заменяет первый; а за пределами возможностей рационального познания идея выражения мира стройной системой элементов вступает в противоречие с интуицией целостности мира. По-видимому, «системность» — это не столько признак эпистемической истинности, сколько одно из правил языковых игр ученых, философов, теологов.

Герменевтический круг в познании целого и части. Герменевтика (от греч. *hermeneutikos* — разъясняющий, истолковывающий): 1) теория и практика истолкования текстов; учение о способах, технике истолкования текстов, первоначальный смысл которых неясен в силу их древности или многозначности; 2) течение в современной философии. Герменевтика возникла в эпоху эллинизма в связи с исследованием классических текстов и ставила задачу выявлять чувственно-буквальный, отвлеченно-нравоучительный и идеально-мистический смыслы текстов.

Герменевтический круг — это циклический характер процесса понимания целого и части. Для понимания Священного Писания требуется в него верить, но, чтобы в него поверить, нужно вначале его понять, — учил святой Августин. Чтобы понять целостность («социальность») какого-нибудь государства, нужно сначала объяснить особенности населяющих его граждан; и наоборот, для понимания характера граждан данного государства требуется

предварительно объяснить специфику его целостности. Понимание предполагает объяснение, и наоборот. Для понимания целого, рассуждал Ф. Шлейермахер, необходимо понять его отдельные части, но понимание отдельных частей уже предполагает знание смысла целого. Скажем, слово есть часть предложения, предложение есть часть текста, а текст — часть творческого наследия автора текста.

Поскольку герменевтический круг указывает на взаимообусловленность истолкования человеком не только бытия, но также самого себя, то цель заключается не в том, чтобы выйти из герменевтического круга, а том, чтобы в него войти. Языковая традиция, в которой укоренен познающий субъект, составляет одновременно предмет понимания и его основу: человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится. Проблема герменевтического круга возникает во всяком углубленном анализе соотношения целого и его частей.

6.4. Организация как целостность

Понятие организации. Предметная и функциональная стороны организации. Организация с управлением. Синергетика.

Понятие организации. Организация (лат. *organon, ergon* — орган): 1) объединение, группа людей (община, корпорация, ассоциация); 2) философская категория, обозначающая меру оптимальной целостности: направленной упорядоченности частей в целом, целесообразной согласованности формы и материи в содержании, сочетаемости общего и единичного в отдельном.

Одни и те же части могут быть по-разному организованы. Состав — основа организации. Ее свойства суть проявления связей компонентов целого. Атрибуты организации несводимы к свойствам ее частей. Категория организации закрепляет в себе представление о содержимом целого как единстве структуры и функций.

В повседневном смысле организация (от франц. *organisation*, от позднелат. *organizo* — сообщаю стройный вид, устраиваю, от греч. *organon* — орудие, инструмент) — сочетание, объединение; согласованность; устройство целого, его внутренний порядок, взаимосвязь и взаимодействие его элементов; социальный институт; спаянная единой целью группа единомышленников. Эта категория обладает всеобщностью, характеризует физико-химические порядки (кристаллическая решетка, молекулярное строение), живые системы (организм, орган чувств), социальные институты (государство, партия), порядок в мышлении («органон» мышления, теоретическая организация). Ее соотносят с понятиями содержания, целого, отдельного, структуры, системы, управления.

Предметная и функциональная стороны организации. Организация имеет две стороны: предметную и функциональную. Под ее предметной стороной понимают соположение частей целого, а под функциональной — воздействие частей друг на друга. Предметное и функциональное рефлексивно едины. Части целого по отношению к понятию организации различаются своими ролями, функциями.

Всякое отдельное бытие существенно обусловлено его организацией. От того, как вещь устроена, во многом зависят ее становление, развитие, стабильность, тип целостности и сроки существования. Органические целостности специфически освещены в духе гилозоизма в XX в. в организмических теориях (органицизме, теории эмерджентной эволюции, гештальпсихологии). Усиливаясь, внутренние противоречия организации влекут за собой количественные изменения ее предметной и функциональной составляющих. В процессе разрешения своих противоречий организация либо восходит на более высокий уровень (обретает новые функции и типы связи частей), либо опускается на более низкий уровень (утрачивает ряд прошлых связей и функций), либо вовсе испытывает катастрофу, т. е. из-за роста в ней беспорядка вырождается и разрушается.

Организация с управлением — особый тип устройства отдельного, описываемого как сложная система. Процессы управления частями усиливают организованность и автономию целого. Управлением называют такую функцию организованных систем (биологических, социальных, технических), которая позволяет: а) сохранить в системе определенную структуру; б) поддерживать режим деятельности; в) реализовать системную программу и цель. Например, социальное управление есть воздействие на общество ради сохранения в нем порядка, стабильности и развития; оно бывает стихийным (рыночным) и сознательным (государственным, партийным и др.). В организации различают управленческую и исполнительскую стороны.

Синергетика. Принципы самоорганизации стали ныне предметом изучения особой дисциплины — синергетики (от греч. *sinergeia* — совместное действие, сотрудничество). Эта наука прежде всего описывает неустойчивость, неравновесность и нелинейность процессов, происходящих в открытых системах. В неустойчивости и возрастании энтропии синергетики усматривают предпосылку развития. И. Пригожин показал, что в некоторых случаях хаос способен к самоорганизации, из беспорядка могут спонтанно возникать упорядоченные (диссипативные) структуры. Причиной служит появление когерентного поведения у хаотически движущихся частиц.

Примеры самоорганизации: образование сотовой структуры в подогреваемой снизу жидкости (ячейки Бенара), «химические часы» (реакция Белоусова — Жаботинского), турбулентное движение. С точки зрения И. Пригожина, самоорганизация турбулентного хаоса и возникновение, через бифуркацию, некоторой диссипативной структуры есть во многом игра случая («порядок через флуктуации»). Отсюда непредсказуемость конкретных изменений в сложных самоорганизующихся системах.

7. ПРОТИВОРЕЧИЕ

*Движение и покой. Тождество и различие.
Качество и количество. Мера и скачок. Противоречие.*

Диалектическое противоречие есть существенное различие противоположностей в рамках их тождества, внутренняя причина самодвижения вещи. Оно обуславливает количественные изменения в пределах покоящегося качества (меры), разрешается скачком и снимается в эмердженте.

7.1. Движение и покой

*Движение. Покой. Реновация. Два типа изменения и покоя.
Развитие. Движение как изменение вообще. Механицизм. Гегель
и Энгельс о движении. Формы покоя. Формула соотношения
высшего и низшего. Редукционизм. Холизм. Пять формул
соотношения движения и покоя. Энергия.*

Движение и покой — парные категории, обозначающие такие полярно увязанные между собой моменты существования всякой определенности (вещи), как изменчивость и устойчивость.

Движение вещи A есть изменение ее свойств a_1, a_2, \dots, a_n , вызываемое событиями внутри нее и (или) процессами ее внешнего взаимодействия с другими вещами. Под понятием движения ныне мыслят изменения любого характера: существенные и несущественные, качественные и количественные, прерывистые и плавные, необходимые и случайные и т. д., т. е. изменение «вообще». Движение — это процесс взаимного влияния контактирующих тел друг на друга путем переноса материи, энергии или информации. Движение есть диалектически противоречивое единство таких противоположностей, как изменчивость и устойчивость, обратимость и необратимость, стационарность и нестационарность, цикличность и реновация.

Онтологи-марксисты предпочитают говорить только о материальном движении (но никак не о движении духа), абсолютизируют в движении момент изменения, релятивизируют момент покоя. В советской философии движение, как правило, понималось упрощенно: во-первых, исключительно как изменение вообще, во-вторых, как нечто исключительно материальное (атрибут материи) — как количественный или качественный переход материальных объектов из одного состояния в другое. (Критику такого понимания см.: Сагатовский В. Н. Основы систематизации всеобщих категорий. Томск, 1973. С. 171–172; Мохоря Е. П. О соотношении категорий «движение» и «изменение» // Филос. науки. 1989. № 10. С. 102–105.) Между тем в теоретической механике перемещение тела по инерции (от лат. *inertia* — бездействие) практически не отличают от состояния динамического покоя. Вполне философски состоятельным является не только понятие *движение материи*, но также понятие *движение духа*.

Покой, наоборот, есть аспект устойчивости и относительной независимости вещи от внутренних и внешних воздействий, от изменений в ней. Та или иная степень покоя, присущего изменяющемуся A , определяется неизменностью большего или меньшего множества его свойств: $a_{n+1}, a_{n+2}, \dots, a_{n+m}$; покой как таковой есть неизменность «вообще». Строго говоря, логическим антиподом покоя является не движение, а изменение, поскольку во всяком движении есть моменты как изменения, так и неизменности, покоя.

Соотношение движения и покоя многомерно и в каждой вещи специфично. Взять, например, свободно качающийся маятник. В его колебаниях обнаруживается, с одной стороны, равновесность, периодичность, устойчивость, повторяемость, обратимость перемещения справа налево, и наоборот. С другой стороны, в колебаниях маятника нетрудно заметить неустойчивость, неравновесность, необратимость, заключающиеся в постепенном затухании этих колебаний. Мера обратимости и устойчивости любого периодического изменения обозначается категорией *цикла*; цикличность есть своего рода покоящееся колебание.

Реновация. Но есть и противоположная цикличности мера, сопряженная со становлением нового в повторяющемся старом и нарушением равновесия. Назовем ее *реновацией*. Реновация (от англ. *renovation* — обновление) — это мера необратимости в процессах изменения. Она является векторной величиной и конкретизируется понятиями прогресса и регресса. Прогрессом обычно именуют восхождение от простого к сложному, от низшего к высшему, а регрессом, наоборот, нисхождение от сложного к простому и от высшего к низшему. Говорят и об одноплоскостном необратимом изменении — промежуточном между прогрессом и регрессом (Е. Ф. Молевич).

Поскольку покой и изменение суть рефлексивные категории, то нелогично описывать их порознь, независимо друг от друга. Покой в одном отношении непременно оказывается изменением в другом отношении, и наоборот. Например, наш город покоится относительно поверхности Земли, но вращается вокруг ее оси и перемещается в пространстве относительно Солнца. Можно найти и другие логические основания (геометрико-механические, физико-химические, биосоциальные и духовные) для соотносительного описания устойчивого и изменчивого внутри нашего города.

Различают **два типа изменения и покоя**: а) количественное изменение вещи при сохранении ее качества; б) качественную перемену вещи. Понятие меры обозначает тот интервал, внутри которого движение количества не нарушает покоя качества. Понятие сущности прежде всего отображает идею общего, постоянного, а понятие явления — идею изменчивости, рождения и умирания. Сущность — глубинный покой, а явление — поверхностное движение. Но и в сущности есть движение — борьба возможностей за право стать действительностью; тогда эссенциальный покой усматривают в обусловливании этой борьбы нижележащей сущностью более глубокого порядка.

В понятии закона природы ученые ищут смысл существенно покоящегося в изменяющихся явлениях. Рациональное мышление объясняет изменчивое (явление) покоящимся (законом). Даосы

почитают Дао как вечно неизменное начало, проявляющееся через непрерывное изменение инь и ян. Космический Огонь-Логос Гераклита — символ покоящегося изменения, всегда одного и того же потока обновления. В понятии закона изменения парадоксально мыслится мистическое единство покоя и изменения.

Поэтому не только движение, но и покой есть атрибут материи. Лучше вообще пользоваться единым принципом изменения-покоя. Вряд ли справедливы расхожие в отечественной учебной литературе формулировки: «движение абсолютно, покой относителен», «в мире нет ничего, кроме движущейся материи», «движение вечно, покой преходящ», «покой нам только снится» и т. д. В материальном мире покой не менее фундаментален и непреходящ, чем изменение, а изменение (в ином ракурсе) не менее относительно, нежели покой.

Одни диалектики склонны объяснять природу вещей преимущественно принципом движения-как-изменения. Рождение и исчезновение предметов они логически выводят из процесса самодвижения и разрешения внутренних противоречий. Другие мыслители склонны объяснять явления через принцип фундаментального покоя: всякое явление есть не что иное, как проявление какого-либо закона природы. Можно ли построить внятную методологию объяснения на основе гармонизации и синтеза принципов изменения и покоя? Сделать это нелегко, но попытки предпринимаются.

Например, в теории неравновесных систем и синергетике были умозрительно сформулированы, правда все-таки в пользу принципа изменения, тезис о возникновении порядка (закона природы в том числе) из хаоса, а также утверждение о недолговечности физических законов, об их изменчивости и возможности исчезновения со временем (И. Пригожин). Нет сомнения в том, что в будущем этот крен в сторону неравновесности окажется компенсированным очередной теорией равновесия, и тогда, как и во времена античной философии, в картине Вселенной окажутся гармонизированы между собой атрибуты изменения и покоя.

Развитие. Многие философы до сих пор предпочитают обозначать необратимое направленное изменение терминами *развитие* или *эволюция* (от лат. *evolutio* — разворачивание, противоположное инволюции, т. е. свертыванию). Однако термин *развитие* этимологически связан с представлением о разворачивании чего-то ранее свернутого, об освобождении, выявлении и усилении внутренне заложенного старого, но вовсе не с идеей обновления. Как в свое время заметил великий русский философ В. С. Соловьев, изменения, происходящие с гранитной скалой или с кучей песка, не называются *развитием*; развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы, *бесконечное же развитие* есть просто бессмыслица.

Движение как изменение вообще. Понятие движения в истории философии и науки толковалось по-разному. Согласно Аристотелю, источник активности следует искать в нематериальной форме, придающей движение покоящейся и аморфной материи. В своей «Физике» философ пишет, что движимое всегда соприкасается с движущим и движение — результат нескончаемого взаимодействия тел. Видов изменения, по его мнению, столько же, сколько видов сущего, и мир может меняться бесконечное количество раз.

Из бесчисленного количества видов движения Аристотель выделил шесть несводимых друг к другу основных видов движения: возникновение, уничтожение, изменение по качеству, увеличение, уменьшение, перемещение (т. е. изменение по положению — круговое, прямолинейное, смешанное). Он полагал, что движения не бывает помимо вещей, ибо изменение всегда совершается в отношении различных родов сущего, и нет чего-либо общего для них, что не принадлежало бы ни к одному из этих родов. Абстрагируя из них общие признаки, Стагирит определил движение как взаимодействие и изменение вообще, а покой — как отсутствие воздействий и изменений, т. е. как любую неизменность. Стало быть, движение есть изменение вообще, а всякое изменение есть движение! От этой тавтологии избавились только

в XX в., предложив считать понятие движения более общим, чем понятие изменения: изменение есть, наряду с покоем, один из моментов движения.

Предельно широкие дефиниции движения и покоя, сформулированные Аристотелем, укоренились в европейской культуре на двадцать веков, вплоть до XVII в. В XVII–XVIII вв. в европейском естествознании (под влиянием христианской церкви, борющейся с оккультизмом и мистицизмом) утверждается механицизм.

Механицизм. Представлению о качественно различных формах изменения материи было противопоставлено однокачественное толкование движения как пространственного перемещения вещей. Так, в Европе XVII–XVIII вв., когда лидером в науках стала механика, изучающая различные способы перемены телами своих мест, многие естествоиспытатели и философы обрели привычку сводить любое сложное движение к «атому движения» — к механической перемене места.

Такой редукционизм в форме механицизма теоретически основывался на гипотезе о падающих в пустоте атомах и молекулах, а также на картине мира как машины, сооруженной из перемещающихся рычагов, катящихся шаров, упругих пружин и т. п. Всякое движение аналитически преобразовали в сумму простейших перемещений — поступательных, попятных, вращательных и пр. Деисты заявляли, что механизм космоса однажды и навсегда заведен Богом. Источник механического перемещения тел деизм усматривал в божественном первотолчке, а материалисты-пантеисты верят в существование материи-субстанции, вечно самодвижущейся.

Например, механицист Никола Лемери (1645–1715) выдвинул любопытную модель возникновения химических соединений. Этот французский химик рассуждал так. Атомы наделены либо зубцами, либо крючками, либо петлями и т. д. Частицы кислот имеют острия, что легко доказывается тем, что кислота производит покалывание нашего языка, подобно покалыванию его отточенными тонкими остриями. «...Серебро растворяется в селитряном спирте <...> потому, что острия последнего достаточно тонки

и соразмерны, чтобы проникнуть в мелкие поры этого металла и своим движением раздвинуть его части» (цит. по: *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 241).

Т. Гоббс, один из основоположников механистического материализма, определил суть движения как непрерывную переменную мест, т. е. оставление одного места и достижение другого. Этот процесс непрерывен, ибо ни одно тело, как бы мало оно ни было, не может сразу целиком удалиться со своего прежнего места так, чтобы ни одна часть его не находилась в части пространства, общей обоим местам — покинутому и достигнутому.

В своей «Системе природы» П. Гольбах классически обосновывает тезис о движении как атрибуте материи-субстанции. Он заявляет, что все во Вселенной находится в движении; сущность природы заключается в том, чтобы действовать; если мы станем внимательно рассматривать ее части, то увидим, что среди них нет ни одной, которая находилась бы в абсолютном покое. Те, которые представляются нам лишены движения, находятся в действительности лишь в относительном или кажущемся покое. Движение возникает, увеличивается и ускоряется в материи без вмешательства какого бы то ни было внешнего агента.

Гегель и Энгельс о движении. В конце XVIII — начале XIX в. слабость механистического объяснения химических, биологических и тем более социальных феноменов становится очевидной. В «Философии природы» Гегель преодолевает механицистскую трактовку движения и реставрирует Стагиритову дефиницию движения как изменения «вообще». Разнообразие движений немецкий диалектик выводит из посылки о поступательном развертывании абсолютной идеи, материализовавшейся в пространстве и во времени.

Точно так же, как нет движения без материи, не существует и материи без движения. Движение является процессом, переходом времени в пространство, и наоборот; напротив, материя является отношением между пространством и временем как их покоящимся тождеством. Разнообразие движений немецкий

диалектик выводит из посылки о поступательном разворачивании материализованной в пространстве и времени абсолютной идеи. Механическое, химическое и органическое суть основные и несводимые друг к другу формы этого восхождения от низшего к высшему. «Механизм», «химизм» и «организм» — такова гегелевская классификация основных форм движения материи. Особенность каждой формы объясняется спецификой ее внутренних противоречий, начиная с разноликого противоречия притяжения и отталкивания.

В связи с этим необходимо заметить, что гегелевскую диалектическую концепцию основных форм движения и покоя любопытно развил современный отечественный философ В. В. Орлов. Он резюмировал свои соображения формулой: $V = H + h$, где V — высшее, H — низшее, а h — то новое, чего не было в низшем до надстраивания над ним высшего (см.: Орлов В. В. Основы философии. Пермь, 1997. Ч. 1, вып. 2. С. 49–55). Понятие высшего, равно как и низшего, относительно. Скажем, химическое выше физического, но ниже биологического. Низшее — основание высшего. Вместе с тем высшее преобразует и подчиняет себе свое основание.

Ф. Энгельс квалифицирует движение как стремление, напряжение и «муку» материи. Он пишет: «Движение, рассматриваемое в самом общем смысле, то есть понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 563). Энгельс развивает — но уже в рамках диалектического материализма — гегелевскую концепцию соотношения высшего и низшего в движении и выделяет пять основных форм движения: механическое → физическое → химическое → биологическое → социальное. Каждая последующая (высшая) форма возникает вследствие саморазвития и разрешения противоречий внутри предыдущей (низшей) формы. Общее между перемещением и мышлением — это изменение «вообще».

Генетическая цепь из этих пяти основных форм движения призвана отобразить, по мысли Энгельса, главные исторические вехи эволюции нашей планеты, появления на ней жизни и человеческого мышления. Опираясь на данную классификацию, Энгельс обосновывает материалистическое учение о мире как едином саморазвивающемся целом, о мышлении как высшей форме движения материи, любопытно освещает проблему соотношения наук, изучающих низшие и высшие типы материальных взаимодействий, — проблему их соподчинения, пограничного контакта и размежевания.

Классификацию Энгельса ныне дополняют в связи с новыми открытиями в естествознании — в нее добавлены движения элементарных частиц и полей, биоценоза, галактических ассоциаций и т. д. Механическая форма движения сегодня уже не рассматривается как самостоятельная и фундаментальная, поскольку сама она объясняется порождением ансамбля сильных, слабых, электромагнитных и гравитационных взаимодействий, а также взаимопревращением элементарных частиц. Вместе с тем выделяют механические аспекты (микрофизический и макрофизический) основных форм движения.

Классификацию однонаправленно прогрессирующих движений Энгельс привязывал к истории Земли. Но применительно к материи-субстанции он предпочитал концепцию мирового круговорота. По его мнению, в космическом масштабе прогресс и регресс уравниваются и циклично сменяют друг друга, и поэтому материя-субстанция в целом неизменна.

Современные ученые, последователи этой концепции, строят нелинейные (разветвляющиеся) схемы основных форм движения материи, в которых, например, жизнь полагается возникающей из электромагнитного взаимодействия и не имеет генетической связи с внутриядерным и гравитационным взаимодействием (И. Я. Лойфман). Противники концепции круговорота защищают однолинейные восходящие схемы основных форм движения. В этих схемах воплощены образы «стрелы прогресса»,

«предустановленной мировой гармонии», «мирового магистрального прогресса» (В. В. Орлов).

Та или иная степень покоя, присущего изменяющемуся A , определяется неизменностью большего или меньшего множества его свойств: $a_{n+1}, a_{n+2}, \dots, a_{n+m}$. В онтологическом плане физическое изменение-покой считается самым простым и фундаментальным. Социальное изменение-покой именуют высшей формой изменения и сохранения, поскольку мыслят его как вбирающее в себя и подчиняющее себе физико-химические и биологические типы изменчивости и устойчивости.

Одни мыслители склонны объяснять природу вещей преимущественно принципом движения-как-изменения. Рождение и исчезновение предметов они выводят из процесса самодвижения (самоизменения) и разрешения внутренних противоречий. Другие же склонны объяснять явления через принцип фундаментального покоя: всякое явление есть не что иное, как проявление какого-либо закона природы. Можно ли построить внятную методологию объяснения на основе гармонизации и синтеза принципов изменения и покоя? Сделать это нелегко, но попытки предпринимаются.

Например, в синергетике были умозрительно сформулированы (правда, все-таки в пользу принципа изменения) тезисы о возникновении закона природы из хаоса и о недолговечности физических законов — об их изменчивости и возможности исчезновения со временем (И. Пригожин).

Нет сомнения в том, что в будущем такого рода крен в сторону неравновесности окажется скомпенсированным очередной теорией равновесия, и тогда, как и во времена античной философии, в картине Вселенной окажутся гармонизированы между собой атрибуты изменения и покоя.

Формы покоя. Из идеи о рефлексивности категорий движения и покоя вытекает мысль о возможности сопоставить основные формы движения с основными формами покоя — физического, химического, биологического и социального. Законы сохранения (энергии, импульса, заряда и т. д.) и физические константы играют в естествознании не меньшую роль, чем знания о типах

физических взаимодействий. В известной таблице химических элементов Д. И. Менделеев (1834–1907) запечатлел разные аспекты химического покоя: вечность мирового эфира и атомарного водорода, относительную неизменность химических элементов, стабильность параметров химических реакций; название этой таблицы — *периодический закон* — указывает на начало, свойственное природе химических превращений. Биологическое движение предполагает биологический покой (стабильность генотипа, неизменность вида, устойчивость ареала обитания, гомеостазис биологической системы и др.). Социальные изменения непременно происходят в формах социального покоя (воспроизводства человека, традиций, архетипов, схем деятельности, исторических циклов).

В теоретическом познании и описании явлений ученые, повторим, чаще ориентируются не столько на изменчивое в явлениях, сколько на общее и устойчивое в них — науку в первую очередь интересуют формы покоя. Поэтому классификация основных форм покоя должна быть отнесена к числу актуальных методологических проблем.

Формула соотношения высшего и низшего. Как было сказано, диалектическая концепция форм движения и покоя материи резюмируется формулой: $V = N + h$, где V — высшее, N — низшее, а h — то новое, чего не было в низшем до надстраивания над ним высшего. Понятие высшего, равно как и низшего, относительно. Так, химическое выше физического, но ниже биологического, а биологическое ниже социального. В онтологическом плане физическое движение-покой считается самым простым и фундаментальным. Социальное движение-покой именуют высшей формой изменения и сохранения, поскольку мыслят его как вбирающее в себя и подчиняющее себе физико-химические и биологические типы изменчивости и устойчивости.

Редукционизм. Если в формуле $V = N + h$ преувеличивать значение N как основания V и не брать во внимание второе слагаемое h , то можно оценить плюсы и минусы естественно-научного

редукционизма. Его разновидности: а) механицизм; б) физикализм (сведение химического, биологического или социального к физическому движению-покою); в) «химицизм» (редукция биосоциального качества к его химическим основам); г) биологизаторство (попытка объяснить социальные изменения-сохранения исключительно в терминах биологической науки).

Редукционистская методология, или меризм (от греч. *meros* — часть), оправдана тем, что без тщательного изучения составляющих его простых частей сложное целое само по себе непостижимо. Так, химическая наука немыслима без опоры на законы физики, а своим современным успехам биология прежде всего обязана органической химии и биофизике. Однако, низведя В до Н, редукционизм утрачивает возможность прояснить качественное отличие труда и созерцания человеческого индивида от жизнедеятельности клетки, а последней — от изменчивости-устойчивости молекулы аминокислоты и т. д.

Холизм. Если, наоборот, в формуле соотношения В и Н гипертрофировать величину h , а вопрос о роли простого в сложном и низшего в высшем вынести за рамки научного поиска, то можно получить представление об антиредукционистской методологии в науках. Иногда ее называют *холизмом*, провозглашающим, что целое гораздо больше суммы своих частей и несводимо к своим элементарным составляющим.

Химики-холисты сомневаются в возможности понимания тайны взаимодействия химических индивидов в терминах физики. Химию они нередко сближают с искусством, а себя хотят видеть чуть ли не алхимиками. Витализм (от лат. *vitalis* — жизненный) — наименование холистической ориентации в биологии; сущность и явление жизни виталист объясняет действием имматериальной жизненной силы, души, энтелехии и т. д.

Неовитализм появился на рубеже XIX–XX вв., его методология изложена в сочинениях эмбриолога Г. Дриша (1867–1941) и физиолога Я. Икскулья (1864–1944). Дриш учил об энтелехии как субстанции жизни, а Икскуль — о Плате-Субъекте, которому следует живая природа в целом и каждый организм в отдельности.

Г. Спенсер заместил редукционистский образ общества-механизма метафорой общества-организма. На основе своей теории катастроф математик Р. Том (1923–2002) создал теорию морфогенеза, в которой совместил витализм и механицизм; он предположил, что физико-химические изменения во всех организмах обусловлены глобальной «программой» биосферы.

Гуманитарная холистика рассматривает человеческую деятельность и бездеятельность как творческие супранатуральные акты. Холизм восполняет недостатки редукционизма, сосредоточиваясь на изучении качественной специфики высшего, но его методология не менее односторонняя, поскольку не учитывает фундаментальной роли низшего в высшем.

Тенденции редукционизма также противоположен элевационизм (от лат. *elevatio* — возвышаю), основным приемом которого является распространение аналогии «сверху», от высшего к низшему — из психологии, социологии биологии в неорганическое естествознание (например, идея А. Бергсона о «жизненном порыве»). Редукционизм и холизм, фактически взаимодополняя друг друга, создают естественно-научные условия для их синтеза, диалектическую формулу которого $B = H + h$ по-разному обосновали Гегель и Энгельс. В целом в онтологии постоянно конкурируют два умонастроения: органицизм и механицизм.

Пять формул соотношения изменения и покоя. В истории человеческих идей возникли и конкурируют разные предельно общие формулы соотношения изменения и покоя.

1. Покой абсолютен, а движение-как-изменение относительно. Эта формула в первую очередь характерна для монотеизма, хотя разделяется также рядом пантеистических учений. Бог мыслится монотеистами как трансцендентное бытие, из ничего творящим физический мир. Единый и совершенный Бог вечен, ибо неразложим на части и неизменен, поскольку в нем реализована вся полнота бытия. Сотворенный же мир несовершенен, ограничен, и процессы изменения в нем способствуют его разложению, распаду. Бог хранит наш мир «до времени конца», однако рано или поздно наступит конец света.

В классической термодинамике подобный взгляд косвенно подкрепляется теорией тепловой смерти Вселенной (60-е гг. XIX в.; Р. Клаузиус, У. Томсон), а в современной космологии — теорией раздувающейся Вселенной. В 20-е гг. прошлого века Э. Хаббл (1889–1953) обнаружил, что галактики разлетаются в разные стороны, как осколки гранаты. В 1927 г. бельгийский священник и астроном Ж. Леметр (1894–1966), посетив обсерваторию Хаббла в Маунт-Вилсон в Калифорнии, экстраполировал движение галактик в обратную сторону и придумал теорию Большого взрыва. В 1931 г. он опубликовал гипотезу, по которой мир произошел из взорвавшегося «первоатома». «Становление мира, — писал Леметр, — можно сравнить с отгорающим залпом фейерверка. Мы стоим на остывшей лаве и смотрим, как медленно гаснут солнца». Гипотеза Леметра ныне стала общепризнанной теорией.

Таким образом, в обсуждаемой формуле физическое движение-как-изменение преходяще, имеет начало и конец, сопряжено с относительным покоем; напротив, истинный трансцендентный покой вечен и абсолютен.

2. Движение-как-изменение абсолютно, покоя не существует. Эту формулу выдвигает, например, древнегреческий философ Кратил (2-я пол. V — нач. IV в. до н. э.). Усугубив в духе крайнего релятивизма известное изречение Гераклита, своего учителя, о том, что нельзя дважды вступить в воды одной и той же реки («все течет, все изменяется, кроме Логоса»), Кратил заявил, что этого нельзя сделать даже однажды, поскольку пока вы в нее вступаете, воды становятся иными. Из представления о всеобщей текучести вещей он делает вывод об отсутствии у вещей какой-либо качественной определенности, покоя.

Но о текучем вообще ничего сказать нельзя или можно говорить что угодно. Если в сплошном потоке изменений нет ничего устойчивого, нет никаких выделяющихся вещей, то и нечего познавать — ничто не запечатлится в соответствующем потоке сознания. Рационально познавать движение люди научились пока лишь путем расчленения движения на покоящиеся отрезки

и суммируя состояния покоя. Бергсон говорил о движении как живом потоке, в котором нет никакой определенности.

3. Движение-как-изменение абсолютно, покой относителен. Эту формулу предпочитают те материалисты пантеистической ориентации, которые ставят перед собой задачу объяснить историю Вселенной как вечный процесс одностороннего саморазвития субстанции от низшего к высшему. Чтобы эту задачу решить, нужно в категориальной паре «изменение — покой» объявить изменение постоянно ведущим, вечным и безусловным элементом, а покой — вечно подчиненным, преходящим, вспомогательным и условным.

Эта формула частично разобрана выше. Ее предпочитают те материалисты пантеистической ориентации, которые ставят перед собой задачу объяснить историю Вселенной как вечный процесс одностороннего саморазвития субстанции от низшего к высшему. Чтобы эту задачу решить, нужно в категориальной паре «изменение — покой» объявить движение-как-изменение постоянно ведущим, вечным и безусловным элементом, а покой — вечно подчиненным, преходящим, вспомогательным и условным.

В марксистско-ленинской философии и социоцентрической религии советизма данная модель исполняет важнейшую идеологическую функцию: а) космос спонтанно эволюционирует от элементарных частиц к сияющим вершинам коммунистического общества; б) движение магистрального прогресса обеспечивается его внутренними противоречиями, а постоянное развитие — перевешиванием одной из сторон движущего противоречия; в) в противоречии изменения и покоя первое в конечном счете берет верх над вторым.

4. Движения-как-изменения нет, есть только покой. Эта модель оригинально обоснована элеатами, в особенности Зеноном Элейским. Апории Зенона («Дихотомия», «Ахилл», «Стрела» и «Стадий») призваны обосновать теорию его учителя Парменида о Едином. Зенон отвергает мыслимость чувственного бытия, множественности вещей и их движения. Для некоторых школ буддизма характерно утверждение, что видимый мир движения есть

всего лишь кажимость (майя), истинный же мир — это вечный и ничем не возмущаемый покой (нирвана).

5. Движение-как-изменение и покой — равновеликие стороны Абсолюта. В Европе эта формула впервые философски обоснована мистиком Гераклитом (огонь — символ вечного изменения, а Логос — вечно неизменный закон изменения). В мире в целом ни изменение, ни покой не берут верх. Они уравновешены как грани полноты бытия, мира как целого; поэтому архе (субстанция) никуда не «развивается», не восходит и не нисходит. Тем не менее в любой отдельно взятой вещи, в каждом индивиде их соотношение не обязательно должно быть равновесным и гармоничным — оно варьируется, смещается либо в сторону изменчивости, либо к полюсу устойчивости.

В Древнем Китае сходную модель выдвинул Лао-цзы, основоположник религиозно-философского учения даосизма. Символ Дао в форме круга, разделенного пополам змееобразным диаметром, удачно воплощает идею периодической смены доминант инь и ян; круг символизирует вечный покой, а змейка-диаметр намекает на вечное изменение. Такого рода модель субстанциальной гармонии изменения-покоя внутри движения наиболее парадоксальна и диалектична.

Как видим, плюрализм религиозных и философских учений сопряжен с разными моделями соотношения изменения и покоя.

Энергия. Мерой взаимосвязи движения-как-изменения и покоя является энергия. Обычно материалисты определяют энергию как меру движения материи. По-видимому, эта дефиниция узка. Во-первых, повторим, изменчивость — атрибут не только материи, но и духа. Наши мысли, душевные и духовные состояния изменчивы не в меньшей степени, нежели материальные объекты. Во-вторых, для достижения и удержания состояния покоя подчас требуется больше энергии, чем для нарушения покоя. Поэтому есть нужда в более общем определении понятия энергии, в котором были бы в первую очередь взаимосвязаны такие категориальные пары, как изменчивость и устойчивость,

дифференциация и интеграция, возможность и действительность, качество и количество.

Можно предложить следующую дефиницию: энергия — мера изменчивости покоящегося и устойчивости изменяющегося. Ее можно различать по качественным состояниям и подсчитывать в условных количественных единицах. Основные формы энергии целесообразно типологизировать соответственно классификации основных форм движения и покоя, т. е. различать физическую, химическую, биологическую и социальную формы энергии. В свою очередь, каждая из этих основных форм имеет свою внутреннюю классификацию. Наиболее исследованы грани физической энергии: тепловая, электромагнитная, гравитационная, ядерная. Взаимосвязь количества и качества физической энергии выражается фундаментальным законом сохранения во Вселенной ее общего количества и взаимопревращения ее разнокачественных форм друг в друга.

Энергию можно подразделять на следующие противоположные виды:

- энергию, поддерживающую покой некоторого бытия, и энергию, направленную на изменение бытия (энергия покоя и энергия движения);
- созидательную и разрушительную (энергия притяжения и интеграции и энергия отталкивания и дифференциации);
- внутреннюю и внешнюю (потенциальная энергия сущностных сил и кинетическая энергия проявления сущностных сил).

Онтологию процесса проявления сущности и превращения одной из борющихся возможностей в действительность можно прояснить, дополняя ее обобщенной концепцией энергии. Качественная и количественная специфика нефизических форм энергии исследована мало. Особый интерес представило бы обобщение разрозненных исследований на тему о социальной энергии (пассионарной энергии этносов, духовной энергии нации, сущностных сил человека).

7.2. Тожество и различие

Тожество. Различие. Принцип индивидуации. Три уровня тождества и различия. Что важнее: тождество или различие? Абстрактное и конкретное тождество. Гармония противоположностей. Симметрия. Многообразие идеалов гармонии.

Тожество и различие — парные категории философии, в своей взаимосвязи отражающие единство многообразия в мире, соотносительность моментов объединения и разъединения любых X и Y (вещей, явлений, процессов), находящихся во взаимодействии. По Гегелю, категории, входящие в блок «диалектическое противоречие», субординированы (при переходе от предыдущей ступени познания к более высокому уровню постижения сущности) в соответствии со следующей схемой: тождество \rightarrow различие \rightarrow противоположность \rightarrow противоречие.

Тожество. Категория тождества обозначает единство различных предметов. X и Y полностью (абсолютно) тождественны, когда все свойства X совпадают со всеми свойствами Y . Различные степени и моменты сходства вещей обозначаются следующими латинскими терминами: *amicitia, aequalitas, contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia, consonantia, continuum, paritas, proportio, similitudo, conjunctio, copula* и др. Если совпадение X и Y , полное или частичное, имеет объективный характер, то говорят об их объективно реальном тождестве; отождествление вещей может осуществляться также на иллюзорно-субъективном основании. Тожество выражает предельный случай неразличимости, равенства, сходства, взаимной зависимости объектов. Полагать две вещи неразличимыми, говорил Лейбниц, означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами. Посредством абстрагирования от различий познаваемых объектов мышление создает общие представления, понятия, законы науки и пр.

Различие (инаковость, иное) есть несовпадение, неравенство, несходство X и Y по каким-либо признакам. Категория различия фиксирует обстоятельства многообразия и неповторимости вещей. Два тела различны, считал Гоббс, когда об одном из них можно высказать нечто, чего нельзя одновременно сказать о другом. Подлинное определение, говорил Гегель, это различие.

Выделяют отдаленные, несущественные и существенные различия. «Отдаленные различия (или разность) — это различия между вещами или явлениями, далекими по своей сущности <...> различия двух сущностей, — пишет В. В. Ким. — <...> Существенные различия объединяет общая сущность. <...> Несущественные различия — это различия, представляющие внешние формы проявления общей сущности» (Ким В. В. Тожество, различие, противоречие // Категории диалектики (теоретико-методологические проблемы). Екатеринбург, 2003. С. 20–21).

Принцип индивидуации, выражающий онтологический аспект проблемы тождества, гласит, что всякая вещь неповторима и единственна в каком-либо отношении. Однако в некотором ином отношении та же вещь может уже перестать быть неповторимой. Принцип индивидуации, по мнению Д. Юма, есть не что иное, как неизменяемость и непрерывность какого-либо объекта при предположении изменения во времени. Нет абсолютно тождественных разных вещей X и Y . Вместе с тем наличие объективно-общих моментов у X и Y позволяет людям осуществлять в практических или познавательных целях абстракцию отождествления различных объектов X и Y (принцип тождества неразличимых Г. В. Лейбница).

Три уровня тождества и различия. Теория диалектики требует брать различие в единстве с тождеством, всякий раз задавая какую-либо систему отсчета для их сравнения. В зависимости от задаваемого уровня анализа категоризируют разные типы тождества и различия. Так, В. В. Ким предлагает выделять три принципиально важных масштаба тождества и различия: а) при сравнении X и Y как уникальных единичных вещей между ними можно

выявить сингулярное тождество и различие; б) при сопоставлении X и Y в более крупном масштабе — например, как единиц физической или биологической материи — между ними возможно установление субстратного тождества и различия; в) X и Y могут быть субстанциально-тождественными либо субстанциально-различными, если они восходят к одной и той же субстанции или принадлежат разным субстанциальным началам (см.: *Ким В. В.* Тожество и различие как категории материалистической диалектики. Свердловск, 1969).

Что важнее: тождество или различие? Со временем внимание исследователей к тому или иному аспекту взаимосвязи тождества и различия возрастает или слабеет. Так, античные философы стремились представить все существующее, прежде всего, как субстанциально-тождественное, а различие расценивали как кажимость, как нечто второстепенное. У Парменида «Бытие есть тождественное, иное же не есть». Философию тождества в разные времена защищали платоник и неоплатоник, в том числе Гегель. Для адептов этой философии тождество предметов неизмеримо важнее, нежели различие предметов; существовать — значит быть тождественным. Напротив, сторонники философской гетерологии (от греч. *heteros* — другой, *logos* — учение, речь) отдают пальму первенства различию: «бытие есть различие» (Ж. Делез). Основные идеи философии различия обстоятельно изложены уральским философом Т. Х. Керимовым (см.: *Керимов Т. Х.* Бытие и различие: генеалогия и гетерология. М., 2011).

С XVII в. ученые начинают все более пристально изучать различия вещей, стремясь не столько к генерализациям, сколько к индивидуализации объектов. В основу своей монадологии Лейбниц кладет идею о субстанциальном различии между уникальными монадами. Для Гегеля же, напротив, характерно пренебрежение к единичному и индивидуальному, он переносит акцент на общее и тождественное. Чем сложнее форма движения материи, тем большую роль в ее «механизме» могут играть именно различия, а не тождество (М. Н. Руткевич). Не случайно неокантианцы

(В Виндельбанд и др.) объявили наиболее подходящим для гуманитарных наук идиографический метод (от греч. *idios* — особенный, своеобразный, *grafo* — пишу): если естествознание обобщает и устанавливает законы, то исторические науки индивидуализируют, выделяют исторические индивиды.

Абстрактное и конкретное тождество. Традиционная формальная логика привычно пользуется понятием абстрактного тождества ($A = A$) и законом тождества, не принимая во внимание исторических изменений в тех предметах, которые она мыслит как значения логических переменных. Диалектическая логика, напротив, особо учитывает изменчивость обсуждаемых ею объектов и пользуется понятием конкретного тождества, в котором тождество мыслится вместе с различием ($A = A$ и $A \neq A$). Устойчивость проявляется как тождество изменяющегося объекта с самим собой, а изменчивость — как нарушение этого тождества, т. е. как различие внутри тождества. Диалектики оперируют формулой: «различие существует внутри тождества, а тождество пребывает внутри различия». Особый интерес представляет тождество диалектических противоположностей. Диалектическое противоречие Гегель определяет как существенное различие явлений в рамках тождества (целого), суть же диалектики он усматривал в рефлексии противоположностей: в процессе взаимоотражения противоположности отождествляются, и их тождество образует собой новое качество.

Гармония противоположностей. Гармония (греч. *harmonia* — связь, стройность частей, их соразмерность) — симметрия противоположностей, их внутренняя или внешняя согласованность и соразмерность. В греческой мифологии упоминается богиня Гармония. Древнегреческие философы обозначали *гармонией* организованность Вселенной, которая противостоит хаосу. Пифагореец Филолай из Кротона в своем сочинении «О ритмах и мерах» утверждал, что все произошло по необходимости и согласно с гармонией. Гераклит понимал гармонию как внутреннее единство противоположностей: «Враждующиеся соединяются,

из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу» (цит. по: *Аристотель*. Никомахова этика. VIII 2, 1155в 4).

Скрытая гармония лучше явной. Аристотель учил о гармонии как завершенности целого. В эпоху Возрождения выдвигается понятие о гармонически, всесторонне развитом человеке, и это понятие становится знаменем гуманизма. Имелась в виду идеально-пластическая организации человеческого тела, равновесное взаимопроникновение души и тела, симметрия всех материальных и духовных структур человека. Позже Г. В. Лейбниц писал о предустановленной Богом гармонии миров и человеческих тел, а А. Э. Шефтсбери (1671–1713) популяризировал древнегреческую идею калокагатии: что гармонично и пропорционально, то истинно. Правда, далеко не все классики философии признавали реальность мировой и (или) человеческой гармонии. П. А. Гольбах, например, доказывал, что идея гармонии есть чисто субъективное измышление, а на самом деле никакой гармонии не существует.

Основой гармонии является симметрия полярных сторон, а дисгармонии — асимметрия полюсов. Различают гармонию меры, связанную с порядком, симметрией, пропорциональностью в границах сохраняющегося качества, и гармонию скачка, подчиненную принципу преемственности между старым и новым качеством (Т. П. Берсенева). Экзистенциалисты считают, что для достижения гармонии нужно пройти через пограничную ситуацию — через страдания, переживания вины, смерть.

Гармония и дисгармония суть особый вид отношений противоположностей внутри всякого целого. Частный вид гармонии — логическая правильность умопостроений. Одни философы сопоставляют ее с непротиворечивостью знания, другие же доказывают, что чем парадоксальнее знание, тем оно более правильно и истинно. Поясним это. Сторонники распространения формально-логического закона непротиворечия на все интеллектуальные процедуры почитают за гармонию абстрактное тождество посылок и вывода. Напротив, в диалектической логике

гармонической правильностью считается конкретное тождество уравнивающих контрадикторных утверждений, одно из которых, например, выражает свидетельство чувств, а другое — разума (например: «речка движется и не движется»).

Симметрия (греч. *symmetria* — соразмерность): а) неизменность пропорции частей предмета относительно его преобразований и изменяющихся условий; б) свойство двучленных отношений типа равенства, родства, соседства, зеркальности. Симметрия — основа законов сохранения. Асимметрия — несоразмерность, непропорциональность, изменчивость соотношений частей объекта.

Лао-цзы, Гераклит, Платон, Гегель и другие диалектики учили, что в каждой вещи симметричное и асимметричное своеобразно соположены, и реальная гармония есть трудноуловимая мера симметрии и асимметрии. Для доказательства того, что в мире существует многообразие принципиальных видов гармонии, а вовсе не единственный и безусловный вид гармонии, можно вспомнить о ряде чисел Фибоначчи.

Числа Фибоначчи — это числовая последовательность, где каждый последующий член ряда равен сумме двух предыдущих: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610, 987, 1597, 2584, 4181, 6765, 10946, 17711, 28657, 46368, ... 75025, ... 3478759200 и т. д. В 1997 г. исследователь Владимир Михайлов, описав несколько странных особенностей ряда, предположил, что ряд чисел Фибоначчи представляет собой некий зашифрованный закон природы и что природа и человек развиваются по законам этой числовой последовательности.

Так, если посмотреть на сосновую шишку со стороны черенка, то можно обнаружить две спирали. Одна закручена против, а другая по часовой стрелке. Число этих спиралей 8 и 13. В подсолнухах встречаются пары спиралей: 13 и 21, 21 и 34, 34 и 55, 55 и 89. И отклонений от этих пар не обнаружено. У человека в наборе хромосом соматической клетки (их 23 пары) источником наследственных болезней являются 8, 13 и 21-я пары хромосом. По

гипотезе Михайлова, набор из 24 цифр является своеобразным цифровым кодом развития цивилизации.

Леонардо да Винчи (1452—1519) развил традиционное понятие *золотого сечения*, т. е. гармонической пропорции. Если делить отрезок AC на две части таким образом, что большая его часть AB относится к меньшей BC так, как весь отрезок AC относится к AB ($AB : BC = AC : AB$), то приблизительно это отношение равно $5/3$, а точнее $8/5$, еще точнее — $13/8$ и т. д. В архитектуре и изобразительном искусстве признаются несколько разных математических измерений гармонии. В таком случае есть основание предполагать, что могут существовать весьма разные, но тем не менее равноценные виды гармонической целостности человека.

Многообразие идеалов гармонии. Итак, объективно реальная гармония частей внутри целого воплощена в нескольких вариантах. А есть ли среди них наилучший вариант? Пифагорейцы, например, считали самой лучшей из всех «золотых сечений» целостность пентаграммы; пентаграмма символизирует жизнь, здоровье и защиту от нечистой силы. Далеко не все согласны с пифагорейцами и предпочитают считать все «золотые сечения» равноценными. Могут быть также разными идеалы симфонической пропорциональности духа, души и плоти в человеке. Вовсе не обязательно считать наилучшим (как в случае с выбором пентаграммы) простой арифметический вариант, в котором на долю каждого компонента целостности человека приходится ровно по одной трети.

Подобно тому, как критерий красоты существенно субъективен («на вкус и цвет товарищей нет»), субъективных эталонов гармонического человека может оказаться значительно больше, чем форм гармонии в природе или среди геометрических фигур. Разные идеалы гармонической жизни типологизируются в соответствии с типами целостности человека: «человеку духовному» потребны вовсе не те же самые идеалы гармонии, что «человеку плотскому».

7.3. Качество и количество

*Качество. Качество как ансамбль свойств.
Проблема многокачественности. Количество. Число.*

Качество и количество — философские категории, выражающие объективную взаимосвязь устойчивого и изменчивого во всяком сохраняющемся отдельном. Их можно абстрактно мыслить порознь, однако в любом реальном объекте они нераздельны. Качественное изменение иногда именуют термином *интенсивное*, а термином *экстенсивное* обозначают количественный процесс. Понятия качества и количества, взятые вместе, впервые были определены Аристотелем в его «Категориях» и «Топике».

Качество — это существенная определенность вещи, благодаря которой вещь именно такова и различается с другими целостностями. Аристотель пишет: «Качеством называется видовое отличие сущности» (*Аристотель. Метафизика. V 14.1020a*). Соответственно, сущность вещи или явления, как правило, определяется через указание ближайшего рода и видового отличия. Стагирит выявил четыре смысла понятия качества: 1) наличие либо отсутствие исходных признаков; 2) наличие как изменяющихся, так и неизменных свойств; 3) все свойства и состояния предмета; 4) внешний облик предмета.

В схоластической философии сложилось понятие скрытых качеств — вечных и неизменных форм; в любом чувственно воспринимаемом свойстве видели особое качество. Для Фомы Аквинского качество — модус существования или действия, а количество — мера субстанции. Качества он подразделял на существенные и случайные, активные и пассивные. Многие философы Нового времени (Декарт, Локк, Гоббс, Кант и др.) широко оперируют наследуемыми от атомистов понятиями первичных и вторичных качеств. Первичные качества объективны и сопряжены с протяженностью и тяжестью. Вторичные качества (цвет, вкус, запах) субъективны, зависят от устройства и деятельности органов чувств человека.

Р. Декарт был готов, с позиции методологии механицизма, свести качественные характеристики предметов к их количественным особенностям, когда отождествил материю с протяжением, а протяжение с количеством (величиной). К тому же он отрицал существование атомов, пустоты и предел делимости материи. Декарт придумал прямоугольную систему координат, ввел идею переменной величины и алгебраическую символику, что открыло возможность выражать качественно различные геометрические фигуры количественно различными буквенно-числовыми соотношениями. «...Большинство придерживается ложного мнения, — пишет Декарт, — что протяжение содержит в себе нечто отличное от того, что обладает протяжением...», от протяженного тела (*Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 148). По мнению механицистов, объективно существуют только «первичные качества», которые можно измерить и вычислить. Что же касается субъективных «вторичных качеств», то они не поддаются точным измерениям, и потому они вещам не присущи. Отсюда, тело есть не что иное, как его величина. «Сочтенная вещь» тождественна ее числу.

И. Кант считал, что категории количества и качества чрезвычайно важны «для измерения рассудка», при этом вначале в интегральном процессе человеческого познания должно следовать *количество*, потом — *качество*. Кант классифицирует суждения чистого рассудка «по качеству» на бесконечные, утвердительные и отрицательные. Он называет первичные качества *априорными*, а вторичные — *апостериорными*, а само качество раскрывает через понятия реальности, отрицания и ограничения.

Пустого пространства и пустого времени не бывает, поэтому, по мнению Канта, никак не могут существовать некие бескачественные вещи. Во всяком количестве есть качественные моменты, и во всяком качестве присутствуют количественные характеристики. Отсюда, существует возможность взаимного выражения качества и количества (см.: *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 181, 183, 224, 238, 243, 250).

В отличие от порядка следования понятий качества и количества в Кантовой таблице категорий, по логике Г. В. Ф. Гегеля качество должно предшествовать количеству: «...из сравнения качества с количеством легко увидеть, что по своей природе качество есть первое. Ибо количество есть качество, ставшее уже отрицательным; величина есть определенность, которая больше не едина с бытием, а уже отлична от него, она снятое, ставшее безразличным качеством» (Гегель Г. В. Ф. Наука логика : в 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 137).

Читаем у Гегеля: «Качество есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность, в отличие от рассматриваемого после него количества...» (Гегель. Энциклопедия философских наук. М. ; Л., 1930. Ч. 1: Логика. С. 157). «Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть» (Там же). «Своим качеством нечто противостоит иному, оно изменчиво и конечно, определено всецело отрицательно не только в отношении иного, но и в самом себе» (Гегель Г. В. Ф. Наука логика. С. 169). В «Науке логике» Гегеля категория качества проходит в своем развитии три основные ступени: 1) бытие; 2) наличное бытие; 3) для-себя-бытие. Качество имеет интервал (меру) количественного изменения, выйдя за который, оно становится другим качеством. В этом смысле, полагает Гегель, количество как бы переходит в качество.

По мнению В. П. Тугаринова, категория качества всегда фиксирует только различие, тождество же предметов выражается категорией количества: «Дискретность (различность, разделенность), а следовательно, и несравнимость явлений действительности выражает категория качества. С другой стороны, имеется общность явлений действительности, их сравнимость в каком-либо отношении. Эту сторону явлений действительности выражает категория количества» (Тугаринов В. П. Соотношение категорий диалектического материализма. Л., 1956. С. 77). Данное утверждение было оспорено М. Н. Руткевичем: «Категории количества и качества отображают различия между предметами

(свойствами, отношениями) *на базе тождества*, а отличаются они друг от друга как раз *по степени, порядку* различия. Различие же данного порядка предполагает существование тождества, общего в более глубокой сущности вещей» (Руткевич М. Н. О содержании категорий качества и количества // Категории диалектики. Екатеринбург, 2003. С. 123).

Качество как ансамбль свойств. А. П. Шептулин определил качество как сумму свойств: «Качество можно определить как совокупность свойств, указывающих на то, что собой вещь представляет, чем она является, количество — как совокупность свойств, указывающих на размеры вещи, на ее величину» (Шептулин А. П. Категории диалектики. М., 1971. С. 171). Дефиницию Шептулина нетрудно фальсифицировать, указав множество случаев, в которых именно размеры или величина составляют качество вещи или явления (например, ураган качественно отличается от легкого бриза именно величиной скорости ветра).

Взятое как отдельное, качество есть граница, отражающая самость вещи от сосуществующих объектов и в то же время пропускающая наружу поток ее свойств. Качество (оно отвечает на вопрос «какое?») начинают познавать через восприятие ряда его свойств, затем мысленно объединяют полученные свойства и определяют качество как совокупность свойств объекта. Однако вряд ли качество полностью истощается в своих внешних проявлениях и без остатка высвечивается; в нем всегда кое-что остается потаенным и недоступным нашему опыту («скрытое качество»); отсюда не следует сводить качество целиком к сумме его свойств.

Самобытие качества в значительной степени остается вещью-в-себе. Его можно лишь абстрактно описать как сохранение — внутри собственных количественных изменений — состояния покоя, себестождественности. Качество неотделимо от вещи. Постепенное нарастание в вещи имманентных движений может привести к внезапному нарушению ее целостности, утрате внутреннего тождества и появлению нового качества.

Проблема многокачественности. Сколько качеств у вещи — одно или много? Некоторые философы полагают, что одно, другие — много или даже бесконечно много.

Аристотель придерживался принципа многокачественности всякой вещи. Во-первых, он выделял «самое основное» — коренное, необходимое, постоянное — качество, являющееся видовым отличием вещи; такое качество возникает и исчезает в вещи вместе с ее появлением и исчезновением. Во-вторых, согласно Аристотелю, у каждой вещи всегда есть некие изменчивые, «привходящие», неосновные качества — «состояния сущностей» (например, тепло и холод, белизна и чернота и др.); эти качества не касаются сущности вещи и, изменяясь, мало влияют на общий характер существования самой вещи.

Когда исходят из двух идей: 1) об иерархичности целого (целое состоит из органического единства своих частей, а все части, в свою очередь, суть тоже вещи) и 2) о многопорядковости сущности (у каждой части своя специфическая сущность, которая вплетена в совокупную сущность целого), — то обычно заключают, что вещь многокачественна, а целостность есть ее главное качество. Если же, напротив, под сущностями частей понимают несущественные и количественные отношения внутри целого, а под качеством только границу наличного бытия, то признают, что каждая вещь обладает только одним качеством.

Количество (вопрос «сколько?») — несущественная определенность вещи, относительно безразличная ее границе и самобытию. Категория количества сопряжена со следующими смыслами: 1) различие в предмете множества признаков и примет; 2) определение степеней различий свойств; 3) отнесение вещей к одному и тому же роду.

Количеством Аристотель называл то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых есть наличное одно. Он полагал, что понятие количества, прежде всего, важно для суждений о равенстве или неравенстве предметов и сопрягал с ним понятия *множество* и *величина*. «Всякое количество есть множество, если оно счислимо, а величина — если измеримо»

(Аристотель. Метафизика. V 14.1020a). Множество (например, *один*, *много*) можно пересчитать, а величину (например, «больше», «меньше» и «равно») — измерить. Аристотель также первым отличил категорию количества от понятий величины и числа. То или другое количество — это множество, если его можно счесть, и это величина, если его можно измерить. Анализ Аристотелем софизмов «куча» и «лысый» позволил впоследствии актуализировать проблему взаимосвязи качества и количества.

Г. В. Лейбниц полагал, что количественные различия привнесены в материю энтелехией — живой силой монады, деятельной силой разума. Как было сказано выше, в составленной И. Кантом таблице философских категорий первая категория — это категория количества. Количество относится к сплошной однородности синтезируемого материала, а атрибут однородности априорно присущ пространству и времени. При помощи категории количества рассудок синтезирует однородное. К *количеству* тесно примыкают категории единства, множественности и целокупности. Кант подразделил суждения чистого рассудка «по количеству» на единичные, частные и общие.

«Осознание многообразного однородного в созерцании вообще, поскольку лишь посредством него становится возможным представление об объекте, — пишет Кант, — есть понятие величины» (Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 238). «Экстенсивной я называю всякую величину, в которой представление о целом делается возможным благодаря представлению о частях (которое поэтому необходимо предшествует представлению о целом). Я могу себе представить линию, как бы мала она ни была, только проведя ее мысленно, т. е. производя последовательно все [ее] части, начиная с определенной точки, и лишь благодаря этому создавая ее образ в созерцании. То же самое относится и ко всякой, даже малейшей части времени. Я мыслю в нем лишь последовательный переход от одного мгновения к другому, причем посредством всех частей времени и присоединения их

друг к другу возникает наконец определенная величина времени» (Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 238).

Согласно Гегелю, количество есть внешняя и безразличная для бытия (вещи) определенность. Это такая «определенность, которая больше не едина с бытием, а уже отлична от него, она снятое, ставшее безразличным качество. Она включает в себя изменчивость бытия, не изменяя самой вещи, бытия, определением которого она служит» (Гегель Г. В. Ф. Наука логика. Т. 1. С. 137). Категория количества развивается, проходя три ступени: чистое количество, определенное количество и количественное отношение. Примеры чистого количества: пространство и время, материя, свет, Я. Определенное количество может выступать в форме экстенсивной (численность) и интенсивной величин. Количественное отношение способно выражать объективные законы бытия.

«Итак, сначала количество, как таковое, выступает как нечто противостоящее качеству. Но само количество есть некоторое качество, соотносящаяся с собой определенность вообще, отличенная от другой для нее определенности, от качества, как такового. Однако оно не только некоторое качество, а истина самого качества есть количество; качество явило себя переходящим в количество. Количество, наоборот, есть в своей истине возвратившаяся в самое себя, безразличная внешность. Таким образом, оно есть само качество, так что качество, как таковое, не есть еще что-то помимо этого определения» (Там же. С. 414).

Количество не тождественно *бытию*, а потому следует быть понято, во-первых, как множество второстепенных изменений внутри предмета; во-вторых, как внешняя, пространственно-временная определенность предмета (величина, размеры, объем, степень, темп и т. п.); в-третьих, как такое сходство разных вещей и классов предметов, которое мало зависит от их конкретного содержания.

Категория количества конкретизируется понятиями величины и числа. В математике величина обобщает понятия длины, площади, веса и т. п. Если взять одну из величин данного рода

за единицу, то можно выражать числом отношение любой другой величины того же рода к единице измерения. Качество всегда существует в определенных количественных границах, поэтому исследование количественных характеристик вещи (в особенности числовых) позволяет уточнять ее качественные особенности.

Число. Пифагор абстрактно выразил количество числом, а само число провозгласил таинственной и бестелесной сущностью вещей, основой всего сущего. Под душой он разумел гармоническое числовое соотношение, а под справедливостью — число, помноженное само на себя. Пять физических элементов (земля, огонь, воздух, вода, эфир) Пифагор связал с пятью видами правильных многогранников (с кубом, тетраэдром, октаэдром, икосаэдром и додекаэдром). Пифагореец Гиппас (кон. 6—нач. 5 в. до н. э.) учил, что число — первый образец творения мира. Левкипп и Демокрит, напротив, связывали количество с телесными неделимыми частицами, объатыми пустотой, и развили представление о величине как функции от числа атомов, составляющих материальные предметы. Атом — естественная единица, основание для измерения и счета. Число у атомистов выступает объективной характеристикой материального мира, оно выражает форму и порядок тел в пространстве и времени.

Пока никто не сумел ясно и корректно определить понятие числа. По поводу этого удивительного обстоятельства В. В. Бибихин заметил: «Нет ничего естественнее оперирования числами, между тем при всякой попытке определить число мы остаемся с тавтологиями на руках; все определения числа так или иначе возвращают нас к нему или к понятиям, его предполагающим, — ритм, размер, порядок, ряд, серия, счет, величина. Определения числа ни в математике, ни в философии до сих пор не существует. Число определяется через величину, количество и счет, которые определяются взаимно друг через друга и в конечном счете через число» (Бибихин В. В. Язык философии. М., 2002. С. 55). Знаком числа является цифра.

7.4. Мера и скачок

Обыденное понятие меры. Философское понятие меры. Три вида меры. Гегель о мере. Человек как мера вещей. Скачок. Эмерджент.

Обыденное понятие меры. В обычном смысле, как отмечает В. И. Даль, мера — это: а) способ определения количества по принятой единице (мера длины, сыпучих и жидких тел и т. д.); б) счет, порядок и падение слогов в стихосложении; в) предел (сапог вмеру, впору); г) желание (иметь намерение); д) средство (принять меры). Другие обычные оттенки меры — размерность, соразмерность, пропорция, симметрия, ритм, умеренность. Философская категория меры существенно отличается от обыденного понятия меры, вместе с тем между ними существует известное сходство.

Философское понятие меры. Мера — философская категория для обозначения границ (интервала), в пределах которых целое покоится, сохраняет свое качество и себестождественность, несмотря на движения его частей, нарастающие между ними противоречия и происходящие в нем количественные изменения. Простейший пример меры — агрегатное состояние H_2O в форме жидкости в диапазоне температур от нуля до 100 градусов по Цельсию.

Поскольку одно и то же качество вряд ли может бесконечно количественно изменяться, то оно рано или поздно диалектически отрицается, снимается, превращается в другое качество. Границы качества могут быть узкими (вплоть до точечного интервала) или широкими и даже безмерными (мир в целом). Они более четки в неорганическом мире и размыты в живой природе и обществе.

Три вида меры. Каждое целое, будь то вещь или класс предметов, имеет свою меру. Исходя из представления о разнопорядковости сущности, выделяют: 1) меру единичного, обнаруживаемую через случайную связь двух вещей; 2) меру особенного, которую выявляют через связи и отношения всех вещей данного рода; 3) меру всеобщего, открываемую через связи и отношения всех

вещей (см.: *Лойфман И. Я.* Категория меры и познание природы. Свердловск, 1965). Качественная и количественная стороны меры находятся в отношении противоречивого единства; в своей сопряженности они не только релятивно автономны, но также рефлексивны и относительно взаимозависимы.

Гегель о мере. В философской категории меры Гегель закрепил идею внутренней связи покоящегося качества с изменяющимся количеством: мера «есть определенное количество, с которым связано некое наличное бытие или некое качество» (*Гегель. Энциклопедия философских наук* : в 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 257). Гегель говорит, что все вещи имеют свою индивидуальную меру, и определяет меру как тождество качества и определенного количества, как их непосредственное единство. В мере качественное количественно; определенность или различие дано в ней как безразличное; тем самым оно есть такое различие, которое не есть различие; оно снято.

Мера есть реальное и самостоятельное отношение, которое образует для-себя-бытие вещи, а развитие меры включает в себе различение и соотнесение качества и количества. В мере есть простор для такого количественного изменения, к которому качество безразлично. Однако рано или поздно возникает такая точка этого изменения количественного, в которой изменяется качество, определенное количество оказывается специфицирующим, так что измененное количественное отношение превращается в некоторую меру и тем самым в новое качество, в новое нечто.

Переход количественных изменений в качественные имеет всеобщий характер, обнаруживается в природе, обществе и мышлении. Движение от одного качества к другому обычно совершается постепенно, в постоянной непрерывности количества, но рано или поздно постепенность скачкообразно прервется. Из специфицирующего единства прежнего качества и количества, согласно Гегелю, родится теперь уже безразличное им новое качество, которое, в свою очередь, будет подвергнуто отрицанию и станет другой вещью и т. д. Так, по его мнению, возникает «узловая линия отношений мер». Комментируя Гегеля, Ф. Энгельс заключал,

что качественные изменения — точно определенным для каждого отдельного случая способом — могут происходить лишь путем количественного прибавления либо количественного убавления материи или движения.

Человек как мера вещей. Материалисты и объективные идеалисты рассматривают меру, во-первых, как особый момент в процессах материальных изменений в природе и обществе, во-вторых, как объективную черту процессов человеческого мышления и познания. Так, Гераклит учил о космосе как о вечно живом огне, «мерно возгорающемся и мерно угасающем». Пифагорейцы стремились выразить меру числами и пропорциями. Платон определял благо как единство красоты, соразмерности и истины.

Напротив, субъективные идеалисты, чаще полагают, что мерность бытия определяется самим человеком, его сознанием и его личными предпочтениями. Софисту Протагору приписывают знаменитую фразу: «Человек есть мера всех вещей — сущих в их бытии и несущих в их небытии».

Протагор рассуждал примерно так. Все в мире относительно. Всякий человек меняется и постепенно становится «другим человеком», равно как постоянно изменяются предметы, о которых мы высказываем свои мнения. Поэтому в разные времена каждый из нас по-разному оценивает одну и ту же вещь. Стало быть, нет универсальных и общезначимых истин, но всякое мнение по-своему истинно, причем оно не хуже и не лучше всякого иного мнения. А вот «о богах невозможно знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, каковы они по виду; а причина тому, неясность вопроса и краткость человеческой жизни». Итак, любая истина есть мнение субъективное, и каждый человек вправе по-своему судить о вещах. В современной физике точка зрения Протагора своеобразно перекликается с «антропным принципом».

Скачок — прерывание постепенности, качественный переход от одной меры к другой, непосредственное единство этих мер, тождество и различие нового и старого. «Постепенность ничего не объясняет без скачков» (В. И. Ленин). Главный признак

скачка — возникновение нового качества предмета, когда скачок завершается эмерджентом (новым качеством). Скачок сопряжен с таким периодом в постепенном изменении качества, когда прежнее качество прекращается, а новое качество еще не возникло. Скачок происходит в тот момент, когда внутренние тенденции или внешние силы, которые дестабилизируют целостность объекта, перевешивают силы, ее сохраняющие. Вместе с тем не всякий «прерыв постепенности» (скачок) завершается образованием нового качества вещи, если он не трансформирует ее сущность.

Категория скачка противоположна категории меры, поскольку скачком прежняя мера отрицается. Отрицание, правда, бывает не только диалектическим, со снятием, но также механически разрушительным. Благодаря скачку может возникнуть существенно иное единство качественных и количественных параметров трансформирующейся вещи. Скачки многообразны, их формы зависят от предыстории старой меры, характера ее отрицания и внешних условий. Чаще всего скачки выделяют по способу их осуществления: резко выраженные, скачки со взрывом и постепенные. Примером взрывообразного скачка может служить вспышка при столкновении электрона и позитрона, когда обе эти частицы мгновенно превращаются в два фотона. Примером постепенного скачка может служить многовековое превращение одной общественно-экономической формации (скажем, феодализма) в другую (в капитализм).

Феномен прерывания постепенности в процессах развития по-разному объясняется прошлыми и современными диалектическими учениями; классическая философия скачка предложена Гегелем. С середины XIX в. идея скачкообразных изменений входит в естествознание благодаря методологическим новациям в биологии. Импульс шел из Англии — от теории эволюции Ч. Дарвина и эволюционистского позитивизма Г. Спенсера. Большое внимание понятию социальной революции как особого скачка уделялось в марксизме.

Эмерджент (от англ. *emergent* — внезапно возникающий; лат. *emerge* — появляюсь, возникаю) — новое качество (вещь,

явление, процесс), рождающееся как бы из ничего, внезапно, безо всяких видимых поводов, условий и причин. Вероятно, термин *эмерджент* впервые в эволюционистском смысле употребил в 1875 г. философ и журналист Дж. Г. Льюис (1817–1878), который отвергал механицизм в биологии. Затем понятие эмерджента легло в основание теории эмерджентной эволюции в трудах двух англичан — философа-неореалиста С. Александра (1859–1938) и биолога и философа К. Л. Моргана. Они объясняли многообразие мира происшедшей серией эмерджентий, т. е. внезапных скачков, появляющихся по воле Бога из пространства-времени. Эмердженту как типу внезапного изменения противопоставляется обычное количественное изменение — *результант*. Эмерджент невозможно рационально объяснить или логически вывести из предшествующих уровней существования исходных элементов; он объявляется простой целостностью, не разложимой на части.

Теория эмерджента родственна организмическим теориям, холизму, учению А. Бергсона о творческой эволюции, а также материалистическим учениям о самодвижении материи (марксизму, «научному реализму»). Так, Бергсон сравнивал эволюцию с творчеством художника: заранее нельзя сказать, что получится в конце творческого акта, поэтому телеологизм и историцизм (да и любой иной детерминизм) мало годятся для объяснения внезапно появляющегося нового качества и тем более генезиса высшего из низшего.

7.5. Противоречие и его виды

Противоречие. Виды противоречий. Гармония и дисгармония противоположностей. Краткая история идеи противоречия.

Антиномизм. Проблема отображения противоречия в теоретическом мышлении. Метод альтернатив.

Противоречие (диалектическое) — это процесс взаимодействия, борьбы и отождествления коренных противоположностей. Такое противоречие есть существенное различие в рамках

тождества. Противоположности — взаимодополняющие стороны конкретного единства, имеющие взаимоисключающие направления своего изменения. Эти стороны (моменты) противоречия сосуществуют во взаимозависимости, взаимопроникновении и взаимоотражении.

Противоречие может быть составлено не только двумя, но также тремя и более противоположностями. Диалектическая философия усматривает в противоречиях источник обновления, развития либо исчезновения всякого бытия. Характерные примеры диалектических противоречий: физическое притяжение и отталкивание, химическая ассоциация и диссоциация, биологическая ассимиляция и диссимиляция, производство и потребление, борьба социальных классов, интеграция и дифференциация научного знания, борьба альтернативных мнений.

Виды противоречий. Различают противоречия внешние и внутренние, антагонистические и неантагонистические, основные и неосновные, частные и общие; выделяют также объективные противоречия в природе, объективно-субъективные противоречия в общественной жизни и в мышлении людей (антиномии-противоречия, апории, дилеммы). Различение внешних и внутренних противоречий достаточно условно, относительно.

Гегель определял противоречие как существенное различие явлений в рамках общего для них тождества (единства), а в рефлексии противоположностей он усматривал внутренний источник развития мира. Философы-марксисты объявляют категорию противоречия центральной категорией диалектики, коль скоро она выражает существо закона единства и борьбы противоположностей. Согласно теории диалектики, в противоречии — и единство, и борьба; противоречия неизбежны, без них нет развития мира и эволюции нашего познания. Противоположности взаимопологают друг друга и в целом ряде свойств совпадают между собой в силу того, что у них одна и та же сущность и они принадлежат общему для них целому.

Гармония и дисгармония противоположностей. На определенном этапе развития самого противоречия между его сторонами может установиться гармония. Однако чаще равновесие противоположностей недолговечно, сменяется дисгармонией и конфликтом из-за стремления каждой противоположности не только сохраниться, но и брать верх. В процессе постоянного взаимоизменения и рефлексии стороны противоречия рано или поздно теряют свою относительную самостоятельность и субстратную определенность, сливаются в «третье» (в новое качество, эмерджент), внутри которого они обретают снятое (виртуальное, положенное) бытие. Появление нового качества как продукта отождествления противоположностей старого качества есть кульминационный пункт развития противоречия, когда противоречие диалектически разрешается, снимается, сохраняется как возможность.

Краткая история идеи противоречия. Идея противоречия как единства противоположностей сформировалась в V–IV вв. до н. э.; Лао-цзы полагал, что абсолютное первоначало Дао составляют полярности ян и инь, а Гераклит возвел борьбу противоположностей в ранг универсального закона для всего сущего. Платон учил, что всеобщие понятия необходимо противоречивы и что истина достижима через сведение противоречащих друг другу сторон в единое и целое.

Кузанец и Бруно описали противоречие как картину проникновения противоположностей друг в друга, в результате чего противоречие оказывается внутренним соотношением противоположностей. Фихте усматривал в противоречии такое начало, из которого вытекают все определения теоретической системы и которое формулируется как «нечто равное и неравное себе». Гегель добавил, что противоречие — основа всякого движения, причина становления и гибели вещей. Маркс брал противоречие как специфическую сущность предмета. Ленин вслед за Гегелем определил диалектику как учение о тождестве противоположностей.

Марксисты усматривают в законе единства и борьбы противоположностей суть диалектики. З. М. Оруджев трактовал противоречие как внутреннее содержание предмета, противоположности

которого следует сталкивать между собой не прямо, а через опосредующие звенья (см.: *Оруджев З. М.* Диалектика как система. М., 1973.). Отечественными авторами отмечалось также, что противоречие чаще существует в асимметричной форме, когда одна из его сторон доминирует, а другие стороны подчинены ведущей.

Антиномизм. Следует различать идею об имманентных объекту противоречиях и идею непротиворечивого отражения этого объекта в сознании людей. Одни исследователи вслед за Гегелем верят, что истинной формой выражения объективного противоречия является конъюнкция тезиса и антитезиса. Например, они говорят: «Нечто одновременно движется и не движется, ибо такова суть реального движения». Иные философы вслед за Кантом рассматривают конъюнкцию тезиса и антитезиса только как фиксацию нашего незнания (как антиномию-проблему, по терминологии И. С. Нарского), но отнюдь не как истинное отображение реального диалектического противоречия.

Другой предмет для дискуссий — вопрос о том, следует ли сталкивать между собой стороны противоречия только в разных отношениях, либо противоречие всегда есть их столкновение исключительно в одном и том же отношении? Антиномисты-иррационалисты признают, что совпадение противоположностей открывается только в интуиции. «Трагическая диалектика» настаивает на положении о принципиальной неразрешимости извечных антиномий.

Антиномизм — принцип и метод философского познания и (или) изложения полученных выводов, основанный на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково доказуемыми суждениями. Одной из характерных особенностей русской религиозной философии является ее антиномический метод. Внешне антиномизм схож с диалектическим методом, поскольку предполагает сталкивание и взаимоотражение противоположностей; однако по своей сути он во многом отличается от западной рационалистической диалектики. Предмет антиномического исследования — бесконечное целое, в котором как-то опосредованы полярные противоположности. Чтобы совместить полюсы

такого целого друг с другом и определить меру их тождества и их взаимопереход, нужно постигнуть это бесконечное. Однако рациональное мышление обычно способно оперировать только понятием потенциальной бесконечности, в лучшем случае раскрывая это понятие как перманентный переход из одного конечного (качества) в другое конечное и т. д. Актуальная бесконечность, по мнению, например, математиков-интуиционистов, не поддается рационально-логической реконструкции.

Можно ли (а если можно, то на каком основании) логически непротиворечиво отождествить между собой все полюсы целого, между которыми лежит актуально-бесконечный ряд посредников, промежуточных звеньев? Сторонники диалектической логики уверяют, будто схватывание тождества полярных противоположностей доступно научному и философскому разуму, когда разум научается правилам и законам рациональной диалектики. Отмежевываясь от диалектической логики, антиномисты не желают прятаться за уверениями, будто ими постигнута суть бесконечного взаимоперехода полюсов единого целого. Они всего лишь констатируют, что в силу равной обоснованности опытом и логикой все стороны антиномии (в форме апории, дилеммы, диалектического противоречия) должны быть оценены как относительно истинные и проблемно — в оговариваемых пределах — отождествлены друг с другом.

Антиномизм ограничивает притязания и сферу применимости логического мышления, диалектической логики и рационально-системного анализа. Мир — это не только бездна систем, но также и бездна антисистем, если под системой понимать совокупность рационально сконструированных элементов. Мир целостен, конкретен, а потому он металогичен, сверхсистемен. Металогичное — предмет интуиции, но не рационального дискурса.

Антиномизм противостоит, с одной стороны, эклектике, а с другой — рационалистическому систематизму. Тривиальный эклектицизм сопоставляет альтернативные принципы (например, парные категории) чисто механически и без рассуждений об опосредованности полюсов целого промежуточными звеньями.

Напротив, антиномизм, отсекая надуманные альтернативы и отбывая равно реальные контрадикторные утверждения о целом, признает, что конъюнкция последних правомерна при условии их опосредования неким бесконечным содержанием, пока или вечно не доступным нашему разуму.

С другой стороны, антиномизм противоположен рационалистической софистике, карикатурно изображающей бесконечно запутанный и металогический клубок бытия в виде непротиворечивых типологизаций и систем понятий. В этом смысле антиномизм софийно собран, но не софистичен. В отличие от диалектической логики, которая неведь откуда заранее знает, что реалии, обозначаемые парными категориями, суть подлинные полюсы одного и того же целого (всякого целого), а потому эти полюсы, мол, логично отождествлять друг с другом в одном и том же отношении, антиномизм более осторожен — он отправляется от предположения, что парные категории выражают разные опыты, разные факты и разные мироотношения, однако в силу равновеликости этих опытов ни одному из них нельзя отдавать явного предпочтения и невозможно игнорировать ни один из этих опытов.

Антиномизм — противоядие от категоричного отрицания того, что рождено опытом инакомыслящих и чужими культурами. Он признает одинаковую правомерность как рационализма, так и сенсуализма, догматизма и антидогматизма, конкретизма и системного анализа и т. д. Однако антиномизм признает их лишь как частичные истины, требуя непременно оговаривать их границы и условия их опровержимости. Так, если невозможно убедительно опровергнуть ни идею Троицы в христианстве, ни мусульманское кредо Единого Бога, то лучше признавать относительными и равновеликими обе эти истины, нежели обе отвергать или только одну из них объявлять подлинным знанием. Учет всех равновеликих и дополняющих друг друга опытов помогает антиномисту сосредоточиваться на неведомом бесконечном посреднике между этими опытами и одновременно относиться к этому посреднику и катафатическим способом, и апофатически.

Кант констатировал антиномии рассудка, благодаря которым рассудок неизбежно запутывается в собственных сетях. В русской философии проблема антиномизма в мышлении наиболее остро поставлена П. А. Флоренским в его книге «Столп и утверждение истины». Подробное обсуждение этого вопроса содержится в книге С. Н. Булгакова «Свет невечерний». Ныне в России в связи с критикой марксистской диалектики и рационалистического системного анализа возрождается интерес к антиномизму и возрастает количество его сторонников.

Проблема отображения противоречия в теоретическом мышлении. Взгляд на научную теорию как на единство противоположностей позволяет приблизиться к одному из возможных решений проблемы возникновения в теоретическом познании антиномий-противоречий. Одни авторы считают, что научные антиномии-проблемы являются истинным отражением объективных диалектических противоречий (С. Петров); другие рассматривают их как результат некоторой разновидности порочного круга (Б. Рассел); третьи истолковывают их как мнимые, кажущиеся феномены (Г. Д. Левин). Мы разделяем точку зрения И. С. Нарского, по мнению которого антиномия-противоречие является сигналом о том, что в научной теории не все в порядке (см.: *Нарский И. С. Анализ антиномических проблемных противоречий процесса познания // Отражение и научное творчество. Свердловск, 1974. С. 93*).

Антиномия-проблема есть сложившаяся в теории ситуация, когда диалектические противоречия познавательного процесса обнаруживают себя как столкновение двух взаимоотрицающих суждений. На наш взгляд, одна из основных причин возникновения антиномичной ситуации в теории — это существенная рассогласованность системы операций, интериоризирующихся в систему понятий, с системой операций, ответственных за формирование чувственно-наглядной модели теории. Важнейшим внутренним противоречием познания является, по-видимому, противоречие между сферой чувств и сферой разума, репрезентирующее внутреннее противоречие практической деятельности

с материальными предметами или умственной деятельности со знаковыми комплексами. Поэтому именно в нем логично усматривать основную, хотя и не единственную причину возникновения антиномий-противоречий.

На первый взгляд конъюнкция двух принципиальных для теории, но взаимоисключающих суждений всегда кажется проявлением только внутриконтентуального противоречия. Внешне антиномичная ситуация выглядит как столкновение двух равноправных суждений, вытекающих как будто из одной и той же системы понятий. По существу же, эти суждения довольно часто могут иметь совершенно различную природу, происходить из операционально различных источников, выражать двойственную сущность человека как чувственно-рационального существа. Одно из них может выражать в вербализованной форме данные, вытекающие непосредственно из чувственного канала связи сознания с деятельностью, второе — контентуальное содержание теории.

В конечном счете это формально-логическое по своему «внешнему виду» противоречие порождено объективным диалектическим противоречием, заключенным в исходной клеточке познания — в практической операции. Оно далеко не всегда тождественно объективному диалектическому противоречию, присущему независимо от практики существующей материальной действительности, но тем не менее может отчасти вызываться и им. Антиномии-противоречия этого рода указывают на то, что чувственные представления, входящие в состав научной теории, еще не стали наглядной моделью системы абстракций и внешнее, повседневное практическое влияние на возникающий чувственный «портрет» объекта неизмеримо сильнее, чем внутритеоретическое влияние.

Чтобы устранить такую антиномию, необходимо либо подыскать подчиненную рациональному содержанию теории и адекватную ему наглядно-чувственную модель, либо, напротив, изменить рациональное содержание в соответствии с наличными чувственными данными, например, с логически перерабатываемыми фактами. Скорее всего, устранение антиномий-проблем происходит

путем взаимного сближения концептуальной и перцептуальной структур теории.

Простейшими примерами антиномий-противоречий описанного типа могут служить геометрические противоречия движения, зафиксированные в апориях Зенона Элейского. Так, в апории «Стрела» Зенон мысленно разбивает метрический отрезок на сумму дискретных математических точек. В этой дискретности уже неявно заложены предпосылки для вывода о дискретности движения, а в конечном счете — и о его невозможности. Чувственное же восприятие движения иное: чувства воспринимают движение как сплошной поток, как непрерывность. «Летающая стрела неподвижна, — рассуждает Зенон, — так как в каждый момент времени она занимает равное себе положение, т. е. покоится; поскольку она покоится в каждый момент времени, то она покоится во все моменты времени, т. е. не существует момента времени, в котором стрела совершает движение». Можно ли в таком случае примирить чувства и разум?

Обсуждая парадоксы механического движения, В. И. Ленин заметил, что недостаточно просто признавать чувственный факт движения, важно еще выразить движение в логике понятий. Пока же рациональное истолкование движения лишь «(1) ...описывает *результат* движения, а не *само* движение; (2) оно не показывает, не содержит в себе *возможности* движения; (3) оно изображает движение как сумму, связь состояний покоя» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 232). Чувственное восприятие движения строится по иным принципам.

Преодоление апории предполагает выработку нового теоретического и чувственно-наглядного способа оперирования с абстрактным объектом «движущаяся математическая точка». Введение в математику идеи бесконечно малой окрестности точки позволило в некоторой мере ослабить апорию «Стрела» и согласовать между собой чувственный и рациональный образы в теоретической картине полета стрелы. Окрестности соседних математических точек, тесно соприкасаясь, слипаются, и траектория полета стрелы уже не определяется как составленная дискретными

и изолированными друг от друга точками. В данном случае чувственно-наглядное подчинило себе абстрактно-теоретическое понимание сути движения.

Другим примером антиномии-противоречия может служить антиномия «кривое и прямое». Анализируя ее, Ф. Энгельс отмечал, что вначале в геометрии прямое и кривое считались абсолютными и несоизмеримыми противоположностями. Чувственный образ двух параллельных прямых наталкивает на вывод, что эти прямые никогда не пересекутся. «И тем не менее уже вычисление круга возможно лишь в том случае, если выразить его периферию в виде прямых линий», в виде замыкающихся друг на друга параллельных прямых (Энгельс Ф. *Диалектика природы* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 579).

Возникает антиномия-проблема: линия одновременно прямая и не прямая, вызванная противоречием чувственного и рационального. Ее разрешение было достигнуто, когда удалось изобрести новую познавательную математическую операцию — операцию асимптотического приближения. При таком подходе «ветвь кривой становится все прямее, не делаясь никогда вполне прямой, подобно тому как в аналитической геометрии прямая линия рассматривается как кривая первого порядка с бесконечно малой кривизной» (Там же). Чувственно-наглядная модель асимптоты стала строиться в виде графика функции, как угодно близко подходящей к координатной оси, но никогда не пересекающейся с нею.

Как видим, антиномия-противоречие «кривое — прямое» была снята в результате согласования между собой операционных значений чувственного и рационального отображений кривого и прямого; прямая линия стала рассматриваться как частный и предельный случай кривой. Общей теорией относительности показано, что эта антиномия вовсе не является правильным отображением объективного природного диалектического противоречия. Всякое движение, согласно общей теории относительности, осуществляется по криволинейному геодезическому пути, кривизна которого зависит от соотношения движущихся физических масс, от характера гравитационного взаимодействия.

Таким образом, природа антиномий-противоречий сложна. Они могут вызываться не только и не столько объективными противоречиями существующей реальности, но и ошибками в осуществлении логических операций со знаковыми комплексами. Они могут быть и выражением диалектической противоположности чувственной и рациональной структур научной теории. Обнаруживая новые умственные схемы действий с абстрактными теоретическими объектами, наука устраняет объективные противоречия научно-практической деятельности, логически непротиворечиво отображает реальную взаимосвязь сущности и явления и тем самым вооружает практику и теорию новой, более правильной и эффективной технологией действия.

Метод альтернатив. Одной из форм целенаправленного использования диалектического противоречия в теоретических исследованиях выступает метод альтернатив (см.: *Пивоваров Д. В.* Метод альтернатив в современной «философии науки» и его границы // *Филос. науки.* 1979. № 6. С. 106–113). Общая идея этого метода сформулирована К. Поппером (см.: *Popper K. R.* *Objective knowledge.* Oxford, 1972). Неважно, с чего начинать познание, полагает Поппер, но важно всегда отыскивать альтернативы уже имеющимся у нас гипотезам, а затем сталкивать между собой альтернативы, выявлять и устранять ошибки; ожидается, что полученная информация будет больше той, что заключалась во всех вместе взятых гипотезах.

Суть метода не столько в «критике» теории практикой, сколько в умозрительном открытии новых проблем и онтологических схем. Наиболее интересными в этом смысле являются как раз те теории, которые не выдерживают практических испытаний, — ведь из неудач можно извлекать полезные уроки, которые могут пригодиться потом для созидания более совершенных теорий. Чем большее количество новых и неожиданных проблем возникнет в процессе преднамеренного сопоставления друг с другом альтернативных гипотез, тем больший прогресс, по мнению Поппера, обеспечен науке.

Но критика критике рознь. Поиск альтернатив не является делом легким и автоматическим. Отыскать альтернативу данной теории — это не просто формально сконструировать отрицание теории по принципу: если «Все A есть B » (тезис критикуемой теории), то «Все A не есть B » (альтернативный тезис). Вместе с тем строительство альтернативы не начинается и с эмпирического опровержения теории по принципу если «Все A есть B », то «Некоторые A не есть B ». Научные теории обычно защищены от критики, и далеко недостаточно чисто формальных критических средств для пробивания в их «защитном поясе» ощутимых брешей. Какая же критика может считаться эффективной?

П. Фейерабенд развил и конкретизировал общую идею К. Поппера следующим образом. В своей работе «Как быть хорошим эмпириком» (1974) он пишет, что хороший эмпирик начнет с изобретения альтернатив теории, а не с прямой проверки этой теории. Первый шаг на этом пути — это открытие новой метафизики, новых мировоззренческих схем, как это делали, например, Галилей, Фарадей или Эйнштейн. Хороший эмпирик готов принимать во внимание многие альтернативные теории, а не просто «смотреть» на все с единственной точки зрения. Обсуждение альтернатив — подлинная причина развития познания и улучшения мышления участников дискуссий.

В работе «Ответ на критику» Фейерабенд формулирует четыре условия строгой альтернативы: а) дополнительно к предсказанию, которое противоречит выводу из критикуемой теории, альтернатива должна включать в себя некоторое множество утверждений; б) это множество должно быть связано с предсказанием более тесно, нежели только посредством конъюнкции; предпочтительно органическое единство опровергающего предсказания и остальной части концепции; в) требуется хотя бы потенциальное эмпирическое свидетельство в пользу альтернативы; г) предполагается способность альтернативы объяснять прежние успехи критикуемой теории (см.: *Фейерабенд П. К. Ответ на критику // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 421–425*).

Только при наличии всех этих условий у нас есть право заменить старую теорию ее альтернативой. Метод альтернатив знаменует собой появление нового стиля мышления в науке, когда познание уже не рассматривают как процесс приближения к некоторому идеалу, а видят в нем океан постоянно увеличивающегося числа альтернатив. Нахождение новой онтологии как исходное звено в процессе построения альтернативы критикуемой теории вовсе не должно означать, по мнению П. Фейерабенда, будто новая онтология лучше или истиннее старой. Альтернативные теории суть равно возможные «видения мира», а теоретический плюрализм — существенная черта познания, стремящегося к объективности. Даже если общепринятые точки зрения в высшей степени подтверждены опытом, им все равно надо противопоставлять несовместимые с ними теории.

Альтернативу трудно построить сразу в готовом виде, ее нужно постоянно развивать, а не брать как нечто застывшее. Постепенно из общих и абстрактных догадок «конкуренты-заготовки» превращаются в полнокровные концепции. Функция таких конкретных альтернатив состоит в следующем: они выступают средством критики принятой теории, но иначе, чем критика теории фактами, полагает Фейерабэнд; они не зависят от критики данной теории данными фактами. Сколь бы точно теория ни отражала факты, сколь бы универсальной она ни была в своем применении, ее фактическая адекватность может быть выяснена лишь после сопоставления ее с альтернативами, изобретение и детализация которых поэтому должны предшествовать окончательному заключению о практическом успехе и фактической истинности теории.

Метод альтернатив включает в себя известный элемент эмпиризма: выбор в пользу какой-либо одной из альтернатив основано на «решающих экспериментах». Однако такие эксперименты хороши для теорий малой степени общности. В случае же теорий более общего ранга на первый план выдвигается критика их онтологического аспекта путем изобретения все новых и новых

альтернатив. Альтернативы тем более эффективны, чем более радикально они отличаются от анализируемой точки зрения.

Если теория полностью совместима с пришедшей ей на смену концепцией, т. е. если ее утверждения хорошо «переводимы» на язык ее преемницы, то данное обстоятельство нередко может свидетельствовать о слабости обеих теоретических систем. Новые факты открываются чаще всего при помощи альтернатив. Если же их нет, а теория как будто успешно объясняет факты, то это всего лишь симуляция успеха, т. е. «устранение» и нежелательных для ее проверки фактов, и альтернативных онтологических схем.

Метод альтернатив неявно вбирает в себя методы верификации и фальсификации научного знания, обобщает и синтезирует их, но не сводится к ним. Ведь главное в нем — не столько отбрасывание теории посредством ее эмпирической проверки и опровержения (хотя и это немаловажный аспект метода), сколько противопоставление «точке зрения» данной теории иных всевозможных «видений» объекта исследования. В этом смысле метод альтернатив есть один из модусов диалектического метода мышления, поскольку в нем предполагается сознательное сталкивание противоположностей и идет речь о «борьбе», взаимополагании и взаимоотрицании конкурирующих сторон. Вместе с тем диалектика требует не только этого, но также и взаимоперехода противоположностей друг в друга, что не предусматривается в методе альтернатив.

Метод альтернатив имеет свои границы и отнодь не «безразмерен». Его вряд ли следует применять в отношении к самому себе, поскольку это приведет к парадоксу. Нередко гиперкритика (особенно на ранних этапах развития теории) не только не благоприятствует делу, но и, напротив, наносит ему ущерб. Атмосфера крайнего релятивизма и беспредельной критики порождает у ученого состояние теоретической и психологической неуверенности при выборе гипотезы, затрудняет развитие концепции до ее логического завершения и дедукцию всех мысленных следствий. Обеспечение сравнительной теоретической стабильности, застрахованность от опасности альтернатив — не менее важные черты

подлинной исследовательской программы, чем ее способности генерировать новые критические средства и проблемы. Так, Т. Кун пишет: «Изобретение альтернатив — это как раз то средство, к которому ученые... прибегают редко» (Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 109); любое научное направление сравнительно безразлично относится к критике извне, когда оно переживает стадию «нормальной науки». Таким образом, метод альтернатив не следует абсолютизировать.

8. ВИДИМОСТЬ

Эманация и снятие (отрицание). Возможность и действительность. Необходимость, случайность, свобода. Отражение, творчество, идеальное. Видимость.

8.1. Эманация и снятие (отрицание)

Эманация. Классики доктрины эманации. Пантеизм. Гегель о пантеизме. Снятие. Дialeктическое отрицание. Типы отрицания. Закон отрицания отрицания. Экстериоризация и интериоризация.

Эманация (от позднелат. *emanatio* — истечение) — философское понятие, обозначающее исхождение одного из другого: 1) процесс выделения простого из сложного; 2) то, что возникло в результате истечения; 3) происхождение мира из Абсолюта. В физике и химии под эманацией понимают газообразный продукт распада радиоактивных веществ. Нередко с помощью понятия эманации философы-онтологи разъясняют высвечивание (видимость) субстанции в своих атрибутах и модусах, а также переход сущности в явление.

Основная аналогия в классическом учении об эманации — феномен исхождения света от Солнца. Чем дальше свет от Солнца как своего источника, тем меньше остается силы у этого испускаемого света. Аналогично, чем дальше некоторое бытие от Абсолюта, тем оно менее совершенно. Наименее совершенной ступенью излучаемого бытия считается материя. Учение об эманации материального мира из абсолютного духа альтернативно учению об эволюции универсума из простейшего основания. Понятие эманации сопряжено с идеей регресса, т. е. постепенного ухудшения (нисхождения, упрощения). Оно противоположно идее прогрессивного развития, восхождения от простого к сложному, от низшего к высшему.

Классики доктрины эманации. Наибольший вклад в онтологию эманации внесли Демокрит, Платон, Плотин, Иоанн Скот

Эригена и поздний Шеллинг. Демокрит предположил, что от атомов истекают эйдолоны, которые при попадании в наши органы чувств производят те или иные ощущения. Платон уподоблял Благо сверхразумному Солнцу, излучающему из себя все сущее. Согласно неоплатонизму, путем многоступенчатого нисхождения *многое* эманурует из *Единого*, возникают все менее совершенные уровни бытия, возрастает количество зла. Однако само всеблагое Единое остается неизменным, неисчерпаемым и не зависит от своих эманаций. По Плотину, из Единого непосредственно эманурует Дух; затем из Духа проистекает мир божественных идей; в свою очередь, из этого мира выделяется мировая душа, а из нее — отдельные души; наконец, путем нисхождения душ образуется материально-телесный мир. Мир отличен от Бога больше по действию, чем по существу. Иоанн Скот Эригена объединил доктрину эманации с идеей эволюции: истекая из Бога, мир возвращается к Богу; поэтому мир есть теофания (самооткровение Бога); мир пребывает в Боге, а Бог пребывает в мире. Шеллинг полагал, что поскольку все сущее исходит из Божества, имманентного миру, постольку в самом Божестве есть «темная основа», ответственная за происхождение зла.

Пантеизм (от греч. *pan* — все и *theos* — бог; бог во всем), в особенности восточный, описывает круговращение бытия в свете учения об эманации. Расцвет пантеизма в Западной Европе относится к XVI — началу XVII в. Пантеизм основан на мировоззренческом принципе «Ничто не происходит из ничего, или из небытия» (Аристотель). Универсум не происходит из «ничего», а проистекает из безличностного Бога как вечной сущности. Провозглашается, что Бог создал мир 1) либо из своего собственного субстрата-добра (эманативная космогония), 2) либо из совечного ему злого начала — из хаоса праматерии (эротическая, демургическая космогония). В первом случае мир принципиально тождествен своему прародителю-Абсолюту и должен уже заранее содержаться в нем, иначе Божество не смогло бы создать его из себя. Во втором случае Абсолют-первоконструктор также

онтологически однороден миру и лишь в большей степени отличается от своего творения, чем в модели эманации.

В обоих случаях мир и Божество — родственники, и они не отделены друг от друга бесконечной онтологической пропастью (в этом одно из коренных отличий пантеизма от монотеизма). Они неразрывно взаимосвязаны по логике кенозиса Абсолюта (греч. *κένωσις* — опустошение, истощение; *κενός* — пустота), т. е. по схеме опустошения, распыления, ослабления Полноты Бытия и ее продолженности в инобытии — в состояниях экзистенции, в формах существования-как-ограниченного бытия. Продукт кенозиса Абсолюта — «новое» как релятивное — всегда беднее и хуже «старого». Поэтому пантеисты склонны оценивать «новое» как ухудшенное наследие Абсолюта, «старого», прошлого «золотого века». Зло и страдание суть последствия кенозиса Бытия, и они считаются естественными состояниями и атрибутами всемирного круговорота.

Пантеисты обожествляют космос, исповедуют космоцентризм, а в человеке-микрокосме усматривают только скромную часть макромирового порядка. Бог мыслится прямо или косвенно растворенным в физическом мире, и речи не идет о начале момента созидания мира. Мир есть Бог, но Бог не есть мир, поскольку Бог не смешивается с материей. Некоторые философы настойчиво подчеркивают: пантеизм вовсе не означает, что все существующее и каждая вещь есть Бог; пантеизм — это учение о том, что Бог является субстанцией или сущностью всех вещей (Дж. Бруно).

Учение пантеизма есть религиозный натурализм, так как оно обожествляет природу. Выделяют две формы пантеизма: 1) теомонистический пантеизм, который лишает мир автономии и наделяет бытием только Бога; 2) физиомонистический пантеизм, для которого Бог не имеет собственного бытия, а природа и есть Бог. Бог пантеистов лишен личностных свойств и трактуется как вечный мировой дух, скрытый в каждой вещи и в каждом живом существе. Он не гневается, не радуется, не говорит и совечен физическому универсуму. Его не представляют развоплощенным и имеющим бытие до всякого материального существования. В пантеизме

различие добра и зла относительно, добро и зло почти неразличимы. Пантеист мыслит «природу творящую» в форме некой активной сущности, скрытой под телесной оболочкой явления, а само явление — как «природу сотворенную».

Коль скоро пантеизм «помещает» Бога непосредственно внутрь каждого из нас, то, вероятно, мы можем знать о Боге интуитивно-прямо, без всяких посредников — без Писания, церкви, священников, обрядности, логических доказательств и т. п. В индуистской традиции встречается изображение пантеизма в символике ткачества — в образе паука, ткущего паутину мира из своей собственной субстанции. Согласно пантеизму, творчество не есть созидание чего-то нового, но представляет собой обнаружение уже ранее существующей сущностной реальности (например, объективного закона природы). Творчество аналогично раскалыванию ореха, когда добираются до его ядра, сути. Эта модель творчества не универсальна и преимущественно годится для объяснения особенностей научно-теоретической деятельности: вершиной творчества ученого обычно считается открытие фундаментального закона природы, растворенного в многообразии явлений и предопределяющего их.

Л. М. Лопатин показал, как пантеизм в своих крайних формах вырождается либо в акосмизм, когда мир целиком растворяют в Боге, превращая в призрак, а в Боге усматривают безличный и бессознательный разум, либо в атеизм, полностью отрицающий Бога и признающий лишь бытие мира (см.: *Лопатин Л. М. Область умозрительных вопросов // Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. С. 278*).

Гегель о пантеизме. Учение Гегеля принято называть «логическим пантеизмом» (К. Фишер). Гегель разъясняет, что Бог есть не рядом с вещами, в порях, подобно богу философа Эпикура, но действует в вещах как основа их устойчивого существования. «Пантеизм» — считает Гегель, — неудачное выражение, ибо оно допускает возможность толковать слово *πάν* как совокупность всего, а не как всеобщность. Учение Спинозы было философией

субстанциальности, а не пантеизмом» (Гегель Г. В. Ф. *Философия религии* : в 2 т. М., 1975. С. 522).

Характеризуя пантеизм, Гегель говорит об эманации как выпадении субстанции изнутри себя самой внутрь конечности. В восточном представлении об эманации, пояснил Гегель, абсолютное есть сам себя освещающий свет. Однако свет не только освещает себя, но и истекает из себя. Его истечения — это отдаления от его незамутненной ясности; дальнейшие порождения менее совершенны, чем предшествующие, из которых они возникают. Истечение понимается лишь как бедствие, а становление — лишь как нарастающая утрата. Так, бытие все больше и больше затемняется, и ночь, отрицательное, есть последнее в линии (эманаций), которое уже не возвращается к первому свету.

По Гегелю, Абсолют, с одной стороны, эманурует, мощно отталкивая от себя свои проявления, чтобы сохраниться единой трансцендентной самобытностью. С другой стороны, в стремлении обновить свои сущностные силы и удержать полноту он притягивает и возвращает их в себя, оборачиваясь имманентным единым. Те же тенденции притяжения и отталкивания наследует от Абсолюта каждая вещь. Единое пронизывает всякое нечто, отсюда и свойство вещей открывать границы друг другу и в то же время отталкивать от себя иное для сохранения самобытности. Эманация есть открывание границы.

Снятие — *имманация* (термин Д. В. Пивоварова); диалектическое отрицание; возвращение явления в виртуальное пространство сущностных сил; положенность одного в основание другого; интериоризация (от франц. *interiorisation*; лат. *interior* — внутренний). Снятие как имманация противоположно эманации.

Понятие снятия (от нем.: *Aufheben* — снятие, *Ideelle* — снятое) занимает важное место в философии Гегеля. *Aufheben* имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает «сохранить, удержать» и в то же время «прекратить, положить конец». Согласно Гегелю, само сохранение уже заключает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для

внешних воздействий. Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. Снятие происходит на некотором этапе борьбы внутренних или внешних противоположностей.

Диалектическое отрицание как момент снятия есть: 1) объективный процесс качественного обновления развивающегося объекта; 2) перестройка субъектом объекта, придание объекту принципиально новых свойств с сохранением некоторых его прежних полезных параметров. Термин *отрицание* ввел в философию Гегель. Диалектическая философия высоко ценит отрицание-снятием, в ходе которого уничтожается уже отжившее, но сохраняется и развивается все жизнеспособное («положительное»). Таким образом, диалектическое отрицание представляет собой единство деструкции, кумуляции и конструкции. Отрицание есть в первую очередь результат собственного внутреннего противоречивого развития предмета, но иногда отрицание вызывается также внешними факторами. Диалектика рекомендует избегать методологических крайностей нигилизма и континуитета: а) понимания отрицания лишь как тотального разрушения без сохранения преемственности с предшествующим состоянием; б) абсолютизации момента преемственности в инновационных процессах.

Типы отрицания. Выделяют следующие типы отрицания: внешнее и внутреннее (самоотрицание), деструктивное и конструктивное, прогрессивное, регрессивное и одноплоскостное (нейтральное). По степени глубины различают отрицание: а) как трансформацию объекта при сохранении его прежней целостности; б) как снятие прежней целостности в новом качестве; в) как отрицание отрицания, синтез двух предшествующих отрицаний-снятий по формуле «тезис — антитезис — синтез».

Закон отрицания отрицания (или двойного отрицания) имеет интегральный характер, аккумулирует в своем действии содержательные моменты прогрессивного развития. Наиболее общий признак действия этого закона — повторение на высшей стадии характерных черт исходной, низшей степени развития. Пример

отрицания отрицания в природе — периодический закон химических элементов Д. И. Менделеева. Подчас этот закон наглядно изображают в форме спирали, а движение вверх по ступеням спирали разъясняют в духе гегелевской идеи о триаде. Каждый цикл — это виток в развитии, а сама спираль есть цепь циклов. Цепь уничтожения старого и возникновения нового, по мнению марксистов, не имеет ни начала, ни конца. Закон двойного отрицания, впервые сформулированный Гегелем, признавался многими эволюционистами. В советской философии с 60-х гг. XX в. шла дискуссия о том, является ли этот закон всеобщим и выражается ли он идеей спирали и триады? Антиэволюционисты ограничивают действие этого закона сферой человеческого мышления.

Экстериоризация и интериоризация. Понятия эманации и имманации конкретизируются — в отношении к человеческому познанию — понятиями экстериоризации и интериоризации, которые указывают на переход, движение действия.

Экстериоризация (франц. *exteriorisation* — проявление, от лат. *exterior* — наружный, внешний) есть процесс перехода внутренних умственных действий в развернутые внешние предметно-чувственные действия. «Чтобы построить у ребенка новое умственное действие, например, то же действие сложения, — пишет академик А. Н. Леонтьев, — его надо предварительно дать ребенку как действие внешнее, т. е. экстериоризовать его. В этой экстериоризованной форме, в форме развернутого внешнего действия, оно первоначально и формируется. Лишь затем, в результате процесса постепенного его преобразования — обобщения, специфического сокращения его звеньев и изменения уровня, на котором оно выполняется, происходит его интериоризация, т. е. превращение его во внутреннее действие, теперь уже полностью протекающее в уме ребенка» (Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1972. С. 386).

Интериоризация (франц. *interiorisation*, от лат. *interior* — внутренний) — переход извне вовнутрь, поэтапное свертывание и овнутривание внешнего действия. Впервые это понятие сложилось во французской социологической школе (Э. Дюркгейм)

и означало процесс социализации, прививания элементов идеологии к сознанию индивидов. Иное содержание это понятие обрело в трудах Ж. Пиаже, Л. С. Выготского, Дж. Брунера и ряда других классиков современной психологии.

Задавшись вопросом, каким путем действие с внешним предметом обращается в думание об этом предмете, Л. С. Выготский открывает центральное звено процесса интериоризации — замещение вещей их знаками и символами. Согласно его культурно-исторической теории, наша душевная жизнь рождается из внешнесоциальной формы общения между людьми, а общая структура мышления и внутреннего диалога в целом повторяет структуру обычной предметно-чувственной деятельности с вещами и людьми. Благодаря «культурному знаку» предчеловеческие формы поведения ребенка переключаются на специфически социальные, мысль индивидуума совершается в слове, внешнее действие субъекта с объектом овнутривается до умственной операции со знаком как заместителем объекта. К «культурному знаку» Л. С. Выготский относил языковые формулы, алгебраическую символику, произведения искусства, карты и т. п.

Более детально процесс интериоризации описывается созданной П. Я. Гальпериним теорией поэтапного формирования умственных действий. Развитие психических функций всегда начинается с формирования соответствующих внешних действий, и если впоследствии окажется, что какая-нибудь функция не сформировалась достаточным образом или сформировалась неправильно, то выправление ее должно начинаться с возвращения к ее исходной внешней форме и далее методично проходить все надлежащие этапы. Пока индивид не выработает специфическую и адекватную сути предмета операцию, он, по мнению П. Я. Гальперина, не способен думать о соответствующем предмете, производить его умственные преобразования (см.: *Гальперин П. Я.* Введение в психологию. М., 1976). Американский психолог Дж. Брунер обосновал утверждение, что способность личности генерировать в себе психические образы мира вещей есть процесс повышения мастерства в добывании и использовании новых схем действия.

Первоначально концепция интериоризации основывалась на материалах исследования становления логического мышления у детей. К настоящему времени полученные выводы экстраполированы на всю психосферу человека любого возраста. Чувственные образы также были описаны как продукты интериоризации особых перцептивных действий (А. В. Запорожец, В. П. Зинченко, Д. Гибсон, Р. Л. Грегори, И. Б. Ительсона и др.). Теория интериоризации натолкнула ряд философов на вывод, что носителем информации от объекта к субъекту служит адаптированная к объекту схема действия, операция (С. Тулмин, Э. В. Ильенков, А. В. Лекторский, В. П. Бранский, Д. В. Пивоваров и др.). Объект и образ объекта тем более определенны, чем лучше мы научаемся действовать с объектом, изобретая новые операции, новую технологию.

8.2. Возможность и действительность

Повседневные значения. Аристотель о возможности и действительности. Гегель о возможности и действительности.

Отрицание объективного характера возможности.

Возможность и действительность — философские категории, выражающие своим соотношением процессы развития, взаимопереходы скрытого и видимого, потенциального и кинетического, сущности и явления, внутреннего и внешнего.

Повседневные значения. В повседневном смысле возможному обычно противопоставляют невозможное, а действительному — недействительное. Согласно В. И. Далю, возможность — это: 1) исполнимость, сбыточность, разрешимость; 2) отсутствие помех или запретов; 3) мощь, сила, власть, могущество, достаток, средства, богатство. Действительность — это: 1) все то, что есть, не вымыслено, истинно, свершено; 2) живое, жизненное, находящееся в движении плотью или духом; 3) проявляющее силу, производящее своей силой, действующее.

Этимологическое значение слова *действительность* восходит, вероятно, к латинскому *deus* (бог), сопряжено с творением, со светом сущности; русское слово *день* также имеет смысловое отношение к понятию света божьего. Слову *возможность* в греческом языке отвечает динамическое (силовое, потенциальное, некие источники, запасы), а слову *действительное* — энергетическое (действующее, движущее). В философском плане категории возможности и действительности получили свое наибольшее развитие в трудах Аристотеля и Гегеля.

Аристотель о возможности и действительности. В философии Аристотеля возможность и действительность в первую очередь берутся как категории языка. В формально-логическом аспекте Аристотель подразделяет все суждения на суждения возможности, суждения действительности и суждения необходимости. Например, суждение «*A*, возможно, станет *B*» относится к суждениям возможности, а суждения «*A* есть *B*» и «*A* не есть *B*» — к суждениям действительности. В «Метафизике» категории возможности и действительности обсуждаются в онтологическом плане, с их помощью Аристотель по-своему решает проблему, происходит ли нечто из ничего или из чего-то? Он подразделяет бытие на потенциальное и актуальное и трактует становление некоторой вещи как переход из возможности в действительность (семя — человек в потенции, глыба мрамора — будущее изваяние Гермеса и т. п.).

Как уже было отмечено выше, существующее происходит не из ничего, а из чего-то другого существующего — через изменение последнего. Само изменение есть переход от того, что существует в возможности, к тому, что существует в действительности. Например, возможная белизна изменяется в действительную белизну. Таким образом, не следует определять возможное как то, чего еще нет, в противоположность действительному как чему-то уже имеющемуся. Следует говорить о возможности и действительности как о двух видах объективного существования. Нечто бывает либо возможно, либо действительно, однако нечто не пребывает в этих состояниях одновременно. Невозможно, чтобы одно

и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле.

Более конкретное различие существования в возможности и существования в действительности Стагирит проводит в своей теории материи и формы. Материя сама по себе есть только возможность формы. Благодаря присоединению к ней формы она превращается в конкретную вещь, в нечто целое, индивидуальное и действительное; именно форма делает материю действительностью. Если вещь изменяют, то в итоге она получает больше формы, чем имела прежде. Та вещь, которая имеет больше формы, более действительна. Аристотель также увязывает возможность со способностью, а действительность — с деятельностью и целеполаганием; целью является действительность, и именно ради этой цели принимается способность. Возможность, или динамическое, есть нечто-в-себе, задаток, а также материя, которая может принимать все формы, не будучи сама формирующим началом. Действительное, или энергетическое, есть осуществляющаяся форма. Энергия — чистая деятельность из самой себя; деятельность — процесс самоопределения, реализующая себя всеобщая цель.

Аристотель различает три вида субстанции: 1) чувственно осязаемую и конечную — у нее есть некая материя, от которой деятельная форма еще не отличена; 2) более высокий вид субстанции, в котором есть два полюса: полюс пассивной материи как возможности и полюс активной цели, осуществляемой умом (мыслью) через деятельность (тут деятельность существенно первична); 3) высший вид субстанции — для себя суцая, неподвижная, все приводящая в движение, не обладающая никакой материей, чистая деятельность (Нус, Бог). Бог понимается Аристотелем как неподвижный деятель, существующий до всякой возможности по существу, а не во времени. Сущность Бога проста — это чистая деятельность, энергией которой совершается переход от возможности к действительности в форме видимого в природе и выполняется конечная цель непрерывно и моментально творить все космические потенции и улучшать Вселенную. Видов актуализации существует столько же, сколько есть видов движения, энергии. По существу, и логически действительность предшествует

возможности; активная форма придает пассивным возможностям способность превращаться в действительность. В этом смысле развитие есть смена одной действительности другою.

Гегель о возможности и действительности. В философии Гегеля усиливается диалектическая взаимосвязь возможности и действительности. Действительность, по Гегелю, есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего. В действительности уже содержится снятая возможность. Возможность есть то, что существенно для действительности, но существенно таким образом, что есть вместе с тем только возможность. Что действительно, то возможно. Принадлежит виртуальной сфере сущности (снятому бытию), возможность содержит в себе прошлую действительность, является неопределенным вместилищем всего вообще. Однако как форма сущности возможность недостаточна потому, что безгранично многообразна и неопределенна: возможно все то, что не противоречит себе. Свой недостаток возможность стремится восполнить через превращение одной из множества возможностей в действительность.

То, что действительно, может действовать, говорит Гегель; свою действительность нечто выказывает через то, что оно производит. Действительность конкретнее, нежели возможность; возможность — абстрактный момент действительности. Переход возможности в действительность есть развитие абстрактного до уровня конкретного. В основании процессов взаимоперехода возможности и действительности находится энергия субстанции. Бытие субстанции — в самом ее действии. Гегель описывает разные виды возможности и действительности: формальную и реальную возможность, формальную и реальную действительность; он также обсуждает взаимосвязь возможности и действительности с категориями необходимости и случайности. Формальная возможность — неопределенное вместилище всего вообще. В смысле этой формальной возможности возможно все, что не противоречит себе.

В отличие от нее реальная возможность может быть не чем-то иным, а только одним. Реальная возможность составляет все

условия в целом, рассеянную действительность. Когда все условия сути дела полностью налицо, то она вступает в действительность: реальная возможность уже сама есть необходимость. Формальная действительность — это существование вообще (ибо все возможное имеет некоторое бытие), связанное со случайностью. Случайное — это нечто действительное, определенное в то же время лишь как возможное, иное которого или противоположность которого также есть. Реальная действительность — это прежде всего вещь со многими свойствами, существующий мир. Ныне подразделение возможностей на формальные (абстрактные) и реальные (конкретные) общепринято.

Отрицание объективного характера возможности было характерно для материализма XVII–XVIII вв. Например, Т. Гоббс понимал под возможностью то, необходимую причину чего нельзя разглядеть, а под действительностью — просто объективную реальность. По И. Канту, возможность и действительность суть априорные категории модальности, причем он предлагал различать логическую, реальную и практическую возможности.

Сегодня возможности количественно измеряют через вероятность по шкале от 0 до 1; вероятность характеризует степень близости возможности к действительности.

8.3. Необходимость, случайность, свобода

Обыденный смысл понятия необходимости. Понятие необходимости в пантеизме. Случайность. Вероятностный детерминизм. Отрицание объективного характера необходимости и случайности. Два типа случайностей.

Свобода. Безусловная свобода. Личная свобода.

Экзистенциализм о свободе. Три грани свободы. Фатализм и волюнтаризм. Предопределение и свобода воли. Спор Августина и Пелагия о предопределении и свободе. Аргументы против абсолютного детерминизма. Три парадокса футурологии.

Необходимость и случайность — философские категории, выражающие своей полярностью существенно разные степени

зависимости относительного от абсолютного, освещающие характер связи возможного и действительного, обоснованного и основания, обозначающие меру обусловленности явления его сущностью или законом.

Обыденный смысл понятия необходимости. В обыденном смысле под необходимостью понимают то, что невозможно обойти, что неизбежно, чему нельзя помешать или без содействия чего невозможно жить и создавать блага. Например, закон природы действует всегда здесь и там, во всех точках пространства; его невозможно обойти. Логическая противоположность необходимому — обходимое, т. е. то, чего можно избежать, что преодолимо и без чего и так проживешь. Случайность, согласно В. И. Даю, есть нечаянное, приключившееся само собой без умысла; случай — безотчетное и беспричинное начало, в которое веруют отвергающие провидение; случить — соединить в одно место или вообще сближать. Так что случай — это пересечение разных фрагментов действительности. В обычном смысле в случайности вряд ли следует усматривать истинную противоположность объективной необходимости, поскольку люди чаще применяют понятие случайности в субъективно-оценочном значении неожиданности события, неясности его причины. Когда некоторые говорят, что «наука — враг случайности», то подразумевают именно данный смысл случайности; в других же смыслах (например, в описываемых ниже втором и третьем смыслах) наука признает объективно реальную природу случайности, изучает случайности и рекомендует использовать знание о них в технических целях.

Понятие необходимости в пантеизме. В пантеистической философии необходимость прежде всего понимается в смысле апофатического (отрицательного) намёка на вездесущность Абсолюта: безусловное невозможно обойти, все существующее есть множество эманаций субстанции, первой сущности. Согласно этой точке зрения, необходимость действует вовне из сферы невидимой и внутренней сущности, внешне она проявляется как акциденция или модус. Спиноза учил, что каждый атрибут необходимо

выражает целокупность субстанции; атрибут постигается из самого себя, внешне же он ограничивает себя до масштаба непосредственно данного, выявляется через модус.

Чем более нечто наделено субстанциальными признаками (чем оно ближе к Абсолюту), тем оно более необходимо. Напротив, чем слабее сопряжение косвенных производных Абсолюта с их предельным основанием, тем более случайным характером эти несовершенства обладают, относясь к внешней сфере акцидентального. Таким образом, необходимость и случайность предстают соотносящимися противоположностями, и их взаимосвязь раскрывается по той же логике, что и связи субстанциального (атрибутивного) и акцидентального (модуса), внутреннего и внешнего, сущности и явления. Совершающийся вслепую переход необходимости (в случайность), говорил Гегель, это собственное развертывание абсолютного, его внутреннее движение, так что абсолютное, становясь внешним, скорее обнаруживает само себя.

Если Абсолют проявляет себя через многоуровневую цепь эманаций и если сущность многопорядкова, то всякий раз следует особо указывать онтологический уровень (систему отсчета), в отношении которого нечто квалифицируют либо как необходимое, либо, наоборот, как случайное. То, что в одном масштабе необходимо, оборачивается случайным в отношении действия сущности более глубокого порядка. И наоборот, если явления (качества) со временем диалектически снимаются, овнутриваются в составе нового качества и возвращаются в виртуальное лоно сущности, то бывшее случайное способно интериоризироваться в необходимое, пополняя тем самым сущностные силы.

Случайность. Случайное необходимо, а необходимое случайно. Вряд ли следует сводить необходимость к одной из ее разновидностей — к неизбежности — и впадать в фатализм. В указанном смысле случайность столь же объективно реальна, как и необходимость. Случайность можно определить в целом как пространственно-временную форму ограничения и проявления необходимости (Г. В. Плеханов).

В снятой (виртуальной) форме случайность дополняет сферу необходимого. Необходимость всегда имеет внутренний характер и лишь отсвечивает вовне через какую-либо случайность. Тем самым необходимость ограничивает и отрицает себя именно в форме случайности, переходя — во внешнем своем проявлении — в свою случайную противоположность. При этом случайность сохраняет ряд черт необходимости, тем самым по существу оставаясь необходимостью, но вместе с тем присовокупляет к этим чертам признаки своей уникальности, единичности, феноменальности. В философии эссенциализма категории необходимости и случайности конкретизируют взаимосвязь сущности и явления, раскрывают их соотношение под специфическим углом зрения.

Вероятностный детерминизм. С позиций вероятностного детерминизма необходимость и случайность понимаются как две разные формы действительности, два вида событий. Их противопоставляют и определяют путем различения двух типов возможностей, которые соответственно превращаются в необходимую действительность и в случайную действительность. Возможности подразделяют по степеням их силы — по степени вероятности и определяют по шкале от нуля до единицы. Нулевая точка отсчета будет означать невозможное, а вероятность, равная единице, — овеществленную возможность, действительность. Необходимое и случайное определяют через понятия реальной и формальной возможностей: реальными называются такие возможности, которые обусловлены необходимыми сторонами и связями, законами функционирования и развития объекта; формальными — возможности, которые обусловлены случайными связями и отношениями (А. П. Шептулин).

Формальные (абстрактные) возможности измеряются малыми степенями вероятности, для их осуществления не достает необходимых условий, тем не менее случается, что и они превращаются в действительность, когда, например, несколько наиболее сильных конкурирующих между собой возможностей обоюдно нейтрализуют друг друга и тем самым невольно позволяют

осуществиться какому-нибудь весьма несовершенному «проекту будущего». Реальные (конкретные) возможности обладают максимальной жизнеспособностью, высокими степенями вероятности, близкими к единице; для своей реализации они обеспечены всеми необходимыми условиями. В описываемой модели мерой связи необходимости и случайности с возможностью и действительностью выступает вероятность. Вероятное — мера необходимого в возможном (М. Н. Руткевич), а также мера случайного в действительном.

Необходимость — действительность, осуществившаяся из какой-либо одной из множества реальных возможностей, а случайность — действительность, в которую превратилась одна из формальных возможностей. В ходе своего роста в сфере сущности абстрактные возможности способны усиливаться до конкретных, а реальные возможности, напротив, подчас ослабевают до степеней формальных возможностей. В этом смысле границы между необходимостью и случайностью размыты. Необходимость и случайность поэтому способны переходить друг в друга в своем скрытом возможностном базисе, хотя продукты опредмечивания принципиально разных возможностей внешне «выглядят» как однотипные материальные явления.

Отрицание объективного характера необходимости и случайности. Сторонники субъективного идеализма не признают объективного существования необходимого и случайного. Так, Юм выводил их из особенностей нашего мышления и привычек. Кант считал необходимое и случайное априорными способами мыслительной деятельности, внутренне присущими человеческому рассудку. Э. Мах и Л. Витгенштейн сводили необходимость к сугубо логической необходимости. Г. Риккерт (1863–1936), В. Виндельбанд (1848–1915) и ряд других неокантианцев, признавая действие необходимости в природе, отвергали ее реальность в общественной жизни. Многие философы-эмпирики склонны понимать действительность как сумму единичных фактов, чувственных данных и не находить в ней действия необходимости; для них в мире царит случайность.

Как видим, на протяжении своего исторического развития философия выработала разные по идейному основанию модели связи необходимости и случайности, которые и поныне остаются взаимодополняющими теоретическими альтернативами. Пока никому не удавался непротиворечивый синтез рассмотренных выше моделей, поэтому остается лишь предпочесть из них ту, которая созвучна мировоззрению выбирающего. Эти модели (в особенности вторая и третья) применяют для описания динамических и статистических процессов объективного характера в природе и обществе, а также процессов целеполагания и душевной жизни.

Два типа случайностей. Вполне логично выделение двух типов случайности — объективной и субъективной. В теории статистики и теории вероятностей подчеркивается, что когда связь между огромной массой причин отдаленная и трудноопределимая, тогда случайное есть прежде всего то, что сопряжено с нашим незнанием, имеет субъективный характер: случайное — это событие, причин которого мы не знаем.

Свобода. Свобода исполняет фундирующую роль в бытии. В общем онтологическом смысле категория свободы обозначает объективно реальную каузальность, а именно беспрепятственное проявление природы любой вещи, будь то свобода падения камня, течения реки, роста растения, полета птицы или поведения человека. По Аристотелю, свободно такое действие, принцип которого заключен в самом действующем лице. Спиноза приписывает свободу всякой вещи, которая действует в силу одной только необходимости своей собственной природы. Гносеологическим компонентом человеческой свободы выступает познание разных необходимостей, конфликтующих между собой (например, моральной, экономической, политической), и осознанный выбор между ними.

Согласно христианству, свобода выбора есть одно из проявлений образа Божия в человеческой природе, и она поставлена Богом на службу человеческому благу. Отцы Церкви говорили

о двойственности свободы: 1) в ней укоренена возможность вседозволенности, отклонения от закона (аномия) и фатального злоупотребления; 2) она служит основой преодоления поврежденной человеческой природы в аспекте ответственности и самосозидания человека (автономия). С христианской идеей свободы ассоциирован образ странничества людей в поисках своего дома. Так, Августин Аврелий писал, что в своем земном бытии христиане живут «как паломники во времени, ищущие Царства вечности».

Сам по себе феномен человеческой свободы ценностно нейтрален до тех пор, пока не становится средством для совершения добрых или злых поступков. В свободе заключены возможности возвышенного добра и низменного зла. Отсюда относительность свободы выбора — ведь злоупотребляя своей свободой, человек утрачивает свободу жизни в добре и свободу отказа от греха. Э. Фромм в «Бегстве от свободы» описывает природу человека как сотканную из массы внешних и внутренних противоречий. Эти жизненные противоречия перманентно побуждают людей обновлять решения важнейших проблем своего бытия. Экзистенциалисты справедливо настаивают на том, что безответственная свобода есть произвол, а истинная свобода предполагает ответственность и заботу. Ответственность можно определить как меру сознательного отношения к своей свободе.

Свобода человека — это: 1) процесс и результат самоопределения Я через внешнее либо внутреннее не-Я; 2) мера гармонического освоения чужого и отчуждения своего; 3) состояние самоопределения человека, выбирающего условия своего бытия исходя из своего духа; 4) способность действовать в качестве сознательного и ответственного творца в соответствии со своими интересами и целями.

Безусловная свобода. Понятие абсолютной (т. е. божественной) свободы внутренне противоречиво. Монотеисты трактуют безусловную свободу так: 1) ничто извне не обуславливает действия Бога; 2) Бог свободен воздерживаться от любого поступка. Возникают следующие вопросы. Что вообще понуждает Бога действовать либо бездействовать? Что заставило его сотворить

«из ничего» именно такой, а не иной, причем самый лучший мир? Можно предположить, что проектов наилучших миров в принципе сколько угодно либо вообще не бывает наилучших миров, почему же все-таки Бог реализовал проект именно нашего мира? Почему Бог сотворил мир, отличающийся от его собственной реальности? Именно имманентное бытие Бога считается наилучшим из всех миров, почему же Бог не воздержался от созидания земного мира? Разве неспособность Бога к злым деяниям не является ограничением его свободы?

На все эти вопросы нет и не может быть внятных ответов, если руководствоваться дефиницией абсолютной свободы как возможности делать все что угодно. Платон сформулировал «парадокс свободы»: «Из крайней свободы возникает жесточайшее рабство» (*Платон. Государство. 564a*). Ведь свобода в смысле отсутствия ограничивающего ее контроля дает возможность задире поработать кротких: «А кончат они, как ты знаешь, тем, что перестанут считаться даже с законами — писаными или неписаными — чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над нами власти <...> Именно из этого правления <...> и вырастет, как мне кажется, тирания» (Там же. 562d–e). Чтобы не допускать порабощения граждан, государство должно значительно ограничивать их свободу. Пошпер переформулировал этот парадокс так: «Свобода сама себя упраздняет, если она не ограничена». Никто не должен жить за счет милосердия других, все должны иметь право на защиту со стороны государства (см.: *Поннер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 145*).

Личная свобода. Аристотель, Августин и Аквинат рассматривали свободу как коллективное право членов общины быть управляемыми в их собственных интересах. В теориях общественного договора Гоббса, Локка и Руссо на первый план выдвинута идея личной свободы человека: свобода — это отсутствие внешних преград, мешающих реализации способностей, прав и сознательных целей индивида. Монтескье определял индивидуальную свободу как право делать все то, что позволяют юридические законы, утвержденные в государстве. Кант объяснял

бесконечное возвышение человека над всеми другими земными существами тем, что только человек обладает представлением о собственном Я. По Канту, в космологическом смысле свобода есть «способность самопроизвольно начинать состояние...», а в практическом смысле — «независимость воли от принуждения импульсами чувственности». Кант требовал, чтобы государство ограничивало бы свободу каждого человека не далее тех пределов, которые необходимы для обеспечения равной свободы для всех.

В политической философии Х. Арндт (1906–1975), немецко-американского гуманиста, свобода рассматривается как основание того, почему люди живут политически организованно вместе. Арндт определяет свободу как: 1) базисную способность к новым начинаниям; 2) гражданские свободы отдельных индивидов от государственного вмешательства; 3) позитивную свободу действия и говорения. По ее мнению, истинная политика основывается на плюрализме мнений множества людей, которые посредством публичного «действия и говорения» стремятся прийти к консенсусу относительно настоящего и будущего совместного для всех мира (*Арндт Х. Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 230).

Экзистенциализм о свободе. Экзистенциализм обострил проблему свободы. «Для экзистенциалиста человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать, — писал Сартр. — И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает <...> Человек осужден быть свободным. Осужден потому, что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает» (*Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323, 327*).

Экзистенциальное чувство свободы начинается с того момента, когда мы начинаем осознавать свое Я и противопоставлять ему чужое не-Я, природное или социальное. В этом смысле

свобода, во-первых, есть неустойчивое и опасное пребывание на границе между самобытием и инобытием, во-вторых, часто проявляется в форме острого переживания человеком своего пограничного состояния как напряженного, противоречивого, неопределенного. Свобода манит к себе, но немногие ее выдерживают. Большинство бежит прочь от свободы, как только приблизится к ней. Райский плод привлекал к себе Адама и Еву лишь тем, что был запрещен. «Самая большая свобода ограничивалась в раю самым маленьким запретом; без запрета свободой и не насладишься, — замечает Г. К. Честертон. — Лучшее в луге — изгородь, окаймляющая его. Уберите ее, и это будет уже пустырь, каким стал и рай, когда утратил свое единственное ограничение» (*Честертон Г. К. Эссе // Собр. соч. : в 5 т. СПб., 2006. Т. 5. С. 574*).

Три грани свободы. Выделяют три основные грани свободы в отношении: 1) самого себя (внутренняя свобода воли индивида); 2) общества (внешняя социальная свобода действия); 3) природы. Во всякой свободе тесно взаимосвязаны освоение (положительная «свобода для») и отчуждение (отрицательная «свобода от»). «Свобода для» есть стремление к властвованию, присвоению, владению иным, а «свобода от» — это отказ от власти над собой и миром, отрицание той части своего, которая тяготит и становится обузой («Свободен лишь тот, — сказал Э. М. Ремарк, — кто потерял все, ради чего стоит жить»). Активной свободой называют ситуацию, когда Я энергично отталкивает от себя не-Я или, наоборот, эффективно проникает в инобытие; для пассивной же свободы характерно колебание в выборе цели, недеяние, нежелание присутствовать в не-Я.

Многочисленные коллизии свободы можно дедуцировать из разных аспектов взаимоотношения между Я и не-Я. Моменты свободы сопоставимы с теми универсальными диалектическими противоречиями, которые заключены во взаимосвязях почти всех парных (полярных) категорий философии — в категориях духа и материи, души и плоти, сущности и явления, внутреннего и внешнего, необходимости и случайности, возможности и действительности и т. д.

Важнейшими условиями свободы также являются: а) единство прав и обязанностей; б) равновесие личной независимости и самоограничения. Принятая в 1789 г. Декларация прав человека и гражданина гласит: «Свобода состоит в возможности делать все, что не приносит вреда другому. Осуществление естественных прав каждого человека встречает лишь те границы, которые обеспечивают прочим членам общества пользование теми же самыми правами».

Характер свободы, вероятно, исторически специфичен, изменяется в каждую историческую эпоху. Одни философы измеряют свободу качеством развития сознания, мышления, разума, другие — степенью познания законов природы и общества, третьи — уровнем развития производительных сил, четвертые — характером социального и политического строя. Вероятно, все эти измерения свободы предполагают друг друга. Постмодернисты привязали понятие свободы к принципу плюрализма всех ценностей; стержень свободы они ищут в свободе коммуникации, дискурса, текста, интерпретации.

Фатализм и волюнтаризм. В трактовках феномена свободы друг другу противостоят две крайности — фатализм и волюнтаризм. Фатализм рассматривает человеческие поступки как предопределенные и, по сути, отрицает реальность свободы. Волюнтаризм, напротив, провозглашает полную произвольность наших поступков и безусловность человеческой свободы (вплоть до «запрещения всяких запрещений»). Антиномическое решение проблемы свободы философами-диалектиками основано на убеждении в возможности соединить: а) понятия необходимости и свободы; б) идею предопределенности с идеей произвольности волеизъявления и поведения людей.

Классики марксизма вслед за Спинозой придерживались дефиниции «свободы как познанной и освоенной необходимости» и верили, что в условиях коммунизма «свободное развитие каждого станет условием свободного развития всех» и произойдет «скачок из царства необходимости в царство свободы» (Энгельс). По-другому думает В. Франкл: «Человек не свободен от условий.

Но он свободен занять позицию по отношению к ним. Условия не обуславливают его полностью. От него — в пределах его ограничений — зависит, сдастся ли он, уступит ли он условиям. Он может также подняться над ними и таким образом открыться и войти в человеческое измерение» (*Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 77*).

Предопределение и свобода воли. Предопределение (лат. *praedeterminatio*) — религиозное и философское представление об изначальной заданности волею и промыслом Бога поступков и судеб людей и народов, событий в их жизни, общего хода истории, а также будущего спасения или осуждения в вечности того или иного человека. Учение о полном предопределении обосновывает идею всемогущества Бога и бессилия человека. Христианская доктрина предопределения была направлена против античных идей безличной судьбы и космической необходимости.

В учении о Богочеловеке антиномично одобряются два утверждения: 1) все без изъятия зависит от Бога; 2) тем не менее нечто все-таки зависит от человека. Необходимость (неволя) в идеальном человеке Иисусе Христе трактуется как свобода, которая перестает быть произволом. Однако в отношении рядового человека не удается ясно согласовать представления о его полной зависимости и частичной независимости от Бога и приходится выбирать между фатализмом (идеей предопределения) и волюнтаризмом (идеей свободы воли человека). Так, Спиноза, выбирая фатализм, считал представление о свободе воли обманом воображения. Если мы чувствуем себя произвольно действующими, говорил Спиноза, то ведь и камень, который под действием сил тяготения падает на землю, мог бы считать себя свободным, если бы обладал ощущениями.

Н. Е. Покровский считает, что чувство безысходности из-за веры в предопределение, как ни странно, одновременно закаляет и укрепляет личность: «В самом деле, если человек обречен быть послушной игрушкой в руках предопределения, которому он следует без сомнений и упреков, с закрытыми глазами, то земная активность человека как бы лишалась оков мелочного

божественного контроля: жить ради своего земного удела, зная, что спасение или спасение так или иначе настигнут человека. Так жесткое предопределение и отрицание свободы воли не влекли за собой светской пассивности и безынициативности пуритан. Напротив, это раскрепощало их дух и требовало от них действий без оглядки на судьбоносное предопределение» (*Покровский Н. Е.* Ранняя американская философия. Пуританизм. М., 1980. С. 64–65).

Спор Августина и Пелагия о предопределении и свободе. В начале V в. христианская диалектика предопределения и свободы уточнялась в дискуссиях между пелагианцами и августинианцами. Британский монах Морган, или Пелагий (354–420), доказывал, что ничего не бывает помимо воли человека и независимо от нее. После грехопадения человек вовсе не лишился свободы самоопределения — так, он по своей воле способен не грешить. Грех генетически не передается детям, следовательно, нет ни наследуемого первородного греха, ни повреждения от него потомков. Человек рождается таким же непорочным, какими из рук Творца вышли Адам и Ева.

Пелагий отстаивал тезис об отсутствии причинной связи между смертностью и греховностью человека: Адам умер бы рано или поздно, вне зависимости от своих грехов, потому что он по своей природе смертен. Таким образом, человечество само, без особой помощи Святого Духа, способно достигать совершенства, а божественная благодать — это только вспомогательное средство, помогающее делать добро. Пелагиане верили, что благодать дается всем, но ее «объем» зависит от наших заслуг. Согласно теории синергизма, человек должен сам «содействовать» Богу в своем исправлении.

Напротив, Августин полагал, что после падения грех в человеке стал господствующей силой, а тяга к добру утрачена. Тем самым человек лишен способности сам себя спасти. Спасение зависит исключительно от милости Бога, который силою Святого Духа производит в душе грешника, независимо от его воли и заслуг, желание добра. По утверждению Августина, Бог

изначально предопределил вечные благословения для праведников и осуждения неправедных людей. Мотив к деланию добра дается верой, а все, что не от веры, — грех. Благодать Бога непреодолима и побеждает противящуюся ей волю грешника. Тем не менее спасутся не все грешники, но лишь те, кто безусловно предопределен к спасению, т. е. заранее избранные люди.

Впоследствии Фома Аквинский подчеркивал мысль Августина, что не в природе человека творить добро, достойное вечной жизни; человека можно сориентировать на добро только через воздействие Бога. Христианская церковь приняла с некоторыми поправками точку зрения Августина, пелагианство же было осуждено как ересь в 418 г. папой Зосимой и в 431 г. — Вселенским собором в Эфесе.

В 20-е гг. V в. в Южной Галлии монах Кассиан (360–435) возглавил движение полупелагиан, стремившихся примирить взгляды Августина и Пелагия. Полупелагиане учили, что без благодати, даруемой Богом, люди не сумеют реализовать свои способности, но в то же время благодать внутри каждого человека подчинена его свободе воли (правда, наша свобода воли ослаблена грехом прародителей), а начало веры зависит только от самого человека. Человек волен принимать благодать, даваемую ему в соответствии с его заслугами, или противостоять ее благотворным воздействиям. Спасение есть результат совместного действия свободы воли человека и силы божественной благодати. Иисус Христос, умерший за всех, даровал благодать каждому человеку. Бог пожелал спасти всех исполнивших требования Евангелий, но не предопределил заранее, кому пойти в рай, а кому в ад.

Споры о предопределении и свободе воли человека никогда не прекращались в теологии христиан, мусульман и иудеев. Историк Иосиф Флавий (ок. 37 — ок. 100) писал о полемике в Иудее между приверженцами идеи предопределения, сторонниками учения о свободе воли человека (ессеи) и фарисеями, стремившимися к компромиссу между ними. В VIII–IX вв. в исламской теологии шла дискуссия между джабаритами, которые настаивали на абсолютном предопределении, и кадаритами, признававшими свободу

воли человека. В христианстве в эпоху Реформации споры на эту тему возобновились с особой силой. Лютер (1483–1546) и Меланхтон (1497–1560) смягчили принцип предопределения: утерянное право на спасение можно вновь обрести через смирение, покаяние и совершение таинств. Лютер считал предопределение судьбы человека свободным выбором Бога. Кальвин (1509–1564) настаивал на том, что Христос принес себя в жертву лишь для избранных, но вовсе не для всех людей.

Согласно Кальвину, несоответствие между предопределением и свободой воли непостижимо и является выражением верховной воли Бога. Одни богословы вслед за Кальвином говорят, что Бог предопределил грехопадение человека еще до его сотворения. Другие отстаивают тезис о том, что Бог предпочел не знать, каким путем пойдет Адам и человечество, хотя и мог предсказать последствия разных вариантов поступков людей; но предсказать — не значит предопределить.

Аргументы против абсолютного детерминизма. Э. Фромм так суммирует богословские аргументы против абсолютного детерминизма:

1) Бог дал человеку свободу выбирать между добром и злом, поэтому человек обладает такой свободой;

2) коль скоро Бог возлагает на человека ответственность за свои поступки, а ответственность немислима без свободы выбора, то человек свободен;

3) человек ощущает себя свободным, а осознание им своей свободы есть свидетельство существования самой человеческой свободы.

Марксист-детерминист на это возразит:

1) вера в Бога социально обусловлена;

2) причина «ответственности» — в защите богатых от бедных;

3) сознание свободы есть всего лишь иллюзия свободы, вызываемая неосознаваемыми мотивами и силами (см.: *Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Филос. науки. 1990. № 8. С. 93–94).*

Три парадокса футурологии. Под футурологией (от лат. *futurum* — будущее и греч. *λόγος* — учение) понимают научное либо ненаучное прогнозирование будущего, основанное на вере в необходимость и предопределение. Чаще это делают при опоре на метод экстраполяции — распространения ныне действующих тенденций (технологических, экономических, социальных и др.) на ближайшее или отдаленное будущее. Каждая форма общественного духа (в том числе религия, философия, наука, искусство) вносит ощутимый вклад в формирование образа грядущего будущего, в котором, например, через 50–100 лет окажется человечество в целом и Россия в частности.

Кратко обсудим важнейшие парадоксы, с которыми обычно сталкивается профессиональный футуролог.

1. Первый парадокс назовем *антиномией ученого незнания*. В общем виде его сформулировал в XV в. кардинал Николай Кузанский (Николай Кребс, 1401–1464), основоположник немецкой философии, определивший подлинную науку как «ученое незнание» (*Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Соч. : в 2 т. М., 1980*). «Ученое незнание» — это, во-первых, знание о парадоксальном совпадении полюсов целого и, во-вторых, — это незнание о том, почему и как происходит их отождествление. По мнению Кузанского, универсум соткан из одновременно конфликтующих и совпадающих между собой оппозиций, а потому истинное научное описание всякой живой конкретности должно быть антиномичным, т. е. состоять из суммы разных диалектических тождеств: $[(A + не-A) + (B + не-B) + \dots (N + не-N)]$. Совпадение противоположностей постигается в уме при помощи мистического озарения.

«Ученое незнание» предполагает тщательный учет и намеренное столкновение как можно большего числа взаимоисключающих тенденций. Невозможно полно и точно предвидеть результирующий итог взаимодействия этой массы противоположностей, невообразимо перепутанной, подобно ризоме (клубню растения). До сих пор совокупная наука так и не научилась в общем виде

решать «задачу трех тел», т. е. пока не умеет теоретически анализировать одновременное взаимодействие трех и более объектов и истинно предсказывать его кооперативный эффект.

Европейская наука основана преимущественно на методах абстрагирования и эксперимента; она, как правило, изучает живое целое путем расчленения его на куски. Однако аналитическая наука пока не способна путем тонкого синтеза восстановить натуральную взаимосвязь всех бывших частей в единое целое, не в силах оживлять и понимать природное целое. Удел теории — полагаться не на интуицию витальной целостности, а на редукционистский принцип «мертвой системности». Критикуя абстракционизм теоретической науки, великий И. Гёте дал ей в трагедию «Фауст» (которую завершил в 1831 г.) справедливую оценку: «Суха, мой друг, теория везде, / А древо жизни пышно зеленеет!» (в переводе Н. Холодковского).

Ученые далеко не всегда замечают подлинную внутреннюю противоречивость объективно реальных предметов. Чаще они обнаруживают в изучаемом объекте только какую-нибудь одну из необозримого множества тенденций и потому избегают антиномичных дескрипций целостности. Допустим, один исследователь: 1) приковывает свое внимание только к какой-нибудь одной из замеченных им тенденций изучаемой реальности; 2) утверждает, что эта тенденция *A* и есть искомая сущность обсуждаемого объекта; 3) в доказательство подбирает подтверждающие факты и не признает опровергающих свидетельств. Его оппонент, напротив, склонен приписывать той же самой реальности сущность *не-А*, оперирует лишь удобными ему фактами и не желает собственноручно фальсифицировать собственную теорию.

В континууме изучаемой вещи при желании всегда можно обнаружить альтернативные факты, одинаково сильные и уравновешивающие друг друга. И тогда между оппонентами вспыхивает бесконечный и малопродуктивный спор, будь то научная дискуссия или телевизионное talk-show. Один спорщик, например, заявит, что весь мир находится в непрестанном движении,

или что электрон есть волна, или что электрон электрону рознь. Другой спорщик, наоборот, будет настаивать на том, что покой абсолютен, что электрон — это частица и что все электроны во всех местах Вселенной, безусловно, тождественны. Примерно то же самое можно наблюдать в большинстве научных и мировоззренческих дискуссий о предельных целостностях — о происхождении Вселенной, жизни и смерти, человечестве, смысле жизни, о будущем России и россиян. Одномерно мыслящие оппоненты упорно остаются при своих изначальных мнениях и не стремятся к обобщающему синтезу полярных точек зрения в форме научных парадоксов.

Поэтому, согласно антиномизму Николая Кузанского, их «незнание» не следует считать «научным» в подлинном смысле этого слова. Будущее составлено великим множеством конкурирующих тенденций, и их «равнодействующую» (т. е. их диалектическое тождество) вряд ли можно истинно описать неким логически непротиворечивым суждением.

2. Второй парадокс — «парадокс нового» (или «парадокс развития»). Напомним, что в этом парадоксе совмещены два взаимно отрицающих утверждения: 1) новое возникает только из старого, ибо ему больше неоткуда взяться; следовательно, новое — вовсе не безусловно новое, а всего лишь модификация старого; 2) новое не возникает из старого, и только тогда оно подлинно новое; следовательно, истинно новое возникает чудесным способом «из ничего». Оба тезиса одинаково доказуемы, неопровержимы, справедливы. Приняв за истинный только один из них, мы будем до конца света спорить с оппонентом, принявшим противоположный тезис, и поражаться его «идиотизму».

Данный парадокс, примененный к теме будущего человечества, представлен следующей конъюнкцией тезиса и антитезиса:

1) *тезис*: настоящее и будущее можно с научной точностью объяснять событиями и тенденциями прошлого; наука истории есть учитель жизни, и надо непременно полагаться на принцип историзма;

2) *антитезис*: новообразования в настоящем и будущем человечества в принципе не выводимы из прошлого, наука истории ничему полезному научить не может и мало что способна на самом деле предвидеть. В этом смысле глубокая мудрость заключена в «парадоксе Гегеля»: «история учит тому, что она ничему не учит». Поскольку тезис и антитезис одинаково доказуемы, постольку их синтез исключительно парадоксален, и, следовательно, широкомасштабное прогнозирование будущего человечества (и России в том числе) принципиально противоречиво и неопределенно.

В своей книге «Нищета историцизма», направленной против наивных марксистских пророчеств, К. Поппер усилил «парадокс нового» следующим ясным аргументом. Завтра люди будут располагать таким принципиально новым знанием, которым они сегодня вообще не располагают. Это новое знание будет самым решающим фактором организации будущей жизни. Следовательно, даже изощренная экстраполяция нынешних социальных тенденций на будущее не ведет к истинному предвидению главных характеристик грядущего будущего; будущее вовсе не есть результат проекций прошлого (*Поппер К. Нищета историцизма // Вопр. философии. 1992. № 10. С. 29–58*). Нетрудно убедиться в правоте данного аргумента австро-английского философа, если сравнить, например, скорости социальных сообщений в XIX в. с нынешними мгновенными социальными контактами людей разных стран и континентов через всемирный Интернет.

В своем двухтомнике «Открытое общество и его враги» Карл Поппер добавил еще один важный аргумент, ставящий под сомнение возможность истинного прогнозирования будущего. Во-первых, он обратил внимание на то, что важнейшие жизненно значимые прогнозы утаить от общества почти невозможно. Во-вторых, всегда есть влиятельные люди, которым не по нраву предсказанное будущее, и они найдут те или иные способы воспрепятствовать нежелаемому будущему. И тогда реальное будущее окажется совсем не таким, каким его предсказали. Над нами не довлеет

пресловутая историческая необходимость, мы можем решительно влиять на будущее, и, следовательно, мы ответственны за него (см.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2 : Время лже-пророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М., 1992). Выходит, согласно парадоксу нового, невозможно истинно предсказывать и планировать реальную модернизацию науки и производства, конкретные крупные инновации.

3. Третий парадокс — *«парадокс эмерджентного эффекта»*. Гегель показал, что тесный контакт взаимоисключающих сторон и тенденций внутри некоторого качества рано или поздно завершается коренным скачкообразным преобразованием этого качества — событием, конкретно не предсказуемым и иррациональным. Именно взаимное отражение противоположностей порождает «внезапный переход количества в новое качество», неожиданный эмерджентный эффект.

Следует учитывать всеобщий закон бытия, гласящий, что действие равно противодействию. Иррациональный эффект мощных и как будто разумно планируемых действий человечества обращает совокупного человека из субъекта в неразумный объект, страдающий из-за собственного энергичного целеполагания. Важным следствием знания парадокса эмерджентного эффекта является понимание того обстоятельства, что по мере усиления воздействия человечества на природу и социальные структуры сокращаются шансы футурологов на создание панорам подлинного будущего.

В итоге напрашивается неутешительный вывод о «нищете» научного прогнозирования будущего, т. е. широкомасштабное и долгосрочное «научное предвидение будущего» весьма сомнительно, тщетно и неподлинно, когда оно претендует на такие свойства прогноза, как нетривиальность, конкретная историчность, точность, истинность. Тем не менее глобальные прогнозы всегда будут востребованы целеполагающим человеческим разумом, высоко цениться и живо обсуждаться широкой публикой. Поэтому не следует забывать три главных парадокса, когда мы начинаем глобально рассуждать о будущем человечества и России.

8.4. Отражение, онтология творчества, идеальное

Отражение как воспроизведение. Дискуссии о сущности отражения. Три вопроса. Ответы на три вопроса. Онтология творчества: теория рефлексии Гегеля. Парадокс нового. Взаимодействие как исходный пункт рефлексии. Притяжение и отталкивание — моменты рефлексии. Субъект, объект и полагание. Тождество положенного и основания. Признанность, положенность и представленность. Творение нового качества. Алгоритм осознанного человеческого творчества. Идеальное. Эйдос. Идея. Идеал. Основные концепции идеального. Синтетическая концепция идеального.

Отражение как воспроизведение. Отражение в общем смысле — это: а) реакция, противодействие; б) рефлексия, обращение назад; в) отображение, придание образа; в философском смысле (ближе к терминам «отображение», «образ») — способность взаимодействующих вещей воспроизводить (в себе, на себе) характерные особенности друг друга.

Отражение обычно понимают как один из внутренних моментов и эффектов всеобщего взаимодействия вещей, явлений, процессов. Абстракция отражения венчает односторонний взгляд на сложный процесс взаимоотражения контрагентов A , B , C и т. д., когда не принимается во внимание многообразие взаимных впечатываний друг в друге всех участников взаимодействия, а учитывается только запечатлевание некоторых черт, например, A в свойствах B . Поэтому более точно о специфическом эффекте взаимодействия A и B следует говорить как о взаимном отражении этих A и B .

Собственно же об отражении говорят как о таком одностороннем воздействии A (отражаемого) на B (отражающее), когда в B возникает след от A . Если назвать образом след $a(A)$, оставленный прообразом A на B (или внутри B), то из определения отражения как воспроизведения A в B вытекают такие следствия: а) прообраз логически первичен, а образ вторичен, б) образ в каком-либо

отношении соответствует своему прообразу; в) находясь в составе своего носителя, образ способен при определенных условиях влиять на внутренние процессы и внешние реакции в отражающем. Подчас вместо терминов *прообраз* и *образ* используют синонимы *оригинал* и *копия*.

Дискуссии о сущности отражения начинаются с расхождений философов в толкованиях понятий *воспроизведение A в B* и *образ*. Надо ли понимать воспроизведение как некое механическое или химическое проникновение части *A* в *B* и возвращение ее там? Или оно ближе к представлениям об операциях снятия копии, фотографирования, картографирования? Быть может, целесообразнее более абстрактно выразить «воспроизведение» либо через понятие знаково-символического соответствия образа прообразу, либо посредством математического понятия отображения — функцией перехода от прообраза к образу, определяющей характер соответствия между ними? Так или иначе в ходе истории философии сложились и противостоят две теоретические альтернативы: а) образ — это представительная часть оригинала *A* в отражающем *B* (доктрина Демокрита об эйдолах, учение Локка о простых идеях, теории ряда социологов о репрезентативной выборке и др.); б) образ — метка (знак, символ, иероглиф) прообраза, но никоим способом не сторона или часть отражаемого (агностицизм, бихевиоризм, кодовые концепции психики и т. д.). Каждая из альтернатив имеет фактическое подтверждение.

Скажем, первая («эйдетическая», «картинная») альтернатива подкрепляется такого рода примером: мы пообщались с представителем какой-нибудь страны, в которой сами никогда не бывали, и через этот эйдолон произвели в себе образ целой страны и населяющих ее людей. Сторонники знакоподобия образа, обращаясь к иным примерам, фальсифицируют теорию копий. Так, они говорят, что странно считать свой образ в зеркале частью или стороной своего тела, а также полагать, будто в этом образе картинно воспроизведена сущность Я; не требуя от образа свойства быть картиной объекта, достаточно утверждения о существовании между *A* и *a(A)* в составе *B* причинной связи. Следствие же не

обязательно похоже на причину, и в общем случае понятие соответствия образа прообразу удобнее конкретизировать как модель, схему, сценарий, фрейм, код, языкоподобное описание, метафору, символ, знак.

Три вопроса. Если взглянуть на проблему сущности отражения в аспекте соотношения образа и его носителя, то и тут мы обнаруживаем несовпадение ответов сторонников «картинной» и «знакоподобной» трактовки образа. Остроту данной проблеме придают следующие три основных вопроса:

1. Можно ли утверждать, что $a(A)$ занимает отдельное место в B , т. е. имеет метрические свойства, или, напротив, образ принципиально не занимает никакого места, представляет собой разновидность виртуального бытия (он есть нечто снятое, функциональное)?

2. В какой мере целостность образа зависит от содержания оригинала, а в какой — от характера взаимодействия A и B и от особенностей отражающей инстанции? Какое из утверждений следует принять: а) содержание $a(A)$ обусловлено прежде всего самим A (приоритет предметного значения образа); б) содержание $a(A)$ в первую очередь операционально, детерминировано характером взаимодействия A и B (первенство операционального значения образа); в) содержание $a(A)$ преимущественно определяется природой отражающего агента (преобладание внутрисмыслового, символического значения образа)?

3. Нейтрален ли образ в отношении своего носителя или, наоборот, $a(A)$ всегда активен (хотя и в разной степени) по отношению к B , стремится трансформировать исходное состояние своего носителя?

Все эти вопросы принадлежат к числу вечных, и вряд ли в обозримом будущем спор выиграют теория образов-копий (Демокрит, Аристотель, Локк, Фейербах, Ленин, Т. Павлов и др.), либо теория образов-меток (Беркли, Юм, Кант, И. Мюллер, Г. Гельмгольц, Плеханов, Рассел, Дж. Фодор и др.), либо те, кто вообще отвергают реальность отражения — например, реальность психических

образов внутри человека (Теофраст, Д. Уотсон, Дьюи, Куайн, Хайдеггер, Рорти др.).

Ответы на три вопроса. Кратко упомянем конкурирующие ответы на поставленные выше вопросы.

1. Многие материалисты, вслед за атомистом Демокритом, верили в вещественность и протяженность образов-копий. Например, они полагали, что образы могут механически внедряться в наши головы и, объединяясь там в крупные ассоциации, порождать сложные идеи. В свете подобного взгляда субъектом мышления является скорее сам образ, а не обладающий этим образом человек; на вопрос, сколько сейчас в вашей голове мыслей, можно было бы ответить в принципе вполне буквально.

Иные материалисты вслед за Т. Гоббсом отождествляли ментальные образы с некоторыми физическими процессами в мозге, а П.-Ж. Кабанису (1757–1808) приписывают формулу: «Мозг выделяет мысль так же, как печень выделяет желчь». В этом случае субъектом мышления следует считать сам мозг; вместе с тем в этом случае трудно признать, что материальные мыслевыделения мозга (мышление как функция мозга) суть копии каких-либо внешних вещей, хотя их пусковая причина может корениться во внешних раздражителях.

Наконец, материалисты (например, марксисты), солидарные с формулой Л. А. Фейербаха о сознании как субъективном образе объективного мира, чаще всего обходят молчанием проблему протяженности образа и предпочитают говорить, что субъективный образ не содержит в себе ни грана вещества отражаемого предмета, а из чего он состоит сам по себе — неизвестно. В свете такого подхода субъектом осознанного отражения мира является целостный человек, а не просто его мозг и тем более не некие летающие в воздухе объективные идеи-копии.

Спиритуалисты и идеалисты, разделяющие аристотелевскую теорию образов, приписывают образам признаки бесплотности и непротяженности. Образ есть «житель» формального (существенного), а не материального (феноменального) мира. Так, в теории рефлексии (взаимоотражения противоположностей) Гегеля,

изложенной им прежде всего в «Науке логики», образ описывается как продукт дематериализации (диалектического снятия) части инобытия внутри самобытия и превращения снятого содержания в виртуальное «свое иное» — в одну из множества бесплотно и неметрично развивающихся возможностей в сфере сверхчувственной сущности.

Наконец, критики философского принципа отражения пытаются закрыть обсуждаемую проблему ссылками на самоопровергаемость и бессмысленность теории образов. Из ряда выдвинутых ими контрдоводов наиболее сильным является следующий довод, восходящий, по мнению Р. Л. Грегори, к Теофрасту (ок. 370–288 до н. э.). Если допустить, что внутри нас — скажем, в черепной коробке — есть телесные копии внешних вещей, то кому и зачем они там нужны, кто или что рассматривает их изнутри во тьме мозга? Невольно придется привлечь для объяснения либо некий «внутренний глаз», который должен будет просматривать эти образы, либо идею «внутренней руки», ощупывающей их, чтобы мы могли судить по ним, каков внешний мир. Но что будет продуктом «внутреннего взора» или «внутренней руки» — очередной образ?

Эта логика ведет к выводу о бесконечной веренице вложенных друг в друга гомункулусов, созерцающих образы один другого. А такой вывод представляется абсурдом и косвенно свидетельствует о существенной уязвимости теории отражения. Возражение Теофраста сохраняет свою силу и в том случае, если копию толковать не буквально, но как нечто, составленное электромагнитными полями (Р. Л. Грегори), или даже как вообще бесплотное, поскольку остается непонятным, зачем нужно удваивать мир на мир вещей и мир их внутренних копий, неизвестно как «потребляемых» получателями этих копий.

Другой аргумент против теории отражения был выдвинут бихевиористами: референт «образа» доступен только интроспективно и не обнаруживается экспериментальным путем (Уотсон, Куайн). Не лучше ли вообще устранить из психологии понятие образа и ограничиться изучением соотношений между стимулом

и реакцией, раздражителем и поведением? Вместе с тем бихевиоризм не устраняет в полной мере принцип отражения, но сводит его к утверждению о наличии соответствия между стимулом и поведением, так что само поведение (реакция) становится в некотором роде образом, функцией от стимулирующего воздействия.

Вовсе не обязательно настаивать на том, что отражение есть только внутренний процесс и что образ хранится, как в музее, в глубинах отражающего, в его внутренней структуре. Воспроизводить и удерживать «иное в своем» можно и внешним способом (печать на воске), так что небезосновательна попытка отождествлять философское понятие отражения с реакцией отражающего на воздействие отражаемого.

2. Чаще всего философский интерес к теме отражения не самостоятелен, но обусловлен соображениями построить то или иное учение о человеческом познании. Принимая идею о мозге как зеркале природы, наивный реализм в гносеологии умозаключает, что родовой человек видит мир таким, каков этот мир сам по себе, т. е. образ $a(A)$ в целом обусловлен отражаемым A . Например, солидаризируясь с материалистическим сенсуализмом XVII–XVIII вв., В. И. Ленин утверждал, что за миллионы лет эволюции органы чувств человека приспособились истинно отражать внешний мир и что наше сознание именно копирует, фотографирует объективную реальность.

Декартовой метафоре познания как «зеркала природы» Кант противопоставил метафору познания как исследования человеком следов, которые сам же человек оставил на объекте («субъект познает в объекте собственные же определения»). Отталкиваясь от кантианской идеи понятия как «схемы действия», операционализм утвердил деятельностный подход в философии и психологии: познавательный образ есть особый продукт взаимодействия A и B , и в нем прежде всего воплощена история взаимодействия, а не существо порознь взятых субъекта и объекта; гносеологическое соответствие образа прообразу отвергается, а образ наделяется по преимуществу операциональным значением (П. Бриджмен,

Ж. Пиаже, Л. С. Выготский). Наконец, в классическом субъективном идеализме силен мотив, что ощущения никак не могут быть копиями вещей, ибо они непохожи на те раздражители, которые их порождают; образы суть наши переживания, они выражают качество нашей внутренней жизни и могут походить только на другие образы, но вовсе не на некие «первичные качества» (Беркли, «физиологический идеализм» И. Мюллера и Ч. Белла и др.).

Независимо от понимания отношения $a(A)$ к A в категориях сходства и несходства (образ картинно похож, мало похож или совсем не похож на оригинал), оно во всех случаях может быть обозначено общим понятием соответствия — ведь в соответствие могут быть поставлены даже вовсе не похожие друг на друга множества элементов (например, множество пальто и множество крючков в гардеробе). Соответствие образа прообразу имеет свои степени и конкретизируется математическими понятиями изоморфизма, гомоморфизма и автоморфизма.

3. В материалистических концепциях отражения, основывающихся на принципе эволюции природы, проводится мысль о постепенном возрастании активности $a(A)$ в составе B по мере саморазвития материи. Типология основных форм отражения в этих концепциях в целом повторяет типологию душ в древнем гилозоизме: свойства отражения в неживой природе похожи на свойства минеральной души, раздражимость простейших одноклеточных и растений — на свойства растительной души, чувствительность — на признаки животной души, а мышление — на особенности разумной души. В неживой природе след воздействия A на B описывается как пассивное отражение, т. е. как нечто, не пробуждающее специальной активности B (подобно безразличию зеркала к тому, что в нем отражается). В живой природе отражение имеет активный характер, используется для ориентации организма в мире, для упреждения нежелательных воздействий среды (теория П. К. Анохина об опережающем отражении, теория информационного отражения). Способность отражающего B использовать $a(A)$ как средство для своего выживания и «преднастройки» по отношению к будущему — суть информационно-сигнального

отражения, когда именно информация становится содержанием образа.

Вместе с тем, акцентируя внимание на «зеркальности» отражения, материализм не объясняет достаточно последовательно, почему можно отражать то, чего еще или уже нет, и почему сознание человека не только отражает, но и творит мир. Принцип отражения во многом остается противоположным принципу творчества и весьма внешним способом (например, в марксизме) соположен с онтологической проблематикой развития и диалектикой. Отношение образа к оригиналу описывается несколькими понятиями, обозначающими разные аспекты этого отношения; среди них наиболее значимы понятия предметности, интенциональности, информации, достоверности, истинности, объективности.

В современной отечественной литературе особый интерес к теории отражения и ее развитию возник в 50-е гг. XX в. Дискуссия о природе отражения тогда была начата болгарским философом Т. Д. Павловым (1890–1977), опубликовавшим фундаментальный труд о ленинской гипотезе отражения, которую Ленин сформулировал в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм» (1908). В дискуссии приняли участие почти все известные советские философы. В настоящее время интерес к этой проблеме в России упал, и ее продолжают разрабатывать уже не столько философы, сколько психологи и специалисты по искусственному интеллекту.

Онтология творчества: теория рефлексии Гегеля. Творчество — созидание нового, неповторимого, оригинального. Понятие нового по-разному трактуется в пантеизме, панентеизме и монотеизме. Согласно пантеизму, Абсолют (божество, материя-субстанция) создает космос из себя, человек же способен только открывать в мире вечные и сокровенные атрибуты Абсолюта; человеческое творчество не есть созидание того, чего ранее не было в принципе, но есть всего лишь открытие ранее неизвестного либо забытого старого. В панентеизме новое понимается как уникальный синтез старых форм, сущностей, созданных божеством из себя. Монотеизм исходит из веры в то, что Бог чудесным

образом творит мир из ничего (не из себя); всякий акт его творения не имеет аналогов в предыдущих актах, а потому Бог всякий раз созидает нечто абсолютно новое; человек, будучи образом и подобием Бога, также способен на чудо — создавать нечто подлинно новое и бесподобное.

Парадокс нового. Сопоставляя воззрения пантеистов, панентеистов и монотеистов на онтологию творчества, получим парадокс нового (Й. Бохеньский, В. В. Орлов): а) новое возникает только из старого, но тогда оно не принципиально ново, а есть только модификация старого; б) новое возникает из ничего — при этом условии оно может быть истинно новым, но тогда его возникновение есть необъяснимое чудо. Исходя из творческого опыта человечества, приходится принимать оба тезиса, составляющие парадокс нового. Вероятно, этот парадокс невозможно однозначно и окончательно разрешить при помощи философского разума.

Поскольку вера монотеистов в чудесную природу творчества не поддается рациональному объяснению, ограничимся изложением пантеистической онтологии творчества. Образцом такой онтологии по праву считается теория рефлексии Гегеля. Правда, философия Гегеля целиком не вписывается в «логический пантеизм» и впитывает в себя также принципы «логического панентеизма»: с одной стороны, Гегель объясняет происхождения всякого нечто процессом опредмечивания абсолютной идеи (Единого), но, с другой стороны, его онтология нового основана на представлении о взаимном отражении и взаимоизменении разных контактирующих качеств — своего и иного, о тождестве диалектических противоположностей. Существует множество прошлых и нынешних прочтений «Науки логики» Гегеля. Предлагаемое ниже авторизированное прочтение теории рефлексии Гегеля — одна из возможных интерпретаций содержания первых двух частей «Науки логики» — «Учения о бытии» и «Учения о сущности».

Взаимодействие как исходный пункт рефлексии. Исходным пунктом гегелевского анализа творения всякого бытия является панентеистическая идея взаимодействия как минимум двух

вечных сущностей либо сосуществующих внешних друг другу преходящих вещей. Поскольку задача теоретического учета взаимовлияния трех и более тел до сих пор в общем виде не решена, постольку онтологические модели остаются весьма неполными, недостаточно адекватными действительности. В первых двух разделах «Науки логики» описываются различные аспекты и нюансы контакта и взаимопроникновения двух фрагментов бесконечного мира (см.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1; М., 1971. Т. 2. Далее по тексту ссылки на это издание приводятся в скобках: первая цифра означает номер тома, вторая — номер страницы)

«Существующее нечто есть вещь» (2, 117). Ничто есть абсолютная полнота бытия, в котором не различены никакие отдельные части. Но если в сплошной однородности ничто вырисовываются контуры его отдельных частей, оно становится совокупностью различных нечто — вещей, т. е. отграниченных друг от друга объемов, качеств. Наглядным образом подобного структурированного бытия может служить географическая карта: все ее пространство заполнено без пустот различающимися качествами (странами, материками, океанами). Из-за отсутствия пустоты любое отдельное качество может расширяться лишь за счет территории соседнего качества. Поэтому всякое самоизменение предполагает прямое или косвенное изменение сосуществующих иных качеств-вещей.

Каждая вещь занимает и обороняет собственное пространство, оставаясь некоторое время относительно непроницаемой для иных вещей. Упругость ее границ в отношении внешнего воздействия (например, внешнего наблюдателя, субъекта) придает вещи временную стабильность. Способность вещи как объекта оказывать сопротивление внешнему для нее субъекту именуется философски *материальностью*: взятая со стороны своих внешних пространственных границ вещь обладает свойством материальности. Если субъектом в отношении вещи выступает человек, то он воспринимает сопротивление (материальность) вещи в форме ощущений различной модальности — тактильных, зрительных, слуховых и т. д.

Всякое отдельное внешнее для человека качество проявляется в чувственной сфере человеческого сознания как восприятие дискретного материального бытия, вещи. Однако вещественность (материальность) — лишь внешняя характеристика качества. То же, что происходит внутри отдельного качества, взятого как самобытие, то, что непосредственно не наблюдается внешним взором человека (или вообще изолировано от этого самобытия границами данного качества какого-то внешнего агента), не описывается понятием материальности и требует иных обозначений. Всякое отдельное бытие требует для своего описания понятий материального и нематериального в зависимости от того, изучается ли оно как нечто внешнее или, наоборот, внутреннее в отношении наблюдателя. В единстве своих внешних и внутренних сторон объективная реальность есть сплав материального и нематериального.

«Будучи отграничивающим, нечто, правда, низводится до того, что само оно оказывается ограничиваемым, однако его граница как прекращение иного в нем в то же время сама есть лишь бытие этого нечто: благодаря ей нечто есть то, что оно есть, имеет в ней свое качество» (1, 189). Имея собственную протяженность, вещь тем самым обладает собственным качеством; «нечто имеет некоторое качество, и в нем оно не только определено, но и ограничено; его качество есть его граница» (1, 101). Гегель вводит следующие обозначения. «Если мы одно наличное бытие называем *A*, а другое *B*, то *B* определено ближайшим образом как иное. Но точно так же *A* есть иное этого *B*. Оба одинаково суть иные <...> Итак, инобытие представляется определением, чуждым определенному таким образом наличному бытию, или, иначе говоря, выступает вне данного наличного бытия» (1, 179).

Будем далее пользоваться введенными Гегелем обозначениями: *A* — нечто, *B* — иное; *B* — инобытие в отношении *A*. Между *A* и *B* проходит граница, делающая *A* и *B* автономными и ограниченными качествами. «Нечто как непосредственное наличное бытие есть, следовательно, граница в отношении другого нечто, но оно имеет ее в самом себе и есть нечто через ее опосредование,

которое в той же мере есть его небытие. Граница — это опосредование, через которое нечто и иное и есть и не есть» (1, 189). Граница между *A* и *B* — «середина между ними, в которой они прекращаются. Они имеют свое наличное бытие по ту сторону друг друга и их границы; граница как небытие каждого из них есть иное обоих» (1, 189). Находясь по разные стороны границы, *A* и *B* имеют разную положенность, они суть противоположности, но разграниченные внешним образом.

Гегель возводит эмпирические наблюдения людей в ранг следующего закона отталкивания-притяжения *A* и *B*. Всякое нечто непременно стремится выйти за рамки своих границ и в этом своем устремлении вступает во взаимодействие с иными качествами. Вероятно, это происходит из-за роста и дифференциации частей всякого нечто. «Другое определение — беспокойство, присущее (всякому) нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы. Так, диалектика самой точки — это стать линией, диалектика линии — стать плоскостью, диалектика плоскости — стать целокупным пространством» (1, 190–191). Такова уж изначальная природа всякого ограниченного существования — активно расширять сферу своей свободы за счет соседствующего нечто, становиться субъектом и превращать иное в объект своей экспансии. «Нечто вместе со своей имманентной границей <...> выводится и гонится дальше себя...» (1, 191).

Взаимодействие *A* и *B* — всеобщее условие их самостоятельного существования во времени, охраны своих пространств и их приращения. В этом смысле *A* принудительно очерчивает для *B* его внешнюю границу, т. е. определяет *B*. И наоборот, *B* как-то иначе определяет *A*. «Вначале взаимодействие выступает как взаимная причинность предположенных, обуславливающих друг друга субстанций; каждая из них есть относительно другой в одно и то же время и активная, и пассивная субстанция» (2, 222). Именно поэтому каждая вещь, с одной стороны, защищая свою автономию, остается «в-себе-бытием» («вещью в себе»),

а с другой стороны, само ее существование оказывается «бытием-для-иного», коль скоро оно упруго ограничивает «фигуру» иного бытия.

Притяжение и отталкивание — моменты рефлексии. Получается, что «бытие-для-иного» и «в-себе-бытие» составляют оба момента (всякого) нечто (1, 181). Таким образом, понятия *определенность, определение, детерминация* в своем исходном смысле означают как «геометрию» вещей, так и сопротивление изменению своих границ. Взаимодействие *A* и *B* напряженно, нестабильно. Их границы рано или поздно изменяются в силу того, что между *A* и *B* одновременно действуют сила притяжения и сила отталкивания. «Притяжение так соотносится с отталкиванием, что имеет его своей предпосылкой; отталкивание доставляет материю для притяжения» (1, 242). Отталкивая иное бытие *B*, самобытие *A* сохраняется. В то же время *A* создает условия для вхождения в себя какой-то части *B*. Чтобы вырваться за свои пределы, нечто должно захватить — частично или полностью — иное. Однако инобытие *B* в принципе обладает тем же характером. В своем взаимном стремлении к самообороне и захвату *A* и *B* в конечном счете ограничивают друг друга, определяют порядок (указывают друг другу пределы) своего существования.

«“Одно” отталкивает от себя только непорожденные им, неположенные им многие “одни”. Это отталкивание — взаимное и всестороннее — относительно, оно ограничено бытием “одних” <...> взаимное недопускание и избегание не есть избавление от того, что не допускается и чего избегают» (1, 238, 244). Оборона своей границы есть стремление сохранить свою конечность. Бесконечное же — тенденция выходить за собственные границы. Конечное — исторически временный ограниченный отрезок бесконечного, спрессованная в отдельное бытие прошлая бесконечность. Итак, взаимное недопускание качествами *A* и *B* друг друга на свою территорию есть не что иное, как взаимное отталкивание. В то же время отталкиванию противостоит обоюдная попытка *A* и *B* войти на территорию друг друга, в итоге чего *A* и *B* притягиваются друг

к другу. Содержа себя друг в друге, отталкивание и притяжение суть онтология ненависти и любви.

Взаимодействие заставляет качества опробовать друг друга, испытать на прочность исторически сложившиеся границы, искать в этих границах наиболее слабые звенья для проникновения в соседнее качество. Вещи как бы «признают» и «узнают» друг друга, «считаются» с бытием «иного», в то же время стремясь увеличить степень своей «свободы» за счет другого бытия. Ценностное отношение человека к действительности своими корнями уходит именно в это атрибутивное свойство всякого отдельного бытия — в свойство признанности. Оборона и наступление предполагают оценку противника, из свойства признанности произрастает характер дальнейших взаимодействий *A* и *B* и накопление информации друг о друге. Содержание признанности постоянно изменяется: *A* и *B* вначале могут находиться в состоянии онтологического страха за собственные границы, затем в процессе углубляющегося взаимодействия такой страх подчас сменяется «яростью» или «умиротворением».

Субъект, объект и полагание. *A* и *B* по-разному проявляют активность в те или иные периоды своего наличного существования. Если, например, активность *B* превышает обороноспособность *A*, то равновесие между ними нарушается, и некоторая часть *B* вторгается (проникает) внутрь *A*. Начинается переход границы, конечное выходит за свои пределы, становится неопределенным, решается на бесконечность. Для описания изменившейся ситуации Гегель использует специальные термины. Более активная сторона взаимодействия именуется им *субъектом*, а менее активная и подчиняющаяся субъекту — *объектом*. Внедрение части *B* в *A* им называется *процессом полагания*: качество *A* теряет свою автономию и превращается в опосредованное качеством *B*, оно становится основанием для внедряющейся в него части *B*.

«Пассивная субстанция, подвергаясь насилию со стороны другого, получает лишь должное. Теряет она при этом указанную непосредственность. То, что она приобретает как нечто чуждое, а именно то, что ее определяют как положенность — это

ее собственное определение» (2, 220). В первый момент вторжения на чуждую территорию часть B сохраняет свою тождественность (сходство) с качеством B , т. е. внутри A выступает в форме копии (зеркала) пославшего ее B . Для удобства обозначим копию B в основании A символом $v(B)$. Проникновение $v(B)$ внутрь A не обязательно понимать только в механическом смысле; взаимоконирование друг друга есть, вообще говоря, любое взаимопроникновение.

Копия $v(B)$ лишена своей родовой территории (ибо вышла из B), живет в чужом для нее основании A , ведет с ним борьбу и осваивает его. Теперь наряду с внешней противоположностью A и B возникла внутренняя (на территории A) противоположность основания и копии. «В-себе-бытие имеет своим противостоящим моментом прежде всего бытие-для-другого; но в-себе-бытию противопоставляется также и положенность» (1, 183). Коль скоро речь зашла о внутреннем взаимодействии A и $v(B)$ — т. е. о контакте самобытия со своим-иным, — то пришедшее извне содержание $v(B)$ через некоторое время должно быть признано изменяющимся, равно как изменяется основание A . Под воздействием $v(B)$ происходит постепенное количественное изменение A , закладывается возможность превращения A в некоторое новое качество.

«Быть положенным чем-то иным и собственное становление — это одно и то же» (2, 220). Но и копия $v(B)$ перестает постепенно быть копией B . Основание активно отталкивает чуждое ему содержание, пытается либо вытеснить его вовне («жажда одиночества»), либо покорить его и адаптировать к себе («освоение и усвоение чужого»).

Основание A обладает реальными потенциями для защиты своего пространства, своей непосредственности. Оно лишь относительно пассивно в отношении субъекта B , а на своей территории само способно стать субъектом в отношении $v(B)$. «Противодействие направлено против первой действующей причины. Ибо действие, которое субстанция, бывшая прежде пассивной, снимает внутри себя, есть именно действие первой действующей причины <...> вследствие чего действие <...> совершает поворот

и становится возвращающимся в себя, бесконечным взаимодействием» (2, 221). Собираясь с силами, части основания A активно вторгаются в $v(B)$, высаживают в бывшую копию свой десант $a(A)$, т. е. сами отпечатываются в $v(B)$ в форме внутренних копий. Отпечаток $v(B)$ оборачивается то субъектом, то объектом, то отражаемым, то отражающим.

Тождество положенного и основания. Обоюдное изменение A и $v(B)$ в процессе их притяжения и отталкивания рано или поздно приведет к образованию чего-то третьего, что не есть ни A , ни в $v(B)$, но есть совершенно новое качество — диалектическое тождество A и $v(B)$, в котором оба эти содержания сняты и подавлены. Это новое качество возникает тогда, когда процесс взаимоизменения A и $v(B)$ подходит к концу и у этих внутренних противоположностей мало что остается брать друг у друга. Описанный выше процесс взаимного отражения субъекта и объекта Гегель называет *рефлексией*. Теория рефлексии органично объединяет в себе принципы отражения, освоения и развития, что не способна сделать, например, марксистская теория отражения как воспроизведения. В рамках последней принципы отражения и развития эклектически дополняют друг друга, но не выводятся, как у Гегеля, один из другого.

Содержание $v(B)$ вначале стремится превратить качество A в качество B , обрести на территории A свои собственные прочные границы, материализоваться как вещь. В свою очередь, качество A , будучи не в состоянии полностью устранить из себя $v(B)$, стремится освоить это вторгшееся содержание, абсорбирует вложенное в него инобытие, отделяет его своими изменяющимися границами от пространства-качества B . Тем самым $v(B)$ начинает выполнять функцию представителя B внутри A , т. е. своеобразной копии B , существующей в ином субстрате. Имея в себе репрезентанта инобытия B , качество A начинает соотноситься с B не только через внешнюю границу, но и через $v(B)$, осваивая его. Освоение предполагает изменение $v(B)$ и, следовательно, постоянно изменяющиеся отношения A к внешнему B .

Например, если под *A* понимать отражающего внешний мир человека, а под *B* — внешний мир, то образ объекта в субъекте, согласно теории рефлексии Гегеля, должен все время изменяться в направлении синтеза внешнего и внутреннего содержания. Данный вывод противоположен следствиям из наивно-реалистической теории отражения как воспроизведения, согласно которым человек видит мир таким, каким этот мир существует сам по себе.

Если теория воспроизведения механистична (отражение в ней понимается как отпечатывание, причем такое, которое не изменяет телесности субъекта), то теория рефлексии Гегеля, скорее, «химична», поскольку трактует освоение иного бытия как продукт взаимоотношения исходных агентов взаимодействия. Подобно тому как поваренная соль принципиально отличается от снятых в ней, а ранее самостоятельных химических элементов натрия и хлора, процесс освоения мира связан с новообразованиями, эмерджентами, скачкообразными трансформациями копий внешнего мира и их обладателей. Сравнивая рефлексии с химической реакцией, можно понять громадную роль иллюзии в жизни человека.

Продолжая аналогию, допустим, что внешний мир — это ядовитый газ хлор, а внутренний мир познающего человека — нестойкий металл натрий. При проникновении во внутренний мир человека части внешнего мира происходит реакция освоения: враждебный хлор (первоначальное состояние «копии») становится съедобными кристаллами поваренной соли. Затем этот эмерджент в форме состояния сознания онтологизируется, т. е. как бы проецируется на внешний мир, субъективно выталкивается за границы внутреннего мира человека, становится чувственным представлением. Теперь внешний мир перестает субъективно восприниматься как враждебный человеку, он освоен (стал своим) через посредство его внутренней измененной «копии».

Конечно, это иллюзия, поскольку, по нашему определению, внешний мир остался «хлором», но иллюзия позитивная, имеющая познавательную ценность и примиряющая человека с миром. Вместе с тем такого рода иллюзия, став целью практического

отношения человека к внешнему миру, подчас способна материализоваться и изменять этот мир в соответствии с его пониманием человеком. Иногда же соответствующее практическое действие завершается иррациональным эффектом, если в образе-эмердженте снятое внутреннее содержание человека оказалось гораздо более влиятельным, нежели преобразованное сознанием человека содержание внешнего качества.

Теория рефлексии Гегеля описывает не только реальность человеческого сознания и духа, но всякие процессы развития в природе и обществе. Строя свою теорию, Гегель постоянно ссылается на примеры из естествознания и математики. В ряде же мест он прямо заявляет об универсальности своей модели рефлексии. Например, рассуждая о проникновении $w(B)$ в A , он пишет: «Но здесь идет речь не о рефлексии сознания и не о более определенной рефлексии рассудка, имеющей своими определениями особенное и общее, а о рефлексии вообще» (2, 24). Вот еще характерное место: «...сущность, как таковая, — это рефлексия или отражение. <...> Подобно тому как свет в природе — это не нечто и не вещь, а его бытие есть лишь его отражение, так и обнаружение себя есть самой себе равная абсолютная действительность» (2, 203).

Признанность, положенность и представленность. Процесс рефлексии включает в себя моменты следующих взаимоотношений между A и B : 1) A признает B как отличающееся от себя инобытие, противостоящее ему и вторгающееся в него в форме $w(B)$; 2) помимо внешнего противостояния бытие и инобытие попеременно становятся положенными реальностями, то теряют, то обретают статус субъекта, количественно изменяясь под воздействием вложенного в них извне — друг из друга — содержания до момента их превращения в новые качества; 3) содержание «своего иного» (изменяющихся внутри A и B копий друг друга) как бы выталкивается вовне, т. е. становится представленным и иллюзорно тождественным содержанию внешнего инобытия. Отношения признанности, положенности и представленности описываются Гегелем не только как своеобразные этапы рефлексии, но

и как ее одновременные и органически связанные друг с другом грани, аспекты.

Важное значение имеет также следующий раздел теории рефлексии, объясняющий неопределенность в предсказаниях характера будущего нового качества. Пока внутри бытия A подспудно складывается какое-то новое качество (назовем его C), оно существует лишь как одна из многих возможностей. Каким быть C , зависит от многих обстоятельств. Основание A неоднородно, состоит из различающихся частей, равно как неоднородны части $\epsilon(B)$. Эти различия предопределяют целый спектр возможностей и внутренних направлений трансформации A в C . Какая из этих возможностей обретет твердые границы, т. е. овеществится, предсказать конкретно невозможно.

Во-первых, этого сказать нельзя потому, что модель рефлексии построена на анализе всего лишь двух взаимодействующих качеств и не учитывает необозримое множество других качеств, прямо или косвенно воздействующих в действительности на анализируемые A и B , десантирующих в них своих представителей. Во-вторых, предсказательные трудности проистекают из того обстоятельства, что A и B не являются изначально первородными и непосредственными, но сами в свое время сотворены как новые качества C из чего-то предыдущего, а значит, в снятом виде незримо содержат в себе глубинные слои. До поры эти слои не проявляют себя вовне, но способны сыграть какую-то роль в сущностном противоборстве внутренних возможностей, в особенности на заключительном этапе реализации одной из них, не обязательно самой сильной и жизненной.

Творение нового качества. Поясним процесс образования нового качества в процессе рефлексии простейшей аналогией. Представим себе, что пространство A залито свежей синей краской, а пространство B — желтой, часть которой $\epsilon(B)$ начинает проникать в A . При взаимовысвечивании A и $\epsilon(B)$, т. е. благодаря рефлексии, возникает совершенно новый цвет — зеленый. Получается, что в зеленом в особом (снятом) виде содержатся синее и желтое, но зеленое несводимо к ним ни порознь, ни в их

механической сумме. В составе зеленого синее и желтое не имеют метрического существования. «Зеленый эффект» — это неожиданное, часто непредсказуемое тождество взаимоотражающихся внутренних противоположностей. Если исходные цвета (синий и желтый) неоднородны, не очень чисты, то в зеленом могут появиться пятна любого иного цвета. Да и сами синее и желтое в свое время произошли из слияния чего-то от них отличающегося.

Эта модель заставляет нас смотреть на мир как на постоянно изменяющийся процесс обновления, отождествления противоположностей. Условием беспредельного обновления служит относительная открытость отражающей системы всему внешнему миру, отгораживание же ее «железным занавесом» ведет к вырождению и застою. Не изначально монолитное тождество, а взаимодействие различных качеств — источник обновления и развития. Чем больше исходный набор различий внутреннего и внешнего, тем богаче палитра возможностей, тем больше векторов развития.

Самотворящей субстанцией мира, по Гегелю, является рефлексия, характеризующаяся моментами относительно адекватного воспроизведения B внутри A , активного изменения A под воздействием $v(B)$ и копии $v(B)$ под воздействием A в направлении становления нового качества C , а также моментом снятого сохранения A и $v(B)$ в глубинах субстрата C .

Без сказанного выше невозможно понять воззрения Гегеля на природу идеального. Зададимся ранее затрагиваемым вопросом: в какой форме изменяющаяся копия $v(B)$ все-таки существует внутри субстрата A ? В отличие от внешней материальной взаимосвязи качеств A и B процесс происходящей в них рефлексии невидим и прежде всего описывается Гегелем как количественные изменения на уровне сущности. «Полагание, собственно говоря, относится уже к сфере сущности, объективной рефлексии <...> (основание и копия. — *Примеч. авт.*) сами светятся друг в друге, каждое из них светится в своем ином» (1, 183–184). Рефлексия не меняет в каждый момент времени качество A , но обнаруживает свое скрытое действие лишь по завершении своего цикла, причем обнаруживает внезапно для внешнего наблюдателя.

Если наблюдать за *A* как за вещью со стороны, то внезапное превращение *A* в новое качество *C* кажется ничем не объяснимым чудом. Привлечение же понятия идеального как формы протекания количественных изменений внутри *A* позволяет разрешить эту загадку теоретическим образом. Количество, по Гегелю, есть безразличная бытию определенность, т. е. такие изменения внутри наличного бытия, которые до некоторого времени не характеризуются твердыми и ясно очерченными границами. Количественный процесс можно сравнить, например, с расплывающимся в сосуде с водой чернильным облаком. В каждую секунду растворяющиеся в воде чернила меняют свою конфигурацию, стремясь захватить весь доступный объем воды. Конечно, эта аналогия не позволяет проиллюстрировать невидимость количественного процесса, но годится для демонстрирования постоянного размывания границ количественного бытия и безразличия этого бытия к своим актуальным пределам.

Отсутствие у рефлексии, как количественной определенности, твердых границ служит теоретическим объяснением невозможности ее фиксации органами чувств. Происходя на уровне сущности почти на всем своем протяжении и преимущественно выступая как сущность какого-либо отдельного качества, рефлексия сверхчувственна, невещественна, нематериальна. Она не обладает свойствами инерционности, сопротивляемости. Напротив, она подвижна, как ртуть, вездесуща, всепроникающая и всегда растворена в каком-либо материальном субстрате. Аналогия раствора, пожалуй, наиболее подходящая модель рефлексии: растворенное в каком-нибудь основании содержание невидимо, оно находится и не находится в данной точке, оно везде и нигде в строго определенном месте. В этом смысле можно сказать, что рефлексия (сущность) — свойство целого, она тотальна и не концентрируется в определенном месте или части целого. Поэтому для описания ее пространственного бытия обычные метрические представления не годятся.

Если под материальным (реальным) понимать метрическую форму существования какого-нибудь качества, то термин

идеальность (нем. *Ideelle*) применяется Гегелем для обозначения неметрической формы пространственного бытия рефлексии как процесса творчества. Лучше всего «неметричность рефлексии-творчества» передается понятием «снятое». Будучи сверхчувственным, непосредственно не воспринимаемым, идеальное (снятое) выступает тем не менее моментом реального, поскольку «просвечивает» сквозь поглотивший его материальный субстрат, проявляется многообразными способами.

Онтология творчества сопряжена, как видим, со сложнейшей проблемой, не решенной ни во времена Гегеля, ни нашими современниками, — проблемой формы бытия сущности, конкретизацией тезиса о существовании неметрической протяженности. Рефлексия как творчество означает прежде всего растворение (снятие) себя в другом и видимость себя через другое, чем она отличается от реального метрического бытия. Итак, в отличие от непосредственного материального контакта *A* и *B* (в частности, в отличие от прямого чувственного восприятия внешней вещи), творчество характеризуется Гегелем как опосредованное воспроизведение содержания *B* внутри *A*, осуществляемое через проникновение представителя от *B* (репрезентанта) в основание *A*. Это лишь начало идеального процесса, но не вся его сущность.

Первым моментом творчества является впускание (положение) в себя некоторой части от внешнего целого инобытия и признание отличия этого репрезентанта, ставшего «своим иным», от собственного внутреннего бытия. Вторым моментом творческого процесса выступает, по Гегелю, постоянное взаимооборачивание *A* и *в(B)* то субъектом (активным началом), то объектом и постепенное складывание в форме возможностей (виртуально) будущего нового качества *C*. Следовательно, в своей преимущественной тенденции творчество представляет собой виртуальное тождество субъекта и объекта, которое рано или поздно способно реализоваться в виде нового материального субстрата. Третьим моментом, наряду с признанностью *в(B)* как представителя целого инобытия *B* и оборачиваемостью состояния положенности, является виртуальное отталкивание постоянно изменяющегося своего

иною (преобразуемого эйдолона инобытия) из состава своего бытия. Иными словами, бытие творчества есть бытие идеального. В процессе творчества происходит перманентное соотнесение трансформируемого под воздействием самобытия репрезентанта с тем внешним целым, которое внедрило своего посланника в отражающее качество. Однако выталкиваемый наружу репрезентант уже изменился и снял в себе признаки отражающего качества. Его виртуальное вытеснение наружу означает не только возвращение ранее полученного от *B* содержания, но и проецирование собственного содержания *A* на внешнее ему и целокупное *B*.

Гегель очень любопытно описывает этот третий момент (снятости) в творчестве. Позволим себе длинную выписку из «Науки логики». «Для-себя-бытие многих “одних” оказывается поэтому их самосохранением благодаря опосредствованию их взаимного отталкивания, в котором они снимают одно другое и полагают другие как только бытие-для-иною. Но в то же время самосохранение состоит в том, чтобы отталкивать эту идеальность и полагать “одни” так, чтобы они не были для-некоторого-иным. Но это самосохранение “одних” через их отрицательное соотношение друг с другом есть скорее их разложение» (1, 239).

Это разложение понимается как «...саморасщепление одного на “многие”, отрицательное отношение которых бессильно, так как они предполагают друг друга как сущие; оно лишь долженствование идеальности; реализуется же идеальность в притяжении. Отталкивание переходит в притяжение, многие “одни”— в единое “одно”. То и другое, отталкивание и притяжение, с самого начала различаются, первое как реальность “одних”, второе — как их положенная идеальность» (1, 242).

Субстрат и вложенная в него копия инобытия бессильны разделить на две независимые реальности, они сохраняют друг друга в «третьем» — снимающем и объединяющем их эмердженте; в то же время они продолжают себя различать и отталкивать, благодаря чему возникает свойство соотнесенности не только трансформируемого образа с внешним для него оригиналом,

но и количественно изменяющегося субстрата с первоначальным собственным состоянием.

На уровне человеческой рефлексии такая соотнесенность своего иного с внешним инобытием именуется *интенциональностью* и выступает органом целеполагания, а соотнесенность положенного (страдающего) самобытия с самим собой как автономным качеством называется самосознанием, осознанием самого себя. Последнее же возможно только благодаря интенциональности, т. е. виртуальному очищению самобытия от представителей в нем внешнего мира или, как выражался Э. Гуссерль, благодаря «заключению внешнего мира в скобки». Поскольку свое иное виртуально выталкивается наружу, постольку творящая идеальность амбивалентна, с одной стороны, она оборачивается свободой, освобождением самобытия от состояния положенности, свободой одиночества, а с другой — становится отчуждением, утерей своего в отталкиваемом своем ином. Повторим, это пока идеальный процесс, но не реальная свобода и не реальное отчуждение. Реальностью они становятся позже, когда цикл рефлексии завершится творением нового качества и прежнее качество *A* потеряет свою материальность. Тогда виртуальные схемы (проекты) будущего качества *C* обретут метричность, материализуются, бесплотный дух превратится в тело, а идеальный процесс утвердит себя как демиург реального отчуждения (ведь *A* исчезнет как самостоятельное бытие) и свободы-для-нового (автономии *C*).

Вместе с тем материализация идеального как сущности всегда неполна и искажена. Материально творится только какая-то одна из бесчисленных виртуальных схем сущности, оставшиеся же на уровне сущности возможности оказываются подавленными, снятыми, продолжают идеальное существование. Поистине, высказанное слово есть ложь! Реализованный проект ложен потому, что очень слабо соответствует всему набору идеальных вариантов развития; к тому же содержание этого единственного (из множества) овеществленного варианта (возможности направления развития) весьма опосредованно соответствует своему идеальному прототипу в составе сущности.

Вместе с тем Гегель отмечает такие особые случаи, когда реализация идеального в отдельном материальном субстрате достаточно истинна, совершенна (нем. *Ideale*). Хотя сущность виртуальна, т. е. растворена в каждой точке реального пространства какого-то субстрата и просвечивает сквозь все его грани и состояния, интенсивность ее свечения может быть неодинаковой. Пусть достаточно редко, но бывают все же и такие вещи-индивиды, которые являются хорошими окнами в сущность: сущность проявляется в них полно и совершенно. Истинное человеческое творчество есть созидание такого рода совершенств.

Алгоритм осознанного человеческого творчества, согласно теории рефлексии, включает в себя четыре шага: 1) описание свойств потребного будущего нового качества в общем виде с выделением среди этих свойств полярных (метод полярных проб); 2) поиск соответствующего материала, например, двух уже существующих качеств, каждое из которых порознь обладает тем или иным потребным свойством; 3) поиск эффективного способа объединения наличных качеств, т. е. адекватного оператора; 4) видоизменение характера взаимодействия качеств-контрагентов, варьирование условий вычленения одной из необходимых человеку объективных возможностей.

Разумеется, важно учитывать и иррациональные эффекты своей деятельности. Реальное новое качество слабо или сильно будет отклоняться от проектируемого. В полной мере оно непредсказуемо, ибо мир бесконечно разнообразен, а сущностный процесс взаимоотражения противоположностей не сводится лишь к взаимовысвечиванию двух полюсов. В этом смысле творчество человека имеет рационально-иррациональную природу, неподвластно нашему полному контролю даже тогда, когда мы овладеваем каким-либо проверенным алгоритмом творчества.

Системное свойство нового качества зависит от характера применяемого оператора, поэтому важно иметь в своем распоряжении таблицу общих операторов и постоянно дополнять ее. Речь идет, например, о таких операторах: «чтобы сохранить, надо глубже упрятать», «чтобы нечто подавить, нужно направить нечто

против самого себя». Базовые человеческие действия и операции (пилить, колоть, вращать, сжимать, волочить и т. д.) — источник сложных процедур. По-разному сочетая наличные операторы друг с другом и сопрягая их с материалом, можно творить всякий раз новое качество. Богатым средоточием хороших операторов (глаголов) служит тонкая поэзия. Перебор любых стихотворных строчек помогает отыскивать важные операторы для решения технических задач. Сочленение, казалось бы, таких различных областей деятельности, как поэзия, изобразительное искусство, техническое проектирование, наука, является условием подлинного творчества, поиска уникальных операторов.

Идеальное — философская категория, обозначающая характерные свойства эйдосов, идей, идеалов и идолов (т. е. образов предметов); важнейшими из этих свойств являются: 1) непротяженность и невещественность; 2) содержательное сходство образа и сопряженного с ним предмета; 3) способность образа становиться единицей субъективного мира человека и информировать его об объективных сущностях и явлениях. Объяснение природы образа определяется мировоззренческой позицией философа; из-за различия таких позиций общезначимое понятие идеального пока не сформировалось. Чаще всего природу идеального пытаются выяснить через взаимосвязь категорий духа, души, материи, воплощения, отражения и творчества.

1. В пространственно-временном отношении идеальное понимается либо как причастность образа к вечному, свободному, потустороннему и непротяженному миру (объективный способ бытия прообраза); либо, напротив, как непротяженное инобытие отражаемого в отражающем (например, в психике человека) в подчиненной, преходящей, положенной, растворенной, виртуальной, снятой форме (субъективный способ существования образа). В обоих случаях идеальное обычно противопоставляют реальному, т. е. протяженному и вещественному существованию, и определяют идеальное как отсутствие в образе вещества того предмета, который либо творится по мерке образа, либо копируется в форме образа. Некоторые философы отождествляют реальное и материальное

и противопоставляют идеальное и материальное. Реисты и вульгарные материалисты отрицают невещественность образов, а бихевиористы вообще устраняют категорию идеального, сводя образы сознания к поведенческим структурам.

2. В субстратно-содержательном плане идеальное также трактуется по-разному: а) как потенция образа творить вещь по своему подобию, выступать бестелесным геном отдельной вещи, архетипом класса вещей или сущностью качества, служить образцом (эталоном, принципом, идеалом, совершенством, планом), по которому воспроизводятся реальные предметы; б) как всеобщая способность предметов запечатлеть в своих внутренних структурах тени друг друга, воспроизводить друг друга в форме копий или карт, выражаться друг через друга. В том и другом случае идеальное мыслится как свойство образа сопрягаться со своим предметом, содержательно походить на него, находиться с ним в отношении некоторого соответствия. Философы-марксисты предпочитают именовать идеальным только высшую, человеческую, форму отражения мира. Субъективные идеалисты не связывают идеальное с отношением соответствия между образами и вещами, поскольку теоретически отрицают объективную реальность.

3. В аспекте данности человеческому сознанию идеальному дают разные определения: а) творящие первообразы или сущности вещей открываются нам благодаря своему просвечиванию сквозь явления, поэтому идеальное есть чувственно-сверхчувственный способ познания мира, имеющий наглядно-образный (эйдетический) и логический (идеализация, абстракция, понятие) уровни; б) объективные прообразы предметов и сущности вещей созерцаются только внутренним зрением, интуицией, даны нам непосредственно внутренне (имманентно), поэтому идеальное есть сугубо внутреннее и прямое усмотрение прообраза или сущности (оригинала); в) идеальное есть переживание индивидом информации о внешнем мире в «чистом виде», когда все посредники — носители информации внутри организма — не воспроизводятся в личном сознании (Д. И. Дубровский). Общее

в трактовках гносеологического аспекта идеального — понимание идеального как способов субъективного существования ноуменальных и феноменальных характеристик предметов в деятельности и сознании человека, будь то схемы практики, чувственные и рациональные образы или непосредственное (мистическое) знание оригинала. В зависимости от понимания онтологии и гносеологии идеального его могут мыслить либо как нечто оторванное от реальности, недостижимое или неполно постигаемое человеком, либо как нечто изначально возникающее в структуре человеческой практики, либо как свойство сознания любого человека, но не более того.

Понятие идеального своими корнями уходит в анимизм и тотемизм, согласно которым: а) каждая вещь (палка, оружие, пища и т. п.) имеет собственную уникальную душу, а душа вещи (нечто вроде пара, воздуха или тени) способна перемещаться в пространстве и проникать в другие вещи и людей; б) каждый класс людей обязан своим происхождением и общими признаками предку-родоначальнику (тотему).

Определенный аспект анимистического взгляда на душу предмета как специфическую причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет, был закреплен древнегреческой культурой в термине *эйдос*. Некоторые моменты тотемистических воззрений на дух рода, мировую душу закрепились в термине *идея* (греч. *idea*).

Эйдос (греч. *eidōs* — вид; лат. *forma, species* — вид, форма, образ): 1) в греческой литературе — «то, что видно», конкретная явленность, форма; 2) в феноменологии Э. Гуссерля — чистая сущность, отвлеченная от всех фактических различий. Понятие эйдоса уходит своими корнями в древний анимизм, согласно которому каждая вещь имеет уникальную душу, способную выходить наружу, перемещаться в пространстве и обнаруживать себя через проникновение в другие вещи и людей.

Во времена Гомера и досократиков эйдос понимался как внешний вид, наружность, видимое, но с V в. до н. э. его значение начало меняться: у Эмпедокла эйдос — это образ,

у Демокрита — это фигура атома, у Парменида — это видимая сущность. Софисты добавили к слову *эйдос* смысл *быть видовым понятием*, т. е. отнесли эйдос к сверхчувственному бытию сущности. Постепенно понятие эйдоса все более стало наделяться значением чего-то внутреннего, скрытого (Платон, Аристотель, Плотин), пока в наше время, например, в феноменологии Гуссерля, оно не превратилось в объект интеллектуальной интуиции, в «чистую сущность».

Согласно А. Ф. Лосеву, эйдос имеет следующие аспекты: простое, единое, цельное, неизменное, индивидуальная общность, самопрозрачность, смысл, явленный лик; эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально. Вначале понятие эйдоса противопоставлялось понятию идеи: эйдос — душа тела и начало дифференциации мира на отдельные предметы, а идея — дух рода, общее в явлениях. Платон и Аристотель по-разному сопрягали внутреннее и внешнее значения понятия эйдоса, а также сблизили содержания эйдоса и идеи. Поэтому последующие мыслители предпочитали ограничиваться в описании невещественных аспектов мира термином *идея*, а об *эйдотическом* стали говорить скорее применительно к картинному характеру человеческой памяти, зрительным впечатлениям. Качественное различие видовых и родовых сущностей (эйдоса и идеи), а также законов частного и общего порядка постепенно вытеснилось их сугубо количественной трактовкой.

Идея. Античное понятие идеи обозначало целостность некоторого множества, родовую сущность вещей; если эйдос — душа тела и начало дифференциации мира на отдельные предметы, то идея — это дух рода, общее в явлениях. Платон описывал идею как подлинное бытие, «общее в чистом виде», как бестелесную и объективную сущность, находящуюся вне конкретных вещей и явлений и живущую в особом мире идей. Напротив, Аристотель полагал идею необходимой формой вещи. По учению Стагирита, идея не есть некий совершенный, неизменный и спокойный образец, существующий отдельно от вещей. Напротив, идея есть слитая с вещами деятельная форма, целевой принцип жизни. Идею

невозможно оторвать от вещи, она имманентна явлению, подлeжит изменению, сопряжена с отдельным, а не с общим. Идея не обладает спокойным бытием платоновского первообраза.

Платоном и Аристотелем остро поставлена проблема универсалий, по-разному решавшаяся сторонниками реализма (идея как общее в чистом виде предшествует вещам и творит вещи), умеренного реализма (общее существует в вещах и проявляется через них) и номинализма (общее есть только в мышлении человека и существует в форме понятия).

Отход от языческого архетипа, согласно которому душа и дух (эйдос и идея) качественно различены, затемнял философскую онтологию сущности, ее уровней, порядков и степеней общности, усиливал релятивизм в понимании различия между родовыми и видовыми сущностями, законами общего и частного порядка, обуславливал сугубо количественные трактовки этих различий. Проблема качественного различения порядков сущности (объективных идей) остается по-прежнему острой и требует своей категоризации либо путем возвращения к прежним понятиям эйдоса и идеи, либо в каких-то новых терминах.

Вечной остается и другая проблема — проблема пребывания эйдоса в идее, вида в роде, видового понятия в родовом понятии. Образует ли невещественная сторона мира некую строгую иерархию уровней, систему видовых и родовых понятий или она есть сплошная и бесступенчатая целостность?

Третья вечная проблема — вопрос об источнике познания общих и специфических сущностей вещей (идей и эйдосов): эти сущности начинают познаваться путем внешнего контакта с вещами, через опыт или они открываются только разуму, умозрению, интуиции?

Древнегреческая культура была сориентирована на внешние формы познания; эйдосы и идеи наделялись свойствами внешней воспринимаемости и живой чувственности; отсюда и сохранение аспекта наглядности в современном понимании идеи. Напротив, средневековые философы сместили акцент на внутреннюю данность идей (как божественных логосов) мышлению

человека, усиливая тем самым логический аспект их природы. В XVII–XVIII вв. на первый план выдвигается теоретико-познавательный аспект идеи. Эмпиризм связывал идеи с ощущениями и восприятиями людей, а рационализм — со спонтанной деятельностью мышления. Кант называл идеи *понятиями разума*, которым нет соответствующего предмета в нашей чувственности; по Фихте, идеи — это имманентные цели, согласно которым Я творит мир; для Гегеля идея является объективной истиной и сущностью всякого качества (в том числе бытия в целом), совпадением субъекта и объекта, венчающим весь процесс познания.

Идеал (франц. *ideal*) — образец, нечто совершенное, высшая цель стремления, подчас недостижимая. В Новое время греч. *idea* (первообраз) и лат. *idee* (мысль) прежде всего стали применять для рассуждения об образах «вообще» (будь то образы как демиурги вещей или как копии оригиналов), а франц. *ideal* преимущественно обретал значение чего-то совершенного, прекрасного и образцового. В понятии идеала уравнились внутренний и внешний аспекты идеи: чувственно-телесная ипостась идеала ценится не меньше, чем его идейное (сверхчувственное, сущностное, трансцендентальное) значение. При этом одни люди могут больше поклоняться телесной стороне идеала, превращая его в кумир, идол, а другие возделывать идеал как «окно в сущность» и относиться к нему духовно. Суть культуры — в возделывании идеалов как посредников между людьми и медиумов между людьми и вещами. Смещение акцентов либо на плотскую, либо на духовную сторону идеала позволяет подразделять людей на плотских и духовных, а в самой культуре выделять две неразрывные стороны — материальную и духовную.

Немецкий язык схватывает различие между способом существования всякой идеи и формой бытия идеала (как особо ценной идеи и телесного представителя рода вещей) в двух разных терминах — *Ideelle* и *Ideale*. Так, Гегель понимал под *Ideelle*: а) всякое снятое бытие, пребывание предметов в форме объективных возможностей в сфере сущности, рефлексии; б) положенность, представленность и признаваемость инобытия внутри самобытия.

Под *Ideale* же Гегель подразумевал совершенное проявление сущности в некотором крайне редком явлении, имеющем характер эстетического предмета (зримую сущность, слышимую сущность, чувственное явление идеи).

К сожалению, в русскоязычной философии отсутствуют специфические термины, позволяющие четко различать такие формы бытия, как *Ideele* и *Ideale*. И то и другое обычно переводят как идеальное, хотя точнее было бы перевести их так: *Ideelle* — идейное, а *Ideale* — образцовое. Неопределенность перевода терминов *эйдос*, *идея*, *идеал* и *идол* всеохватывающим словом *образ* нередко ведет к теоретической путанице, проявившейся, например, в дискуссии по проблеме идеального в советской философии. Термин *образ* скорее эквивалентен *imago* (от лат. *imago*, англ. *image* — образ). Вместе с тем с идеей, идеалом и идолом русское слово *образ* сближает начальная часть этих слов — *Id*, что значит *то же*, подобие (ср.: идентичное, идиома, от лат. *idem* — так же, тот же).

Идеология имеет дело не просто с идеями, а с фундаментальными идеалами общества. От всеобщего признания и властной сакрализации основных идеалов зависят единство, целостность общества и социальных групп. Усиление диссидентских атак на признанные базовые идеалы и развенчание их в глазах большинства людей ведет к гибели соответствующей культуры. Начавшееся с середины 80-х гг. XX в. обновление нашего общества и размывание советской культуры предвлялось в 60–80-е гг. XX в. теоретическим переосмыслением интеллигенцией природы всякой идеологии и существа составляющих ее идеалов. Это переосмысление отлилось в отечественной философской литературе в форму отвлеченной дискуссии по проблеме идеального. Участники дискуссии далеко не всегда осознавали и уточняли обсуждаемый предмет (идеальное — это эйдетическое, идейное или нечто, относящееся к идеалу, т. е. образцовое?), нередко смешивали пространственно-временной, субстратно-содержательный и гносеологический аспекты идеального, что мешало плодотворному движению проблемы. Тем не менее эта дискуссия, шедшая преимущественно в гносеологическом ключе, постепенно

восстановила забытые аспекты того понятия эйдолона, которые выделялись Демокритом, и придала им новое материалистическое прочтение.

Если верить Плутарху, Демокрит полагал, что объект познается нами посредством испускаемого им эйдоса (эйдолона); витающие в воздухе специи-дубликаты вещей попадают в субъект через его органы чувств и откладываются внутри человека в форме субъективных образов объективного мира. Эйдолон, по Демокриту, имеет три аспекта: 1) являясь частью вещи, эйдолон воплощает в себе ее целостные характеристики, служит материальной копией определенного рода вещей (т. е. идей) и может становиться непосредственным предметом отдельного знания; 2) перенося истинную информацию об отдельных вещах или их родах, эйдолон и идея выполняют роль транспортного средства; выражаясь современным языком, эйдолон — это материальный репрезентант некоторой познаваемой предметной области в отношении к познающему индивиду; 3) оказываясь внутри индивида, эйдолон становится не чем иным, как вещественным образом сознания, строительным компонентом сложного знания о мире в целом.

Вплоть до XVII в. материализм тяготел к доктрине Демокрита об эйдолонах, однако по мере развития экспериментального естествознания от нее пришлось отказаться: эмиссия эйдолонов не обнаруживалась микроскопами и телескопами, не увенчались успехом и поиски дубликатов внешних вещей в теле и головном мозге человека. Материализм отказался от первых двух аспектов эйдолона — эйдолона как совершенной копии-части оригинала и эйдолона как переносчика информации от непосредственно недоступного человека целого предмета к познающему это целое индивиду. Через философию Фейербаха в марксистскую теорию познания вошло лишь понимание идеального как субъективного образа объективного мира (третий аспект эйдолона).

Основные концепции идеального. Восстановлению трехаспектной концепции идеального способствовали альтернативные концепции Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова, Э. Г. Классена,

А. Ф. Лосева, М. А. Лифшица. Опишем их существо в самом общем виде, но в логическом порядке, противоположном истории их появления.

1. Почему человек, действуя с единичными вещами, способен отражать их целостные, общие, сверхчувственные, существенные, родовые черты? Ссылка на метод индукции мало устраивает, поскольку часто действие даже с одним единичным предметом может интериоризоваться в общее понятие и представление. Ответ был дан А. Ф. Лосевым и М. А. Лифшицем: в природе есть совершенные и родовые вещи; совершенный предмет воплощает в себе итог объективного развития одного и того же рода вещей, вбирает в себя главные характеристики рода, поэтому он может служить хорошим репрезентантом рода (целого, общего) по отношению к человеку. Действуя только с совершенным предметом, субъект как бы сразу отражает весь стоящий за данным эталоном класс вещей. Именно такие эталоны ищет человек, превращая их в орудия труда, эстетические предметы. Найден реальный эквивалент первого аспекта эйдолона: вещь не удваивает себя в выпускаемом дубликате, но материальной копией исследуемой предметной области выступает ее особая, совершенная часть, обладающая способностью объективной потенциальной репрезентативности в отношении к субъекту. Идеальное, по Лосеву и Лифшицу, — это объективное совершенство, природный идеал-образец, не содержащий в себе вещества всего отражаемого класса вещей, но репрезентирующий человеку весь класс. А. Ф. Лосев полагал, что объективные идеалы не изобретаются, а открываются гениальными и совершенными людьми (элитарная концепция идеала как составной части идеологии).

2. Второе открытие связано с вопросом о переносчике информации о реально общем и всеобщем от объекта к субъекту, которое было совершено Э. В. Ильенковым и Э. Г. Классеном. Эти авторы указали на особый, сигнальный компонент человеческой практики, детерминирующей извне формирование субъективного образа общего и всеобщего. Схема практики (алгоритмы, операции, стереотипы) является носителем информации о родовых

свойствах вещей в пространстве между объектом и субъектом, причем схема действия не содержит в себе вещества объекта, по контуру и сторонам которого движется субъект. В этом смысле схема или форма деятельности может быть названа *идеальным*. Данный подход опирается на выводы психологической теории интериоризации. Итак, не вещество отражаемого предмета переносится в субъективный мир человека, а схема деятельности снимает с предмета информацию об общем и существенном и транспортирует ее в субъективный мир человека. Так был освещен второй аспект демокритовского эйдолона.

Не будучи вещественным, идеальное имеет, по Ильенкову и Классену, материальный (практический) и нематериальный моменты. Как схема практики идеальное стихийно складывается в деятельности народных масс, имеет первичную социально-материальную обусловленность, отсюда и классовое происхождение идеалов. Ильенков возлагал ответственность за формирование и признание идеалов на рядовых трудящихся, народ; идеологи-интеллектуалы только «аранжируют» уже рожденное народом «совершенство», придают ему блеск и чистоту, отвечая тем самым коренным интересам тех масс (или социальных групп), которые были его истинным творцом и конструктором. Нематериальная сторона идеального интериоризуется из формы деятельности и становится субъективным образом сознания; она зависит от индивидуальных особенностей человека. В свою очередь, сознание способно возвращаться в практику и материализоваться в ней благодаря своей производности от практической схемы действия. Именно в этом ключе Ильенков и Классен раскрывали положение Маркса об идеальном как «материальном, пересаженном в человеческую голову и преобразованном в ней».

3. Наконец, еще одно открытие касается вопроса о том, почему и каким путем знание об отдельном эталоне-репрезентанте, сформировавшееся под непосредственным воздействием схемы практики, субъективно переживается человеком как образ целой, стоящей за репрезентантом предметной области. Информационный подход, предложенный Д. И. Дубровским, связан с выяснением

экстраполяционной способности человеческого мозга создавать внутренние условия для элиминации из сознания отпечатков особенностей всего предшествующего сигнального процесса и для субъективного переживания информации о предметной области в «чистом виде», т. е. собственно в форме сознания, нематериального копирования внешних целостностей. Иначе говоря, реально взаимодействуя с каким-либо фрагментом отдельного предмета, человек при помощи мозга не только строит нематериальный образ этого предмета, но и переносит свое умственное видение на все предметы единого класса, онтологизирует схему умственного действия, выносит (иллюзорно-субъективно) вовне, в объективную реальность свое переживание информации в «чистом виде».

В экстраполяционной способности мозга коренится потенция виртуального «вытеснения» внутренней копии внешнего мира в сам этот мир. Согласно Дубровскому, идеальное во всех смыслах нематериально: а) оно не включает в себя вещество фрагмента того внешнего объекта, целостный образ которого переживается субъектом; б) оно не содержит в себе материи внутрителесных физиологических процессов; в) идеальный образ «находится» по ту сторону от всякой предметности, он принципиально субъективен по форме своего бытия, не может быть «перемещен» из головного мозга во внешнюю деятельность рук и ног и т. д. и от рождения до самой смерти заключен во внутреннюю тюрьму мозга.

Коль скоро идеал есть продукт идеального процесса и имеет индивидуально-мозговое происхождение, то и ответственность за него лежит на отдельных личностях, а не на безликой народной массе. Принимать или не принимать какой-либо продукт идеального процесса за идеал есть проблема личного признания решения, проблема индивидуального творчества, а не нечто непременно объективное и «железно» необходимое.

Описанные выше открытия исторически следовали в обратном порядке. Дубровский искал идеальное «на стороне субъекта», противопоставляя идеальное как чисто субъективную реальность материальности практики и мира объектов. Ильенков расширил понятие идеального, включив в него формы

материально-практической социокультурной репрезентации и сосредоточившись на изучении идеального «на стороне практики, деятельности». Лосев и Лифшиц подошли к анализу проблемы с объектной стороны субъект-объектного отношения, еще более расширив понятие идеального. Тем самым материалистическому исследованию подверглись все стороны отношения субъекта и объекта, и родовое свойство идеального — не содержать в себе ни грана вещества отражаемого предмета — так или иначе оказалось присущим всем сторонам данного отношения. Развитие дискуссии об идеальном в рамках советской философии наталкивает на мысль, что идеальное не есть просто либо субъективная реальность, либо схема деятельности, либо объективный эталон, но представляет, как и полагал Гегель, целокупное свойство всего отношения субъекта и объекта, взаимоотражение субъекта и объекта, рефлексию.

История развития психологической теории интериоризации также подтверждает этот вывод. Так, Ж. Пиаже доказал громадную роль объектного эталона (детской игрушки) в формировании операторной схемы мышления; школа Л. С. Выготского сосредоточила внимание на изучении этапов интериоризации схемы предметного действия; школа Дж. Бруннера оказалась оригинальной в выяснении механизмов вычленения целостного психического образа из системы интериоризованных операций. По существу, здесь та же логика, что и открывшаяся в ходе философской дискуссии по проблеме идеального.

Синтетическая концепция идеального. Принципиальный синтез альтернативных концепций идеального, рассмотренных выше, был предложен нами в 1986 г. в следующем варианте (см.: *Пивоваров Д. В.* Идеальное и идеал // Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии. Екатеринбург, 2011. С. 41–50). Согласно нашей «синтетической концепции идеального», идеальное есть особый характерный для взаимодействия субъекта и объекта способ воспроизведения общих и целостных характеристик объективной реальности посредством репрезентантов этой

реальности. Оно не может быть сведено ни к телесности объектного эталона (как это делали Лосев и Лифшиц), ни к схеме действия с эталоном (на чем настаивал Ильенков), ни к субъективному образу объективного мира. Как способ взаимоотражения (рефлексии) идеальное непременно предполагает взаимосвязь трех его «опорных пунктов», информационный обмен между которыми осуществляется посредством: а) объектного эталона или его знака; б) сопряженной с эталоном схемы практического или умственного действия; в) субъективной способности человека с помощью мозга воспроизводить в сознании образ класса вещей, стоящего за эталоном. Как любое знаковое отношение непременно включает в себя три члена (значение, знак, интерпретатор), так и идеальное есть взаимосвязь трех компонентов и не должно сводиться к понятию сознания. Выходит, что идеальное как способ отражения начинается с предметно-чувственных репрезентантов и завершается нематериальным субъективным образом; идеальное есть положенное, представленное и признанное (Гегель, Маркс, Э. Г. Классен).

Характер признанности и представленности как атрибутов любого конкретного идеального процесса обусловлен не только особенностями головного мозга индивида и уникальной духовности личности, но и — в той или иной степени — социальным полем, в которое индивид погружен. Выбор объектного эталона и схемы действия с ним обусловлен индивидуальными и социальными факторами, зависит от освоенной человеком культуры взаимодействия с внешним миром и самим собой. Таким образом, идеальное отражение, ориентированное на сверхчувственное постижение какого-то целого и актуально недоступного непосредственно рода или класса вещей (а также мира в целом), в то же время оказывается сверхчувственным познанием собственного Я, самопознанием постоянно исчезающей и призрачной самости. Благодаря свойствам положенности, представленности и признанности идеальное остается опосредованным эталонами репрезентативным освоением мира; эти же свойства обуславливают постоянное изменение отношения человека к миру, т. е. смену репрезентации

(эталонов, схем деятельности с ними, меры экстраполяции, идеалов).

Идеальное не эпифеномен, а мощная творящая сила, о которой можно судить по ее материальным новообразованиям, по продуктам превращения идеального в реальное. Диалектика идеального такова, что, начинаясь с прямого восприятия эталонного объекта, идеальное восходит к сверхчувственному освоению стоящей за этим объектом более широкой и сокровенной сферы предметов, а затем может завершиться новой непосредственной чувственностью — восприятием, например, искусственно созданного предмета, в котором воплощена предположенная умозрительно или истинно познанная сущность прежде скрытого бытия. Иными словами, идеальное постижение сущностей внешнего мира — предпосылка для последующего прямого восприятия таких искусственных или естественных вещей, сквозь которые сущности просвечивают явно и концентрированно.

Идеальный образ имеет изобразительный и выразительный моменты; изображение и выражение — две стороны взаимоотношения субъекта и объекта. В зависимости от того, какая сущность (целостность) подлежит идеальному воплощению — природного объекта или духовного бытия, — на первый план выступает либо изобразительная, либо выразительная тенденции. Вместе с тем они всегда неразрывны и проявляются друг через друга. Имитировать можно не только поверхностные слои внешнего мира, но и его открывающиеся глубины (например, прежде неизвестный субстрат). Выразительность — способность знаковой формы репрезентировать такую реальность, которая в имитационном отношении не похожа непосредственно на саму знаковую форму и находится в ином пространственном измерении. Эталонный объект как момент идеального отражения может быть действительно совершенным, но может быть также ошибочно признан субъектом за таковой.

Синтетическая концепция идеального по-новому ставит проблему истины. Когда традиционно не различают репрезентативное и непосредственное освоение мира человеком и в равной мере

применяют для их гносеологической характеристики понятия истины, то исчезает острота проблемы истины. Ясно, что вопрос о соответствии прямого чувственного восприятия самому воспринимаемому явлению принципиально отличается от вопроса о соответствии знания, полученного путем экстраполяции информации о чувственно воспринимаемом эталоне на сверхчувственную предметную область, каковой могут быть как временно недоступные явления, так и принципиально недоступные сущности. Если объектом выступает прямо воспринимаемое явление, а знание о нем выражено предложением («Снег идет»), то вопрос о соответствии такого знания такому объекту философски тривиален, хотя для психофизиолога представляет собой сложнейшую проблему достоверности ощущения и восприятия. Проблема истины (как действительная философская проблема) возникает, когда задаются вопросом о соответствии продуктов репрезентативного отражения той сверхчувственной реальности, на которую эти продукты экстраполируются. Проблема истины распадается на три взаимосвязанных аспекта: а) истинности репрезентации; б) методической и логической правильности; в) фальсифицируемости признаваемых субъектом границ экстраполяции.

Взаимное воздействие состояний субъекта и объекта ведет, во-первых, к взаимному ограничению их содержаний и в этом смысле к взаиморастворению субъекта и объекта, а во-вторых, к взаимному снятию субъекта и объекта, которое творит особую положенность — идеальный образ, виртуальный интеграл своего и своего иного; и наконец, всякий раз особая и конкретная форма взаимодействия субъекта и объекта (операция) становится носителем идеального образа. Человек видит мир так, как его понимает, а понимание мира во многом обусловлено характером схемы действия человека. Содержание идеального образа несводимо ни к содержанию предмета деятельности (предметному моменту образа), ни к операционному моменту, ни к индивидуально-личностному моменту образа. В целостном идеальном образе все эти моменты слиты в разных пропорциях.

8.5. Видимость и ее формы

*Гегель о видимости. Две формы видимости. Наглядность.
Кажимость.*

Видимость есть мера высвечивания сущности в явлении, возможного в действительном, необходимого в случайном. Это высвечивание осуществляется во взаимобратимых процессах эманации и снятия.

Гегель о видимости. Видимость — философская категория, введенная Гегелем для обозначения просвечивания (нем. *Schein*) абсолютного через относительное, бесконечного — через конечное, сущности — через явление, иного — через свое и т. п. В реальности видимости Гегель видел отблеск (показывание, выявление) одного бытия в другом, отсвечивание своего иного. В «Науке логики» эта категория сближается с понятием взаимоотражения противоположностей (рефлексии) и становится одним из аналогов понятия отражения.

Согласно Гегелю, развертывание абсолютной идеи начинается через различение в абсолютном относительного и высвечивание первого во втором; сама абсолютная форма заставляет Абсолют быть видимым внутри себя. Видимость — это не ничто, а рефлексия, соотношение с абсолютным; иначе говоря, она есть видимость, поскольку в ней отсвечивает абсолютное. Гегель противопоставляет видимость невидимому, слепому бытию, например, слепой случайности, в которой не видна необходимость. Для него видимость всегда есть некоторая связь между как минимум двумя нечто, благодаря которой одно представлено в другом; видимость есть опосредование, которое само есть самостоятельная устойчивость.

Копия (как отсвет оригинала) логически вторична и менее мощна, нежели оригинал; в иерархии видов бытия в любой паре высшего и низшего бытия первое, по Гегелю, оказывается отсвечиваемым (видимым) во втором (отсвечивающем). Субстанция как мощь обретает видимость, т. е. обладает акцидентальностью. Видимость достигается через отрицание субстанцией

себя и самоопределение в форме сущности. Сущность есть первое отрицание бытия, которое вследствие этого стало видимостью; бытие и сущность находятся в таком единстве, при котором каждое имеет видимость в другом. Бытие в своем переходе в сущность становится видимостью или положенностью. В свою очередь, в сфере сущности происходит раздвоение на субъект и объект, самостоятельное и положенное; сущность внутри себя порождает некие формы как формы видимости самой себя. Гегель определяет как абсолютную рефлексию сущность, имеющую видимость в самой себе. Рефлексия есть видимость сущности внутри самой себя. В ней иное выступает лишь как видимость, как непосредственное исчезание.

Видимость, по Гегелю, объективна и противоположна субъективной кажимости. Он поддержал идею Канта об объективности видимости и не согласился с Парменидом в том, что видимость противоположна бытию. У видимости есть отрицательный и положительный моменты, и оба этих момента имеют своей основой именно бытие, но вовсе не небытие. Непосредственность небытия, по Гегелю, есть как раз то, что составляет видимость; но это небытие есть не что иное, как отрицательность сущности в ней самой. Сущность определена внутри себя, поэтому она отличается от своего абсолютного единства и обладает видимостью. Причина видимости — определенность бытия.

Поскольку видимость — это отблеск оригинала в отражающем, и в отблеске нет непосредственно самого оригинала, то видимость есть отрицательное, обладающее бытием, но в чем-то ином, в своем отрицании; она несамостоятельность, снятая в самой себе и ничтожная. Сущность, напротив, содержит внутри себя видимость как бесконечное внутреннее движение, которое определяет ее непосредственность как отрицательность, а ее отрицательность — как непосредственность, и, таким образом, есть видимость себя внутри самой себя. В то же время видимость несводима к отрицательности, ничтожности, снятости — в ней есть остаток бытия оригинала. Видимость — это определенность, сквозь которую просвечивает другая определенность, а именно

оригинал. Гегель признает, что видимость имеет еще независимую от сущности непосредственную сторону и есть вообще некоторое иное сущности. Растворение ограниченного и конечного в абсолютном он именуется положительной видимостью.

Две формы видимости. Гегель выделяет две основные формы видимости: абстрактную и реальную. Сущность сначала имеет видимость внутри самой себя, в своем простом тождестве. Как таковая, она абстрактная рефлексия, чистое движение ничто через ничто обратно к самому себе. Когда сущность являет себя, она уже реальная видимость, так как моменты видимости обладают существованием. Видимость — это то же самое опосредствование, но ее лишённые опоры моменты имеют в явлении вид непосредственной самостоятельности. Явление есть единство видимости и существования. Когда определенные формы обретают стихию устойчивости, их видимость совершенствуется, переходя в явление, и такую самостоятельность существующего Гегель именуется существенной видимостью.

Наглядность. Онтологическая категория видимости имеет свой гносеологический коррелят в понятии наглядности. Наглядность есть особое свойство развитого знания. Она формируется в процессе взаимоотражения (рефлексии) чувственных и рациональных образов так, что над системой понятий, обозначающих познаваемый объект, в конечном итоге надстраивается чувственная «картинка» объекта, воспроизводящая систему понятий в целом. Наглядность есть видимость рационального в чувственном и чувственного в рациональном (например, видимость квадратичного уравнения в геометрии параболы). Как и видимость, наглядность может иметь разные уровни глубины (существенности и проявленности), выступать как теоретическая или эмпирическая наглядность.

Гегелевская категория видимости была воспринята марксистами, однако ими же она была огрублена и искажена. В справочных изданиях советского периода видимость чаще всего отождествлялась с противоположным ей (согласно Гегелю) понятием

субъективной кажимости, либо с «неадекватным выражением сущности ее односторонними проявлениями». Но с позиций гегелевской диалектики видимость несводима ни к кажимости и ни к каким-либо другим формам извращенного отражения, хотя некоторые ее разновидности могут быть охарактеризованы как кажимость или как одностороннее проявление сущности.

Кажимость — искаженная видимость, поверхностный взгляд на вещи, одностороннее или извращенное проявление сущности наружу. Кажимость — не видимость «вообще», но только один из частных случаев видимости. В свою очередь, кажимости целесообразно подразделять на два вида: а) позиционные кажимости, вызванные объективными особенностями условий нашего наблюдения (например, кажимость восхода и захода Солнца вызвана тем, что мы вместе с Землей движемся вокруг Солнца), и б) кажимости-иллюзии, которые сопряжены с дефектом наших познавательных способностей, с обманом чувств, извращенным восприятием действительности (так, мед может показаться горьким при некоторых заболеваниях печени).

Попытки объяснить природу кажимости предпринимались уже в глубокой древности. В древнеиндийской философии веданты истинному миру Брахмана противопоставлялся материальный мир, лишенный в самом себе основания для своего бытия, однако вызывающий в людях наваждение своей реальности. Согласно веданте, материальный мир предстает как майя Брахмана, т. е. как иллюзия подлинности; колдовские чары вызывают в нас кажимость мира именно как видение его внешним чувственно данным миром, но не как осуществляемое внутренним способом восприятие Брахмана. Элеаты противопоставляли истинно-сущее миру чувственного опыта, трактуя последний как кажимость, заблуждение. В поэме «О природе» Парменид рассматривает множество чувственных вещей как кажимость, а чувства считает обманчивыми. Чтобы выйти за пределы окружающей человека кажимости и достичь знания об истинно-сущем, необходимо самоуглубление, озарение, странствие за пределы космоса. Платон вслед за Парменидом разграничил знание и мнение: знание безошибочно

как ведение о сверхчувственном вечном бытии, а мнение связано с восприятием чувственно данного мира и не может быть истинным, поскольку всякая отдельная материальная вещь нереальна. Взгляды древних мыслителей на кажимость модифицировались на протяжении всей истории философии и психологии без добавления принципиально новых объяснений общей природы кажимости.

9. ПРЕДЕЛЬНЫЕ РОДЫ БЫТИЯ

Бог. Материя. Дух и душа, плоть и тело. Смысл жизни человека.

9.1. Бог

Бог. Анофатическое богословие. Катафатическая теология. Средоточие связи с Богом. Рационализм. Волюнтаризм. Сентиментализм. Сердечный синтез. Пантеизм. Панентеизм. Теизм. Деизм.

Маловероятно доказать бытие или небытие Бога на все сто процентов. Более благоразумно философски обострить эту проблему триадой следующих вопросов: 1. Насколько вероятно, что Бог есть? 2. В каких границах возможно истинное познание Бога человеком? 3. Каким должно быть наше поведение, если руководствоваться теми или иными ответами на первые два вопроса? Рассудительные богословы полагают, что гораздо более вероятно, что Бог есть, чем не есть, и что именно Господь сотворил мир, жизнь, человечество. Философски просвещенные атеисты, напротив, полагают наиболее вероятным, что Бога нет, а атеисты-эволюционисты решаются принять гипотезу о том, что неорганическая материя самостоятельно превращается в органический мир, стихийно порождает человеческий социум, эмерджентно возвышается до состояния духовности.

В «Размышлениях о первой философии» Р. Декарт сообщает читателю, что идея Бога как совершенного существа есть, во-первых, идея «врожденная» и, во-вторых, идея «в высшей степени истинная»: «Бог, создавая меня, вложил в меня эту идею <...> Он не может быть обманщиком: ведь естественный свет внушает нам, что всякая ложь и обман связаны с каким-то изъяном» (Декарт Р. Сочинения М., 1994. Т. 2. С. 43). Термин *Бог* употребляется либо в смысле личного имени (в молитве), либо как общий предикат (например, в вопросе: «Бог один или богов много?»).

Бог (от общепарийского *baha* или санскр. *bhaga* — благо, одарение, наделение; *bhagas* — достояние, счастье) — абсолютная личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных Я и свободное от всех недостатков. Бог — это совершенное, вечное, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, безграничная любовь-агапе, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира. Божественный модус бытия трактуется как личностная инаковость и свобода от любой физической обусловленности; в этом смысле личность, предшествуя сущности, превращает последнюю в конкретную экзистенцию — гипостазировать сущность. Отношения человека с Богом строятся по типу «Я — Ты» (М. Бубер). З. Фрейд (1856–1939) проводил аналогию между отношением ребенка к отцу и отношением религиозного человека к Богу. От Б. Паскаля идет знаменитое различие «Бога Авраама, Исаака и Иакова» и «Бога философов».

Уже у Гомера и Гесиода божества персонифицированы под определенными именами; все эти божества суть высшие духи мужского или женского рода — теосы или феи (от греч. *theos*, лат. *deus* — бог). Греческое слово *теос* означает духовное начало, а латинский термин *деус* (*деос*, *Зевс*) происходит от корня *деи* (*ди*), означающего свет, небо. Китайцы переводят латинский термин *религия* словом *цзунцзяо*, которым они обозначают веру в *шэнь*, сверхъестественную силу либо в некую святую истину. В языческих религиях фигурируют добрые и злые божества, в том числе страдающие, умирающие, но возрождающиеся (Осирис, Таммуз, Адонис, Дионис и др.). В англоязычных странах популярна такая дефиниция: «Бог есть бесплотная и вездесущая личность (дух), творец и вседержитель мира, всемогущий и всезнающий, безусловно добрый и источник всех моральных обязательств, неизменный и вечный, необходимое бытие, святой и достойный поклонения» (*Swinburne R. The Coherence of Theism. Oxford, 1972. P. 2*).

В учениях политеистов Первобог — «Тот, чье начало в нем самом», кто творит других богов и всю полноту бытия. Обычно язычники мыслят Первобога как «праздного бога» (*deus otiosus*), отстраняющегося от судеб конкретного бытия и от человеческих

жизней и перепоручающего вторичным богам создание нашего мира и контроль над людьми. Например, в древнегреческом язычестве отношение между Кроносом и Зевсом, по Плотину (Эннеады. V. 8. 13), понимается так: «Бог же, Кронос, представляется в мифах связанным на том основании, что он пребывает недвижимо и неизменно в своем тождестве: господство над видимой вселенной он предоставил своему сыну Зевсу потому, что ему самому, обладателю и источнику всех и всяческих благ, не свойственно, оставив свое царство в умопостигаемом мире, нисходить до владычества в мир позднейший и низший» (Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 209).

В языческих культах предпочтение отдается не Первобогу, а тем богам, которые ближе к Земле и людям. Иногда о Первобоге остается только смутное воспоминание: «Забвение верховного Бога Творца, — читаем у М. Элиаде, — довольно частый процесс в истории религий. Большинство верховных существ кончают тем, что превращаются в *dii otiosi*, и это справедливо не только для примитивных религий» (Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 229). Языческое представление о «праздном Демииурге» своеобразно наследуется монотеизмом — например, иудаизмом, который учит о «субботнем бездействии» Иеговы.

В ведийской мифологии Бхага — Божество, правящее солнцем. Древнеперсидское *baga* (бог, господин) в поздних частях Авесты обозначает Ахурамазду и Митру. На санскрите *Бхагаван* (господь, господин) — обычная форма обращения к почитаемому лицу (Богу, святому, царю и др.); в Пуранах Верховного Господа величают *Бхагаван*, т. е. буквально «тот, кто одаряет всем, приносит благо». У славян иранское слово *baga* могло появиться еще в I тыс. до н. э.; это слово первоначально связывалось с представлениями о благе, богатстве, а также о Подателе счастья, полноты, изобилия. Латинский термин *деус* (*деос*) образован от корня *dei* (*ди*), означающего «свет», «небо». Русское слово *день*, равно как и английское *day*, от этого же корня. Отсюда производные слова: *богат* — тот, кто обладает всем вполне и счастлив, *убог* (*не бог*) — тот, кто лишен благоденствия, удачи, счастья, т. е.

беден; *богатырь* — герой былинного эпоса, наделенный высшими, божественными, свойствами; *богоборчество* — восстание против Бога (Сатана, Прометей, Иов и т. п.). От греческого выражения *En theos* (*Бог внутри*) произошло понятие *энтузиаст*.

Богов подчас очеловечивают: «Каков кто сам, таков и бог его» (Гёте). В народной традиции Бог обычно представляется в виде старца с бородой, живущего на небе, но иногда и ходящего по земле в образе странника, нищего или в сопровождении святых. Ксенофан (ок. 570 — 470 до н. э.) высмеял подобный антропоморфизм:

Черными пишут богов и курносыми все эфиопы,
Голубоокими их же и русыми пишут фракийцы.
Если быки, или львы, или кони имели бы руки,
Или руками могли рисовать и ваять, как и люди,
Боги тогда б у коней с конями схожими были,
А у быков непременно быков имели обличье;
Словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал.

Люди рождаются по воле Бога и отдают ему свои души после смерти (Бог дал — Бог взял, Богу душу отдать, т. е. умереть). По-индийски *deva* (Божество) — светить, сиять, однокоренное от *div*. Английское *God* и немецкое *Gott* происходят от глагола, означающего «падать ниц», «падать в поклонении» (т. е. Бог есть тот, кому поклоняются). На семитских языках Бог обозначается словами *эль, эл, ил*. Отсюда по-арабски — *Аллах* (ал-илах — божество), по-еврейски — *Элохим* (боги — мн. число).

Л. Н. Митрохин указал на важное различие между понятием Бога и идеей Бога: первое есть онтологическая установка религиозного сознания, оспариваемая секулярным сознанием, а второе — бесспорный (даже для атеиста) компонент общественного сознания и предмет исследования религиоведа (см.: *Митрохин Л. Н. Религия и культура*. М., 2000. С. 256). «Культура может обойтись без Бога, а вот без *идеи Бога* — не может. А для общения с идеей Бога церковь не нужна» (В. Л. Рабинович).

Откуда взялась идея Бога? На этот счет высказаны разные мнения: 1) богословское (Бог сам открыл ее человеку); 2) мифологическое (ее причина — олицетворение древними людьми грозных сил природы); 3) историческое (она возникает из-за героизации предков — царей, вождей, мудрецов); 4) психоаналитическое (вызывается вытеснением и сублимацией чувства ненависти к отцу); 5) антропологическое (идея Бога есть выражение отчужденной сущности самого человека); 6) социологическое (Бог — олицетворение непонятных социальных сил); 7) оккультно-философское: идея Бога сопряжена с представлением о совершенном человеке, достигшем высшей ступени эволюции (см.: *Назаров В. Н.* Введение в теологию. М., 2004. С. 21–22).

Бытие Бога считают необходимым потому, что Бог не может не быть, причем необходимость его бытия одни связывают с тем, что он нематериален (Аристотель), вторые — с тем, что он вечен (Плотин), третьи — с тем, что он прост, не состоит из частей (Аквинат). Аристотель выводил существование Бога из существования мира, чтобы затем отождествить божественное существование и сущность Бога. Августин Аврелий поместил божественное существование в сущность Бога. Фома Аквинский объединил взгляды Аристотеля и Августина и различил два вида божественного существования: тождественное сущности Бога и не тождественное сущности Бога.

В философии религии и теологии понятие Бога определяется как бытие, под которым мыслится: 1) самобытие и причина всякого бытия; 2) основание и беспредельная глубина бытия; 3) вся полнота бытия; 4) трансцендирующая сила. Понятие Бога как бытия критикуют номиналисты (например, неопозитивисты), считающие *бытие* всего лишь универсалией, получаемой абстрагированием из отдельных вещей предельно общего признака «есть». По их мнению, реально лишь отдельное (вещи здесь и сейчас), у универсалий же нет собственной реальности. Отсюда *бытие* не означает ничего реального.

Так, Р. Карнап полагал, что в метафизическом употреблении слово «Бог» означает нечто сверхэмпирическое; значение чего-то

телесного (ср.: «олимпийские боги» древних греков) у этого слова отобрано (см.: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7 : Философия. 1983. № 6. С. 11–26). Схоластика пыталась преодолеть этот аргумент тем, что объявила *бытие* основной трансценденталией: бытие — по ту сторону универсального и отдельного. В таком случае Бог-как-бытие сверхуниверсален и сверхиндивидуален.

Против идеи единобожия выдвигают такой довод: если Бог один, а религий много, то либо лишь одна из религий истинна (но какая именно — ведь каждая из них объявляет себя истинной?), либо (при условии истинности всех главных религий) богов много. Этот довод отводят следующими допущениями: 1) истинность каждой религии относительна, но в них есть нечто общее — признание абсолютной реальности; 2) есть разные религиозные способы познания Бога; 3) в науке нередко та же ситуация: один и тот же изучаемый объект по-разному описывается и объясняется конкурирующими теориями.

М. Хайдеггер и Г. Марсель (1889–1973) толковали понятие бытия не как высшую абстракцию, а как безграничную силу бытия во всем, что обладает бытием — силу преодолевать небытие. Со своей стороны, философы-персоналисты отказываются применять понятие бытия к живому Богу, поскольку словом *бытие* обычно обозначают нечто безличное и профанное. Полемизируя с персоналистами, П. Тиллих в книге «Мужество быть» (Нью-Хейвен, 1952) писал о Боге-бытии, который превышает библейского Бога-Иеговы и Бога теизма, а потому не может иметь личного имени.

Бог может пониматься не только как первосущность, но и как Абсолютная Личность, находящаяся в двух основных отношениях: во-первых, в отношении к себе; во-вторых, в отношении к своим творениям. Как явленность себе Бог есть Абсолютная Личность. Действия Бога в мире и Божью волю греческие отцы IV в. называли *икономией* (греч. *oiconomia* — домостроительство). Домостроительство, как деятельность Бога в мире, описывается учениями о воплощении, спасении, о церкви и ее таинствах,

о втором пришествии Христа и т. д. З. Фрейд раскрывал представление о Боге как своеобразную проекцию фигуры отца, исполняющего все желания своих детей. У русских приняты следующие обращения к Богу: «Отче!», «Боже!», «Господи!». Эти обращения восходят к звательному падежу в древнем церковно-славянском языке: слово *отец* в звательном падеже — *отче*, слово Бог — *Боже*, а слово *Господь* — *Господи*.

В понятии абсолютной личности заключено минимум три логических противоречия. Во-первых, всякое Я — это конечное бытие, которое требует своего противопоставления не-Я, инобытию; не следует ли тогда признать личность Бога не абсолютной, а зависимой? Во-вторых, если абсолютное Я мыслится как нечто бесконечное и неопределенное, то разве можно определить его конкретные признаки? Например, следует ли приписывать Богу свободу, которая предполагает колебание между разными вариантами решения и выбор между добром и злом? В-третьих, любовь Абсолютной Личности не может удовлетвориться конечным и должна искать другого бесконечного, но абсолютное одиноко и неудовлетворенно. Быть может, Творец даже не заметил человечества или забыл о нем, и мы покинуты Богом?

«Логики заметили, — пишет Р. Докинз, — что всеведение и всемогущество являются взаимоисключающими качествами. Если Бог всезнающ, то он уже знает о том, что он вмешается в историю и, используя всемогущество, изменит ее ход. Но из этого следует, что он не может передумать и не вмешаться, а значит, он не всемогущ» (*Докинз Р. Бог как иллюзия*. М., 2010. С. 113).

Христиане обычно разрешают эти противоречия так. Абсолютная Личность есть Троица: Единое по существу троично в лицах. Бог Отец, Бог Сын и Святой Дух — три личности, образующие соборное единство. Каждому из божественных лиц принадлежит вся полнота божественного содержания. Вместе с тем каждое лицо Троицы есть иное в отношении других лиц и имеет особую обращенность к миру. По православной вере Бог Отец обладает свойством нерожденности, Сын — рождается, Святой Дух от Отца исходит. Абсолютное не есть неопределенное, но есть

полнота всех конкретных определенностей. Если Бог троичен, а человек сотворен по его образу и подобию, то, во-первых, в Боге есть не только единство, но и множество; во-вторых, человек, как и Бог, онтологически троичен, един и множествен.

В отличие от человеческого Я, Абсолютная Личность Бога — в своем бытии и самопредставлении — не зависит ни от чего внешнего; совокупность ее свойств вечна и неизменна. Во взаимоотношении лиц Троицы осуществляется бесконечная любовь, а через нее — безграничная любовь к тварям. В отношении к своим творениям личностное и сущностное в Боге различаются. Его первосущность скрыта от нас и непостижима, но о его личностных свойствах люди могут быть осведомлены через Священные Писания и опыт веры. По еретическому учению Савеллия (III в.), находясь «в-себе», Бог есть единое и простое Существо, но, выходя из покоя для творения мира, Бог является в трех различных личинах.

Большинство христиан не очень-то ясно представляют себе различия между некими полномочиями Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа. В своих молитвах рядовые верующие скорее обращаются не к Троице, а к Богу как к универсуму и единой Личности. На этом низовом уровне христианство схоже с мусульманским единобожием. Учтем также, что многие религии знают триады божеств: Ану, Эа, Бал (Вавилон); Солнце, Луна, звезды (Финикия); Вишну, Брама, Шива (Индия); Осирис, Исида, Гор (Египет) и др.

Вот далеко не полный список личностных характеристик Единого: Творец, Вседержитель, Судья, Искупитель, Утешитель, Спаситель. Он всемудр, всезнающ, свят, всемогущ, милосерден, ревнив, гневен, суров, праведен, справедлив, совершенен. Из представления о всесовершенстве Бога выводятся суждения о неизменности его характера, его величии и господстве.

Известно, что высказывания с квантором всеобщности нередко таят в себе парадоксы и опасность самоопровержения, когда их применяют к самим себе (вспомним парадокс Евбулида «Я лгу», суждения типа: «всё сомнительно», «всё относительно», «всё фальсифицируемо» и т. д.). Средневековые схоласты выявили

логические противоречия, скрытые в утверждениях о том, что Бог всемогущ, всеблаг, вездесущ, обладает всеведением и безусловной свободой действий. Если Бог всемогущ, то в состоянии ли он, например, согрешить или создать такой камень, который он не может поднять? Если нет, то он не всемогущ. Если Бог не хочет или не может устранить существующее в мире зло, то он не всемогущ, не вседобр, не всемилостлив. Если Бог вездесущ, то должен испытывать страдания от мирского зла; следовательно, он не всеблаг в отношении к себе. Если Бог всеведущ, то его действия изначально предопределены собственным предвидением; поэтому он лишен свободы выбора. Если же он свободен в выборе, то не всеведущ. Тем не менее невозможно людям запретить пользоваться всеобщими обобщениями и принципами! Для устранения указанных парадоксов и «оправдания Бога» богословы находят достойные аргументы.

В Священных Писаниях многих религий личность Бога характеризуется, прежде всего, как Полнота Бытия, совершенство, истина (естина). В Ветхом Завете читаем: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так и скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам». В религии зороастрийцев Бог — Ахурамазда: «Мое первое имя есть Ахми — Я есть». В Новом Завете христиан Бог говорит о себе: «Я есть Альфа и Омега, начало и конец». В Коране та же мысль: «Во власти Бога и Восток, и Запад; куда ни обратитесь вы, везде вы встретите Лицо Бога, ибо Бог вездесущий и всеведущий». Иудаизм представляет Бога недоступным, отдаленным от людей, ревнующим и требующим жертв.

В христианстве Бог Творец есть, во-первых, Отец едиnorodного (единственного) и предвечного Сына — Иисуса Христа; Сын же явил себя людям как Богочеловек, рожденный девой Марией в год, когда в Палестине над Вифлеемом зажглась рождественская звезда. (По подсчетам И. Кеплера, эта звезда могла быть видима на земном небосклоне только в 7 г. до н. э., что подтверждают современные астрономы.) Во-вторых, в переносном смысле Бог есть духовный Отец всем «братьями и сестрами во Христе»; это приемное отцовство, дар благодати верующим. В знаменитом полотне

Рембрандта «Возвращение блудного сына» воплощен художественный образ восстановления связи Адама с Богом Отцом, вероятно, в конце всех времен.

Писания представляют Бога не только как абсолютную личность в явленности себе или избранным людям, но и как творца мира и человека — в его действовании и управлении. Если многие буддисты и джайнисты не склонны именовать Бога *творцом*, то в теологии и философии христиан принято говорить о непроявленной и явленной природе Божества — о творящей *natura naturans* и о сотворенной *natura naturata*. В теологической литературе нередки такие ролевые дефиниции: «Бог — творец мира, спаситель и судья», «Бог — верховное существо, управляющее миром». В Книге Иова в Библии дано подробное описание Бога как создателя и хранителя Вселенной.

Платон представлял себе Бога не как творца универсума, но лишь как демиурга, упорядочивающего вечный и несотворенный хаос (см.: «Тимей» Платона). Вслед за Платоном некоторые мыслители считают, что Бог находит предсуществующий материал, улучшает его и превращает в космос. Христиане, мусульмане и иудеи учат, что творящая природа Бога из «ничего» порождает чувственно являющийся нам мир (в виде осмысленно упорядоченной иерархии: материя, растения, животные, бессмертная душа, дух) и сохраняет этот мир «до времени конца». Вселенная, возникшая не из сущности Бога, а из ничего, не есть некое проявление или обнаружение божественной силы. Никакое конечное бытие не может быть проявлением божественной силы. Иногда творящую природу Бога величают *Высшей сущностью* или *Первосущностью*.

В теологии католицизма по совету Фомы Аквинского проводится аналогия между бытием Бога и бытием вещей, чтобы хоть как-то уловить различие между непроявленным существованием Творца и его сущностью. Понятно, что аналогия не означает тождества; Бог есть Дух и не имеет физической метрики. Дунс Скот предположил, что и для Бога есть нечто невозможное, поскольку над ним стоит то, что его связывает.

Апофатическое богословие. Понятие абсолютной Полноты Бытия не имеет однозначного теологического толкования. Так, если в нем мыслить предельно общее «есть», то оно не может обозначать никакого определенного наличного бытия, никакого качества и не может быть сведено ни к формам материи, ни к формам духа. Его можно характеризовать лишь апофатически, т. е. отрицательно — как беспредельность, бескачественность, бесформенность, бесструктурность и, следовательно, как абсолютную непознаваемость.

Арабский мыслитель Ибн Сина (Авиценна) рассуждал, что если Бога сравнивать со всеобщим бытием, то о нем нечего сказать: «Бытие познается разумом без определения и без описания, ибо оно не имеет определения, поскольку у него нет ни рода, ни вида, так как нет вещи более общей, чем оно, и оно недоступно описанию, так как нет вещи более известной, чем оно» (*Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 106*).

Апофатическое богословие есть отказ от попыток исчерпать глубины веры катафатическим путем, т. е. описанием Бога посредством позитивных атрибутов и обозначений, стремление выразить Бога через устранение («отрицание») всех относящихся к нему познавательных образов как несоизмеримых с его природой. Поскольку Полнота Бытия беспредельна, неправомерно представлять ее в форме какого-либо определенного бытия, качества и тем самым ограничивать Бога. Бог не поддается определению и не имеет атрибутов, ибо находится за пределами любого мыслимого нами бытия и качественности.

Поскольку у Бога нет пространственно-временных свойств, то он радикально отличается от всякой твари. Процесс познания Бога невозможно описать в понятиях «субъект-объектной гносеологии», и Бога не следует мыслить по модели человека (как это делали, например, ариане, когда антропоморфно трактовали Святую Троицу). В связи с этим известный русский богослов И. Мейердорф (1926–1992) формулирует важный вопрос: возможно ли достоверное и непосредственное познание Бога, отличающееся от предметно-чувственного познания? Единственный

положительный атрибут Бога в апофатическом богословии — само свойство чистого бытия.

Апофатизм не есть агностицизм. Он позволяет удерживать мысль о Боге на пороге тайны, не подменять Бога идолами, не превращать пользование философскими терминами в религиозную философию. Плотин отмечал, что Бога можно описать только «путем отрицательного движения через все предикаты». Не менее загадочен в апофатическом богословии и человек — как образ и подобие Бога.

Апофатизм впервые отмечается еще у Филона, Оригена (ок. 185 — ок. 254), неоплатоников, развивается Григорием Нисским (ок. 335 — ок. 394). В классической форме он предстает в «Ареопагитиках», созданных Псевдо-Дионисием Ареопагитом, представителем поздней патристики. Эти религиозные сочинения, подписанные именем жившего в I в. в Афинах Дионисия Ареопагита, создавались не ранее второй половины V в. под влиянием неоплатоников (особенно Прокла). Дальнейшее развитие апофатизм получает у Симеона Нового Богослова (949–1022).

Мистик Псевдо-Дионисий Ареопагит учил: Бог непостижим, трансцендентен и имманентен каждому существу. Человек бессилен что-либо сказать о нем, и наилучшее общение с трансцендентным миром достигается через молчание (исихазм). Все вещи говорят о Боге, и ни одна не говорит достаточно. Все вещи свидетельствуют о нем, и ни одна его не открывает. Все, что можно сказать о Боге, утверждал Псевдо-Дионисий, можно и нужно отрицать о нем, потому что ничто не соизмеримо с ним, и он выше всего. Но он выше не только утверждений, но и отрицаний, ибо он есть полнота всего. И будучи всеиманным, Бог и безымянен. И будучи всем во всем, он и ничто ни в чем.

Многие христианские теологи заявляют, что чем ближе человек к живому Богу, тем меньше от него требуется мыслей и слов и тем большую роль играют метафорическое иносказание и в особенности безмолвие. Отсюда апофатическое знание, вербально невыразимое, глубже и выше катафатического (утвердительно) знания. Бог в апофатической теологии трактуется как

сверхразумное тождество бытия и небытия, поэтому о Боге нельзя сказать не только то, что его нет, но и то, что он есть, так как Бог — по ту сторону всякого наличного бытия. Апофатический подход требует от богослова в большей мере опираться на эзотерический язык поэзии, нежели на прозу общеизвестных абстрактных понятий и логических схем. Апофатики считают, что Бог познается непосредственно — через особое внутреннее чувство.

Например, широко известно высказывание французского мыслителя XVII в. Ж. Лабрюйера: «Я чувствую, что Бог есть, и не чувствую, что его нет; этого с меня достаточно, и никакие умствования не помешают мне прийти к выводу, что Бог существует». Апофатики используют следующие образно-символические определения Бога: сверхсущностная Сущность; безымянное имя; безначальное начало; дух, не вмещаемый духом; неизреченное слово; смысл, не выразимый никаким смыслом, и т. д. Познание Бога именуется *ведением о неведении, непричастной причастностью*. Истина отождествляется с непосредственным опытом, а теология — с «видением Бога», с «исполнением неисполнимого».

Христианская церковь противоречиво относится к апофатике. С одной стороны, она поддерживает и заимствует часть идей апофатиков, в особенности идеи о сверхтрудной постижимости Бога человеком и о том, что действительное познание Бога дается лишь мистическим озарением души верующего. С другой стороны, церковь усматривает в апофатизме реальную опасность пантеистической деперсонализации Бога, а также принижения значимости духовенства в качестве посредника мирян с Богом. Некоторые средневековые апофатики (Экхарт, Беме, Шеффлер) подрывали представление о Боге как личности. Поэтому в Средние века церковь искала возможности дополнить апофатическую теологию, считавшуюся более совершенным путем богопознания, альтернативной ей катафатической теологией.

Катафатическая теология дополняет апофатическое богословие, частично описывая Бога позитивными атрибутами. Фома Аквинат, Я. Бёме и многие другие мыслители настаивали на том, что язык утвердительного богословия должен быть

преимущественно метафорическим. Согласно учению Фомы Аквинского об «аналогии сущего», хотя бытие мира субстанциально отличается от бытия Бога, тем не менее между физическим миром и Богом есть сходство, позволяющее человеку «по аналогии с собой» кое-что все-таки знать о Боге. Это учение позволяет томистам, с одной стороны, не впадать в крайности скептицизма и агностицизма, с другой стороны — избегать пантеистической дефиниции Бога как субстанции физических акциденций. Божественное существо, отмечал Бёме, состоит в силе, не дающей ни описать себя, ни выразить. Поэтому нам надо брать подобия, когда мы хотим говорить о Боге.

Понятие Бога как полноты бытия (плеромы) представлено дилеммой:

- 1) Бог абсолютно прост, не имеет частей, на которые он мог бы распасться, и поэтому Бог вечен, вневременен, бессмертен;
- 2) Бог — самое сложное, онтологически высшее существо, его вечность обеспечена присущей ему неисчерпаемой энергией.

В первом случае непостижимость Бога выводится из постулата его бесконечной простоты, несоставленности, во втором же случае — из суждения о его неизмеримой, по сравнению с человеком, сложности. Если Бог прост, то приближение к нему души человека есть нисхождение к Богу, опрощение; если же Бог — высшее существо, то единение с ним — восхождение к вершине, совершенствование.

Иоанн Дамаскин (675–753) учил, что поскольку Бог является предельной причиной всех разнообразных форм существования, то его можно называть разными именами. Катафатическое богословие оперирует множеством личностных характеристик Бога (святость, милосердие, праведность, справедливость и др.). Мусульмане, например, насчитывают 99 атрибутов Бога, а сотый атрибут трактуют как предельно секретное и непроизносимое имя. Иудаизм представляет Бога недоступным, отдаленным от людей, ревнующим и требующим жертвы. Если Танах изобилует эпитетами Бога, то в Талмуде их мало, поскольку в нем Иегова

предстает предельно всеобъемлющим и абстрактным. Напротив, в христианстве Бог предстает Отцом для всех тех, кто в него уверовал. Для потомков семьи Авраама Бог-Иегова не есть абстрактное понятие или безличная сила, но есть *Бог наших отцов, Бог Авраама, Исаака и Иакова*, есть одна конкретная личность, с которой праотцы могли непосредственно общаться. Он имеет титул «Бога богов» (по евр. «Эль Элогим» или «Иегова Элохим», т. е. громовержец над богами).

Французский философ П. Бейль (1647–1706) как-то заметил: почти все люди согласны с общим утверждением, что «Бог есть»; однако начните расширять перечень утверждений о Боге и вы увидите, как начнет разрастаться несогласие. Христианская церковь верит, что Бог открывает себя в истории не как простая единичность, но как Троица, а именно как соборное единство Отца, Сына и Святого Духа. Согласно христианской Библии, Бог Отец открылся Аврааму возле дубравы Мамре в виде трех явившихся к нему мужей. В Новом Завете Иисус Христос отличает себя и от Отца, и от третьего лица — Святого Духа. Высказывания о Троице в тексте Писания имеют опытно-описательный характер, но вовсе не статус умозаключений. Многие философы-эллины, принявшие христианство, не могли примириться с идеей Троицы, полагая ее нелепой. Как можно мыслить одновременно бытие трех не ущемляющих друг друга Абсолютов, как совместить мысль об Абсолюте с мыслью о множественности Абсолютов?

Стремясь найти способ устранить сопряженные с образом Троицы противоречия, римлянин Савеллий предложил считать, что три божественных лица — это всего лишь три различные «роли» Единого Бога: в эпоху Ветхого Завета Бог открывает себя и действует как Отец, в Новом Завете — как Сын, а в жизни церкви — как Святой Дух. В начале IV в. александрийский священник Арий (256–336) пришел к выводу, что в божественных лицах надо видеть не только различные ипостаси, но и различные сущности: Сын представляет собой «тварную» сущность, созданную Богом Отцом. Савеллианство, арианство и многие им

подобные квазифилософские истолкования Троицы церковью были отвергнуты.

В монотеизме Бог — искупитель. Согласно «юридической теории» Ансельма Кентерберийского (1033–1109), Бог являет милосердие, утверждает правду, наказывает человека за каждый грех. Безгрешный Христос своим крестным подвигом удовлетворил правду Божью и открыл путь для милосердия Божия. Теория Ансельма об искуплении грехов принята католицизмом. Юридической теории противостоит нравственная теория православия: Христос, второй Адам, подвигом самоотвержения усовершенствовал в себе человеческую природу, обогатил людей своей благодатью и предложил всем желающим прийти к нему.

Под вездесущностью бесконечного Бога понимают присутствие Бога во всех вещах. Фома Аквинский говорил, что любая вещь доступна взору Бога и подвластна ему. Многие мистики считают, что именно из-за вездесущности Бога все твари обретают свою сущность, в противном случае их существование было бы иллюзорным. Декарт предлагал закрепить имя *бесконечность* только за Богом, а в отношении сотворенных вещей и физических законов применять термин *беспредельное*. В идее божественной бесконечности Декарт парадоксально мыслил способность Бога пребывать — своими силами и энергиями — во всякой твари, всецело быть в определенном человеке, но в то же время принципиально оставаться по ту сторону от сотворенного мира.

Сторонники философии неотомизма, возникшей в 1879 г., считают Бога (чистое бытие) первопричиной, ограниченные вещи мыслят как соединение материи и формы, а процессы трактуют как переход возможности (потенции) в действительность (актуальность). По их мнению, дать определение понятию бытия невозможно. Об этом, «абсолютно первом», понятии можно всего лишь сказать: «Бытие обладает существованием». С одной стороны, бытие формируется как абстракция общих свойств материальных и нематериальных объектов, с другой — бытию придано значение *Бог*. Отсюда онтология неотомизма является и учением о свойствах сотворенного мира, и учением о бытии Бога.

Полное бытие включает в себе потенцию (т. е. чистое бытие как возможность становления чем-то определенным) и акт (действительность как реализацию потенции). Акт бытия в мире определяется божественной первопричиной посредством иерархии причин: материальной, формальной, действующей и целевой. Первые две причины находятся в самих вещах, последние — вне их. Многообразие окружающего мира объясняется спецификой соотношения материи и формы. В иерархии сотворенного бытия первые вещи, составленные материей и формой, — минералы. Над ними возвышаются растения и животные, обладающие смертной душой, человек и девять хоров ангелов. Человеческая бессмертная душа есть форма, определяющая бытие человека, и она принадлежит Богу.

Классический неотолизм исходит из дуализма бытия и сущего, Бога и мира, т. е. различает нетварное бытие «само по себе» и тварное бытие — сущее (существующее), которое всего лишь приобрело бытие и временно обладает им. Бог есть тот, чья сущность есть само бытие. Бог не есть нечто конкретное, а есть «все», т. е. завершенное, полное бытие, в котором все помысленное уже осуществлено, существует в действительности. Бог существует не случайно, а с необходимостью. В Боге его сущность и его существование тождественны, отсюда всеполнота божественного бытия. Для вещи же тварного мира ее сущность (идея) и существование не совпадают — из наличия идеи вещи не вытекает с необходимостью, что данная вещь существует в действительности (например, существует идея динозавров, а сами динозавры не существуют).

Сложилась две различные интерпретации формулы «сущность Бога равна его существованию». В традиционной августиновской теологии в этой формуле акцент делается на сущности: сущность Бога такова, что из нее с необходимостью вытекает его существование. Поэтому достаточно лишь помыслить идею Бога, чтобы его существование стало самоочевидным (см. онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского). Августиновцы искали и находили Бога в глубинах человеческой души; по их мнению, самораскрытие Бога в душе и есть содержание религиозного

опыта человека. Аквинат и неотомисты переворачивают данную формулу (сущность = существованию) и заявляют вслед за Аристотелем о примате существования над сущностью. Томизм трактует сущность как некое «ограничение» бытия — как вполне конкретное «именно это» бытие, или как аристотелевскую «форму». Не из сущности Бога вытекает его существование, а, наоборот, сущность Бога и есть существование как таковое. Отсюда делается вывод о невозможности и «ненаучности» априорного выведения бытия Бога из той или иной идеи Бога.

Существование Бога не является чем-то самоочевидным, а потому требует опосредованного доказательства при помощи аналогии тварного и нетварного бытия. Томист рассуждает так: если Бог творит все земные вещи и человека из сущностей, то всякая вещь есть не что иное, как ограниченное подобие Бога. Значит, Бога можно познавать «по аналогии» с земным миром. Изучая тварный мир, мы с необходимостью индуктивно восходим к Богу, наделяем его атрибутами Перводвигателя, Творца, Правителя, Совершенства, а также считаем его той целью, к которой устремлено развитие земного мира. Будучи не в состоянии охватить бесконечной полноты божественного бытия и исследуя только частичные подобия Бога в тварном мире, философия и наука познают лишь некоторые моменты божественной сущности.

В томистской классификации форм знания выше всех стоит метафизика, изучающая чистое бытие — бесконечное, трансцендентное, умопостигаемое, свободное от всех признаков конечных и познаваемых в опыте вещей. Учение об «анalogии бытия» служит способом выведения из понятия чистого бытия содержательных представлений об ограниченном бытии и его законах. Из посылки о том, что Бог может быть познан исключительно через посредство его творений, следует вывод, что всякое научное знание о земном мире полезно и необходимо в деле богопознания. Отсюда понятен устойчивый интерес неотомистов к современной науке. Например, теорию Большого взрыва они рассматривают как научное подтверждение догмата о сотворении мира Богом *ex nihil* 12 млрд лет тому назад. В самом же акте зарождения мира

католические мыслители усматривают «чудо», поскольку физика не знает силы, способной породить подобный взрыв.

Католические философы и богословы допускают, что всеобщее бытие разумно и что человеческая душа способна обнаруживать трансцендентный разум в чувственно воспринимаемом. В отличие от сущности, существование всегда индивидуально, а индивидуальное не может быть предметом логического познания. Согласно неотомизму, человек познает не сами материальные объекты, а содержащиеся в них идеальные сущности (формы). Непременным условием процесса познания является дематериализация формы, т. е. освобождение от материи — инертной, лишённой формы и саморазвития. Рациональное познание есть своего рода приобщение к «разуму Бога», а наука, философия и теология — это три формы постижения истины. За границей научного познания, которое открывает лишь «вторичные причины», находятся вопросы о «сущности бытия», с которыми имеют дело теология и ее «служанка» — философия.

В западных культурах, основанных на общехристианских принципах, Первоединое наделено светоносными духовными признаками (в Евангелии сказано: «Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы. <...> Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1. 5, 9). «Кромешная тьма» — это ад, царство Сатаны; однако и тьма способна излучать адское пламя, т. е. свет инфернальный и ложный. Поэтому богословы говорят не только о «свете света», но также и о «свете тьмы». Божественный свет, как сфера пребывания Бога и ангелов, нематериален и невидим. Он принципиально отличается от видимого физического света Солнца и звезд. Нетварный божественный свет мистически воспринимается умозрением святого, но не через внешние органы чувств человека (см.: *Аникин Д. Ф.* Божественный свет // Вестн. Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. № 2. С. 37—60).

Слово *культура* означает на санскрите *поклонение свету*; скорость «вторичного» света — не как духовной субстанции, а как пучка материальных фотонов — в релятивистской физике

считается абсолютной (русская поговорка гласит: «лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать»). Поэтому западная философия и наука отдают когнитивное преимущество именно зрению (видению, видимости, просвечиванию, просвещению и т. д.) и предпочитают опираться на интегральную категорию «мировоззрение».

Напротив, в восточной — ведической — традиции пальма первенства отдается не первозданному свету, а первозданному звуку; вселенная творится сакральным слогом *аум* (*ом*, *ум*). *Шабда* — ведический термин, обозначающий умение мистически слышать трансцендентные сверхчувственные звуки (вибрацию) абсолютной реальности. Отсюда первостепенная для культуры индуизма ценность «слышания», слуха, музыкального мышления и в целом — не столько мировоззрения, сколько «мирослышания». По мере все более интенсивного взаимопроникновения и диалога культур Запада и Востока, с одной стороны, западная философия и наука ощущают потребность в переоценке роли звука и слуха в жизни человека, а с другой стороны, восточная мысль все больше внимания начинает уделять световому аспекту мироздания и человеческого освоения мира.

Средоточие связи с Богом. Какая сфера человеческого естества или какой орган человека служат проводником связи с Богом? На этот счет есть четыре мнения: рационализм, волюнтаризм, сентиментализм, «сердечный синтез».

Рационализм. Одни религиозные философы и богословы называют такой сферой человеческий разум, который соединяет верующего с Богом. В Боге они прежде всего ценят всезнание, бесконечный и неисчерпаемый ум, безусловную логичность и математичность его мышления. Материальный мир в данном случае трактуется как воплощение божественного Логоса, а окончательная истина о законах природы усматривается в системе простых и четких математических формулировок. Сущность человека как «искры Божьей» дедуцируется рационалистами из посылки: мышление и бытие суть одно и то же.

Согласно «принципу тождества бытия и мышления», впервые философски обоснованному Парменидом, бытие (Единое, Бог) бесконечно, недоступно органам чувств и его можно только мыслить. В теологии («первой философии») Аристотеля роль неподвижного перводвижателя космоса играет Нус, надмировой Разум. Нус нематериален, бесчувствен, безличен, мыслит только себя и свои собственные мысли. Гегель рассматривал религию как самосознание Абсолютного Духа в человеческом духе в форме знания; по его мнению, религия — это несовершенная философия, образная, символичная и конкретная.

Главным компонентом всякой религии богословы-рационалисты объявляют теоретико-догматическое знание, т. е. такое «высшее знание», которое дано верующим через пророков, всесторонне и ясно осмыслено религиозной общиной и строго изложено в вероучении. Тезис рационалистов о том, что главное в религии — это вероучение («народная метафизика», по выражению Шопенгауэра), подтверждается многими соображениями, и прежде всего тем, что вера — в скрытые причины, безусловное первоначало, загробный мир и т. п. — основана на абстрактном мышлении и присуща только роду *homo sapiens*.

Одно из сильных возражений против интеллектуалистской трактовки религии состоит, например, в критике вытекающего из нее следствия, будто малограмотные и безграмотные люди религиозно неполноценны. Как раз наоборот, среди простых людей, которые и составляют основную массу верующих во всех традиционных религиях, нередко встречаются (и чаще, чем в среде интеллигентов) образцовые воцерковленные прихожане.

Волюнтаризм. Религиозные философы и богословы волюнтаристской ориентации (сторонники Пелагия, деисты, кантианцы и др.) ищут средоточие религии в человеческой воле («практическом разуме»), трактуя человека как существо прежде всего целеустремленное, духовно-практическое и обладающее свободой выбора. Нравственно-волевой компонент религиозного сознания относительно самостоятелен, не находится в прямой

и сильной зависимости от уровня образования и от знания тонкостей вероучения.

В самой общей практической форме воля выражается в нравственном действии, велении долга. Поэтому стержень массового религиозного сознания волюнтаристы усматривают не в метафизическом вероучении (его они считают второстепенным), а в исполнении верующими своего нравственного долга, в следовании высшим нормам морали. Эгоистической мнимой морали Кант противопоставляет свой знаменитый категорический императив: «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (*Кант И.* Сочинения. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 270).

Этот императив является своеобразным пересказом иудеохристианской формулы «относись к другому так же, как к самому себе; не делай другому того, чего не хочешь себе». Согласно Канту, идея положительной нравственности сливается с идеей религиозного, божественного, и волевого следования ей придает действительность надежде на спасение. В пользу волюнтаризма говорит, например, тот факт, что мировые и национальные религии, существенно различаясь по своим вероучительным идеям и принципам, в то же время проповедают весьма схожие моральные нормы и благодаря именно системам морали одинаково эффективно обеспечивают внутреннюю целостность народов, наций и стран.

Рационалисты резонно возражают против волюнтаризма: свобода воли и нравственно-волевые поступки не беспредметны, а сопряжены с выбором и признанием какого-то конкретного вероучения, т. е. имеют лишь прикладной характер. Воля может принять или не принять ту или иную систему идей, однако не воля сама по себе, а разум создает и оценивает само вероучение, придает ему мировоззренческий смысл.

Сентиментализм (от франц. *sentiment* — внутреннее чувство) есть культ естественного *внутреннего* чувства природы. Отвергая рационализм и волюнтаризм, сентименталисты (Руссо, йенские романтики, Шлейермахер и др.) выдвигают в религии на первый

план переживание человеком своей причастности к тотальности бытия, прирожденное чувство зависимости от универсума. Верование и религиозную этику сентименталисты объявляют производными от мироощущения, вторичными по отношению к переживанию человеком связи с Абсолютом.

Сентиментализм во многом смыкается с сенсуализмом (от лат. *sensus* — восприятие, чувствование внешнего мира), исходящим из тезиса о внешних чувствах как основе и главной форме достоверного познания. Вероятно, надо согласиться со сторонниками сентиментализма в том, что разум и воля не могут в полной мере выразить ни внутреннее чувство вообще (веру, надежду, любовь, страх, отчаяние, угрызения совести и т. п.), ни тем более мистическое религиозное чувствование.

В. К. Бакшуттов убедительно доказывает первостепенную жизненную значимость таких социальных чувств, как чувство меры, справедливости, совести, коллективизма, патриотизма и др. (см.: *Бакшуттов В. К.* Философия чувств. Екатеринбург, 1996). Заметим, что некоторые религиоведы-атеисты отрицают существование собственно религиозных чувств (например, в нашей стране такую точку зрения в свое время защищали И. А. Крывелев и Д. М. Угринович) и тем самым лишают себя возможности теоретически объяснить, скажем, феномены религиозного фанатизма или смирения.

Сентименталисты приписывают религиозному чувству иррациональный (либо мистический, либо подсознательный, либо сверхразумный) характер. Так, К. С. Ф. Тертуллиан (155–220), противопоставляя христиан мудрствующим философам, говорил, что душа любого человека — сама по себе христианка. Ф. Шлейермахер выдвинул против рационализма и морализаторства свое учение об эмоционально-чувственной сфере как средоточии религии и доказывал, что не важно, как мы мыслим о Боге, важно, что мы чувствуем себя христианами.

Однако если принизить, вслед за сентименталистами, ценность христианских догматов (равно как и значимость любой иной религиозной доктрины) и свести христианство к некоему

смутному чувству надежды или другому томлению души, лишенному концептуального напряжения, то это будет равносильно отрицанию христианской (или иной) конфессии. И тогда нет смысла говорить о важности защиты веры и о свободе совести.

Сердечный синтез. Апостол Павел заложил основы синтетического учения о средоточии связи души с Богом. Он учил, что центром личной и нравственной жизни служит человеческое сердце, посредством которого мы одновременно и в равной мере мыслим, «волим» и чувствуем. Именно сердце сопряжено с нашими целостными религиозными состояниями. По-видимому, учение апостола Павла о сердце некоторым образом обобщает и синтезирует рационализм, волюнтаризм и сентиментализм. Не случайно этому учению следуют те отечественные мыслители, которые разрабатывают «метафизику сердца» (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, П. Д. Юркевич, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, И. А. Ильин, В. В. Розанов, Д. Л. Андреев и др.).

Например, Киреевский (1806—1856) полагал, что в человеческом сердце заключены основы нравственных чувств, религиозных идей, идеалов и убеждений, волевых духовных мотивов внешнего поведения, а саму религиозную веру он определял как «взор сердца к Богу». А. С. Хомяков (1804—1860) понимал сердце как живительный источник веры, надежды и любви, который питает «высший гнозис». И. А. Ильин (1882—1954) наделял «сердечное созерцание» такими равноценными атрибутами, как духовное ведение и ясновидение, творческая интуиция, «живая совесть», «вчувствование в Совершенство», а также «свободно-ответственное предстояние пред Богом».

Особое мнение об органе связи с Иеговой, как его якобы тайно трактуют правоверные иудеи, отстаивал В. В. Розанов (1856—1919), ссылаясь на обряд обрезания: у христиан символ связи с Богом — крест, а у иудеев — обрезанная крайняя плоть. З. Фрейд также пытался установить зависимость между подавляемыми сексуальными желаниями и религиозными состояниями человека. «Если бы для Бога Израилева выбрали вещественный символ, — замечает Г. К. Честертон, — это был бы фаллический

символ» (*Честертон Г. К. Вечный человек.* СПб., 2008. С. 71). Такого рода суждения не находят особой поддержки у богословов.

Многие религиоведы справедливо расценивают как теоретическую эклектику синтетическое учение о равной — плюралистической — соположенности в религиозном сознании разума, воли и чувств и считают, что религиозное сознание надо все-таки структурировать по принципу иерархии. Например, В. Ф. Мустафин предлагает вероучение поставить на первое место, волевой компонент — на второе, а религиозные чувства поместить в самый конец (см.: *Мустафин В. Ф. Философия религии // Религиоведение.* СПб. ; М., 2004. С. 83–84). Но тогда мы снова возвращаемся к вышерассмотренным подходам, выбор между которыми так и остается неразрешимой проблемой.

Процесс божественного творчества представлен в теологии и философии религии тремя основными моделями-учениями: пантеизмом, панентеизмом и теизмом. Если Бог сотворил мир, то спрашивается из чего? Два ответа: либо из себя, либо из ничего.

Пантеизм (от греч. *pan* — все и *theos* — бог; бог во всем) основан на мировоззренческом принципе «Ничто не происходит из ничего, или из небытия». Провозглашается, что Бог создал мир 1) либо из своего собственного субстрата-добра (эманативная космогония), 2) либо из совечного ему злого начала — из хаоса праматерии (эротическая, демиургическая космогония). В первом случае мир принципиально тождествен своему прародителю-Абсолюту и должен уже заранее содержаться в нем, иначе Божество не смогло бы создать его из себя. Во втором случае Абсолют-первоконструктор также онтологически однороден миру и лишь в большей степени отличается от своего творения, чем в модели эманации.

В обоих случаях мир и Божество — родственники, и они не отделены друг от друга бесконечной онтологической пропастью (в этом одно из коренных отличий пантеизма от монотеизма). Они неразрывно взаимосвязаны по логике кенозиса Абсолюта, т. е. по схеме опустошения, распыления, ослабления Полноты Бытия и ее продолженности в инобытии — в состояниях, в формах

существования-как-ограниченного бытия (экзистенции). Зло и страдание суть последствия кенозиса Бытия, и они считаются естественными состояниями и атрибутами всемирного круговорота. Пантеисты обожествляют космос, исповедуют космоцентризм, а в человеке-микрокосме усматривают только скромную часть макромирового порядка. Бог мыслится прямо или косвенно растворенным в физическом мире, и речи не идет о начале момента созидания мира. Мир есть Бог, но Бог не есть мир, поскольку Бог не смешивается с материей. Плотин, например, полагал, что мир отличен от Бога больше по действию, чем по существу.

Бог пантеистов лишен личностных свойств и трактуется как вечный мировой дух, скрытый в каждой вещи и в каждом живом существе. Он не гневается, не радуется, не говорит и совечен физическому универсуму. Его не представляют себе развоплощенным и имеющим бытие до всякого материального существования. В пантеизме различие добра и зла относительно, добро и зло почти неразличимы.

Пантеист мыслит «природу творящую» в форме некой активной сущности, скрытой под телесной оболочкой явления, а само явление — как «природу сотворенную». При таком понимании творчество не есть созидание чего-то принципиально нового, но представляет собой обнаружение уже ранее существующей сущностной реальности (например, объективного закона природы). Творчество аналогично раскалыванию ореха, когда добираются до его ядра, сути. Эта модель творчества не универсальна и преимущественно годится для объяснения особенностей научно-теоретической деятельности: вершиной творчества ученого обычно считается открытие фундаментального закона природы, растворенного в многообразии явлений и предопределяющего их. Л. М. Лопатин показал, как пантеизм в своих крайних формах вырождается 1) либо в акосмизм, когда мир целиком растворяют в Боге, превращая в призрак, а в Боге усматривают безличный и бессознательный разум; 2) либо в атеизм, полностью отрицающий Бога и признающий лишь бытие мира (см.: *Лопатин Л. М.*

Область умозрительных вопросов // Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. С. 278).

Парадоксальность пантеизма в следующем. Во-первых, пантеизм, утверждая идею совечности Бога и его творений, подрывает идею Бога как Творца, имеющего бытие до своих творений. Во-вторых, из пантеистической идеи эманации следуют странные выводы: а) Бог обязан непрерывно и в каждое мгновение истекать в мир, строя его из себя и постоянно расходуя на него свое собственное содержание; б) мир уже выстроен в течение вечности во всем его многообразии, но Богу приходится снова и снова выстраивать его. Возникает ли при этом в мире нечто принципиально новое или эманация Бога всего лишь сохраняет прежнее творение? Невозможность прервать эманацию предполагает ограничение свободы Бога. Вместе с тем пантеизм отказывает в свободе воли и человеку, предопределяя все его действия проявлением Бога.

Преодолевая эти парадоксы, панентеизм учит о несовпадении личностной и творящей сущности Бога; сотворенная природа не воплощает в своих специфических (физических) законах всей полноты бытия и первозаконов Творения.

Панентеизм. Промежуточной между пантеизмом и теизмом является идея панентеизма (от греч. *pan en theos* — все в боге). Согласно этому учению, сотворенный мир целиком пребывает в Боге, но Бог не полностью растворен в физическом мире и пребывает также за пределами Вселенной. Любой фрагмент физического мира подчиняется законам двоякого рода — законам творящим и законам сотворенным; физическое явление — это общая оболочка, под которой скрыты две разные взаимно отражающиеся сущности. Следовательно, всякое новое — это уникальное пересечение разных старых сущностей (подобно комбинаторному творчеству инженера-конструктора).

Иногда панентеисты говорят, что Бог относится к миру, как душа к телу. Одно из разъяснений панентеизма таково: мир конечен, а Бог бесконечен и потому «содержит» в себе все; «несубстанциально» присутствуя в космосе, Бог поддерживает все компоненты мира через свои нетварные энергии. Графически это можно

изобразить так: в большом круге («Бог») находится малый круг («физический мир»), причем малый круг ни одной своей точкой не выходит за пределы большого круга. Согласно панентеизму, Бог обладает личностным бытием.

В Бхагават-гите, например, Бог говорит: «Моя форма не проявлена, но Я насыщаю мир. Все существа пребывают во мне, но Я не покоюсь в них <...> Моя активность не поработает меня <...> Я появляюсь как наблюдатель, отделяясь в середине этой работы. Природа дает рождение всем движущимся и неподвижным телам. Я надзираю. Вот как мир сохраняет свое вращение» (Бхагават-гита. 9, 4–10).

Теизм. Понятием «теизм» принято обозначать древнюю религиозную традицию, общую для иудаизма, христианства и ислама, понимать Бога как Абсолютную Личность и как целиком отделенное от творимого им мира бесконечное бытие. Благодаря своим атрибутам бесконечности, совершенства, провидения и всемогущества Бог творит мир *из ничего* (*ex nihilo*), постоянно поддерживает Вселенную и направляет поведение людей в нужное русло. «Теизм — это вера в Бога, который 1) персонифицирован, 2) достоин поклонения и благоговения, 3) отделен от мира, 4) постоянно активен» (The Encyclopedia of Philosophy. N. Y., 1967. Vol. 6. P. 509).

Если, согласно пантеизму, мир *порожден* Богом и потому обладает божественной сущностью, то, согласно теизму, Бог, подобно поэту, сочиняет мироздание, *творит* его (по-гречески слово *poietos* соответствует слову *творец*). Поэтому сущность иудеохристианского Бога принципиально иная, нежели сущность сотворенного им мира. Космос (одно из значений греч. *kosmos* — украшение) возник не из-за войны богов или духов (например, в индуизме — не в связи со смертью Пуруши), а по воле Единого Бога. Библейский Бог любит свое удачное творение, в особенности человеком, и (в противоположность платоникам) не относится к материальной плоти сущего как к чему-то греховному и безобразному. Графически идею теизма можно представить себе в виде двух окружностей, соприкасающихся только в одной точке. Одна окружность — «Бог», вторая — «физический мир»,

а точка пересечения между ними — «избранный проявитель Бога, посланник Бога». В христианстве это Богочеловек Иисус Христос, в исламе — череда пророков, завершающаяся Мохаммедом.

Итак, теизм учит, что мир не истекает из Бога и не находится в нем, но творится именно Единым Богом (а не служебными духами) из ничего, безо всяких наличных предпосылок. Следовательно, космос (например, по учению св. Иринея) не имеет материальной причины; «по завершению времен» мир снова вернется в ничто, погибнет. Стало быть, начало мира из «ничего» так или иначе предполагает гибель мира и конец света. В противоположность пантеисту, утверждающему, что Бог превращается в природу подобно истечению сущности в явление («мир есть явленный Бог»), теист скажет, что Бог созидает мир подобно зодчему, возводящему дворец («мир — это не Бог, а реализация его творящей силы»).

Однако по поводу *ex nihilo* возражают: если зодчий воплощает свою идею, то он уже творит «из себя», т. е. внедряет в продукт часть своей сложности, создавая сложный объект. Если же творец не воплощает идею, то нет оснований говорить о творении. Творение «не из себя», по сути, невозможно. Кстати говоря, в Библии вопрос о сотворении мира решается неоднозначно. Во Второй книге Маккавейской прямо сказано об *ex nihil*: «Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» (2 Мак. 7, 28). А в Книге притчей Соломоновых содержится намек на сборку мира из атомов: «Когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной» (Притч. 8, 26).

Идея творения *ex nihilo* направлена против гностических учений о том, что материя создана не Богом Спасителем, а низшими существами и поэтому является либо злом, либо иллюзией. В контрасте с тезисом о предвечном существовании материи, который принижает творческие способности Бога, идея творения *ex nihilo* подразумевает, что, во-первых, Бог творит не только формы, но и содержание (а не просто соединяет предвечную форму

и материю), и, во-вторых, что мир, не будучи частью Бога, отличен от Бога и его не следует считать божественным. Св. Августин подчеркивал, что Творение — это вневременной акт, а вовсе не некое событие, случившееся «после чего-то», поскольку время было сотворено вместе с миром. Бог сохраняет мир благодаря тому, что его Творение есть акт непрерывный и продолжающийся. Бог продолжает созидать мир по своему плану и провидит конечные цели и Последний суд. Божественная провиденция предполагает план спасения человека и установление Царства Божия, земного либо небесного.

И греческие мыслители, и христиане утверждали, что мир упорядочен и познаваем. Вместе с тем греки верили, что единственно мыслимым может быть только уже объективно существующий миропорядок. Отсюда вывод: необходимость структуры космоса надо дедуцировать из неких первичных принципов. Напротив, библейская мысль признавала, что устройство космоса скорее случайно, нежели необходимо. Поскольку форма и содержание мироздания произвольно сотворены Богом, то не всякий возможный мир непременно должен походить на действительно воздвигнутый универсум. Следовательно, объяснение мира требует, прежде всего, научно-эмпирического исследования деталей его устройства, а вовсе не умозрительной натурфилософии. Сила творения из ничего заключена в энергии Абсолютного Духа.

Деизм. От теизма следует отличать его особую разновидность — деизм (от лат. *deus* — бог), распространившийся в XVIII в. в эпоху Просвещения поначалу в Англии, Франции и Америке. К концу XVIII в. влияние деизма на широкую публику заметно снижается. Появление деизма было вызвано ростом доверия к человеческому разуму (на фоне научно-технического прогресса) и усилением тенденции рационализма в западной теологии. В отличие от христианской ортодоксии, деизм отвергал любое религиозное утверждение, если его нельзя обосновать рациональным способом. Сегодня такая вера деистов в мощь человеческого разума — в способность методами логики выявить универсальную религию природы — многим представляется очень наивной.

Согласно родоначальнику деизма, лорду Герберту из Чербери (1583–1648), Бог, сотворив мир, более не принимает в нем участия, не вмешивается в механизм физических законов; главная цель мироздания — быть местом обитания человека. Английский химик, физик и теолог Роберт Бойль (1627–1691) придумал аналогию «космического механизма» с вечно идущими часами, не требующими ремонта. Более века спустя эту аналогию актуализировал его соотечественник У. Пейли (1743–1805). Просветители XVIII в. воображали себе мир как машину, сотворенную Богом и действующую по законам механики, человека — как «духовный автомат» (Лейбниц), а Бога — как совершенного механика.

Р. Докинз, американский этолог-атеист, с иронией пишет: «Деистский бог — присный и во веки веков физик, альфа и омега математики, апофеоз творческого гения; Верховный Инженер, установивший и отладивший с филигранной точностью законы и константы Вселенной, устроивший то, что мы называем ныне “Горячим Большим взрывом”, а затем удалившийся на покой и больше никогда о себе не заявлявший» (*Докинз Р.* Бог как иллюзия. М., 2008. С. 58).

Самыми заметными деистами в Англии были Дж. Толанд (1670–1722), Э. Коллинз (1676–1729), Т. Вулстон (1660–1724) и М. Тиндал (1657–1730). Во время своего пребывания в Лондоне в 1726–1729 гг. Вольтер (1694–1778) ознакомился с идеями английских деистов и по возвращении домой, во Францию, начал активно пропагандировать их. Став самым крупным французским деистом, Вольтер яростно критиковал теизм католиков и атеизм материалистов, отстаивал веру в Бога, абсолютные моральные ценности и личное бессмертие.

С позиций рационализма деисты воюют против истолкования Библии в духе мистицизма и иррационализма. Признавая Бога первопричиной космоса, большинство из них отрицают, что Создатель проявляет интерес к своему творению, к ходу мировой истории и судьбам людей. Не надеясь на чудеса, деизм опирается на человеческую волю к улучшению жизни, рационализирует и технологизирует моральные ценности. Деисты утверждают,

что человеческий разум сам способен проектировать правильную мораль и решать все проблемы религиозной жизни. (Правда, неясно, как можно логически доказать, что Бог никак не контролирует мир и человеческие поступки?)

9.2. Материя

Материя. Естествознание о многообразии форм материи.

Противостояние философских учений о материи.

Философский материализм. Три этапа эволюции категории материи. Материя как всеобщий субстрат. Праматерия как хаос. Материя как субстанция. Материя как объективная реальность.

Материя (от греч. *τα μαθηρία* — основа, каркас; от лат. *matheria* — материал, вещество; греч. аналог, по Аристотелю, — *ἕλη* (*hyle*, *хюле*) — лес, деревья, строительное сырье, ил, а также греч. *χορα* — «почти небытие», по Платону). В понятии материи выделяют следующие альтернативные смыслы:

1) в субстанциальном аспекте — то беспредельное (или чистая возможность), из чего возникают и становятся любые определенности, вещи и качества; первичный хаос, бесформенный и безвидный; материнское начало мира;

2) в субстратном плане — это либо предельно пластичное и элементарное строительное сырье (условно сопоставимое с глиной, прахом, илом, водой, лесом, стихиями, кирпичами), либо относительно элементарная и протяженная часть того или иного уровня мироздания (элементарные частицы, атомы, молекулы, белковые тела и пр.);

3) в феноменальном смысле — совокупность оформленных и пространственно ограниченных объектов, твердость, упругость, непроницаемость и сопротивляемость которых внешним воздействиям обнаруживается органами чувств субъекта и запечатлевается в восприятиях; объективная реальность, независимая от человеческого сознания и данная человеку в его внешних ощущениях;

4) в восточно-мистическом смысле — майя, источник иллюзии, средство маскировки Абсолюта (Брахмана) от людей и иных существ.

Естествознание о многообразии форм материи. Нередко физики без достаточных оснований исключают из всеобщего понятия материи органические и социальные компоненты, отождествляя «материю» с неорганическим измерением мира — с суммой физических веществ и полей. Такой естественно-научный материализм есть, по словам П. Тиллиха, «онтология смерти». Академик С. И. Вавилов (1891–1951) писал, что многие естествоиспытатели склонны упрощать картину мира и заикливаться на объяснении Вселенной сквозь призму атомизма и теории элементарных частиц. «С этой упрощенной точки зрения, мир, Вселенная, является бесконечным повторением в огромном количестве экземпляров одних и тех же явлений. <...> Едва ли можно мыслить мир как бесцветное нагромождение одних и тех же сущностей в большом количестве экземпляров. Едва ли можно представлять себе мир огромным складом одинаковых объектов. Такой мир в своем однообразии нетерпим...» (*Вавилов С. И. Развитие идеи вещества // Под знаменем марксизма. 1941. № 2. С. 111–112*).

Когда современные ученые говорят о развитии космоса, то вначале обращают внимание на количественную сторону этого процесса — на расширение Вселенной, изменение ее температуры и плотности. В. С. Степин следующим образом резюмирует теорию Большого взрыва и эволюции Вселенной в целом: примерно 15–20 млрд лет тому назад из точки сингулярности в результате Большого взрыва началось расширение Вселенной, которая вначале была горячей и очень плотной, но по мере расширения охлаждалась, а вещество во Вселенной по мере остывания конденсировалось в галактики. Последние, в свою очередь, разбивались на звезды, собирались вместе, образуя большие скопления. В процессе рождения и умирания первых поколений звезд происходило синтезирование тяжелых элементов. После превращения в красные гиганты звезды выбрасывали вещество, конденсирующееся в пылевых структурах. Из газово-пылевых облаков

образовывались новые звезды и возникало многообразие космических тел (см.: *Стетин В. С.* Философия науки. Общие проблемы. М., 2004. Гл. 7).

Вот как сегодня в науке принято описывать качественную эволюцию Вселенной:

- через 10–15 секунд после Большого взрыва образуется плазма, включающая свободные кварки, электроны, глюоны, фотоны, нейтрино и др.;
- при связывании кварков глюонами компонуются протоны, нейтроны и другие адроны;
- при первичном нуклеосинтезе протоны и нейтроны объединяются в ядра гелия;
- протоны и ядра гелия при посредстве электронов складываются в водород и гелий;
- из этого первичного легкого нейтрального газа компонуются первые поколения звезд;
- внутри звезд рождаются более тяжелые элементы (углерод, кислород и др.);
- около некоторых звезд, содержащих тяжелые элементы, возникают планеты земного типа;
- в ходе химической эволюции на планетах земного типа появляются органические соединения; химическая эволюция ведет к жизни;
- в ходе биологической эволюции появляется разум.

Современная физика учит, что каждая вещь в нашем мире образуется из фермионов (т. е. из шести кварков и шести лептонов), а также из четырех типов взаимодействий, которые происходят путем обмена частиц материи с бозонами. Электромагнитное поле — взаимодействие на основе фотонов; есть особые бозоны для сильного и слабого взаимодействия; за гравитационное взаимодействие отвечает бозон Хиггса.

Говоря о материи, современная наука имеет в виду следующие основные типы материальных систем и соответствующие им структурные уровни материи: элементарные частицы и поля, атомы, молекулы, макроскопические тела различных размеров,

геологические системы, планеты, звезды, внутригалактические системы, галактики, системы галактик; особые типы материальных систем — живая материя (совокупность организмов, способных к самовоспроизводству) и социально организованная материя (общество). По нынешним представлениям, «фундамент материи», т. е. физическая форма материи, имеет следующие разновидности: вещество, поле, свет, виртуальный вакуум, «темная материя» и мировой эфир.

В физике и химии под *веществом* понимают совокупность химических атомов и «элементарных» частиц, составляющих атомы. Встречаются четыре основных состояния вещества: газ, жидкость, твердое тело, плазма. Вещество есть вид материи, которая, в отличие от физического поля, имеет массу покоя и складывается из таких элементарных частиц, как электроны, протоны, нейтроны и др. Для вещества характерны огромная концентрация энергии и массы покоя, а также относительная непроницаемость. Основные физико-химические свойства вещества: плотность, температура плавления, температура кипения, термодинамические характеристики, параметры кристаллической структуры. В химии вещества подразделяются на неорганические и органические. Простые неорганические вещества: металлы, неметаллы, благородные газы и др. Сложные неорганические вещества: соли, кислоты, оксиды и др. Органические вещества: спирты, эфиры, углеводороды и др.

Понятие электрического и магнитного *поля* ввел в физику М. Фарадей (30-е гг. XIX в.), а математические законы электромагнетизма установил Дж. Максвелл (60-е гг. XIX в.). Концепция поля явилась возрождением теории Р. Декарта о близкодействии тел. Физическое поле — особая форма физической материи с бесконечным числом степеней свободы. Считается, что частица (например, электрон) создает вокруг себя сплошное поле (электромагнитные колебания), через которое она непосредственно взаимодействует с другими частицами. Согласно классической физике, вещество всегда дискретно и радикально отличается от физического поля, которое является непрерывным. Напротив, квантовая

физика, принимающая идею корпускулярно-волновой природы любого микрообъекта, не видит достаточного основания для жесткого противопоставления вещества и поля. Основные виды физических полей: электромагнитные, гравитационные, поле ядерных сил, а также волновые (квантованные) поля, сопряженные с теми частицам, которые создают поля (например, электрон-позитронное поле).

Свет есть поток фотонов, обладающих энергией и импульсом. Термин *фотон* (от др.-греч. φῶς, род. пад. φωτός, — «свет») введен химиком Г. Льюисом (1926). Фотон — это одна из самых распространенных элементарных частиц. В то же время фотон обладает свойствами волны с круговой правой или левой поляризацией. При столкновении и взаимодействии с частицами вещества фотоны рассеиваются либо поглощаются. В зависимости от своей частоты физический свет распространяется в веществе с разной скоростью. Фотон есть квант света (особого электромагнитного излучения), и его электрический заряд равен нулю. Эта нейтральная частица не имеет массы покоя, способна находиться в двух спиновых состояниях и без остановки двигаться в вакууме со скоростью около 3×10^8 м/с; в иных средах свет движется с меньшими скоростями. Фотоны не считаются веществом именно по той причине, что не обладают «покоящейся массой». Они участвуют в электромагнитном и гравитационном взаимодействии, а иногда (в виртуальном состоянии) — в сильных взаимодействиях.

Под *вакуумом* (т. е. пустотой, ничто) традиционно понимают нечто нематериальное, т. е. пустую среду, в которой нет ни частиц вещества, ни поля, ни дискретных фотонов. Однако современная физика ввела представление о «*виртуальном вакууме*» как особой форме материи, представляющей собой множество виртуальных частиц с мнимой (отрицательной) массой. Понятие виртуальной частицы, скорее всего, следует сопрягать с нерегистрируемым приборами системным эффектом взаимодействия частиц и полей (хотя многие физики склонны видеть в этом понятии всего лишь удобную математическую абстракцию для обозначения мыслимо возможных, но не реальных взаимодействий).

Виртуальный вакуум обладает собственным запасом энергии, способен порождать частицы вещества и взаимодействовать с разными полями. П. Дирак (1902–1984), один из создателей квантовой механики, определил виртуальный вакуум как «море виртуальных частиц»; вакуум постоянно «кипит»: виртуальные частицы периодически на мгновение возникают, выныривают в реальность парами — частица вместе с античастицей — и тут же исчезают, сразу схлопываются.

Термин *темная материя* был введен в астрономию в 1932–1933 гг. (Я. Оорт, Ф. Цвикки) для обозначения загадочного агента Вселенной, не позволяющего галактикам разлетаться. Заметим, что некоторые астрофизики полагают, что гипотеза о темной материи есть просто «математическая сказка». Возможно, темная материя (если она все же не выдумка) образована физическим вакуумом либо эфирным газом. Она обладает громадной темной энергией и равномерно заполняет собой всю Вселенную. Ее температура — 2,75 °К.

По данным наблюдений космической обсерватории «Планк» (март 2013 г.), общая масса-энергия нашей Вселенной состоит на 4,9 % из обычной материи, на 26,8 % — из темной материи и на 68,3 % — из темной энергии. Выходит, темная материя — это 95 % всей массы Вселенной. Она невидима для телескопов, поскольку не испускает электромагнитного излучения, не взаимодействует с ним, не излучает и не отражает свет. О ее существовании ученые судят косвенно, по создаваемым ею гравитационным эффектам.

Усиливается идейная борьба между физиками-ортодоксами и адептами модной гипотезы о торсионном поле. Считается, что это поле виртуально образуется вращением элементарных частиц и является самым фундаментальным. Его наделяют таинственной способностью порождать все известные типы физических взаимодействий (Г. И. Шипов, А. Е. Акимов). Свое открытие единого торсионного поля некоторые физики-революционеры истолковывают как обнаружение того самого божественного вселенского разума, который всегда так упорно ищут эзотерики и оккультисты.

Любопытна также голографическая гипотеза в естествознании (Д. Бом, К. Прибрам, М. Талбот и др.), согласно которой мир, где мы живем, есть всего лишь сложная иллюзия: все, что в нем находится (от снежинок и листьев клена до электронов и комет), суть призрачные картинки-проекции, спроецированные из некоего уровня реальности, который находится далеко за пределами нашего обычного мира.

Идея *мирового эфира* в очень абстрактной форме выдвигалась еще античными философами, в особенности Аристотелем. Обыденный опыт свидетельствует, что окружающая нас среда (природа и общество) образована дискретными телами, и древний принцип атомизма, вероятно, явился результатом неограниченной экстраполяции эмпирической констатации прерывности видимого макромира на сверхчувственную сферу микромира. Для объяснения феноменов перемещения, соединения и распада дискретных тел атомисты выдвинули метафизическое учение о «существующем небытии» — о непрерывной и бесконечно делимой пустоте. Коль скоро атомы разделены пустотой, прямо не соприкасаются, не проникают друг в друга, но тем не менее вступают во взаимосвязи, то возникло предположение, что тела скрепляются между собой невидимыми силами, действующими на расстоянии. В физике были конкретизированы представления о разных силах: о всемирном тяготении, электрических, магнитных и молекулярных силах, капиллярности и пр. Универсальным носителем любых силовых полей и света был объявлен эфир, без промежутков заполняющий мировое пространство.

Если непрерывный эфир уподобить веществу (жидкости, газу, твердому телу), оказывающему сопротивление движению атомов и их агрегатов, то тогда, например, пришлось бы допустить нерегулярности — из-за трения, замедления и торможения — в перемещении небесных тел, что противоречило бы астрономическим наблюдениям. Поэтому И. Ньютон в своей «Оптике» категорически отвергает идею материального эфира и мысленно целиком заполняет все мировое пространство непрерывным Божеством. «Для того, чтобы дать дорогу правильным, длительным

движениям планет и комет, — рассуждает Ньютон, — необходимо, чтобы небесное пространство было совершенно лишено материи. <...> Не становится ли ясным из явлений, что есть бестелесное Существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне, благодаря их непосредственной близости к нему» (*Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М. ; Л., 1927. С. 286, 288).

В XX в. А. Эйнштейн посоветовал вообще отказаться от идей пустого пространства и мирового эфира, а вместо них развил идею физического пространства как *отношения* между материальными телами. Однако проблема так и не сдвинулась с места, поскольку не удается понять, что такое «непрерывность отношения между телами» и почему именно «соотношение тел» следует принимать за универсальный переносчик вещества, поля и света. Многие ученые сегодня говорят, что физика ошиблась, когда, поверив Эйнштейну, отказалась от идеи мирового эфира.

Известно, что в свое время Д. И. Менделеев, открыв периодический закон химических элементов, включил «мировой эфир» в виде нулевой группы в свою знаменитую таблицу, т. е. считал эфир исходным элементом. В начале XX в. Н. Тесла (1856–1943) экспериментально осуществил почти без потерь беспроводную передачу электроэнергии на большие расстояния, а также попытался теоретически доказать возможность в неограниченном объеме черпать в любой точке пространства электрическую энергию из мирового эфира. Скорее всего, вера Д. И. Менделеева и Н. Теслы в реальность мирового эфира в скором времени опять станет всеобщим научным убеждением, несмотря на суровую критику этой веры комиссией РАН по борьбе с лженаукой.

Противостояние философских учений о материи. Среди философов разных школ и направлений не достигнуто единогласия в трактовке понятия материи, вопрос о существовании материальной грани действительности всегда остается актуальной проблемой. Ни материалисты, ни идеалисты, ни дуалисты не могут

объяснить, каким образом из вечного и неразрушимого духа может возникнуть временное и тленное материальное.

Материалисты возводят материю в Абсолют и обычно приписывают ей атрибуты несотворимости, неуничтожимости, вседушности, неисчерпаемости, бесконечной протяженности и вечной длительности; материя определяется ими как единственная субстанция (первооснова) и всеобщий субстрат; спонтанным проявлением этого Абсолюта теоретически объясняется единство мира, закономерность и многообразие вещей и духовных состояний. Марксистско-ленинский материализм воздерживается от видения материи как неизменной сущности, первоматерии, и рассматривает понятие материальной субстанции, во-первых, как основу духовных явлений, нетождественную субъективным состояниям человека, его сознанию; во-вторых, как общее в различных изменяющихся явлениях и процессах в мире, всеобщий субстрат взаимодействий; он не сводит понятие материи как объективной реальности к конкретным естественно-научным представлениям о ее структуре, чтобы объять понятием «материальное единство мира» все известные и пока неизвестные науке формы объективного существования, могущие быть объектом внешнего человеческого восприятия.

В системах объективного идеализма материя понимается либо как физический мир, сотворенный нематериальной субстанцией (Богом, Абсолютным Духом, небесным миром идей) из ничего и извне, либо как уплотнение эманлирующего первоначала — овеществление бесплотной и имманентной миру субстанции в формах протяженного и воспринимаемого через внешние органы инобытия. Сквозь призму субъективного идеализма материя описывается как внешняя проекция (онтологизация) комплекса человеческих ощущений; материальное бытие сводится к свойству воспринимаемости и не признается объективной реальностью. Философский дуализм объясняет наличное бытие как продукт взаимопроникновения или взаимодополнения двух независимых субстанций — материи и непротяженного начала (духа, энергии, энтелехии, формы, сознания).

Философский материализм. Вычленение в Европе в Новое время материализма как разновидности философской веры, представленной группой особых мировоззренческих учений, стало возможным благодаря эволюции христианского монотеизма, строго разграничившего творящую природу Бога и земной мир с его собственными физическими законами. Сотворенная природа, согласно теизму, создана «из ничего», ее можно изучать саму по себе, отвлекаясь от ее божественного генезиса. Представление о том, что сотворенная Богом природа движется по собственным внутренним законам, стало в Европе важнейшей предпосылкой размежевания науки и религии и длящегося с XVI в. негласного союза материализма со значительной частью естествознания.

Важно четко различать четыре альтернативных смысла понятия «материализм» (от лат. *materialis* — материальный, вещественный):

1) в обыденном смысле — культ вещей и склонность к низкой чувственности; вера в вещественные причины всех явлений природы, общественных событий и влечений человека; отрицание духовных сил в природе;

2) в религиозном смысле — поклонение святой телесности;

3) одна из основных веровательных тенденций в философии, противоположная спиритуализму, дуализму и идеализму и заключающаяся в установлении фактическим и логическим путем причинной зависимости духовного и психического от плотского и физиологического;

4) самоназвание ряда философских систем («диалектический материализм», «научный материализм» и т. д.), сторонники которых принципиально отождествляют материю и природу, утверждая, что в мире нет ничего, кроме движущейся в пространстве и во времени материи, а также логически выводят явления психики и сознания из специфических материальных оснований (практики, состояний центральной нервной системы и т. п.), либо постулируют принцип психофизического тождества, или объявляют психические явления эпифеноменами физико-химических процессов.

Тот, кто признает зависимость психического от физического, вовсе не обязательно отождествляет их между собой, считает душу веществом или полем и отрицает наличие в природе духовного начала. Поэтому не следует ставить знака равенства между материалистической *тенденцией* философствования и принадлежностью к *лагерю* философского материализма, как это делали многие марксисты, относя к школам материалистов тех мыслителей, которые вовсе не проявляли намерения идти дальше признаваемого ими тезиса о материальной обусловленности человеческого сознания.

Не следует также отождествлять между собой понятия религиозного материализма и философского материализма. Религиозный материализм — как правило, антипод философского материализма. Библейский религиозный материализм обычно противопоставляется спиритуализму (Оригена, Григория Нисского и др.). По замечанию Н. А. Бердяева, «спиритуалист» изначально принимает дух как свободу, «материалист» же, изначально затрудненный в признании реальности духа, принимает его как авторитет. Философы-материалисты, пережившие обращение, легче и охотнее усваивают религиозную ортодоксию.

В. С. Соловьев пришел к выводу, что иудеи не отделяют божественного духа от его телесной оболочки; они стремятся через материальную природу служить Богу и культивируют идеал святой телесности — приуготовить Богу Израилеву не только святые души, но и святые тела. Поэтому иудаизм отделяет чистое от нечистого, вводит бесчисленные правила о церемониях очищений и омовений и пытается сделать природу достойной храма высшего существа. Для иудеев материя — не дьявол и не Божество; она свята не сама по себе, а потому, что Господь ходит в этом материальном мире, и потому тело мира и человека должно быть чистым, чтобы достойно принять его. Это особое мировоззрение Соловьев обозначил термином «религиозный материализм».

Н. Ф. Федоров (1828 или 1829–1903) в «Философии общего дела» с позиций религиозного материализма ставит задачу спасения человечества и воскрешения мертвых в результате активности

самого человечества. С. Н. Булгаков (1871–1944) в работе «Свет невечерний» ратует за религиозный материализм. Вслед за Григорием Нисским он трактует бытие мира как продолжение длящегося творчества Бога, совершаемого при непрерывном активном участии самой материи. По мнению Булгакова, для русской культуры характерно желание придать духовную окраску дохристианскому образу «матери сырой земли» и почитать материю как «Богоматерию». Земля «насыщена безграничными возможностями»; она есть «всематерия, ибо в ней потенциально заключено все». Из недр ее происходит Мария, и земля становится готовою приять Логоса и родить Богочеловека. Земля становится Богородицей, и только в этом истинный апофеоз материи, взлет и увенчание ее творческого усилия.

Обсудим теперь материализм как разновидность особой — философской — веры. Далеко не каждый профессиональный философ, теоретически разделяющий кредо философского материализма, следует ему в личной жизни или отвечает обыденному смыслу слова «материалист»; на деле он, напротив, может отдавать предпочтение высоким духовным принципам и верить в приоритет идей, а не вещей. В XVII в. словом «материализм» стали обозначать прежде всего сумму физических представлений о материи (Р. Бойль). Позднее Г. В. Лейбниц придал ему обобщенный смысл и противопоставил материализм идеализму: «Представление, согласно которому мир является большой машиной, работающей — как часы без помощи часовщика — без содействия Бога, есть идея материализма и фатальности и направлена на то, чтобы под предлогом превращения Бога в надмировой разум фактически изгнать из мира провидение и божественное руководство» (*Лейбниц Г. В. Переписка с Кларком // Соч. : в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 432*).

В советской литературе был распространен взгляд на философский материализм, который шел от Ф. Энгельса, подразделявшего философов на два больших лагеря на основании их ответов на вопрос об отношении мышления к бытию. «Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы <...> составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом

считали природу, примкнули к различным школам материализма» (Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 283).

Это расширительное определение философского материализма многими справедливо оспаривается:

1) кроме собственно материалистов, под это определение можно подвести идеалистов пантеистической ориентации («Абсолют совечен своим проявлениям»), а также теистов, которые различают творящую и сотворенную природу и усматривают в человеке божественную природу;

2) понятие бытия имеет множество альтернативных трактовок; например, верующие в Бога как Полноту Бытия вполне предпочтут (якобы) материалистическое утверждение о первичности бытия и вторичности человеческого мышления;

3) далеко не все философские течения органично сопрягаются с дихотомией «материализм — идеализм»; в ее тесных рамках трудно помыслить себе многие разновидности трансцендентализма, имманентной философии, априоризма, агностицизма и др.

В связи с такого рода «неувязками» В. И. Ленин, презирая все иные, кроме классического материализма и идеализма, мировоззренческие ориентации, оценивал не вмещающиеся в указанную дихотомию верования то как «стыдливый материализм», то как «непоследовательный идеализм». История философии (в особенности русской) знает гораздо меньше мыслителей-материалистов, чем их насчитывали в недавнем прошлом наши историки-марксисты. Споры в советской философии 20–30-х гг. XX в. о принадлежности Спинозизма к материализму или идеализму показали, что невозможно найти точный водораздел между материализмом и идеализмом.

Повторим, что центральным понятием философского материализма является понятие материи. Школы философского материализма в европейской философии классифицируют по следующим основаниям:

1) основные исторические этапы (материализм древних греков и римлян; механистический материализм XVII–XVIII вв.;

с середины XIX в. — диалектический материализм К. Маркса и Ф. Энгельса, а также физиологический материализм К. Фохта, Я. Молешотта, Л. Бюхнера; с 50-х гг. XX в. — научный материализм Д. Армстронга, М. Бунге, Д. Марголиса, Х. Патнема и др.);

2) национально-географические и хронологические признаки (например, французский материализм XVIII в., советский марксизм);

3) профессиональное основание (философский материализм, стихийный материализм естествоиспытателей);

4) решение гносеологических проблем (сенсуалистический и рационалистический материализм);

5) отношение к идеям развития и эволюции материи (метафизический и диалектический, антропологический и исторический материализм);

6) характер отстаивания и защиты основных принципов (последовательный и непоследовательный, созерцательный и деятельный, воинствующий и умеренный материализм) и т. д.

Три этапа эволюции категории материи. В природе есть три несводимых друг к другу начала: вещество, энергия и информация. В истории европейского материализма можно выделить три основные стадии эволюции категории материи, которые условно можно сопрягать соответственно с периодами вещественной, энергетической и информационной моделей материального мира. На первой стадии внимание исследователей сосредоточивалось на поисках всеобщего субстрата мироздания. На второй стадии исследовательский акцент материалистов смещался на идею самодвижения бытия, и тогда материю в первую очередь именовали «субстанцией». На третьем, современном, этапе материя преимущественно стала пониматься философами как объективная реальность, отображаемая человеческим сознанием.

Материя как всеобщий субстрат. В своем практическом опыте люди постоянно обнаруживают, что разнообразные вещи состоят из небольшого количества некоторых исходных элементов. Отталкиваясь от этого удивительного обстоятельства, абстрактное

мышление с необходимостью восходит к предположению, что все существующее проистекает из одного и того же первоисточника — всеобщего вещественного субстрата. Стало быть, «многое» вполне логично в конечном счете теоретически выводить из чего-то «одного» — из какого-нибудь «первоединого» (архе). Так, в античной Греции была четко поставлена фундаментальная философская проблема единого и многого. К ней восходит любое научно-теоретическое объяснение многообразия вещей, свойств и отношений.

Если мы намерены мысленно дедуцировать многое из единого субстрата-первоначала (праматерии), то целесообразно приписать этому всеобщему субстрату следующие атрибуты: 1) вечности; 2) вездесущности; 3) пластичности (способности пребывать во всех агрегатных состояниях); 4) самодвижения; 5) жизнетворения и одушевления (гилозоизм). *Праматерия* есть некое бесконечное, вездесущее и вечное первоначало, которое имеет характер бескачественного вещества. Философы Древней Греции попеременно предлагали на роль загадочной праматерии: абстрактно толкуемую воду (Фалес), огонь (Гераклит), воздух (Анаксимен), апейрон (Анаксимандр), гомеомерии (Анаксагор), атомы (Демокрит) и т. д. и т. п. Причем у Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита праматерия трактуется как одновременно единая и множественная.

Гипотезы античных материалистов о материи как всеобщем субстрате космоса подкреплялись впечатляющими аргументами. Так, Фалес ссылаясь на то очевидное обстоятельство, что вода бывает твердой, жидкой и газообразной; огонь он понимал как очень горячий пар, а камень — как очень твердый лед. Анаксимен доказывал, что разреженный воздух может обернуться огнем, а сгущенный воздух становится ветром, потом облаком и затем водой, потом землей, потом камнями, и остальное возникает из этого. Эмпедокл считал более разумным не сводить первовещество к какой-нибудь одной стихии, а попытался теоретически вывести все бесконечное разнообразие мира из противоречивого сочетания и взаимодействия четырех элементов — воды, воздуха, огня и земли.

Взгляды античных «фюсиков» в той или иной степени наследуются современным естествознанием. Так, руководствуясь периодическим законом химических элементов Д. И. Менделеева, химики утверждают, что всякое вещество можно в принципе синтезировать из атома водорода («рождающего воду»); выходит, прав Фалес, что вода есть всеобщий субстрат, вещественное первоначало всякого сущего. Об «огне» Гераклита В. Гейзенберг написал: «Мы теперь можем сказать, что современная физика в некотором смысле близко следует учению Гераклита. Если заменить слово “огонь” словом “энергия”, то почти в точности высказывания Гераклита можно считать высказываниями современной физики» (Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1963. С. 41).

В отличие от предшествующих мыслителей, Аристотель решил не определять праматерию как отдельный элемент, подобный воде, огню, атому и т. д. Обобщая ранее сложившиеся учения о всеобщем субстрате, он пришел к выводу, что материя есть только чистая *вечная возможность* (но не действительность) всякого конкретного бытия, т. е. бесформенный *материал*, из которого могут происходить первые элементы. Она лишена всякой определенности, формы, свойств, качеств и не воспринимается органами чувств человека. В своем первоначальном бытии огонь, воздух, вода и земля суть внутренние возможности-состояния, заключенные в праматерии. Соединяясь с простейшими формами (теплым, холодным, сухим, влажным и пр.), эти возможности превращаются в действительные первоэлементы (в огонь, воздух, воду и землю), из которых затем строятся все вещи. Таким образом, под воздействием *интелехии* как формообразующего принципа первая материя становится второй материей, т. е. уникальным единством вещества и формы, индивидуальным бытием.

«Большинство первых философов, — пишет Аристотель, — считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются» (Аристотель. Метафизика, 983b 5–9). Приписав праматерии состояние возможного бытия и полностью лишив ее самодвижения и всякой

активности, Стагирит противопоставил это пассивное первоначало противоположному первоначалу, а именно активной нематериальной форме, которая извне прилагается к праматерии.

Понятно, что такого рода философский дуализм (гилеморфизм) никак не вписывается в философию последовательного материализма. Для обозначения своего понятия материи Стагирит ввел термин *хюле* (греч. *ὕλη* — древесина, строительный материал), который был транслирован римским стоиком и оратором Цицероном термином *материя*. Сформулированный Аристотелем дуализм материи (как пассивно-страдательного начала) и духа (как начала активности и творчества) надолго определил решение проблемы материи в последующих классических системах философии. Метафизический материализм подчас склонялся к допущениям о начале и конце движения материи (к теориям первотолчка, тепловой смерти Вселенной).

В Средние века алхимики мыслили тела как комбинации двух общих начал: «ртути» (ковкость, блеск) и «серы» (горючесть); позднее была добавлена «соль» как начало, которое не изменяется от огня. В становящейся европейской науке постепенно укрепилось обобщенное представление о материи как всеобщем строительном веществе-сырье, неизменном субстрате всех текучих вещей. Заметим: в 1815 г. английский химик В. Праут (1785–1850) высказал гипотезу, что именно водород является первичной материей всех веществ, и все химические элементы «изготовлены» из водорода. Правда, не все химики были тогда согласны с этой гипотезой.

Ныне для обыденного мышления характерно понимание материи в основном в Стагиритовом смысле — как любого строительного материала, из которого можно что-нибудь построить, создать, сконструировать. Вместе с тем понятие праматерии отвергнуто большинством современных философов-материалистов. И все же некоторые физики даже сегодня продолжают пользоваться этим понятием, определяя праматерию как сверхсжатый, сверхтекучий, сплошной континуум, служащий фундаментом нашей Вселенной.

Праматерия как хаос. Хаос (греч. *chaos* — зиять, зев, разверстое пространство): а) в переносном смысле: беспорядок, неразбериха; б) в греческой мифологии — беспредельная первобытная масса, из которой образовалось все сущее; в) в античной философии — всеуничтожающее начало, бесконечная протяженность, беспорядочное состояние материи, принцип разъединения и становления.

Согласно Гесиоду, хаос располагается среди первопотенций наряду с Геей, Тартаром и Эросом и представляет собой пустое неизмеримое пространство, существовавшее до возникновения всех вещей; от хаоса произошли Эреб (олицетворение вечного мрака) и Никта (олицетворение ночи). Таким образом, хаос, по Гесиоду, видится и как пространство, и как основа жизни — оба эти аспекта впоследствии превращаются в две различные концепции хаоса.

Платон понимал хаос как первоматерию (хору), из которой возникают разнообразные тела; хаос невидим, лишен формы и физических свойств. Аристотель толковал хаос как место для любых тел, пространство. Марк Аврелий распространил понятие хаоса, как бесконечной протяженности, на вечное время: хаос есть род вечности. Эмпедокл и Анаксагор подразумевали под хаосом первозданную беспорядочную смесь материальных стихий. Постепенно хаос стал представляться в образе двуликого Януса — единства противоположностей созидания и разрушения, развертывания и поглощения, открывания и закрывания; в нем совпадают начало и конец.

Орфики представляли себе хаос как «страшную бездну». В римской литературе слово *хаос* нередко отождествляется с Аидом, поглощающим всякое оформленное целое и превращающим это целое в сплошную и бесформенную массу. Согласно исследованиям А. Ф. Лосева, хаос мыслился древними как величественный, трагический образ космического первоединства, где расплавлено все бытие, из которого оно появляется и в котором оно погибает; хаос — вечная смерть для всего живого.

Материя как субстанция. Из одной и той же почвы появляются разные растения, одна и та же основа порождает разнокачественные вещи. В связи с этой важной эмпирической констатацией Дж. Бруно написал: «Итак, с необходимостью существует одна и та же вещь, которая сама по себе не есть ни камень, ни земля, ни труп, ни человек, ни зародыш, ни кровь и другое, но которая, после того как была кровью, становится зародышем, получая бытие зародыша, после того как была зародышем, получает бытие человека...» (*Бруно Дж.* Диалоги. М., 1949. С. 230). Дж. Бруно наделил материю атрибутом самодвижения, и его пантеизм способствовал постепенному уточнению дефиниции категории материи.

Материалисты Ренессанса и тем более Нового времени, разумеется, не могли удовлетворяться гилеморфизмом Аристотеля, согласно которому сама по себе материя лишена самодвижения и она, как чистая возможность, превращается в действительность исключительно благодаря воздействию на нее нематериальным энергийным формам (энтелехии). Как учил Аристотель, все множество форм в предельном случае происходит от божественной первоформы-энтелехии, т. е. проистекает из Божественного разума (Нуса). В XVII–XVIII вв. материалисты ощутили острую потребность переформулировать прежнее понятие материи, выдвигая на первый план вслед за Дж. Бруно принцип самодвижения материального мира.

Как было сказано, вторая стадия эволюции категории материи в рамках философского материализма начинается со смещения теоретического акцента в ее анализе с «вещи» (всеобщего субстрата) на «свойство». Материю теперь предпочитают определять уже не как вещество, а через перечисление ее атрибутов (протяженности, непроницаемости, фигуры, тяжести и др.). Новый, *энергетически-атрибутивный*, подход обусловил истолкование материи, прежде всего, как бесконечной первосубстанции (первосущности). Под *субстанцией* средневековые схоласты понимали: «концентрат бытия», «пятую сущность, квинтэссенцию», «последнюю остановку», «дно бытия». Философы эпохи Возрождения

говорят о материи-субстанции уже не как о предельно простом теле, но как о сумме атрибутов, всеобщих свойств вещей. Спиноза предложил определять субстанцию как *causa sui* — т. е. как причину самой себя и как предел всякого объяснения мироздания. Материалисты Нового времени мыслят материю-субстанцию как носитель всеобщих свойств и отношений (массы, упругости, протяженности и т. д.). Например, для ньютоновской механики материя есть то, что сопряжено с количеством вещества, т. е. то, что обладает массой.

Итак, согласно субстанциальному подходу, материя — это сверхчувственный самодвижущийся носитель всех своих неисчерпаемых свойств и отношений. В самом абстрактном плане под энергией материи-субстанции понимается способность материи спонтанно выявлять свое существование и становиться доступной органам чувств человека и человеческому познанию. Все отдельные конкретные вещи суть частные проявления материи-субстанции, и их временное существование детерминировано ею. Сама же вечная материя-субстанция самовоспроизводится за счет собственной неисчерпаемой и неисчерпаемой энергии.

Онтология материи как средоточия всех изменений становилась в эмпирическом смысле все менее наглядной. Материя умозрительно виделась, скорее, как математическая точка приложения векторов сил притяжения, отталкивания, ускорения и др. Дуалист Р. Декарт отверг принципы атомизма и пустоты и помыслил материю как сплошное бытие (*continuum*) — как «вещь протяженную» (*res extensa*), лишенную внутренних качеств, сил и стремлений. «...Природа материи, то есть тела, рассматриваемого вообще, — говорит Декарт, — состоит не в том, что оно — вещь твердая, весома, окрашенная или каким-либо иным образом возбуждающая наши чувства, но лишь в том, что оно есть — субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину» (*Декарт Р. Избранные произведения*. М., 1950. С. 446). Материя приобретает форму либо через чистое действие (*actus purus*) Божественного ума, либо при помощи идей «мыслящего Я» (*Ego cogito*), прирожденных человеку. Отсюда: 1) отождествление Декартом материи

с пространством; 2) противопоставление им геометризму материи неметрической и деятельной души.

Т. Гоббс и Дж. Локк, как и Р. Декарт, усматривали сущность материи в протяженности и определяли материю как тело «вообще». Например, по Дж. Локку, «ощущение убеждает нас в том, что есть плотные, протяженные субстанции», из чего у нас возникает идея материи как протяженной плотной субстанции; правда, эта идея весьма неясная, и мы не можем знать, что же из себя на самом деле представляет таинственная материя-субстанция (*Локк Дж.* Сочинения. Опыт о человеческом разумении. М., 1985. С. 345–363).

Развивая механистическое учение о мире, французские материалисты XVIII в. (К. А. Гельвеций, П. А. Гольбах и др.) утверждали, что несотворимая и вечная материя-субстанция движется исключительно по законам механики. В механистическом материализме XVII–XVIII вв. оказались так или иначе совмещенными субстратная и энергетически-атрибутивная модели материи: материя понимается как протяженное, плотное, инертное и делимое вещество вкупе с его динамическими свойствами.

Из материалистического монизма (т. е. из учения о том, что в мире нет ничего кроме движущейся материи) логически не выводимо внепространственное бытие духовных явлений и сверхчувственных реальностей (сущностей, возможностей, — законов природы, системных свойств и т. п.), равно как из одной только духовной субстанции идеалистам не удастся понятно дедуцировать разряды материальных вещей и процессов. Диалектика Аристотеля, по-видимому, предоставляет в этом отношении больше возможностей, теоретически допуская взаимопроникновение материи (хюле) и нематериальной формы (морфе). Правда, Стагиритово учение также не до конца последовательно, поскольку возвышает над миром божественный Нус-перводвигатель, лишенный всякой материи.

Материя как объективная реальность. Идейными предпосылками третьей стадии — стадии информационного понимания материи — являются, во-первых, дуалистическое требование

Аристотеля противопоставлять и сочленять материю и форму (в том числе материю и умственную энтелехию), во-вторых, предложение П. А. Гольбаха определять материю не только как субстанцию, но также при помощи особого гносеологического приема — через абсолютное противопоставление материи человеческому сознанию.

Например, в своей книге «Система природы» Гольбах, систематизатор французского материализма, пишет: «Все, что действует на наши чувства, есть материя; субстанция, лишенная протяженности или свойств материи, не может вызывать в нас ощущения и, следовательно, давать нам восприятия или идеи... <...> Если все действующие на наши чувства субстанции мы знаем только по производимым ими на нас действиям, согласно которым приписываем им те или иные качества, то все эти качества представляют собой нечто реальное и вызывают в нас отчетливые идеи» (*Гольбах П. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. Избр. произв. : в 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 459, 472*). Таким образом, по Гольбаху, материя есть первичная объективная реальность, не зависящая от человеческого сознания, от интересов субъекта и постигаемая человеком. Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях. Сознание людей вторично, оно является всего лишь копией (образом) объективной реальности.

К концу XIX в. в физике назревал идейный кризис, связанный с трудностью (казалось бы, непреодолимой) каким-то способом согласовать традиционное и привычное понятие *материи-как-вещества* с открытиями электрического и магнитного *полей*, а также *электрона*. Физическое поле, размытое по всему пространству и нигде не локализованное, никак не походило на строго локализованное физическое вещество. К тому же «электрон» стали толковать как сгусток электромагнитного поля. Вещество, по сути, оказалось теоретически сведенным к сгусткам «нематериальных» (якобы) *полей*, и в глазах многих физиков-теоретиков весь материальный мир начал рушиться. В связи с этим некоторые из них заявляли: «Материя (= вещество) исчезла, остались только

одни математические уравнения!» Для преодоления кризиса в физике потребовалось принципиально новое и максимально абстрактное определение материи, которое бы мало зависело от будущих естественно-научных открытий новых физических реальностей и в котором не было бы перечисления уже признанных видов материи.

За эту важную работу взялся В. И. Ленин. В своей книге «Материализм и эмпириокритицизм» (1908) он уточнил и развернул гносеологическую дефиницию материи Гольбаха. Ленин утверждает: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» (*Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. М., 1961. Т. 18. С. 131*). В свете этого ленинского определения «материей» является все то, что, во-первых, не зависит от сознания субъекта, во-вторых, может быть, например, измерено приборами и чувственно воспринято экспериментатором. В таком случае материей будет являться не только привычное вещество, но также поле или вакуум, ибо последние можно измерить и воспринять посредством гальванометра либо вакуумметра.

Аргументация материалистами идеи производности духовного от материального усиливалась по мере движения от модели материи как всеобщего субстрата к информационной модели материи. Например, в XX в. возникла марксистско-ленинская теория отражения, согласно которой материя наделена атрибутивным свойством отражения. Это всеобщее свойство материи, развиваясь и усложняясь, на уровне социальной формы движения оборачивается способностью человека воспроизводить объективную реальность в форме субъективных образов сознания. Выходит, материя через свои неисчислимы модусы информирует человека о себе и самопознает себя через человека; информация является содержанием процесса взаимоотражения вещей и человеческого познания.

Гносеологическая дефиниция материи предельно абстрактна, годится на все времена, и в этом ее несомненное достоинство. Вместе с тем ей присущи два коренных логических недостатка. Во-первых, она выражена отрицательным суждением: «материя не есть сознание», «материя не зависит от сознания». Возникает резонный вопрос: что же тогда *есть* материя? На этот вопрос гносеологическая дефиниция материи никакого внятного ответа не дает. Второй недостаток данной дефиниции, очевидно, заключается в определении одного неизвестного («материи») через другое неизвестное («человеческое сознание»), что квалифицируется как серьезная логическая ошибка.

Современный материализм пытается преодолеть указанные логические недостатки информационно-гносеологической дефиниции посредством диалектического синтеза трех обсужденных выше учений о материи. Приведем искомое материалистами интегральное определение, в котором материя предстает как триединство вещи, свойства и отношения. Материя есть: 1) объективная реальность, постигаемая человеком посредством органов чувств; 2) субстанциальная основа универсума; 3) всеобщий вещественно-полевой субстрат всех компонентов чувственно данной объективной реальности. Разумеется, и это определение также нуждается в дальнейшем уточнении и совершенствовании.

9.3. Дух и душа, плоть и тело

Древний анимизм. Гилозоизм. Две основные формы жизни. Философская онтология души и духа. Духовность и бездуховность. Смертность, бессмертие и перевоплощение души. О местопребывании души. Добрая и злая духовность. Душевность. Плоть и тело. Две модели связи духа и души.

Дух и душа — религиозно-философские понятия, означающие невещественные начала, в отличие от материального. Человек сравнительно легко познает материальную оболочку сотворенной природы, но у него нет легкого внешнего доступа к сущностям духа и души, что нередко вызывает, например, у материалистов

и позитивистов, соблазн отрицать существование этих скрытых миров. Более ценно то, что менее доступно; материальные потребности рано или поздно удовлетворяются, духовными же исканиями человек никогда не пресыщается, а потому в тенденции становится существом универсальным.

В религиозной философии взаимосвязь понятий человеческого духа, души, плоти и тела подчинена общей метафизической логике взаимосвязи категорий духа, материи, формы и содержания. В человеке дух «вообще» конкретизирован человеческим духом, понятие материи представлено плотью, понятие формы — душой, а понятие содержания (как единства материи и формы, по Аристотелю) — телом. Понятия плоти и тела существенно различны, равно как не тождественны понятия души и духа. Христиане трактуют «душевную телесность» как детский период еще не определившейся души, в «плотной телесности» усматривают болезненное и преходящее состояние тела, а «духовную телесность» оценивают как онтологическую норму тела.

Древний анимизм. Древние представления о духе (атмане, пневме, спиритусе, рухе, роахе) и душе (пране, психе, аниме, нефсе, нешаме) связывались с процессом дыхания: душа сопрягалась со вдохом, а дух — с выдохом. Считалось, что каждая вещь имеет собственную душу, способную перемещаться в пространстве и входить в иные тела, влиять на них. В этом представлении Э. Б. Тайлор усматривал идейную предпосылку философской доктрины Демокрита; Демокрит полагал, что каждая вещь испускает адекватный ей эйдос, благодаря чему человек познает мир и обретает внутренние образы вещей.

Существует взгляд, согласно которому древние люди вначале пользовались только понятием духа, а позже от духа в его развитом виде произошло понятие души. Этот взгляд развивал, например, М. Гершензон. По его мнению, общий корень слов «дух» и «душа» — индоевропейское слово *dhue* (либо *dheu*). Это слово означало быструю подвижность, а потом — веяние (отсюда — дуть, дым, дыхание). По-славянски дух просто означал движение воздуха, пар, испарение, запах в вещественном смысле. Второе

значение духа как запаха связано с идеей развоплощения и расширения — со струей, жизненным началом; запах есть, во-первых, эманация от чего-либо, а во-вторых, самостоятельное существо. Например, дух тьмы, дух закона или дух истины — эманация, а чистый дух, ангел или Дух как Бог — существо. Душа создана Духом, субстанциально не тождественна Духу, заперта в человеке и оживляет его. Гершензон утверждает, что душа — жена тела, она женского рода, в ней нет чистой духовности и ее мыслят с местоимениями *мой, твой* (см: *Гершензон М. Дух и душа // Наше наследие. 1993. № 28. С. 80–87*).

Древний анимизм обобщил объяснения сновидений, обмороков, галлюцинаций и смерти в понятии души как особой энергии, силы, обитающей в телах и организующей их изнутри. В современных терминах о такой душе можно было бы сказать как о системном свойстве организма. Системное свойство виртуально, неметрично, оно находится везде и нигде, т. е. как-то существует в каждом элементе системы и в связях между элементами, в то же время не концентрируясь ни в одном определенном месте органического целого. При исчезновении системного свойства индивидуальное тело разрушается, умирает, но общие принципы устройства целого как-то сохраняются.

Пояснить это можно такой простой аналогией. Допустим, мастер создал некую конструкцию, в которой воплотил свой замысел (идею, принцип, закон). Если конструкция со временем разрушится или ее разберут на части, складывая порознь строительный материал и крепежные детали, то можно сказать, что ее не стало и что она уже не обладает системным свойством («душой»). Однако ее общая идея («дух») продолжает быть в мастере. Идея содержала в себе системное свойство в потенции, потом это свойство было воплощено в материале и, наконец, снова вернулось в сферу возможного. Не эту ли аналогию имеют в виду, когда утверждают, что Бог вдохнул в человека дыхание жизни, и стал человек душою живою; умирая, тело человека возвращается в землю, откуда и взято, а душа человека в форме его духа идет обратно к Богу.

По мнению Э. Б. Тайлора, древние люди представляли себе душу как тонкий, невещественный человеческий образ — нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и настоящем. Она способна покидать тело и переноситься быстро с места на место. Большей частью неосознаваемая и невидимая, она обнаруживает также физическую силу и является людям спящим и бодрствующим преимущественно как фантазм, как призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них (*Тайлор Э. Б. Первобытная культура*. М., 1989. С. 213).

Согласно Библии, души растений созданы Богом из воды, а животных — из земли; им никогда не бывает свойственна духовность, хотя по завершении своего формирования эти души почти утратили статус материи. Человеческая же душа сотворена принципиально иным способом — «вдохновением Божиим»: человек создан по образу и подобию Бога, и Дух Божий может жить в нас, как в храме, одухотворяя нашу душу.

Гилозоизм (от греч. *hyle* — материя, *zoe* — жизнь) — взгляд на жизнь как на атрибут материи; учение, согласно которому вся материя жива, одушевлена, способна ощущать и мыслить. Это учение восходит к глубокой древности. В античной Греции его придерживались философы ионийской школы.

Так, Фалес предполагал, что все вещи происходят из воды, наделены через воду жизнью, душой, а Вселенная полна богов. Анаксимен усматривал в воздухе, первоначально всего сущего, источник жизни и психических явлений, а душу трактовал как «дыхание» воздуха. Склонялся к гилозоизму и Гераклит из Эфеса: мир, с его точки зрения, есть огонь, из которого происходят вещи и души. Эмпедокл развил теорию самопроизвольного происхождения растений и отдельных органов будущих животных — из этих органов через естественный отбор постепенно порождалось множество форм животных. Аристотель обосновал понятие

внутренней и бессознательной целесообразности природы; естественный отбор в мире животных он объяснил целесообразной деятельностью природы. Согласно пантеизму Зенона, Хрисиша (281/278–208/205 до н. э.) и других стоиков, божественная душа пронизывает всю материю, превращая мир в единое живое тело; космос есть рационально и целесообразно организованное живое существо.

Гилозоизм характерен для философов-пантеистов эпохи Возрождения и Нового времени. Дж. Бруно был убежден во всеобщей одушевленности природы. Он учил, что мировая душа наполняет всю Вселенную и что все другие миры, как и наш мир, населены, обитаемы. Отождествляя Бога с природой, Спиноза приписал всей природе атрибут мышления. Во французской философии XVIII в. гилозоизм был особо ярко выражен у Ж. Б. Робине, который в своем сочинении «О природе» утверждал, что вся материя является не просто органической, но также и животной. Д. Дидро доказывал, что вся материя обладает свойством, сходным с ощущением, но не приписывал органическим молекулам свойства быть живыми. Ныне интерес к гилозоизму снова пробуждается на фоне активизации пантеизма и теизма.

Две основные формы жизни. Аристотелевская наука о живом утверждала, что живые существа являются живыми в силу того, что обладают особой формой тела — душой, и благодаря такой особой форме эти существа могут расти, питаться, размножаться, чувствовать, а самые совершенные из них — также мыслить и волиять (см.: *Аристотель. Метафизика. О душе* // Соч. : в 4 т. М., 1976. Т. 1). Но что означает жизнь и живое, если существует прочное убеждение, что Бог и ангелы — существа простые, не имеющие ни тела, ни души как формы тела, — тем не менее живут? В чем заключается, при этом начальном условии, свойство быть живым? Возможно ли такое понятие жизни, которое объяло бы все живые существа, от былинки до Бога? Тогда следует предположить, что понятие жизни шире, чем понятие души: всякая душа образует какое-нибудь живое существо, но есть также

живые существа (ангелы, Бог), которые не являются душами и не имеют души.

Руководствуясь указанным предположением, христианские философы XVII в. постулировали существование двух разных модусов жизни, обладающих собственными характеристиками витальности. Первый модус жизни — физическая жизнь с ее функциями питания, роста, размножения и чувствования. Второй вид — духовно-интенциональная жизнь, которой присущи акты мышления, воли и, возможно, акты чувственного стремления. В этом смысле понятие жизни оказывается общим для земных существ, ангелов и Бога.

Философская онтология души и духа оперирует следующими их существенными различиями и признаками сходства. Во всех национальных языках слово *дух* — существительное мужского рода, а *душа* — женского рода. Об объективном и субъективном духе обычно говорят не как о разновидности существования, а как о бытии — бездне бытия, бытии без границ, открытом бытии.

Душа творится духом. Она несовершенна и ограничена, цельна, постоянно изменчива, деятельна и у каждого человека уникальна. Душа как-то непостижимо связана с конкретным целым (телом), будь то отдельная тварь или телесность всей природы (мировая душа), а после смерти тела душа, возможно, пребывает в особо легком теле — в сома пневматикос, астральном теле, эфирном теле и т. п. Душа сохраняет проект и внутреннюю форму своего тела, его системные свойства, лишь иногда (согласно некоторым учениям) на короткое время покидая свою обитель. И. Кант, например, задавал вопрос: если душу обычно считают простой субстанцией, не занимающей места в пространстве и неизмеримой, то следует ли отсюда, что она бестелесна? Либо ее телесность имманентна и дается нашему сознанию только через внутренние чувства?

Согласно основным религиозным учениям, Абсолютный Дух всегда как бы снаружи, объективен, непротяжен, всегда беспокоен, изменчив. Он несотворим, вечен, совершенен, неограничен,

свободен от конкретных воплощений, деятелен, вездесущ, мало где задерживается и неустанно творит новые определения, в том числе — «служебных духов» (ангелов) и человеческий субъективный дух. Нет вещи, которая не могла бы быть пронизанной каким-либо духом. Всякий дух обладает гораздо большей степенью реальности, нежели душа. Святой Дух творит человеческую душу несовершенной и страдающей.

Дух в отличие от души свободен от конкретных воплощений, вездесущ и безграничен, легко проникает всюду и столь же легко уходит за любую границу; поэтому он способен доходить до вершин мироздания (т. е. быть совершенным), творить любую предельную целостность и привносить в каждое отдельное наличное бытие переживание сопричастности (смысл) всякому иному бытию. Согласно религиозным представлениям, Абсолютный Дух творит разряды служебных духов (архангелов, ангелов, духов добра и зла); служебные духи бессмертны, но не обладают безусловным совершенством.

Вместе с тем душа и дух имеют общие черты: они тождественны по своей абсолютной природе, делятся на низшие и высшие категории, ненаблюдаемые «извне». О духе обычно говорят как о бытии (безусловном, открытом, свободном, без границ, как о бездне бытия); связанное же существование души («стояние в просвете бытия», по Хайдеггеру) выражается понятием экзистенции, т. е. бытия между плотью и духом. Такой взгляд развивал, например, Гегель в своей «Философии духа». Не получая долгое время живительных импульсов духа, душа увядает и выпадает из общей структуры бытия; напротив, оплодотворяясь духом, душа расцветает, раскрывается и совершенствуется. Таким образом, взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятиями духовности и бездуховности души.

Материя тела подчинена фатуму причинности, своим духом же человек причастен умопостигаемому миру свободы. Если душа — пожизненный узник плоти, то она способна духовно совершенствоваться только благодаря привхождению в нее (извне

или из неких глубин Я) свободного духа; в таком случае дух и душа суть разные компоненты личности. Если же, наоборот, душа сама вольна решать, замыкаться ли ей в теле или в любое время выходить из него наружу, взаимодействовать с каким-либо духом и затем возвращаться, то именно психея сама определяет, быть ли ей преимущественно плотяной или духовной. Или, быть может, есть два рода людей: одни рождены с душой как свободным духом, а другие — с плотской душой, нуждающейся в помощи внешних духов? Среди религиозных философов на сей счет нет единогласия.

По Тертуллиану, душа без тела — ничто, она соединяется с Богом через тело, которое есть «якорь спасения» человека. Спиноза писал о душе как об идее тела, а о личности — как сплаве тела и души; душа не только воспринимает состояние тела, но и имеет идеи этих состояний. Один только Бог, считал Лейбниц, есть субстанция, поистине отделенная от материи, все же сотворенные души имеют тела и слиты с ними. Кондильяк (1715–1780) кратко определял душу как субстанцию, которая чувствует. Ламетри считал, что невозможно представить себе душу вне тела или хотя бы на мгновение покидающую его, ибо все свойства души познаются через телесные проявления и внутренние чувства.

Другие философы склоняются к мнению об относительной самостоятельности души в исполнении своих плотских функций. Душа подчас пресыщается весельем, печалью, сердитостью, нежностью, лицемерием, сладострастием. Тогда она уходит в себя, изолируется от мира и собственного тела. Открываться или закрываться миру и своему телу душа может лишь постольку, поскольку она автономна в диалоге с плотью. Пифагор и Платон считали душу слабо прикрепленной к телу, а ее выходы из тела оценивали как очищение души и восстановление ее подлинного существования. Декарт воображал себе душу маленьким внутренним человечком, живущим своей особой жизнью. Душа постепенно налаживает взаимоотношения с телом, учится пользоваться органами чувств, различать в звуке слово, а в слове идею.

А. Н. Радищев (1749–1802) писал о душе человека как «существе самом по себе», нераздельном в своих чувствованиях и мыслях; благодаря простоте, непротяженности и нераздельности своей души человек ощущает себестождественность и целостность вчера и сегодня. Дидро отмечал, что душа устает и отдыхает, как и тело; она может потерять свою власть над телом, подобно тому как тело утрачивает свою власть над душой.

Стало быть, в религиозной философии сложился неразрешимый парадокс:

- тело живо в силу действия души; в неподвижном теле души нет; душа никогда не молчит, говорит, постоянно охраняет тело, а болезнь души вызывает разрушение и смерть тела (скончаться можно даже из-за мимолетного угасания души);
- жизнь тела продолжается даже тогда, когда душа вступает с ним в разлад, замыкается в себе, становится бесчувственной, разучивается пользоваться телом либо еще не обучилась им владеть. Выходит, душа находится отнюдь не в простых отношениях со своим телом. Иногда она властвует над телом, а порой, наоборот, тело владеет душой как своим орудием. Душа свободна в теле, если обладающее ею существо поступает в соответствии с природой своего организма. В противном случае отношения между телом и душой осложняются, гармония между ними исчезает.

Духовность и бездуховность. Духовность — это: а) нематериальность, бесплотность; б) одухотворенность; наполненность духом творчества, творящим духом; в) процесс гармоничного развития духовных способностей человека. В прямом, т. е. религиозно-философском, смысле духовность есть: 1) состояние духовного; из одного только духа составленное; 2) относимое к духовному ведомству (духовенство, духовное учебное заведение); 3) присутствие Духа Божьего в человеке; непосредственный контакт души с каким-либо «внешним» духом (положенность в духе, одержанность духом); существенное свойство души быть образом (эйдосом, зеркалом) Духа Божьего.

В Новом Завете словом *духовность*, как правило, обозначается «причастность Святому Духу». В этом положительном смысле духовность есть процесс полного, адекватного, правильного и гармоничного развития таких духовных способностей человека, как вера, интуиция и совесть. Через Дух добра душа вступает в общение с Богом, наделяется духовной благодатью и внезапно, по наитию, без сознательных усилий получает внутренние видения и импульсы истинного творчества. Оплодотворяясь Духом добра, душа расцветает и совершенствуется.

Соответственно, бездуховность есть прежде всего покинутость человека Богом, разрыв связи души с духом, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки (плоти) и сохранению достигнутой жизненной формы. В христианстве синонимом бездуховности является плотность: бездуховный человек есть «тело плоти», плотская целостность, человек плотяный. Бездуховность может быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к бытию духа, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм. Сама по себе душа без духа — это «психика» (В. Ф. Войно-Ясенецкий), «пуерилизм» (М. Шелер). Бездуховность вызывает в человеке ощущение внутренней пустоты.

В переносном, светски-материалистическом, смысле духовность чаще всего трактуют как тягу людей к вершинам культуры и совершенствованию своих творческих способностей. В этом случае понятия духа и души обычно берут не в их собственных традиционных значениях, а искаженно — как некие синонимы общественного и индивидуального сознания (либо интеллекта или поведения); далее к ним применяется перевернутая религиозная формула: вместо описания духовности как присутствия в душе человека Духа Божьего о духовности говорят как о добровольном выборе индивидом важнейших общественных ценностей и идеалов и подчинении своей жизни их требованиям. Например, теория деятельности объясняет наполнение сознания индивида общественным разумом идеей поэтапного свертывания базовых схем действия в процессах оперирования с вещами и положения

этих схем во внутренний мир человека в форме интериоризованных социальных норм.

Смертность, бессмертие и перевоплощение души. Альтернативные суждения о смертности и бессмертии души восходят к одному и тому же архетипическому представлению о том, что со смертью тела душа утрачивает функцию обеспечения целостности индивидуума: а) либо смерть тела вызывает качественную переориентацию души на пребывание в сома пневматикос; б) либо утеря основной функции обслуживания тела и есть смерть души.

Учения о смертности души основаны на приписывании душе только телесной функции, учения же о бессмертии души признают телесную и духовную функции и толкуют душу как временно связанный плотью момент Абсолютного Духа. Возрождающиеся ныне гилозоистические воззрения на структуру души (т. е. веры в то, что бывают минеральные, растительные, чувствительные и разумные души) актуализируют проблему простоты и сложности души. Если душа проста, не имеет частей, то ей не на что распадаться, она бессмертна и может исчезнуть лишь по воле Бога. Но в таком случае она не может усложняться и совершенствоваться, а о ее атрибутах почти ничего нельзя сказать. Если же душа сложна, то ее строение созвучно структуре соответствующих тел. Например, человеческое тело состоит из атомов и молекул, клеток и органов, нервной системы и мозга; названные части сопряжены с минеральной, растительной, чувствительной и разумной душевностью.

Представления о сложности души обобщаются в двух понятиях человеческой души — понятии иерархии минерального, растительного, животного и разумного уровней души и понятии души человека как эмерджента, т. е. уникального нового качества, возникшего при взаимном снятии всех указанных уровней. В соответствии с первым понятием душа человека отличается от душ минералов, растений и животных лишь своим высшим (разумным) уровнем. Согласно второму понятию человеческая душа проста как единое качество и обладает лишь свойствами

(гранями, но не уровнями) отражения, раздражимости, чувствительности и разумности.

Языческие верования о четырех душах внутри каждого человека — архетип современных учений об эволюции форм отражения и посмертной судьбе души. Если душа сложна, то после смерти плоти, целостность которой душа осуществляла, идет ее постепенное и последовательное распадение, и прежняя связь между ее уровнями или гранями разрушается: минеральная душа уходит вместе с прахом в царство минералов, растительная и животная души остаются вблизи растений и животных или вселяются в них, разумная же душа восходит к Богу. Этот процесс, например, в православии, исчисляют временными рамками: после третьего дня, девятый день, сороковой день.

Итак, суждения о бессмертии и смертности души, ее перевоплощении и очищении от низших составляющих, о единственности и множественности ее частей лишь внешне исключают друг друга, ибо имеют разные логические основания; по существу же, эти суждения суть вариации на одну и ту же тему о количестве и взаимосвязи свойств и функций души.

Равным образом не исключают в полной мере друг друга идея перевоплощения души и идея совершенствования уникальной души каждого человека. В обоих случаях речь идет об изменении души и ее телесной оболочки: а) в одном и том же теле Я (душа) совершенствуется или деградирует; б) Я остается себе тождественным в периодически изменяющейся плоти. Клетки нашего организма периодически обновляются; индивид живет вначале в утробе матери, потом, умирая для внутриутробной жизни, рождается как самостоятельный организм и, наконец, умирает как таковой, чтобы родиться в прозрачной для других душ телесности сома пневматикос; перевоплощение души в формах растений, животных или других людей обязано (согласно индуизму) закону воздаяния — все эти интерпретации идеи перевоплощения (метемпсихоза, сансары, реинкарнации) суть варианты суждения об изменчивости души и плоти.

О местопребывании души. Душу описывают либо как лишённую метрики, либо как пребывающую в сердце, головном мозге, крови, легких (дыхание), либо как живущую во всех закоулках тела (т. е. как тотальный атрибут тела). В связи с этим возникает вопрос: мышление — это функция души или функция мозга? Психофизиологи-материалисты утверждают, что человеческое сознание есть функция головного мозга (отсюда французская поговорка: «Мыслить? Зачем? За нас это делает наш мозг!»). Правда, им все-таки возражают: а) мыслит не мозг сам по себе, а человек при помощи мозга; б) головной мозг есть скорее орган управления всеми мышечными движениями; в) нейрохирургам известны случаи нормально мыслящих людей, у которых бездействует (атрофирована, выродилась) большая часть головного мозга; г) орган душевной жизни — не мозг, а сердце, ибо душа пребывает в кровеносной системе.

Из различий этих описаний вытекают различия в понимании характера спаянности души и плоти в единое целое (в тело). По мнению одних, душа слабо связана с плотью, легкоранима, боязлива, «уходит в себя», ее можно выкрасть, потерять и т. п. По мнению других, душа — принцип тела и ни на мгновение не перестает осуществлять свою витальную функцию; она не рвется наружу и не покидает тело на всем протяжении земной жизни индивида. Проблема гармонии души и плоти внутри тела имеет следующие основные решения: а) плоть владеет душой; б) душа владеет плотью как своим оружием; в) душа и плоть симметрично взаимоувязаны в теле. На вопрос о посмертном пребывании души отвечают по-разному: тот свет далеко — за морем, на острове, под водой, под землей, на небе, в раю или аду, в мире внепространственных абсолютных идей или в бездне духовного бытия.

Добрая и злая духовность. Духи как бессмертные существа заряжены энергией, обладают свободой воли и творческими способностями. Благодаря их действиям Вселенная есть не мертвый механизм, а беспредельный живой организм с мировой душой. Добрые и поддерживающие человека духи именуется ангелами, вознесенными святыми, великими бодхисатвами, ками и т. д.,

вплоть до заботливых домовых духов. Падшие ангелы, или злые духи, как и добрые духи, имеют свою иерархию, могут навредить человеку и нередко предстают перед людьми под маской ангелов добра. Вероятно, из культа изгнания злых духов из больных людей возникла светская медицина. Не всякий дух заслуживает доверия и выражает подлинную полноту бытия, добро и благо.

Поэтому духовность (т. е. пребывание в душе человека того или иного духа) бывает истинной или ложной, доброй или злой. Неправомерно восхищаться «духовностью вообще» и всякий раз вкладывать в это понятие исключительно положительный смысл. Например, одержимость злым духом — не бездуховность, но духовность безобразная, ложная и злая, подменяющая любовь к Богу притяжением к фальшивому идеалу полноты бытия или субстанции.

Многие богословы и философы понимают духовность как нечто исключительно положительное, не признают негативной духовности и противопоставляют «положительной» духовности «отрицательную» бездуховность. Изучение сакральных текстов приводит нас к выводу, что неправомерно всякий раз восторгаться «духовностью» и вкладывать в это понятие только положительный смысл. Всякий ли дух выражает подлинное бытие, заслуживая доверия, и всякая ли наполненность души духом истинна? «Есть духовное благо, есть духовное зло. Есть святые, есть и падшие ангелы. Худшие наши грехи — духовные» (К. С. Льюис). Коль скоро душа одухотворена духом (внешним или внутренним), то она духовна. Но дух духу рознь, и, следовательно, одухотворенность человека бывает либо доброй, либо злой — в зависимости от того, каким духом человек наполнен или одержим.

О некоторых духах говорят как об ошибающихся, преследующих эгоистические цели, лживых и дезориентирующих людей. Один «служебный дух» ближе к Абсолюту, точнее выражает истинную полноту бытия, тайну жизни и гармонию творчества. Иной же, отклоняющийся от полноты бытия, разрушителен, и ему не следует умиляться. Стремясь к самодостаточности, такой дух обособляется, перестает исполнять свою служебную

(в отношении Святого Духа) роль, нарушает гармонию и целостность пирамиды духов, творит зло. Сатана — дух, но не душевен. Если истину понимать не только в узком гносеологическом смысле, но как калокагатию, то следует различать истинную и ложную духовность. Ложная духовность — не бездуховность, но духовность безобразная, злая и подменяющая любовь к Абсолюту притяжением к фальшивому идеалу субстанции.

Поэтому многие Священные Писания осуждают оккультную практику, т. е. получение знания от медиумов, колдунов, ведьм, астрологов и иных людей, проникающих в мир служебных духов, — ведь может случиться, что эти люди вступили в связь с духами преисподни и обманулись, приняв их за духов добра. Христианство и ислам учат, что духов надо проверять посредством сличения собственных желаний и поступков с требованиями Богооткровенных Писаний.

Дух бывает положен в душе как основании и высвечивается в ней ярко или тускло, прямо или искаженно в зависимости от свойств самой души. Не зеркало производит свет (и не душа — дух). Свет может быть дан или не дан. Так же и духовный дар: он либо у человека есть, либо отсутствует. Тем не менее от качества зеркала зависит степень адекватности отражения и искажения входящего света. Равным образом совесть, интуиция и все то, что открывается верой, обусловлены чистотой или замутненностью души, ее отражательными свойствами. Отсюда следует, что не всегда верность духовным принципам гарантирует истину духа. Если душа — зеркало искажающее, то совесть способна обманываться, интуиция — подводить и давать фантастическое видение сущностей, а мистическое общение — вести к дезинформации и лжепророчеству. Истинная или ложная вера — это не только продукт вселения (дара) духа, более или менее близкого к сферам Абсолюта, но также умение души становиться зеркалом духа.

Душевность. Христианское понятие *душевность* по преимуществу обозначает состояние неопределенности души, когда душа еще твердо не решила, избрать ли ей путь плоти или ориентироваться на аттрактор духа. «Сеется тело душевное, восстает тело

духовное, — читаем у Павла. — Есть тело душевное, есть тело и духовное. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1 Кор. 15, 44–46). Бог создал человека «душею живою», но благодаря общению со Святым Духом и внутренней работе своего духа душевный человек может превратиться в духовного человека. Когда в человеке дух дремлет, у него слабо выражены способности к интуитивному и мистическому постижению предельных целостностей универсума, а также умение жить по совести. В то же время человек со слабо развитым духом может быть вполне душевным — сочувствующим, очень умным, волевым. Душевность есть гармония специфических переживаний, эмоций, чувств, воли, разума. В обыденно-народном словоупотреблении прилагательное *душевный* имеет гораздо более узкое значение: «душа-человек», т. е. сердечный, чувствительный, порядочный, добрый.

Плоть и тело. Плоть — дом и зеркало души, а душа — дом и зеркало духа. Душа вне дара духа не способна к интуиции, мистическому соприсутствию, угрызениям совести, ибо сосредоточена на телесных отправлениях. Телесная смерть наступает от разрыва связи души и плоти, духовная смерть — от прекращения связи души и духа; человек может быть живым душевно, но мертвым духовно из-за греха, отделяющего его от Бога. Смерть человеческого духа — прекращение его связи со Святым Духом, а смерть души — разрыв ее связи с духом и плотью. Духовная смерть — от греха и преступлений; грех отделяет душу от Духа, и тогда душевная жизнь превращается в эгоистичную и самовольную плотянность.

В Библии термин *плоть* наделяется тремя значениями: 1) мягкая часть тела, отличная от крови и костей; 2) все тело; 3) все совокупное человечество («всякая плоть»). Иногда этот термин используется (особенно в Новом Завете) также в смысле владения материи тела над душой.

В привычном смысле тело «вообще» есть отдельный материальный предмет, находящийся в пространстве-времени, а тело

человека есть человеческий организм, взятый в его внешней физической форме. Однако для последователей апостола Павла тело — это не просто материя индивида (биологический скафандр), а интегративная целостность плоти, души и духа; отсюда фундаментальные категории *тело плоти* и *духовное тело*.

А. С. Хомяков сближает русское слово *тело* со словом *целое*, выводя его этимологию из санскритского корня *тал* или *тил* — быть полным, жирным, т. е., по древнему пониманию, — здоровым, крепким. Этой же точки зрения держится П. А. Флоренский: «Тело — нечто целое, нечто индивидуальное, нечто особенное. <...> В теле повсюду обнаруживается его единство...» (*Флоренский П. А. Столп и утверждение истины*. М., 1990. Т. 1 (1). С. 265). По его мнению, именно в контексте целостности с русским *тело* согласуются греческое *soma*, латинские *individuum* и *corpus*, белорусское *цело*. Итак, согласно изложенной точке зрения, тело можно трактовать как целое, состоящее из плоти, души и духа, а типологию тел строить исходя из представлений о разных пропорциях плотского и неплотского в индивидах — начиная с тела физического и плотного и завершая совершенно тонкими нефизическими телами (духовное, астральное, ментальное, эфирное и т. п.).

С. Н. Булгаков сущность тела видит в ином — «в чувственности, как особой самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но вместе с тем ему отнюдь не чуждой и не противоположной. Чувственность совершенно ясно отличается как от субстанциально-волевого ядра личности, так и от причастного Логосу мышления, умного видения идей, их идеального созерцания: наряду с волей и мыслию есть еще чувственное переживание идей, — их отелеснение» (*Булгаков С. Н. Свет невечерний*. М., 1994. С. 217). Булгаков подразделяет чувственность на духовную и плотскую. Духовная чувственность есть откровение Духа Святого; каждая идея имеет свою индивидуальную красоту, свое особое тело; к духовной телесности не могут быть применены ни пространство, ни время. Так что материя не есть субстанция тела,

заключает Булгаков, материя есть только сила, делающая тела пространственно-временной плотью. В материальности плоти заключается и источник ее смертности (Там же. С. 233, 235).

Духовное тело и тело плоти — христианско-философские понятия, обозначающие два противоположных типа жизненной целостности: первый освещается доктринами спасения, воскрешения из мертвых и вечной жизни, а второй объясняется учением о связи смертности человека с первородным грехом. Эти понятия выполняют первостепенную роль в посланиях семи церквям апостола Павла (скорее всего именно ему принадлежит заслуга нововведения их в христианскую теологию), а также широко используются во всей христианской антропологии, в том числе современной.

Выделение и противопоставление двух типов тел, столь характерное для посланий Павла и всего христианства, чуждо иудаизму. В посланиях Павла чувствуется сильное влияние гебраистской терминологии; вместе с тем, будучи хорошо знакомым с греческой культурой, Павел чаще всего явственно различает *тело* и *плоть*. В Ветхом Завете словом *плоть* обозначают либо человека, либо всех людей, тогда как Павел (возможно, под влиянием платонизма) нередко прибегает к непривычным для тех времен выражениям: «жить во плоти» (внутри мировой сферы под юрисдикцией законов природы), «жить по плоти» (в грехе), «жить во Христе», «в духе».

Иудеи ограничивались словом *плоть* (иврит — *basar*), переводимым греческим словом *sarx*, но не имели точного эквивалента для греческого *soma*. В Септуагинте (в версии Ветхого Завета) термином *soma* неточно переведено не менее одиннадцати разных слов из оригинального текста (среди них: мясо, кожа, труп, плоть и др.), но обычно им переводили еврейское слово *basar*. Почему иудеям хватало одного слова *basar* там, где грекам требовалось два — *sarx* и *soma*?

Дж. Робинсон (1919–1983), видный англиканский епископ и теолог, так отвечает на этот вопрос. Во-первых, в отличие от

иудея, эллин научился философски различать форму и материю, а тем самым противопоставлять тело тому материалу, из которого оно сделано. Во-вторых, эллин вывел из различения формы и материи различение одного и многого: тело возвышается над своими составными органами и подчиняет себе функции этих органов. Иудей же, не располагая всеобщим термином для обозначения целого как многого, обходился умением репрезентировать целостное множество какой-либо избранной частью этого множества или начинал перечислять все известные ему части (в этом умении Робинсон усматривает секрет, богатство и практичность иудейского ума). Наконец, в-третьих, греки сумели противопоставить соматическое и психическое, тело и душу, рисуя невидимое Я человека восседающим в раме из материи и рвущимся наружу из *soma-sema* (тела-могилы). Иудеям же была чужда идея, что человек обладает телом: идея личности в Ветхом Завете — одушевленная плоть, а не воплощенная душа; человек есть плоть (что противоположно формуле «Человек располагает плотью»).

В сознании эллина тело не столь уж существенно для личности, поскольку душа стремится разлучиться с телом, а тело — как принцип индивидуации — скорее разъединяет людей, нежели объединяет; душа — бессмертное существо, способное жить вне смертного тела. Напротив, согласно Ветхому Завету, душа (нефеш) полноценно живет только в крови и сама мало чем от крови отличается; во время физической смерти человека душа просто вытекает наружу, например, с кровью, опустошается и, подобно тени, становится слабейшей формой жизни. Что же касается плоти, то она скорее связывает человека с другими людьми, народом, природой, нежели разъединяет его с ними. Поэтому по своему основному смыслу слово *basar* сопряжено с идеей социальной сущности человека. Отмеченными выше тремя причинами Робинсон объясняет, почему эллинистическая мысль категориально богаче иудейской (см.: *Robinson J. The Body. L., 1963*).

Типология телесности выстраивается на основе представлений о разных пропорциях плотяного и духовного

в индивидах — начиная с тела физического и плотного и завершая предельно тонкими нефизическими телами (духовное, астральное, ментальное, эфирное и т. п.). Так, по С. Н. Булгакову, каждая стоящая идея имеет собственную духовную красоту, особое духовное тело, и к духовной телесности не применимы представления о пространстве и времени.

В христианском богословии выделяют три типа человеческой целостности: 1) душевный; 2) плотяный; 3) духовный. Эти типы ассоциированы с понятиями душевность, плотяность, духовность. В «человеке душевном» душа пока не решила, служить ли ей плоти либо духу; в «человеке плотяном» плоть властвует над душой; в «духовном человеке» душа уверенно ориентируется на духовные ценности.

В раннем христианстве между собою конкурировали две онтологии человеческой телесности — платоновско-гностическая и библейская. Платоники и гностики считали плоть источником зла и несчастий, мешающим познавать Бога; заключение бестелесной души в плоть есть наказание за грех. Напротив, в Новом Завете плоть и душа трактуются как взаимодополняющие аспекты тела человека, никогда не существующие друг без друга; тело — храм духа; без тела невозможно наказать или наградить человека за его поступки. Эта вторая точка зрения на тело ясно выражена, например, в антропологии апостола Павла.

Вечными остаются онтологические вопросы: насколько тесно душа слита с плотью и способна ли она по собственной воле отлучаться из тела, становиться свободным духом, насыщать себя содержанием внеположенного ей объективного духовного мира.

Две модели связи духа и души. Есть две основные модели связи души и духа в теле человека: 1) человек двумерен, состоит из души и плоти; 2) человек трехмерен, в нем взаимно увязаны дух, душа и плоть.

1. Сторонники первой, двумерной, модели сближают понятия духа и души и совмещают два начала, не выводимые логически друг из друга, — душу и плоть. Вслед за Аристотелем и Декартом

они не толкуют дух как нечто отдельное и отличное от души, но лишь определяют дух как высшую, разумную, форму души («дух есть разумная душа»). Духовность «вообще» понимается как мера развития интеллектуальных способностей людей — в соответствии с формулой «чем больше у человека ума, тем он более духовен». Подчас адепты модели двумерного человека считают, что для лучшего проявления трансцендентальных способностей рациональной души (духа) требуется ослабевание и даже угасание обычного сознания; в этом случае высшую часть души именуют *сверхсознанием*.

Душа — принцип тела, а плоть — материя тела. Совместно действуя, душа и плоть образуют тело. Согласно данной модели, развитая душевность — это умение приобретать эмпирическую информацию, управлять телом, заниматься интеллектуальной деятельностью и владеть навыками умозрения; духовность — развитая душевность. Вместе с тем далеко не все философы и теологи согласны со сближением интеллекта и духа и предлагают разграничивать духовное и душевное в религии, искусстве, науке, философии и других формах мироотношения. Ведь очевидно, что развитие интеллекта вовсе не обязательно влечет рост духовности, но может даже вредить этому росту. Ни многознание уму не научает, ни интеллект сам по себе не наделяет человека духовностью.

2. Согласно трехмерной модели человека, следует разводить дух и душу, плоть и тело, а также противопоставлять человека духовного человеку душевному (плотскому). Душевность человека обеспечивается такими формами, как телесная чувственность, эмоциональность, воля и интеллект. Духовность же сопряжена с развитостью совести, интуиции и со способностью мистически пребывать в тех или иных слоях и этажах духовного бытия. Апостол Павел, обосновавший данную модель человека, учил, что часто развитие сенсорики, воли и разума человека, обусловленное плотской функцией души, препятствует становлению в том же индивиде «духовного человека».

Как известно, апостол Павел уподобил человека храму, три части которого — двор, святилище и Святая Святых — символизируют нашу плоть, душу и дух: «Разве не знаете, что вы Храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3, 16). Отличая от себя дух, душа пребывает в нем и отражает его, как зеркало. Душа преломляет в себе свет невоплощенного духа. Дух Божий отсвечивает в душе человека, и душа человека — образ Божий, подобие его Духа. Как Солнце льет свои лучи вне зависимости от того, воспринимаем ли мы их или уклоняемся от них, так и духовный свет не зависит от того, цело ли зеркало души, криво ли или вообще разбито. Субъективный дух человека направлен не столько на рациональное познание мира, сколько на творение новых миров.

Учения о двоичности и троичности человека дополняются моделью души как принципа тела и моделью души, способной временно отлучаться из тела. Если душа — вечный узник живого тела, то она способна на духовное совершенствование лишь благодаря привхождению в нее свободного духа (дар духа, благодать), если готова принять его. Если же душа сама вольна решать, замыкаться ли ей в теле или в любое время покидать тело и возвращаться в него, то от нее в значительно большей степени зависит, быть ли ей плотской или духовной либо стремиться к редко достижимой гармонии духа и души. Плотское и духовное знания устремлены к разным полюсам экзистенции, исключая или уравновешивая друг друга.

Апостол Павел делит людей на три категории: а) психикос — душевных, или природных, т. е. Адамова рода, не обновленных рождением свыше; б) пневматикос — духовных, т. е. обновленных рождением свыше, исполненных духом и живущих по духу в общении с Богом; в) сарксикос — плотских, телесных, т. е. обновленных через возрождение, но живущих «по плоти», остающихся младенцами во Христе. Природный человек может быть образованным, мягким, красноречивым, обаятельным, но духовное содержание Священного Писания совершенно сокрыто

от него; а плотский верующий понимает только самые простые истины, он способен переваривать лишь словесное «молоко».

В текстах апостола Павла речь идет чаще не о трихотомии, а о дихотомии — о противоположности пневматической и плотяной телесности, человека внутреннего и человека внешнего: есть тела небесные и тела земные, есть тело душевное и есть тело духовное. Описав порознь оба типа целостности человека, Павел затем органически сочленяет эти альтернативы так, что в зеркале его антропологии индивид предстает противоречивым единством внутреннего (духовного) и внешнего (плотского) человека.

Когда душа еще твердо не решила, избрать ли ей путь плоти или ориентир духа, рассуждает Павел, то она, вкупе с плотью, образует человека душевного; «...не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1 Кор. 15, 44–46). Бог создал человека «душею живою», но благодаря общению со Святым Духом и внутренней работе своего духа душевный человек может со временем превратиться в духовного человека. Когда в человеке дух дремлет, у него слабо выражены способности к интуитивному и мистическому постижению предельных целостностей универсума, а также умение жить по совести. В то же время человек со слабо развитым духом может быть вполне душевным — сочувствующим, очень умным, волевым.

«Душевный человек не принимает того, что от Духа Божьего, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2, 14). Из-за противоречия между духом и плотью душа индивида превращается в арену борьбы «ангела и зверя» (А. Жид), альтруизма и эгоизма. Быть может, между духовным и плотским в человеке должна существовать «золотая пропорция», но чаще эти ипостаси раздирают душу на соперничающие части. Дела плоти могут быть праведными и неправедными в зависимости от того, какая тенденция — духовная или плотская — берет верх в человеческой душе. «Ибо не понимаю, что делаю, — говорит Павел; — потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; <...> Но в членах

моих вижу иной закон...» (Рим. 7, 15, 22–23). Своим умом человек служит закону Божию, а плотью — закону греха; плоть желает противного духу, а дух — противного плоти. Новорожденные младенцы еще не духовны в вере, а взрослые, которые не стали духовными, подобны младенцам и отдаются уладам плоти.

Свойства греховной плоти — прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство; плод же духа есть любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера. Очевидно, что апостол Павел не рассматривает дух как нечто непременно противоположное телу. В вычлениваемой им особой, духовной, телесности он видит онтологическую норму тела, а в плотской телесности — только преходящее и болезненное состояние тела. На том же основании тело вовсе не обязательно отождествлять с материей, материальностью или с протяженностью, коль скоро бывают духовные тела.

По Павлу, духовный человек в первую очередь доверяет свету внутреннего зрения, прислушивается к голосу совести, гармонии высших духовных сфер, освобождается от уз плоти силою веры. Он мрачноват, недолголюбивает шутки, юмор, веселье, многознание, мудрствование. Для него более реально мистическое, сверхчувственное и менее реальны обычные материальные вещи. Напротив, плотский (душевный) человек прежде всего доверяет своему внешнему чувственному опыту и разуму, хвастлив, любознателен, любит порассуждать, пошутить, поспорить, доходить до всего своим умом, искать недостатки в других, критиковать. Он тянется к физической красоте, жаждет похвалы, легко впадает в ликование или печаль, медлен в прощении, разговорчив, чувствителен, высокопарен, самодоволен. В одном из плотяных людей более развит разум, в другом — воля, в третьем — чувственное начало. Но все эти способности могут идти вразрез с духовностью человека, ибо нацелены на прославление Я.

Рождаясь в мир, ребенок еще не осознает, что у него есть душа, и относится к своей душе бессознательно. По мере своего взросления индивид духовно пробуждается, испытывает влечение к идеалам культуры. Наконец, человек может обрести веру в Абсолютный Дух, и ему открывается бездна духовного бытия.

9.4. Смысл жизни человека

Общее понятие человека. Типы человеческой целостности. Понятие смысла жизни. Виртуальность смысла жизни. Два подхода к проблеме смысла жизни. Смысл жизни как осознание жизни. Смысл в том, чтобы жить сейчас. Иррациональность смысла жизни. Что такое Я? Что такое жизнь? Смерть. Две смысложизненные тенденции. Социальная роль и смысл жизни. Абсурдна ли жизнь? Парадокс конечности и бесконечности человека. В чем предназначение человечества? Формулы выражения смысла жизни.

Общее понятие человека. Человек есть, во-первых, высшее биологическое существо, принадлежащее классу млекопитающих, во-вторых, он является существом общественным, субъектом общественно-исторической и социокультурной деятельности; в-третьих, он представляет собой высшее психическое (духовно-душевное) существо.

В отличие от иных животных, человеку присущи: 1) прямохождение; 2) речь, умение оперировать знаками языка; 3) руки, адаптированные к трудовой деятельности и творческому преобразованию окружающего мира; 4) высокоразвитый мозг, способный к самосознанию, мышлению, познанию мира, творению идеалов и волевому целеполаганию; 5) дух, вера, совесть, интуиция; 6) способность смеяться, иронизировать, критически оценивать ситуации, действия, тексты и результаты деятельности.

Человек разумен (*homo sapiens*) и религиозен (*homo religiosi*), наделяет субъективными смыслами свою жизнь и все осваиваемые им объекты. Экзистенциалы его жизни — стремление к трансцендентному, свобода, ответственность, страх, забота, отчаяние, неустроенность, одиночество и др.

Типы человеческой целостности. В истории философии и науки нетрудно обнаружить три альтернативные типологии целостности индивидов: натуроцентрическую, социоцентрическую и теоцентрическую. Так, до сих пор популярна натуроцентрическая схема Гиппократов и Галена, в которой люди

подразделены на флегматиков, сангвиников, холериков и меланхоликов (см.: *Гиппократ. О природе человека* // Гиппократ. Избранные книги. М., 1994. С. 193–211).

Среди социоцентрических концепций, вероятно, наиболее разработанной можно считать типологию людей Э. Фромма (см.: *Фромм Э. Душа человека*. М., 1992. С. 299–374). Р. Л. Лившиц, придерживающийся парадигмы социоцентризма, выводит три типа личности: индивидуалист, коллективист и личность соборного типа (см.: *Лившиц Р. Л. Духовное самоопределение личности*. Комсомольск-на-Амуре, 1999). В философской антропологии были также попытки построить целостную программу изучения человека с акцентом не на социальность, а на индивидуальность (Н. Гартман, Гелен, Плеснер, Шелер и др.).

Упомянем попытку видного современного отечественного философа В. Н. Сагатовского теоретически синтезировать натуроцентрический, социоцентрический и теоцентрический подходы. Он предложил понимать человеческую целостность как противоречивое единство следующих трех функциональных уровней: 1) природного уровня, сконцентрированного в биологическом индивиде; 2) социального уровня в форме личности, образованной процессами интериоризации индивидом общественных отношений; 3) уровня психологической индивидуальности (см.: *Сагатовский В. Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении*. СПб., 2004. С. 111–131).

Из теоцентрических типологий целостности человека наиболее ценной христианские философы и богословы, пожалуй, считают типологию апостола Павла: бывают люди либо преимущественно плотские, либо душевные, либо духовные. Если теоретически совместить три классификации: а) учение Павла о трех человеческих типах, б) подразделение целостностей на тоталитарные, парциальные и гармоничные, в) членение духовности на позитивную и негативную, то можно выделить следующие идеальные типы целостностей людей.

1. *Духовные люди («тела духовные») тоталитарной ориентации со всеми их достоинствами и недостатками.* Среди них,

в свою очередь, различаются: а) позитивно-духовные тоталитарные люди, в субъективном духе которых пребывает Святой Дух или иной объективный дух добра и созидания (например, Антоний Великий); б) негативно-духовные тоталитарные люди, прельщенные привходящими в них злыми и разрушительными духами (например, Гитлер). Подчас случаются переходы из разряда злой духовной тоталитарности в разряд доброй духовной тоталитарности, и наоборот (например, преобразование гонителя христиан Савла в апостола-христианина Павла).

2. *Плотские люди («тела плотские») тоталитарной ориентации.* Прежде всего, это эгоисты, всецело преследующие свои материальные интересы и начисто лишённые духовных устремлений. Среди них бывают созидатели (например, образ Штольца в романе И. А. Гончарова «Обломов») и разрушители (например, фигура Ивана Карамазова в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»).

3. *Парциальный человек,* целостность которого неустойчива, а дух и плоть слабо либо неуверенно кооперируют друг с другом. Тотальность этого вида напоминает «человека душевного» (*soma psychikos*) в типологии апостола Павла (например, Сальери, в котором, по версии А. С. Пушкина, в конечном счете перевесила неукротимая злодейская зависть, скорее всего вначале относился к душевным людям эклектического склада).

4. *Гармонический человек,* в котором дух, душа и плоть уравновешены между собой оптимально (соборно) и устойчиво (например, таким был, согласно Библии, Адам, живший в Эдеме). Атеист Маркс, решительно отвергая веру монотеистов в реальность Адама, мечтал о «золотом веке» человечества в далеком коммунистическом будущем, когда появятся все реальные условия для воспитания гармонично развитых людей.

В каждом прошлом и современном социуме сосуществуют (но непременно в разных пропорциях) индивиды, целостности которых можно теоретически различать и распределять между всеми четырьмя указанными выше типами. Всякий раз в одном из четырех множеств окажется гораздо больше элементов (скажем,

во множестве духовных или плотских тоталитаристов), чем в другом (допустим, во множестве людей парциального склада). Рано или поздно сложившаяся доминанта непременно сменится на противоположную, чтобы когда-нибудь, по принципу отрицания отрицания, снова восстановиться в обновленном виде. Проблема реальности гармонически целостного человека никогда не снимается с повестки дня и не «закрывается»; она была и всегда остается остроактуальной. Ее можно отнести к числу вечных философско-антропологических проблем (см.: *Нагевичене В. Я., Пивоваров Д. В.* Целостный человек (христианская традиция). Екатеринбург, 2005).

Понятие смысла жизни. «Откуда мы пришли? Куда свой путь вершим? / В чем нашей жизни смысл? / Он нам непостижим. / Как много чистых душ под колесом лазурным / Сгорает в пепел, в прах, а где, скажите, дым?» (Омар Хайям); «Дар напрасный, дар случайный, / Жизнь, зачем ты мне дана?» (А. С. Пушкин).

Макс Вебер определил человека как животное, которое висит на сотканной им самим паутине смыслов. Проблема смысла жизни относится к числу таких вечных экзистенциальных вопросов, которые в полной мере не решаются в нашей земной жизни, даже если они временно перестают нас тревожить. Знание собственного смысла жизни придает индивиду некий поведенческий стержень, позволяет ему существовать относительно независимо от внешних и внутренних обстоятельств, в известной мере определять свою судьбу и влиять на судьбу близких.

Л. Н. Толстой в своей «Исповеди» советует не только выяснить путь достижения смысла жизни, но также вступить на этот путь. Он пишет: «Есть четыре выхода из того ужасного положения, в котором все мы находимся. Первый выход есть выход неведения. Он состоит в том, чтобы не знать, не понимать того, что жизнь есть зло и бессмыслица. <...> Второй выход — это выход эпикурейства. Он состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться покамест теми благами, какие есть. <...> Третий выход есть выход силы и энергии. Он состоит в том, чтобы поняв, что жизнь есть зло и бессмыслица, уничтожить ее. Четвертый

выход есть выход слабости. Он состоит в том, чтобы, понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать тянуть ее, зная наперед, что ничего из нее выйти не может».

3. Фрейд обратил внимание на клинический аспект этой проблемы: «Если человек начинает интересоваться смыслом жизни или ее ценности — это значит, что он болен». Но значит ли это, что все философы, пишущие о смысле жизни, больны и им требуется психоаналитик? И кто более здоров — психоаналитик или философ?

«Каждая жизнь — это борьба за то, чтобы стать самим собой» (Х. Ортега-и-Гассет). Многие религии и философские системы основаны на предпосылке, что человеческий род сбился с пути, потерял себя, и нужно вернуться к «себе», т. е. реализовать свою подлинную природу. Для этого нужно открыть людям природу и сущность «человечности». Например, теология апостола Павла и, вслед за ней, философия Хайдеггера зовут человека вернуться к самому себе из затерянности в плотском и безличном.

По мнению Р. Бультмана (1884–1976), «Новый Завет и философия единоклюны в том, что человек может быть и стать лишь тем, что он уже есть». Разница же между ними в деле поиска смысла жизни и исправления человека заключается в том, что «философия убеждена, что достаточно указать на “природу” человека, чтобы это повлекло за собой ее осуществление», тогда как «согласно Новому Завету человек может освободиться от фактической подвластности миру не иначе, как через деяние Бога» (Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // *Вопр. философии.* 1992. № 11. С. 103).

Смысл жизни либо трансцендентен по отношению к нашей жизни, либо задается нами самими, либо изначально присущ нашей жизни в ее глубинных основах, либо одновременно укоренен как в самой жизни, так и вне ее. Н. А. Бердяев считал, что искание смысла уже дает смысл жизни (см.: *Бердяев Н. А. Самопознание.* М., 1990. С. 77–79).

Смысл — это духовный голос. Одни люди усматривают смысл жизни в обретении образа и подобия Божьего (теизм),

вторые — в счастье (эвдемонизм), третьи — в удовольствии (гедонизм), четвертые — в пользе (утилитаризм), пятые — в совершенствовании (перфекционизм). Парадокс смысла жизни проистекает из «порочного» герменевтического круга: осмыслить жизнь можно, если у нее в самом деле есть смысл и если мы когда-нибудь его откроем; но этот конечный смысл уже с самого начала должен быть известен, иначе нельзя понять предельные основания и цели жизни.

Смысложизненную проблему вряд ли можно «снять» в духе известной формулы Витгенштейна: «Решение жизненной проблемы мы замечаем по исчезновению этой проблемы» (*Витгенштейн Л. Философские работы* : в 2 ч. М., 1995. Ч. 1. С. 72). В частности, Витгенштейн пишет: «Решение встающей перед тобой жизненной проблемы — в образе жизни, приводящем к тому, что проблематичное исчезает. Проблематичность жизни означает, что твоя жизнь не соответствует форме жизни. В таком случае ты должен изменить свою жизнь и приспособить ее к этой форме, тем самым исчезнет и проблематичное» (Там же. С. 436).

Однако сколь радикально ни меняй свой образ жизни, проблема смысла жизни все равно так или иначе преследует «обновляющегося» человека и остается «книгой за семью печатями». Нередко изреченный «смысл жизни» воспринимается как бессмыслица, и не случайны строки в «Макбете»: «Жизнь — это повесть, рассказанная идиотом, в которой много звуков и ярости, но нет никакого смысла» (У. Шекспир). «Смысл жизни подобен карабканию по канату, который мы же сами подкинули в воздух» (И. Ялом).

Поучительными формами осмысления жизни являются литературные автобиографии (Августина, Руссо, Гёте и др.). Августин в своей «Исповеди» объясняет связь событий собственной жизни умыслом Провидения, нацелившим его, через религиозное обращение, на безусловные ценности потустороннего мира. Если жизнь становится чересчур комфортной и упорядоченной, то она может утратить свою цель. Чтобы противодействовать комфорту и бесцельности своей жизни, люди прибегают к разного рода

рискам (например, к экстремальным видам спорта), разнообразят свою жизнь хаосом.

Смысл рождается в процессе взаимодействия порядка и хаоса, комфорта и риска. По словам С. А. Борчикова, смысл жизни на 50 % состоит из «жизни», а на 50 % — из «смысла», и между этими компонентами обязательно должно быть гармоническое равновесие: если перетягивают характеристики «смысла» (вечность, бесконечность, разумность), то обесмысливается «жизнь», а если перетягивают характеристики «жизни» (самоданность, земнорядность, гуманистичность), то, по-видимому, обесмысливается «смысл».

По Э. Фромму, смысл жизни — в стремлении быть, а не обладать, а по В. Франклу (1905–1997), смысл всегда конкретен, и объективно не бывает смысла жизни «вообще». Онтология ищет «небеса ценностей» в сущностной иерархии бытия. Отсюда истинный смысл существования (жизни) — это соответствие существования иерархии своих сущностей. В условиях отчуждения его предельной сущности у человека возникает радикальное сомнение в смысле собственной жизни. Обозначим термином *смысл жизни* идеалообразующий процесс, включающий в себя:

- осмысление сущности жизни;
- подведение построенного интегрального образа под какой-нибудь общепризнанный тип человеческой целостности;
- сопоставление этого типа с потребным идеалом гармонической целостности;
- выработку тактических и стратегических целей жизни, сопряженных с признанным идеалом.

В понятии жизни выделяют три значения: 1) органическая; 2) индивидуальная (внутренняя, духовная) и 3) всеобщая (вселенская, божественная) жизнь. Философы-романтики объявили жизнь первичной и имманентной реальностью, исходным пунктом философии, непосредственно данным фактом сознания. У Новалиса (1772–1801) жизнь — это Душа Мира, софийное женское начало, ее символ — «Голубой Цветок», цель жизни — поиск этого цветка. Дильтей истолковал «переживание» как интуитивно постигаемую

жизненную целостность, а жизненный путь человека — как историю его переживаний.

В современной России вместе с крушением единой атеистической картины мира и коммунистической тоталитарной идеологии многие граждане с горечью ощущают утрату целостного смысла не только окружающего мира, но и самих себя. Их самопонимание и миропредставление становятся все более фрагментарными и эклектичными, и россияне с удивлением замечают, что вообще перестают улавливать общий смысл собственного существования.

А ведь всего пару десятилетий тому назад известный уральский социолог Л. Н. Коган объявил на всю страну через центральную прессу итоговую формулу изучения мнения советских людей о смысле их существования: «Цель и смысл жизни каждого советского человека один для всех — строить коммунизм» (см.: *Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека*. М., 1984). Конечно, даже в 80-е гг. прошлого века многие читатели не приняли эту формулу всерьез, а теперь и подавно считается, что она была чисто пропагандистским партийным лозунгом — своего рода перевертышем христианского учения о Царствии Небесном. И все-таки в СССР в те годы миллионы людей действительно связывали свои судьбы с социалистическими идеалами, моральным кодексом строителя коммунизма и трудились на благо советской Родины.

Ныне советская культура десакрализована и разрушена, и марксистская идеология превратилась в колосса на глиняных ногах, но какая-то другая определенная культура, с новыми привлекательными и объединяющими базовыми идеалами в России пока не утвердилась.

Мы живем в период постсоветского межвременья, когда за право стать фундаментом тотальной культуры России яростно сражаются разные религии (среди русских — православие борется с протестантскими деноминациями, а среди татаро-башкирского населения — несколько видов ислама противостоят атеистическому национализму) и великое множество светских

партийных идеологий (коммунистическая, социалистическая, либеральная и пр.).

Протестанты, например, агитируют за духовно-космополитическую формулу цели и смысла жизни граждан, православные — за духовно-патриотическую, либералы — за международно-коммерческую. Пока никто из них победы не одержал, а потому единый смысл жизни россиян («русскую идею») определить не удастся. Что касается атеистического постмодерна, то он планирует «мозаичного» человека: редуцирует экзистенциальные смыслы к совершенствованию игровых стратегий и техник; предпочитает позицию джокера, имеющего вместо собственного лица множество масок и «играющего в прятки» с самим собой, с жизнью и смертью.

В условиях перепутья, когда нет единых идеологических скреп и отсутствует тотальная смысложизненная ориентация, страна продолжает терять все свои позиции в мировом сообществе. Искусству быть самим собой и самостоятельно восходить к собственной индивидуальности посвящено много книг (Л. П. Гримак, Н. И. Козлов, В. Л. Леви, К. К. Платонов и др.).

Природа общего смысла жизни одновременно проспективна и ретроспективна. Чаще всего этот смысл открывается человеку в пограничных ситуациях неосознаваемым путем. По С. Л. Франку, Я — это «непосредственное бытие-для-себя». Я центроположено, т. е. человек признает Я самодовлеющей первичной реальностью своего бытия и своей главной «заботой», — считает М. Хайдеггер. По отношению к не-Я (иному) главными свойствами Я можно считать интенциональность (самонаправленность на внешнее) и трансцендентность («соучастие в бытии за пределами самого себя», по С. Л. Франку).

По Н. А. Бердяеву, пограничная ситуация есть иерархия таких состояний Я, как пошлость, страх, тоска и ужас. Пошлость — это отказ от борьбы, торжество обыденности, дрейф в сторону небытия. Страх — «состояние дрожащей твари», забывшей о горнем мире. Тоска — устремленность к высотам и мучения из-за недоступности этих высот. Ужас — предельная тоска от столкновения

с тайной бытия. Тоска и ужас ведут к высшему бытию и создают эффект стояния над бездной.

По Л. И. Шестову, особым аспектом жизни Я является ожидание «последнего приговора (Страшного суда) и вопрошание “быть или не быть душе?”». Дума о смертном часе извлекает человека из обыденности и делает его существом мира иного. Поиски смысла жизни особо актуализируются в состояниях тоски и ужаса.

Но как можно придать чему-то смысл? На этот счет есть разные мнения. Ж.-Ж. Руссо (1712–1778) был уверен, что «сама по себе жизнь ничего не значит; цена ее зависит от ее употребления». По У. Джемсу (1842–1910), «смыслом жизни являются те цели, которые заставляют вас ценить ее». «Человек, считающий свою жизнь бессмысленной, — сказал А. Эйнштейн, — не только несчастлив, он вообще едва ли пригоден для жизни». А вот мнение Сартра: «Все сущее рождено без причины, продолжается в слабости и умирает случайно. <...> Бессмысленно то, что мы рождаемся, бессмысленно, что умираем»; «Жизнь до того, как мы ее проживем — ничто, но это от вас зависит придать ей смысл». Ж.-П. Сартру вторит Э. Фромм: «В жизни нет иного смысла, кроме того, какой человек сам придает ей. Раскрывая свои силы, живя плодотворно».

По К. Юнгу (1875–1961), формами придания смысла служат особые языковые матрицы, происходящие от бессознательных архетипов. Каким способом трансцендентный смысл отображается на конечной метрике? Что объединяет смысл невидимого слоя бытия и наблюдаемую целесообразность организации кристалла, растения, животного и т. п.? Ответ на эти вопросы — *целостность*. Так, смысл произведения искусства заключен в его художественной идее, именно идея придает целостность всему произведению (В. Дильтей). А смысл индивида или народа — в идее личности или идее народа.

Смысл жизни — это эйдос индивида, умопостигаемая целостность всех проявлений его души. Стихия смысла жизни — не материя и не энергия, а информация. Догадка о чем-либо смысле жизни (в том числе о собственном) есть попытка понять

скрытую форму правления души в теле, заключить о характере, индивидуальном складе личности, судить об «идее индивида».

Ф. Ницше говорил: «Тот, кто знает *зачем*, выдержит почти любое *как*». Универсальным источником смысла служит априорная программа, мобилизующая homo patiens (человека страдающего) отстаивать свое бытие в мире. Поиски смысла служат средствами оправдания страдания («неисполненного и пресеченного хотения», по Шопенгауэру). Недаром говорят, что обрести смысл — значит отыскать способы защиты от страданий.

В. Франкл, основатель экзистенциальной психотерапии, пишет: «Конечность должна являться тем, что придает человеческому существованию смысл, а не тем, что лишает его этого смысла. Перед лицом смерти, как абсолютного и неизбежного конца, ожидающего нас в будущем, и как предела наших возможностей, мы обязаны максимально использовать отведенное нам время жизни...» (Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 191).

Ф. Шиллер (1759–1805) и другие романтики верили, что человеческая жизнь обретает свой смысл и ценность лишь в отношении к сфере трансцендентного. Подчеркнем еще раз, что понимание смысла жизни строится на основе герменевтического круга. Прежде чем осмыслить целостность собственной жизни, нужно уяснить ее главные события и фазы, но само это осмысление невозможно без предварительного знания образца целостности жизни. Этот круг выражает принцип взаимной обусловленности истолкования человеком бытия и самоистолкования. Задача герменевта состоит не в том, чтобы размыть и устранить герменевтический круг, а в том, чтобы войти в него и повторять в нем циклы вращения своей мысли.

Существует трактовка смысла жизни как чисто идеологического феномена. Так, по мнению А. А. Зиновьева (1922–2006), «явление, которое называют выражением “смысл жизни”, есть явление идеологическое, а значит — массовое. Индивидуально человек может иметь цели в жизни, но не смысл жизни. Смысл жизни он имеет как представитель массы, зараженной

определенной идеологией. Смысл жизни и есть состояние индивида, приобщающее его к чему-то исторически грандиозному».

Виртуальность смысла жизни. Обычно считают, что смысл слова определяется не текстом, а контекстом, в котором употребляется слово. Д. С. Станиславский (1863–1938) ввел термин *подтекст* и полагал, что генератором смысла слова выступает именно подтекст, указывающий на скрытый за высказыванием мотив поступка. Смысл — в суждении о жизни, но не в атрибуте самой жизни (ср.: «не в деньгах счастье» — ведь за деньги невозможно купить аппетит, здоровье или ум, хотя на них можно купить еду, лекарство или учителя). Если под смыслом «вообще» иметь в виду не просто значение, но именно формальную причину («душу») текста, обеспечивающую единую внутреннюю связь всех значений знаков текста, тогда под смыслом жизни следует понимать внутреннее целое (интеграл) всех значений знаков-событий, составляющих «текст» («драму») жизни индивида.

Будучи идеальным по природе и относясь к сфере существенного (но не вещественного) бытия, смысл жизни опосредованно проявляется через поступки и установки, сказывается в поведении, в отношениях человека к своему и иному, однако он не сводится к простой сумме значений отдельных событий. Смысл жизни есть «бытие везде и нигде в данном месте», он виртуально пребывает в каждом поступке, но не воплощен целиком ни в одном из них, а потому находится по ту сторону от метрического мира фактов, чувственных данных, ускользает от внешней знаковой фиксации, категоризации. Он не воспринимается непосредственно, но понимается либо интуитивно, через совесть как орган смысла, либо в результате размышлений над серией поступков, вычитывается из событийного текста. Вместе с тем бывает, что идея индивида становится отчетливо зримой в особо характерных поступках, к которым вынуждают «пограничные ситуации», критическое положение, переломные моменты в жизни человека.

Два подхода к проблеме смысла жизни. Жизнь без проблем, вероятно, однообразна, скучна, тягостна, невыносима и в конечном счете бессмысленна. Напротив, сложные жизненные

проблемы обновляют жизнь и по мере поиска их решения нередко актуализируют генеральную проблему смысла жизни. Таким образом, смысложизненная проблема способна становиться центром важнейших экзистенциальных противоречий, загадок и вопросов.

В исследовании проблемы смысла жизни сложились два конкурирующих подхода — онтологический и аксиологический. Первый подход связан с платонической традицией анализировать смысл жизни индивида как «эйдос» с позиций теоретического разума, а второй — с неокантианской теорией ценности, отдающей приоритет практическому разуму. Приведенная выше дефиниция смысла жизни как эйдоса индивида является отправной для сторонников онтологического подхода; до XVII в. о проблеме смысла жизни неоплатоники говорили именно как о проблеме специфичности души каждого человека: в душе «упакованы» в свитом виде возможности жизненного пути, и эти предначертания развертываются (развиваются, реализуются) через телесные проявления души, оплотняясь в судьбу, в явленную сущность индивидуальной жизни.

Термин *смысл жизни*, по-видимому, вошел в обиход через английскую философию Нового времени как калька с англ. *sense of life* и до сих пор в достаточной мере не отрефлексирован по-русски — то ли это разум жизни, то ли способность понимать жизнь, то ли прок (толк, итог) от жизни. Если раньше понятие смысла жизни тесно сближали с понятиями цели жизни и ценности жизни, то сегодня больше обращают внимание на ассоциацию смысла и мысли (*с-мысл-ь* — быть проникнутым мыслью). Но так или иначе в онтологическом прочтении проблема смысла жизни предстает как размышление о заложенном в душе каждого человека генотипе, предопределенном свыше, а также об обстоятельствах превращения этого генотипа в фенотип.

Кант и неокантианцы принципиально изменили постановку проблемы смысла жизни, сведя ее к вопросу о том, как люди обычно оценивают своим сознанием общие цели своих жизней. Ради чего стоит жить, в чем истинное предназначение человека,

какие цели следует ставить и достигать, а какие не следует? В «Критике практического разума» (1788) Кант исходит из следующего положения: человек есть такое сущее, которое призвано осуществлять себя в качестве своей собственной цели. Поэтому конечная цель человеческой экзистенции — осуществление каждым человеком самого себя. Вместе с тем Кант полагал, что органическую жизнь в ее целостности и непосредственности нужно познавать не средствами формальной логики, а путем интеллектуального созерцания.

Под смыслом жизни неокантианцы понимают ценность прожитой жизни для самого человека, его окружающих и общества в целом. «Ценности можно определить как универсалии смысла, кристаллизующиеся в типичных ситуациях, с которыми сталкивается общество или даже все человечество» (Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 288). Но ведь смысл и ценность не одно и то же. Вряд ли корректно сводить умопостигаемую целостность души к осознанию практических целей, так как в понятие души входят не только сознательное психическое, но также бессознательное, подсознание и сверхсознание.

Усилиями неокантианцев одна из центральных проблем общей философии — проблема смысла жизни — почти целиком отдана на откуп морализаторской этике. До недавнего времени в России в учебниках по философии и философских словарях и энциклопедиях отсутствовали тема и статьи о смысле жизни. Словарь по этике толкует смысл жизни как «регулятивное понятие, присущее любой развитой мировоззренческой системе, которое оправдывает и истолковывает свойственные этой системе моральные нормы, показывает, во имя чего необходима предписываемая ими деятельность» (Словарь по этике. М., 1975. С. 285).

Итак, вместо души — сознание, вместо духа — ценность, вместо эйдоса — норма. Действительно, в неокантианской теории ценностей даже дух обрел этикетку с ценой, а его беспредельность стала именоваться *духовной ценностью*. Кант, как известно, уверял, что вещь-в-себе непознаваема и потому ею заниматься не стоит; пора, мол, покончить с метафизикой, классической

онтологией и деривативной теологией. Вместо теоретического разума, этого «журавля в небе», лучше иметь дело с «синицами» — с вещами-для-нас, практическим разумом, т. е. с тем, что можно «иметь».

«Все на свете поочередно объявляли единственным смыслом бытия, — замечает Г. К. Честертон. — Книги, любовь, деньги, вера, вино, истина, чувства, мистика, простота, труд, жизнь на лоне природы, жизнь в фешенебельном квартале — словом, все как есть оказывалось благом, искупающим несостоятельность мира, в котором без этой светлой точки было бы просто невозможно жить. Так мир, то и дело осуждаемый в целом, оправдывается и даже восхваляется в каждой своей части» (*Честертон Г. К. Оптимизм Байрона // Собр. соч. : в 5 т. СПб., 2008. Т. 5. С. 373*).

Критериальный вопрос для всякой философии (начинать с бытия или с дела и собственности? (быть или иметь?)) неокантианцы решили в пользу ценности. Утилитаризм и аксиология софистически подменили онтологический вопрос о смысле текста вопросом о его значимости. Кажется, будто *значимость* и *значение* суть одно и то же, а поскольку смысл есть вид значения, то смысл жизни и есть значимость (место в тексте, функция, целевое предназначение). Осталось уравнивать значимость с ценностью, и тогда смысл жизни превратится в ценность жизни. Однако значение и значимость — это все-таки разные понятия, и их отождествление, столь характерное для аксиологии, есть логическая ошибка подмены термина, софизм. Противопоставляя онтологический и аксиологический подходы, следует подчеркнуть, что аксиология тем не менее должна иметь свое метафизическое и онтическое обоснование, с чем не согласны неокантианцы.

В истории философии было немало учений, в которых выяснялась взаимосвязь категорий бытия, истины и ценности. В знаменитом понятии *калокагатия* античные философы мыслили неразрывное единство истины, добра и красоты. Традиционная теология пыталась выводить представления о благе и ценности благодати из онтологического понятия Полноты Бытия. Отличается глубиной подход Гегеля к природе «своего-иного» как признанности инобытия; ценность и оценка могут быть поняты как

модусы этой признанности. Любопытна идея «онтологического фундаментального настроения» («общего настроения», по П. Д. Юркевичу) — с ее помощью можно как-то объяснять аксиологию базовых ценностей.

Смысл жизни как осознание жизни. Распространение неокантианского взгляда на смысл жизни в странах Западной Европы и в США было обусловлено развитием протестантской этики и духом капитализма (Вебер); практическому разуму чуждо схоластическое (онтологическое) теоретизирование о сверхчувственном (душе, духе), он ориентирован на феноменологию, на явленность вещей, на обмен ценностями; общим знаменателем всех вещей-для-нас как ценностей являются денежные знаки. Отвлекая внимание от сверхчувственных трансцендентных реалий (Бога, души, вещи-в-себе, сущностей), кантианство исподволь формирует в своих сторонниках веру в априорную способность практического разума «просматривать насквозь», рано или поздно, все то, что дано внешнему ощущению, сознанию; это формирует атеистическое и материалистическое отношение к миру как вещи-для-меня и к своей собственной персоне как средоточию ансамбля потребностей и интересов вкупе с сопряженными с ними целями.

По мнению неокантианца А. И. Введенского (1889–1946), важно, во-первых, различать *цель* и *ценную цель* (степень ценности цели обуславливает ее императивность и смысловое содержание); во-вторых, смысложизненной целью считать «абсолютно ценную цель», которую мы преследуем «ради нее самой»; в-третьих, понимать, что такого рода цель лежит вне жизни: «Верить в смысл жизни логически позволительно только в том случае, если мы верим, что наша жизнь есть путь, ведущий нас к абсолютно ценной цели, лежащей вне нашей жизни и осуществляющейся через посредство жизни» (*Введенский А. И. Условие позволительности веры в смысл жизни // Смысл жизни в русской философии. СПб., 1995. С. 43, 47*).

Определив смысл жизни как цель, ради которой, безусловно, стоит жить и о которой человеку свидетельствует совесть, Е. Н. Трубецкой (1863–1920) уточнил: смысл жизни есть мировой

строй и лад, в котором всякая жизнь достигает полноты; «эта цель-правда и есть тот смысл жизни, то есть та безусловная о ней мысль, которая должна в ней осуществляться» (*Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Смысл жизни в русской философии. СПб., 1995. С. 278–279*).

Но если выносить цель жизни за рамки земной жизни, то не окажется ли, что моя жизнь есть всего лишь некий инструмент трансцендентного Абсолюта? И почему я должен делать целью своей жизни осуществление целей этого Абсолюта? Обострив заданный вопрос, Н. И. Кареев (1850–1931) так на него ответил: я согласен подчиниться Абсолюту, если он не потребует ничего такого, чего бы я ни признал сам; с одним я, однако, никогда не примирюсь — с тем, чтобы смотреть на себя лишь как на орудие или средство для достижения совершенно мне посторонних целей (см.: *Кареев Н. И. Мысли об основах нравственности // Смысл жизни в русской философии*).

Многие советские философы, вслед за неокантианцами, понимали смысл жизни, во-первых, как осознание жизни и, во-вторых, в контексте нормативных практических оценок. Например, С. Халназаров писал о смысле жизни как об осознании человеком своего сущностного отношения к миру и самому себе; В. Н. Чернокозова и И. И. Чернокозов определяли смысл жизни как осознание человеком основного содержания собственной жизни; Б. Н. Попов — как моральную установку личности и направленности ее действия, а также общественные процессы разумной оценки; В. П. Тугаринов и Л. Н. Коган отождествляли смысл жизни с некоей объективно существующей или намеренно ставящейся человеком целью жизни; Г. Ф. Косенко усматривал смысл жизни в способности человека содействовать реализации необходимых людям закономерностей общественного развития; Е. В. Грунт представила смысл жизни как ценность прожитой жизни, оцениваемой как тем, кто ее прожил, так и окружающими, обществом. Смысл жизни, по В. Э. Чудновскому, есть идея, содержащая в себе цель жизни человека, «присвоенная» им и ставшая для него ценностью чрезвычайно высокого порядка.

Все эти концепции смысла жизни отражают лишь одно изменение человека — его плотскую функцию души, практическое сознание — и явно недооценивают целостность человека и тотальность его души.

Смысл в том, чтобы жить сейчас. В книге Н. Н. Трубникова «О смысле жизни и смерти» читаем: «...нужно обратиться не к прошлому, не к будущему, а к настоящему. И если нам удастся в нем найти возможность жизни, если мы в нем будем жить не для того, чтобы жить завтра или послезавтра, мы удовлетворительно решим и проблему смерти. Если мы в нем будем жить ради того, чтобы жить сейчас, здесь и теперь, то уже не время будет двигаться вокруг нас, все время оставляя нас где-то на периферии движения жизни, не оно будет идти мимо нас, как пейзаж мимо проходящего поезда или берега мимо плывущего корабля (наша общая очень вредная иллюзия восприятия времени, воспитанная у всех нас привычкой следить за стрелками часов и перелистывать страницы календаря). Нет, мы сами, отнюдь не как поезд, не как сцепленный с паровозом вагон по заранее проложенным железным рельсам и с заранее известными станциями, а как корабль, пусть как одинокая утлая ладья, направим свой путь к заветной цели в океане вечности, имея на борту избранный нами груз знаний и памяти. И тогда нам придется самим избрать, идти ли нам по ветру, куда он дует, куда влечет власть слепой стихии, или круче к ветру, против него, хотя и лавируя, делая галсы влево и вправо, но неуклонно приближаясь к свободно избранной цели.

Это новое времяощущение еще не задает нам цель, но оно помогает взять ответственность за направление движения на себя. Оно не вручает в виде награды рукоятку штурвала и компас, но оно пробуждает потребность в том и другом, оказывается необходимым условием становления ответственности за свою судьбу личности. Оно помогает человеку понять, что можно и не отдаваться на милость ветра и волн, что и в своей ладье он властен не ждать, что с ним будет, не ждать жизни, которая будет или может быть когда-то, но искать и созидать ее. Не ждать, куда бы его привели железные рельсы необходимости, если бы они были, или

случайные порывы ветра, но выбирать, куда, с кем и с чем ему двигаться сейчас. И, выбирая путь, созидая свое настоящее, наполняя его, человек сам окажется способным выбирать, наполнять свое будущее, работать на него единственно достойным образом, то есть созидать его, иметь его» (*Трубников Н. Н. О смысле жизни и смерти. М., 1966. С. 75–76*).

Иррациональность смысла жизни. Вселенная в целом никогда не была и не станет предметом непосредственного научного наблюдения и эксперимента, ибо она, по определению, охватывает собой все мыслимое пространство-время. Бессмысленно говорить о целокупной динамике, изменениях и пространственно-временных траекториях Вселенной в том же духе, в каком астрофизики рассуждают о чувственно данных частях мироздания. Не будучи составным объектом, Вселенная не позволяет нам устанавливать ее идентичность привычными и точными способами классической физики. Она уникальна, ее невозможно запустить заново, и космология лишена возможности апеллировать к научному требованию воспроизводимости изучаемого явления.

Человек испытывает тревогу из-за своей несоизмеримости и несогласованности с беспредельным универсумом, из-за невозможности отыскать свое реальное место в космосе и понять объективный смысл собственной жизни. Отсюда, во-первых, космологические дефиниции не бывают строго научными и реалистическими; во-вторых, об идентичности Вселенной остается судить исключительно апофатически; в-третьих, раскрытие смысла Вселенной во многом обусловлено зигзагами и случайностями истории человеческого познания; в-четвертых, когнитивные структуры космологии изначально нагружены гуманитарным контентом.

«Каждая жизнь имеет свой собственный смысл, — утверждал Дильтей. — Он заключен в том значении, которое придает каждому настоящему моменту, сохраняющемуся в памяти, самоценность, при этом значение воспоминания определяется отношением к смыслу целого. Этот смысл индивидуального бытия совершенно неповторим и не поддается анализу никаким познанием,

и все же он, подобно монаде Лейбница, специфическим образом воспроизводит нам исторический универсум» (*Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // *Вопр. философии.* 1988. № 4. С. 139).

Если марксисты верят в способность человека познать и истинно оценить свой смысл жизни, то философы-иррационалисты, напротив, ставят под сомнение или даже вовсе отрицают возможность рационально-дискурсивно выражать смысл жизни, «идею отдельной жизни», полагая, что жизнь иррациональна по своей сути, а наше сознание часто ошибается, когда пытается выразить невыразимую глубину человеческой души. Смысл — предмет веры, интуиции, инстинкта, но не предмет научного разбирательства, поэтому изначально обречены на поражение социологические опросы населения о смысле жизни и тем более академические разработки и рекомендации по проблеме «смысл жизни народа» (например, «русская идея»), проводимые с целью выработать и внедрить «к исполнению» некую национальную идею.

«Настоящее никогда не составляет нашей цели: прошедшее и настоящее — наши средства, а цель одно будущее. Таким образом, мы никогда не живем, но надеемся жить» (Паскаль). Ясперс считал, что смысл жизни приоткрывается нам лишь в особых, пограничных, ситуациях, в которых человеческая экзистенция познает себя как нечто безусловное. Камю сказал: «Этот мир лишен смысла. Человек — единственное существо, обладающее интуицией мировой бессмыслицы, абсурда. Тот, кто осознал это, обретает свободу».

Б.-У. Хергемеллер считает, что смысл жизни раскрывается только через веру и обнаруживается как взаимосвязь смерти, удивления, страха, радости, скуки; правдоподобной теорией смысла жизни может быть агностическая этика, демократичная, ненормативная, никому ничего не предписывающая и не навязывающая. Пессимисты предаются мировой скорби, т. е. чувству (описанному романтиками), что мир, в котором мы живем, является наихудшим из всех мыслимых миров, а вовсе не наилучшим, как

думал оптимист Лейбниц. Ф. Кафка (1883–1924) рассуждал, что поскольку жизнь близится к смерти и конечная цель жизни — смерть, то, стало быть, «смысл жизни в том, что она имеет свой конец».

В нынешнем западном «потребительском обществе» господствует стремление к комфорту, с чем сопряжена инфантильность, слабовольность и пассивность граждан. Известный психиатр и писатель М. Нордау (1849–1923) тесно связывает «сумеречное настроение» европейской интеллигенции (чувство бесцельности жизни, скептицизм, эгоизм, склонность к суициду) с ее комфортным образом жизни (см.: *Нордау М.* Вырождение. М., 1995). Иррационалистическая теория смысла жизни противостоит этике кантианцев, этике должного, которая осуждает отклонение от априорно известного ей идеала.

Отвлекаясь от культуроведческого обсуждения более глубоких причин противоборства неоплатонизма и неокантианства, связанного с проблемой смысла жизни и другими центральными проблемами философии, заметим, что, с чисто рассудочной точки зрения, предпочтительно выводить нормативно-этические следствия (цели жизни) из той или иной онтологической схемы, ставя теоретический разум выше практического, а не ограничиваться лишь априорными посылками антиметафизической философии морали.

Во втором случае — в случае неокантианского видения смысла жизни — философия перестает быть духовной любовью к мудрости и становится интеллектуальным полицейским, запрещающим мыслить самобытное, трансцендентное и не имеющее цены. В первом же случае взгляд на смысл жизни как металогическую внутреннюю целостность жизни будет дополнен откорректированной тенденцией рационализировать смысл жизни и рассматривать человека как самоуверенного субъекта, пытающегося преодолеть в себе страдающее и переживающее существо.

Последовательный онтологизм не замыкается на «эссенциальном» в человеке, но берет также и «феноменальное» и связывает между собой два вида смысла — внутренне формальный (идейный, эйдетический) и внешне формальный (функциональный,

практико-целевой, ценностный). Но при этом онтологизм провозглашает логическую и бытийную первичность сущности, самобытности, эйдоса, идеи и вторичность вещи-для-нас, значимости, роли, цели.

Что такое Я? «Весь я не вмещаюсь между шляпой и башмаками» (У. Уитмен). Л. П. Карсавин пишет: «...Иногда я говорю и действую как Я-мир, Я-человечество, иногда как Я-мой народ, Я-моя семья, иногда как индивидуум... Мое “Я” непрестанно “пульсирует”, то сжимается до “Я-индивида”, то расширяется до “Я-мира”» (цит. по: *Иголь Е. Л. О духе // Вестн. РФО. 2013. № 2. С. 194*).

В онтическом аспекте Я определяют как «самость» (the Self), а в гносеологическом — как Я-образ (*the I*) либо как Я-концепцию, т. е. как субъективную сторону Я, которая созерцает собственное объективное содержание. Одни философы рассматривают Я как пучок общественных свойств («совокупность всех социальных отношений», по К. Марксу). Другие исследователи считают, что Я есть сингулярная персональность («чем единичнее, тем человечнее», по К. Свасьяну). Третьи авторы пытаются как-то синтезировать социальную и индивидуальную грани Я в некоего «самосознающего социоиндивида» по аналогии с христианским Богочеловеком.

Озадачивает и изумляет неразрешимый вопрос: вот мое тело, вот моя рука, но где же я сам? Описывая Я как личность — как фундаментальную конкретность самообозначающегося субъекта, П. Рикёр наталкивается на такой парадокс: «...высказывание как акт можно считать событием, происходящим в мире <...> Но “Я” говорящего не событие: нельзя сказать, что оно случается или происходит. <...> Как происходит, что “Я”, задающее границы мира, соединяется с именем, обозначающим индивида, этому миру принадлежащего? Как могу я сказать “Я, Поль Рикёр?”» (*Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопр. философии. 1989. № 2. С. 49*).

Неразрешимой остается проблема интерсубъективности — вопрос о взаимном осознании разных Я. Некоторые авторы

полагают, что о «другом Я» можно знать только косвенно, через внешнюю телесность и по аналогии со «своим Я». Согласно противоположному мнению, «другое Я» дается «моему Я» прямо, в интуиции (эмпатии, симпатии, антипатии). Обе точки зрения сопряжены с парадоксами.

Многие философы усматривают сущность индивида в его Я; Я — это точка чистого самосознания и интуиция свободы. Декарт полагал, что именно мыслящее самосознание производит индивидуальное Я, самодостаточное и автономное. Картезианское *Ego cogito* («Я-мыслящее») Кант истолковал как «первоначальное трансцендентальное единство апперцепции». Фихте признавал за самосознающим Я безграничную свободу. Гегель утверждал, что целостность Я зависит от инобытия и достигается через «борьбу за признание другим». Лейбниц наделяет наше Я качеством субстанции. По Юму, наоборот, Я — это пучок ощущений и идей, которые возникают, сменяются и рассыпаются.

Не соглашаясь ни с тем, ни с другим, П. И. Лапшин утверждает, что «нет особого “ощущения нашего Я”; между тем наше “Я” есть идеальный нечувственный момент, которым определяется само бытие отдельных ощущений. <...> Истинное “Я”, обладающее подлинной природой, — это Бог <...> А наше эмпирическое “Я” — брэнно, опирается на непрерывность памяти и вместе с ее разрушением погибает» (*Лапшин П. И. Опровержение солипсизма // Филос. науки. 1992. № 3. С. 23, 39*). Высмеивая юмистское воззрение на перманентную изменчивость Я, Лапшин напомнил старую шутку: один последователь Гераклита отказался платить долги, указывая кредиторам, что он уже не тот, каким он был, когда брал деньги в займы. Кредиторы пригласили его на роскошный обед и, когда он пришел, поколотили и спустили с лестницы, ссылаясь на то, что ведь он уже не тот, которого приглашали к обеду (Там же. С. 24–25).

Фрейд в анализе бессознательного психического отмечал принципиальную непрозрачность ряда уровней Я для самосознания. По Хайдеггеру, субъективность Я трактуется не как замкнутость, а как постоянная открытость для бытия. Теософ

П. Д. Успенский (1878–1947) доказывал, что мы разделены на сотни различных Я, но в нас чаще всего отсутствует некое контролирующее Я. У разных людей степень критичного самосознания различна.

Чтобы защитить душу от патологических элементов внешнего воздействия (например, от таковых в средствах массовой информации), самосознание создает личные информационные фильтры. В философии нарратива Я считается заданным через рассказ индивида о себе, через автобиографию (Арендт, Рикёр, Е. Г. Трубина). Э. Левинас (1905–1995) доказывал, что эго формируется в контексте «ответственности за другого»; в этом смысле Я есть нечто производное и зависимое от открытости другому. В творчестве самосознания всегда присутствует определенная доля хаоса. В самосознании Я далеко не всегда адекватно представлено.

Вот характерный пример: «...В детстве я был болезненным ребенком, — пишет известный американский психолог К. Р. Роджерс (1902–1987), — и отец как-то сказал, что я, наверное, умру молодым. В известном смысле он ошибся: ведь мне уже семьдесят пять. Но в каком-то смысле я готов признать его правоту. Я чувствую себя молодым и надеюсь никогда не стать стариком. Я и правда умру молодым...»

Любопытна точка зрения на Я автора судьбоанализа Л. Сонди (1893–1986). Этот венгерский психоаналитик полагает, что Я — это не объект и не субъект, а посредник между ними, равно Я есть мост между многими общими противоположностями (Богом и человеком, духом и природой, душой и телом, центром сознания и периферией, мужчиной и женщиной, бодрствованием и сном и т. д.). Духовной инстанцией, которая верит или не верит, является Я, а религиозность есть наивысшая ступень развития человеческого Я.

Я не является анатомически локализованным органом или психическим аппаратом, а представляет собой единство четырех элементарных функций:

- 1) стремления к едино- и равнобытию с другими людьми (партиципация);

- 2) желания быть удвоенным и быть во всем (инфляция);
- 3) стремления все иметь и все знать (интросекция);
- 4) избегания того, что угрожает самости (негация).

Вследствие выпадения одной из этих функций происходит расщепление Я (см.: *Сонди Л.* Судьбоанализ. М., 2007).

Что такое жизнь? Противостояние концепций о смысле жизни касается не только трактовки понятия смысла, но и понятия жизни. Неоплатоники и христиански мыслящие философы полагают, что Бог есть жизнь, жизнь вечна и все есть жизнь — внутри и наружу (духовно, душевно и витально-телесно). Неокантианцы и материалисты склонны определять жизнь по ее внешним проявлениям («способ существования белковых тел...», по Ф. Энгельсу) и рассматривают ее как крайне редкое явление во Вселенной.

Первые конкретизируют понятие смысла жизни как самопознание, метафизическую совесть, сохранение и отстаивание независимости уникального Я, «искру Божью», сливание с Абсолютом и т. п. Вторые привязывают смысл жизни к «внешнему человеку», к поведенческим актам субъекта и усматривают его либо в труде, либо в служении обществу (государству, народу), либо в жизни ради своих детей и близких, либо в борьбе за лучшие условия жизни, в стремлении прославиться чем-то, сделать себе карьеру и т. д. В. И. Вернадский (1863–1945) выдвинул гипотезу о постоянстве количества жизни и о тщетности человеческих усилий увеличить общий объем жизни на Земле.

Служить себе или другим («другому», Богу), при этом стремясь к наслаждениям и счастьем или, наоборот, к страданиям и испытаниям, либо повинуюсь долгу, — разные варианты для построения концепций смысла жизни в обеих вышеупомянутых парадигмах.

Смерть. «Смерть — не просто случай в жизни» (Витгенштейн). Она предстает перед нами таинственной и пугающей, и ее, особенно преждевременную, обычно считают огромным злом, например, потому, что она лишает умерших благ, которыми они наслаждались при жизни. Эпикур, напротив, утверждал, что

смерть несколько не вредит умершим, поскольку они уже ничего не ощущают.

Философское любопытство начинается с вопроса о смерти, и не случайно Иоанн Дамаскин определил философию как размышление о смерти. Раздумья о природе смерти породили множество философских тем и проблем. Э. Фромм назвал проблему соотношения жизни и смерти «основной экзистенциальной дихотомией». Смерть — атрибут всего живого, и в этом смысле жизнь каждого из нас есть движение к собственной смерти. Из всего биологического мира, вероятно, только человек сознает свою смертность.

По Хайдеггеру, быть живым — значит «существовать к смерти», которая придает бытию какие-то очертания, предел, определяет бытие. Личная смертность открывается индивиду в его страхе и ужасе. Хайдеггер советует отказаться от равнодушного и «стоического» отношения к смерти, призывает развивать в себе смелость перед страхом смерти. Философы материалистического лагеря толкуют смерть как полное уничтожение личности. Некоторые течения идеализма (равно как многие мифологии и религии) рассматривают смерть как переменную формы существования личности при сохранении ее духовной матрицы. Философы-агностики сторонятся рассуждений о смерти, так как не признают эмпирически неverifiedируемых знаний.

Ю. М. Лотман пишет: «То, что не имеет конца — не имеет и смысла. Осмысление связано с сегментацией не дискретного пространства. <...> Начало-конец и смерть неразрывно связаны с возможностью понять жизненную реальность как нечто осмысленное. Трагическое противоречие между бесконечностью жизни как таковой и конечностью человеческой жизни есть лишь частное проявление более глубокого противоречия между лежащим вне категорий жизни и смерти генетическим кодом и индивидуальным бытием организма. С того момента, как индивидуальное бытие превращается в бытие сознательное (бытие сознания), это противоречие из характеристики анонимного процесса превращается в трагическое свойство жизни» (Лотман Ю. М. Смерть как

проблема сюжета // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 417).

Но что есть смерть? Платон в «Федоне» учил, что философия есть приготовление к смерти, а смерть есть отделение души от тела. С его дефиницией смерти не согласны те, кто, принимая тезис о неизбежности умирания всякого организма, не признают, что человек и тем более низшие животные наделены душой. Критики Платона предложили более общее и неясное определение: смерть есть прекращение жизни. На это возражают: приостановление жизни (например, у микроорганизмов) не всегда смертельно. По-видимому, смерть следует ассоциировать не столько с отсутствием жизни, сколько с финалом жизни; смерти же противоположна не жизнь, а рождение.

Почти все религии основаны на священном страхе человека перед своей физической или духовной смертью, а также перед миром мертвых и появлением покойников в мире живых. Символический образ смерти — скелет в черном балахоне с косой. Религии предлагают различные методы компенсации этих страхов, способы избавления от тел умерших (похоронный обряд, траур, кладбище, кремация) или сохранения праха. Вместе с тем бытуют религиозные представления о неумирании (вознесении) святых, благоухании и негниении их мощей. Например, христиане торжественно отмечают даты вознесения Иисуса Христа, Богородицы, пророка Илии, а также рассказывают о разных случаях чудесных воскрешений. Н. Ф. Федоров считал «общим делом» всех живых найти способы оживления всех умерших и тем самым избавиться от ужаса небытия.

У древних египтян был особый культ мертвых, а в физической жизни они видели лишь подготовку к загробному существованию. Древние японцы верили в то, что после смерти предки продолжают пребывать в своих живущих потомках (культ предков). В последующих религиях усиливалось трагическое отношение к смерти — в особенности в буддизме, зороастризме, иудаизме, даосизме, религиозно-философских учениях античной Греции. Древние греки верили в бога Танатоса, от которого

зависит смерть человека. Когда наступает срок, этот бог смерти исторгает из людей души и уносит их в царство мертвых. Танатос чаще пребывает у трона Плутона, брата Зевса, и властителя подземного царства Аида. Сюда, через реку Ахеронт, старый Харон переправляет души умерших. Здесь протекает также священная река Стикс и выходит из недр земли река забвения Лета. Душа, попавшая в подземное царство Аида, пьет воду из Леты и забывает свою прошлую жизнь.

Вильгельм Штекель (1868–1940) был первым, кто использовал термин *танатос* для обозначения влечения к смерти. Танатология (от греч. *thanatos* — смерть) — учение о смерти, о ее многочисленных аспектах — религиозных, философских, медицинских, психологических и пр. Так, медицинская танатология изучает динамику и механизмы умирания. Медики-танатологи подразделяют смерть на клиническую, биологическую (истинную) и смерть мозга. Биолого-медицинскими критериями естественной или неестественной смерти сегодня считают: прекращение электрической деятельности в мозге, остановку дыхания, отсутствие сердцебиения. С точки зрения науки, смерть в принципе является благом, поскольку она регулирует и организует «напор жизни» через эволюционный механизм смены поколений.

Хотя смерть другого человека для внешнего наблюдателя несомненна, многие люди все же верят в то, что их собственная жизнь вечна и что со смертью их физического тела она не прекращается, но лишь принимает иные формы. Как бы то ни было, «мудрый думает не о смерти, а о жизни» (Спиноза). Из-за незнания времени наступления личной смерти индивиды относятся к ней как к чему-то неопределенно удаленному, хотя в принципе смерть может наступить в любой миг. Ведь не случайно древнеримское выражение *momento more* — помни о смерти.

В прошлые века о смерти говорили много: живые периодически переживали ее мысленно, готовились к будущей смерти через участие в разных священнодействиях и ритуалах. «Чтобы умереть вполне благополучно, надо приобрести навык умирания» (П. А. Флоренский). Для современного человеческого общества

смерть, утратив свой священный характер, стала чем-то лишенным смысла, чуждым и пугающим.

«Сейчас общество восстало против смерти, — констатирует Ф. Арьес. — Точнее, оно стыдится смерти, больше стыдится, чем страшится. Оно ведет себя так, как будто смерти не существует» (Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992, С. 490).

Наши современники, как правило, избегают мыслей о смерти, не любят говорить о ней. Сегодня вырабатывается массовое психологическое отторжение темы смерти. По мере вытеснения этой темы из коллективного сознания обесценивается и сопряженная с нею проблема смысла жизни. Лишь священнослужители постоянно напоминают своей пастве о неизбежности смерти. Духовная подготовка верующего к личной смерти — одна из самых важных функций религии.

Две смысложизненные тенденции. Судьба индивида существенно определяется уникальной динамикой двух полярных тенденций.

Первая тенденция заключается в самосохранении себя через экспансию вовне в качестве субъекта и неизбежном при этом потеснении других людей в своем жизненном пространстве. Биография человека-субъекта тогда определится конкретным противостоянием ему других субъектов. Стремление стать «первым» и превращать других в объекты своей деятельности имеет для индивида реактивные последствия — другие, вообще говоря, могут стремиться к тому же. Итогом противостояния является ограничение индивидуальной экспансии какой-нибудь атомарной сферой деятельности, профессиональной нишей. Именно в ней индивид может обрести частный и более определенный смысл жизни — либо все-таки ориентированный вовне, практический, либо, наоборот, внутренне потасный.

Исходная пансубъектность и эгоцентричность индивида (часто свойственная детям в младенческом возрасте) претерпевает, таким образом, эволюцию в результате конкуренции с аналогичной позицией противостоящих ему иных индивидов: индивид

становится частным субъектом либо вообще теряет желание оставаться «субъектом практического действия».

Неудача «внешней» биографии подчас компенсируется *второй тенденцией* — смещением смысложизненных интересов части людей в сферу «внутренней жизни». Люди с самопогруженной (интровертной) смысложизненной доминантой — это вовсе не второй сорт по сравнению с удачливой пансубъектностью. Из их среды нередко выходят поэты, писатели, художники, священники, философы. Без борьбы за право быть первым субъектом реальная история человечества немыслима, но эта борьба сама обретает смысл при условии гарантии права на самоценность страдающего человека и в контрасте «субъектность — страдательность». Больным и несправедливым является то общество, официальная идеология которого превозносит внешний активизм и принижает достоинство страдающего индивида.

В сущности, малореалистическими являются идеологические призывы власть имущих к гражданам занять такую-то смысложизненную позицию (строить коммунизм, быть государственниками и т. п.), поскольку в любом обществе сложная дифференциация смысложизненных отношений людей есть процесс непреодолимый и во многом независимый от сознания самих носителей смысложизненных ориентаций. Смысл жизни должен быть «своим», потребным и осознанным, чтобы можно было подчинять ему собственную жизнь. Реальные прототипы литературных героев Павла Корчагина и Ильи Обломова дополняют друг друга. Эти герои могут быть представлены как символы разных фаз биографии «обобщенного человека». Нередко в судьбе того или иного человека происходит челночная эволюция от субъектности к страдательности и снова к субъектности, а от нее — к новой страдательности. Так что экстраверты и интроверты — ищут ли они смысл жизни вне себя, внутри себя или намерены превратиться в свою противоположность — в принципе одинаково ценны для человечества.

Социальная роль и смысл жизни. Индивид вынужден подчиняться обществу в качестве социальной роли и объекта

социального управления, отдавая при этом значительную часть своей свободы государству. Если людям ничего не навязывать, говорил известный психолог К. Роджерс, то они становятся самими собой. Подчинение культу государства (а также культу вождя, народа и др.) еще не означает, что индивид добровольно исполняет роль бытия-в-подчинении-обществу; его внешняя ангажированность порой оборачивается внутренним одиночеством, отталкиванием душою нежелательного внешнего содержания. Подчас чувство одиночества бывает притягательным, а иногда — вынужденным. Конформизм может стать платой за подавление чувства одиночества.

Благодаря умению замыкаться в себе человек не только отгораживается от насильственных воздействий со стороны других людей и общества, но и развивает в себе способности к внутреннему диалогу с самим собой (с привходящим в душу духом). Вне феномена одиночества немислимо формирование способностей самосознания и самореализации. Вместе с тем оно обусловлено специфическими социальными условиями, когда, как говорил Сартр, «зачем нам жаровня, ад — это другие» и от других надо убежать в «себя». Вне контакта души индивида со свободным духом его жизнь осознанна, но бездуховна.

Абсурдна ли жизнь? Многие атеисты приходят к выводу, что колы Бога нет, то жизнь абсурдна. Они также полагают, что нет ничего более ценного в мире, чем мы сами, и что, несмотря на всю абсурдность жизни, жить надо так, как будто она и в самом деле имеет реальный смысл. А. Камю (1913–1960) описал пропасть между нашим убеждением, будто мир упорядочен и умопостижаем, и реальностью, которая на самом деле молчалива, слепа, безразлична к нам. Камю отыскал способ жить без противоречий — охарактеризовал «абсурдного человека», лишённого веры в разумное начало бытия и живущего «без просьб», с полным пренебрежением к безразличию мира.

Т. Нагель (род. 4 июля 1937) подчеркнул разницу между объективной незначительностью нашей жизни и той серьезностью, с которой мы к ней относимся; он заключил, что признание

собственной малозначимости зависит от нашей способности прислушиваться к оценке нас другими людьми. Вместе с тем Нагель призывал не драматизировать обстоятельство космической ничтожности наших жизней и предлагал опираться на иронию.

Из предположения о молчании универсума Р. Тайлор вывел следствие, что смысл жизни нужно искать не во внешнем мире, а внутри нас; наша жизнь приобретает смысл тогда, когда мы сумеем заняться значимым для нас делом; в противном же случае жизнь бессмысленна. Выходит, чем полнее жизненные интересы субъекта совпадают с объективной привлекательностью его объекта, тем очевиднее для него становится смысл собственной жизни.

Парадокс конечности и бесконечности человека. «Тоска по всеединству — вот что лежит в основе всего нашего страдания о суете и бессмыслице жизни, — пишет Е. Н. Трубецкой, — и поскольку мы возвышаемся сознанием над этой суетой, этот мысленный подъем уже представляет собою некоторый предварительный выход из того порочного круга, в котором мы томимся» (Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 37). Человек «вброшен в бытие» (Хайдеггер) не по своей воле. Он тревожится от того, что не может ответить на вопросы: почему он есть и должен быть? Зачем он появился из небытия (ведь его могло бы и не быть!)? Сколько он тут еще будет?

Одну из самых трудных проблем человека можно сформулировать так. Разум и труд радикально отличают человека от животного, но они же приносят ему сознание своей противоречивости и принципиальной незавершенности. С одной стороны, человека отличает непрерывное творение новых потребностей, что обычно не свойственно животным. Изменяющиеся потребности человека неисчерпаемы, и только бесконечность, казалось бы, может удовлетворить индивида. Человек как индивид ориентирован на бесконечный прогресс, и ответ «Жить, чтобы повторить жизнь и опыт своих предков» его мало устраивает.

С другой стороны, лишь человек знает, что он конечен, и осознание своей приближающейся физической смерти обостряет

смысложизненную проблему. Человек тревожится, зная, что ему неизбежно придется умереть — лишиться своего основания и постоянства, утратить свое пространство и более «не иметь места». Через эту онтологическую напряженность, через тревогу небытие опытно воспринимается нами «изнутри» (П. Тиллих).

Две характеристики — стремление к бесконечности и знание о своей конечности — составляют конфликт в душе человека. Не выходит ли, что человек рождается лишь для того, чтобы, осознав бесконечность своих потенциальных возможностей и потребностей, узнать об их принципиальной неосуществимости в полном объеме? Как решать эту драматическую задачу?

Одни говорят, что индивид существует ради общества, а индивидуальное его бессмертие иносказательно — он может надолго остаться в памяти потомков, если того заслужит при жизни добрыми или злыми делами. Однако большинство людей не удовлетворяются такого рода ответом, желают реального бессмертия — им страшно представлять себя в виде бабочки-однодневки, через миг жизни которой пролегает магистраль общественного развития, идущая в бесконечность. Да и смысл жизни общества и его главные цели осознаваемы не в большей мере, чем смысл жизни индивида.

Другая формула: цель общественного прогресса — индивидуальный человек, его здоровье и счастье; ее трудно реализовать для всех, а в особых условиях предпринимательского общества (нерегулируемого государством капитализма) она вырождается в крайность «человек человеку — волк».

Логика диктует три варианта соотношения общества и индивида: 1) часть больше целого; 2) часть меньше целого; 3) часть диалектически равна целому. Анализ проблемы смысла жизни требует учета реального отношения Я к обществу.

Ю. М. Бородай так рассуждает о парадоксе конечности и бесконечности человека. Если мне предстоит жизнь вечная, то она может быть только вечной неутоленностью. При достижении же абсолютного совершенства просто не к чему

стремиться — совершенство означало бы зло, конец всякого бытия. Главная проблема религиозных учений о бессмертии души — это «скука вечности».

Поэтому хорошо, что нам, живущим, не дано достоверно знать о своей посмертной участи, и это незнание придает ощущение остроты и подлинности нашим земным трагедиям (см.: *Бородай Ю. М. Эротика — Смерть — Табу: Трагедия человеческого сознания*. М., 1996. С. 214–219).

В чем предназначение человечества? Несомненно, решение вопроса о смысле жизни индивида тесно связано с вопросом о предназначении человечества в целом во Вселенной, который имеет три противоположных решения:

- 1) человечество не имеет никакого предназначения, оно — ошибка природы, а бытие человечества и любого из нас бессмысленно;
- 2) назначение человечества в мире имеет надприродный и духовный смысл; разгадка проблемы будет дана в мире ином, надматериальном, где пребывают мировая душа, анима человечества и бессмертные души отдельных людей;
- 3) человеческое стремление к бесконечности удовлетворяется отождествлением индивидуального человека с обществом; конечность (смертность) отдельного человека вплетается в вечное существование человечества по логике: первочеловек Адам есть матрица, а все последующие люди — оттиски, суть продление одного и того же родового генотипа.

То или иное из этих решений актуализируется в обществе в зависимости от того, находится ли его культура в кризисе, на подъеме или стареет. Взгляд на индивида как на носителя вполне определенной смысложизненной ориентации, сохраняющейся в течение всей его жизни, представляется чересчур сильной абстракцией.

По Н. А. Бердяеву, каждое поколение имеет цель и смысл внутри собственной жизни, в творимых им ценностях и собственных духовных подъемах, приближающих его к божественной

жизни, а не в том, что оно является средством и орудием для последующих поколений.

Е. Дюринг в своей книге «Ценность жизни» выдвинул представление о циклическом изменении содержания смысла жизни каждого человека по мере его перехода из одной возрастной фазы жизни в последующую. Э. Эриксон (1902–1994), А. Маслоу (1908–1970) и ряд других социальных психологов даже составили обобщенное жизненное расписание среднестатистического индивида, указав главные витальные противоречия для каждой возрастной фазы жизни.

Например, в течение первых двенадцати месяцев жизни ребенка взрослые помогают ему почти во всем, и тут, в зависимости от дружелюбности или враждебности среды, ребенок может развить в себе либо чувство любви и доверия к людям, либо ненависти и недоверия к ним. А в других фазах жизни — новые вызовы и проблемы. Каждая фаза жизни связана с особым локальным смыслом жизни, а интегральный смысл жизни обобщает неуловимым способом все состоявшиеся смысложизненные переживания.

Формулы выражения смысла жизни. По-видимому, необходимо различать, во-первых, интегральный (на всю жизнь) и локальный (характерный для фазы жизни индивида) смысл жизни, во-вторых — духовный и плотский смысл жизни, имеющие следующие выражения:

- интегральный духовный смысл жизни;
- интегральный плотский смысл жизни;
- локальный духовный смысл жизни;
- локальный плотский смысл жизни.

Формулы смысла духовной жизни даны в разных Священных Писаниях, многие другие виды смысла жизни ярко описываются в художественной литературе и формализуются философами и этиками.

Любая явленная формула смысла жизни есть всего лишь намек на определенность смысла жизни, символизирующий только вершину его айсберга. Художественные опыты Шекспира, Толстого,

Достоевского и других гениев художественной литературы свидетельствуют, что невозможно научить в полной мере другого человека осознанно открывать смысл своей жизни. Посредством ярких примеров и мифов (миф о Сизифе, миф о блудном сыне и т. п.) можно лишь стимулировать такого рода личный поиск, очертить его векторы.

Реальная жизнь чаще всего не соответствует и даже противоположна осознанно сформулированному индивидом для себя жизненному кредо, смыслу жизни.

Вопросы для повторения

1. Какой раздел философии посвящен анализу проблем бытия?
2. Назовите основные особенности диалектического способа мышления?
3. Сопоставьте понятия *идея*, *категория* и *принцип*.
4. В чем суть проблемы классификации основных категорий онтологии?
5. Опишите диалектико-семантический алгоритм.
6. Что такое бытие и каковы его альтернативные трактовки в философии?
7. Чистое бытие, полное бытие и ограниченное бытие.
8. Бытие, небытие и процесс становления.
9. Существование и проблема критерия существования.
10. Сущность и явление: основные модели их соотношения.
11. Экзистенциализм о соотношении сущности и существования человека.
12. Проблема реальности. Реальность и ничто. Ничто и нечто.
13. Категории абсолютного и относительного: дефиниции и соотношение.
14. Оцените учения о трансцендентности и имманентности Абсолюта.
15. Проблема времени: конкуренция феноменистической, субстанциальной и реляционной концепций.
16. Вечность и время. Связь времени и вечности в пантеизме и монотеизме.
17. Что такое эсхатология и каковы ее разновидности?
18. Своё и иное, освоение и отчуждение. Свободное и рабское в отчуждении и освоении.
19. Сопоставьте гегельянскую и марксистскую версии отчуждения.
20. Определите и соотнесите между собой понятия субстанции и субстрага.
21. Что такое монизм, дуализм и плюрализм в философии? Приведите их характерные примеры в истории философских течений.
22. В чем различие категорий единого, многого, единства и всеединства?
23. В чем сходство и различие категорий связи и отношения?
24. Свойство: атрибут, акциденция, модус.

25. Вещь: атрибутивная и субстратная модели.
26. Диалектика границы и пограничной ситуации.
27. Категория пространства: феноменалистическая, субстанциальная и реляционная модели.
28. Виртуальное: генезис понятия и его современное истолкование.
29. Охарактеризуйте категории внешнего и внутреннего, имманентного, трансцендентного и трансцендентального.
30. Актуальная и потенциальная бесконечность. Диалектика конечного и бесконечного.
31. Прерывное и непрерывное в бытии. Аритмология и концепция континуитета.
32. Каковы основные формы детерминизма? Дайте краткую характеристику детерминистской модели мира. В чем суть индетерминизма?
33. Основа, основание, обоснованное.
34. Основание: предельное и достаточное, реальное и логическое.
35. Условия и его главные виды.
36. Категории причины и следствия. Причина, условие и повод.
37. Каковы важнейшие методы выявления причин событий?
38. Как описывают причинность монокаузализм и кондиционализм?
39. Принцип причинности и принцип эффективности.
40. Проблема реальности закона природы: дефиниции и плюрализм концепций закона природы.
41. Чем динамические законы отличаются от статистических?
42. Понятие функции. Как функциональная зависимость соотносится с причинной детерминацией?
43. Что такое организация? Предметная и функциональная стороны организации. Организация с управлением.
44. Какова взаимосвязь категорий формы, материи и содержания?
45. Сформулируйте дефиниции категорий единичного, общего, всеобщего, особенного и отдельного.
46. Охарактеризуйте взгляды реалистов, номиналистов и диалектиков на природу единичного и общего.
47. Часть и целое. Чем целостность отличается от суммативности? Какова классификация целостностей?
48. Определите соотношение категорий системы, элемента и структуры.
49. Что общего и различного у системного и целостного подходов?
50. Как холизм и меризм объясняют природу целого и части?

51. Изложите идею диалектического противоречия и закон единства и борьбы противоположностей.
52. Проблема теоретического отображения противоречия: антиномизм, диалектика, метод альтернатив.
53. Попытайтесь различить категории изменения и движения и противопоставить их категории покоя.
54. Классификации основных форм движения и покоя. Гегель и Энгельс о соотношении высшего и низшего в формах движения. Редукционизм, холизм и диалектика.
55. Понятия развития, прогресса, регресса и одноплоскостного развития. В чем сложность проблемы критерия общественного развития?
56. Изложите и поясните пять классических формул соотношения изменения и покоя.
57. Тождество и различие. Сингулярный, субстратный и субстанциальный уровни тождества и различия.
58. Определите категории качества, количества, меры и скачка (эмерджента). Каково ваше отношение к философской дискуссии об однокачественности и многокачественности вещи?
59. Расскажите о законе взаимной связи (взаимопереходе) количественных и качественных изменений.
60. Как вы понимаете высказывание Протагора «Человек есть мера вещей...»?
61. Гегель о видимости и кажимости. Наглядность как видимость сущности.
62. Эманация и имманация. Специфика диалектического снятия (отрицания).
63. Сформулируйте закон отрицания отрицания. Является ли этот закон всеобщим? Что такое спиралевидность и триадичность закона отрицания отрицания?
64. Как в философии по-разному трактуется соотношение категорий возможности и действительности? Что такое абстрактная и конкретная возможность?
65. Оцените альтернативные воззрения на содержание и взаимосвязь категорий необходимости, случайности и свободы человека. Что такое фатализм и волюнтаризм? Каково значение свободы в жизни человека?

66. Почему античные философы не занимались проблемой свободы? Кто из философов придерживался тезиса «свобода есть познанная необходимость»? Попробуйте дать свое определение свободы.
67. Разъясните дефиницию вероятности как меры необходимого в возможном. В чем суть ныне возникающего вероятностного детерминизма?
68. Теория отражения как воспроизведения. Образ (копия) и прообраз (оригинал). Информация как содержание процесса отражения.
69. Теория рефлексии Гегеля. Гегель о взаимном отражении внутренних противоположностей как источнике развития мира и человеческого творчества.
70. Притяжение и отталкивание положенного и основания как моменты взаимоотражения своего и иного. Признанность, положенность и представленность как важнейшие атрибуты процесса объективной рефлексии.
71. Что такое идеальное? В чем сходство и различие понятий *эйдос*, *идея*, *идеал* и *идол*? Абсолютно ли противопоставление материального и идеального в философии?
72. Оцените дискуссию по проблеме идеального в марксистской философии XX в.: концепции Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова, М. А. Лифшица и синтетическая концепция идеального Д. В. Пивоварова.
73. Идея Бога в теологии и философии. Охарактеризуйте традиционное противостояние пантеизма, панентеизма, монотеизма, деизма и атеизма.
74. Каковы естественно-научные представления о многообразии форм материи? Понятия вещества, поля, темной материи, мирового эфира. Совпадают ли понятия материи в естествознании и философии?
75. Опишите особенности трех этапов эволюции философской категории материи: 1) представление о материи как всеобщем субстрате; 2) взгляд на материю как субстанцию; 3) дефиниция материи как объективной реальности, данной человеку в его ощущениях.
76. Какова философская онтология души и духа? Обсудите определения духа как бытия, а души как экзистенции. Как в человеке взаимосвязаны дух, душа, плоть и тело?
77. Что такое духовность и бездуховность, добрая и злая духовность? Различны ли понятия духовности и душевности? Раскройте понятия духовного человека и плотского человека.

78. В чем сходятся и различаются учения о бессмертии и смертности души? Проанализируйте учения, признающие и отрицающие реинкарнацию души.
79. Можно ли сформулировать единое общенаучное понятие человека? Какие теории происхождения человека вам известны? Чем животные отличаются от людей?
80. В чем различие понятий «человек», «индивид», «личность». Что есть Я? Имеет ли Я, прежде всего, материальную или, наоборот, духовную сущность?
81. Как изменялись представления о совершенном человеке в истории человеческой мысли? Каким должен быть совершенный человек с вашей точки зрения?
82. Что такое жизнь и что есть смерть? Бессмысленна ли жизнь? Парадокс конечности и бесконечности человека.
83. Как можно определить понятие смысла жизни? Можно ли сказать, что смысл жизни и цель жизни — это одно и то же? Смысл жизни как осознание жизни.
84. В чем предназначение человечества? Чем оно отличается от предназначения индивида?
85. Смысл жизни и судьба. Изменяется ли у индивида со временем смысл его жизни? Каковы основные формулы выражения смысла жизни человека?

Список рекомендуемой литературы

Основная

- Алексеев П. В.* Философия / П. В. Алексеев. М., 2010.
- Аполлонов А. В. и др.* Философия / А. В. Аполлонов и др.. М., 2009.
- Балашов Л. Е.* Философия / Л. Е. Балашов. М., 2009.
- Вишневский М. И.* Философия / М. И. Вишневский. М., 2008.
- Губин В. Д.* Философия / В. Д. Губин. М., 2010.
- Кармин А. С.* Философия / А. С. Кармин, Г. Г. Бернадский. СПб., 2009.
- Канке В. А.* Философия: исторический и систематический курс / В. А. Канке. М., 2011.
- Крюков В. В.* Философия / В. В. Крюков. Новосибирск, 2006.
- Лавриненко В. Н.* Философия / В. Н. Лавриненко. М., 2012.
- Лебедев С. А.* Философия / С. А. Лебедев. М., 2011.
- Липский Б. И.* Философия / Б. И. Липский. М., 2011.
- Марков Б. В.* Философия / Б. В. Марков. СПб., 2011.
- Миронов В. В.* Онтология и теория познания / В. В. Миронов, А. В. Иванов. М., 2005.
- Основы онтологии / под ред. Ф. Ф. Вяккерера и др. СПб., 1997.
- Островский Э. В.* Философия / Э. В. Островский. М., 2011.
- Пивоваров Д. В.* Онтология религии // Пивоваров Д. В. Философия религии : в 3 т. / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2012. Т. 1.
- Рахматуллин Р. Ю.* Основы философии / Р. Ю. Рахматуллин, А. А. Исаев и др. Уфа, 2012.
- Спиркин А. Г.* Философия / А. Г. Спиркин. М., 2012.
- Стрельник О. Н.* Философия / О. Н. Стрельник. М., 2011.
- Философия : учебник / под общ. ред. В. В. Миронова. М., 2009.

Дополнительная

- Аббаньяно Н.* Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно. СПб., 1998.
- Абдуллаев Р. Р.* Развитие представлений об относительности и абсолютности в античной философии / Р. Р. Абдуллаев // Филос. науки. 1985. № 6.

- Абрамов М. А.* Неопределенность свободы / М. А. Абрамов // *Вопр. философии.* 1996. № 10.
- Адорно Т.* Негативная диалектика / Т. Адорно. М., 2003.
- Аксенов Г. П.* Причина времени / Г. П. Аксенов. М., 2001.
- Акулинин А. В.* Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому / А. В. Акулинин. Новосибирск, 1990.
- Александр Ф.* Человек и его душа: познание и врачевание от древности до наших дней / Ф. Александр, Ш. Селесник. М., 1995.
- Алексеев П. В.* Понятие «материи» / П. В. Алексеев // *Филос. науки.* 1990. № 12.
- Андреев И. Д.* Основные законы и категории материалистической диалектики / И. Д. Андреев М., 1959.
- Андреев Ю. П.* Отношение как содержательный элемент противоречия / Ю. П. Андреев // *Категории диалектики.* Екатеринбург, 2003.
- Анисин А. Л.* Принцип соборного единства в истории философской мысли / А. Л. Анисин. Тюмень, 2010.
- Аристотель.* Метафизика / Аристотель. М., 1999.
- Аристотель.* О душе / Аристотель // *Соч. : в 4 т. М., 1976. Т. 1.*
- Аристотель.* Категории / Аристотель. М., 1939.
- Архищев Ф. Т.* Материя как философская категория / Ф. Т. Архищев. М., 1961.
- Аскин Я. Ф.* Философский детерминизм / Я. Ф. Аскин. Саратов, 1974.
- Аскин Я. Ф.* Движение — форма существования материи / Я. Ф. Аскин. Саратов, 1971.
- Аскин Я. Ф.* Проблема времени / Я. Ф. Аскин. М., 1966.
- Асмус В. Ф.* Диалектика свободы и необходимости в философии истории Гегеля / В. Ф. Асмус // *Вопр. философии.* 1995. № 1.
- Асмус В. Ф.* Трактат «О душе» / В. Ф. Асмус // *Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1975. Т. 1.*
- Ахундов М. Д.* Концепция пространства и времени: итоги, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов. М., 1982.
- Ахутин А. В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время / А. В. Ахутин. М., 1988.
- Байкушев С.* Серьезно о сверхъестественном / С. Байкушев. М., 1991.
- Байлук В. В.* Социальный детерминизм: категориальный анализ / В. В. Байлук. Томск, 1983.
- Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики / Г. С. Батищев. М., 1963.

- Бауман З. Свобода / З. Бауман. М., 2006.
- Белодед В. Д. Категория в философской науке / В. Д. Белодед. Киев, 1987.
- Беляев И. А. Целостность и свобода человека / И. А. Беляев, А. М. Максимов. Екатеринбург, 2004.
- Белянкина Н. Г. Образ элементарного объекта и элементаристский подход / Н. Г. Белянкина, Д. В. Пивоваров. Свердловск, 1991.
- Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев // Философия свободного духа. М., 1994.
- Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. М., 1994.
- Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. М., 1990.
- Березовский П. И. Понятие материи в системе категорий диалектического материализма / П. И. Березовский. Красноярск, 1982.
- Берестов И. В. Свобода в философии Плотина / И. В. Берестов. СПб., 2007.
- Бесконечность и Вселенная / под ред. В. В. Казютинского и др. М., 1969.
- Библер В. С. О системе категорий логики / В. С. Библер. М., 1958.
- Бич А. М. Природа времени: Гипотеза о происхождении и сущности времени / А. М. Бич. М., 2002.
- Блауберг И. В. Становление и сущность системного подхода / И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин. М, 1973.
- Богданов Ю. А. Сущность и явление / Ю. А. Богданов. Киев, 1962.
- Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. М., 1999.
- Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона / Т. Ю. Бородай. М., 2008.
- Борхес Х. Л. Оправдание вечности / Х. Л. Борхес. М., 1994.
- Босенко В. А. Диалектика как теория развития / В. А. Босенко. Киев, 1966.
- Брянник Н. В. Диалектическое отрицание как двойное отрицание / Н. В. Брянник // Категории диалектики. Екатеринбург, 2003.
- Бубер М. Я и Ты / М. Бубер. М., 1993.
- Бубер М. Проблема человека / М. Бубер. М., 1992.
- Булыгин А. В. К истокам идеального: естественно-научный анализ проблемы / А. В. Булыгин. Л., 1988.
- Бурова И. Н. Развитие проблемы бесконечности в истории науки / И. Н. Бурова. М., 1987.
- Бутаков А. А. Основные формы движения материи и их взаимосвязь в свете современной науки / А. А. Бутаков. М., 1974.

- Быстрой Г. П.* Неравновесные системы: целостность, эффективность, надежность / Г. П. Быстрой, Д. В. Пивоваров. Свердловск, 1989.
- Ваайман К.* Духовность: формы, принципы, подходы / К. Ваайман. М., 2009. Т. 1–2.
- Вавилов С. И.* Развитие идеи вещества / С. И. Вавилов // Под знаменем марксизма. 1941. № 2.
- Васильев В. В.* Учение о душе в метафизике VIII века / В. В. Васильев. Барнаул, 2000.
- Васильев М. В.* Материя / М. В. Васильев. М., 1977.
- Взаимосвязь категорий. Свердловск, 1970.
- Виленкин Н. Я.* В поисках бесконечности / Н. Я. Виленкин. М., 1983.
- Владимиров Ю. С.* Метафизика / Ю. С. Владимиров. М., 2002.
- Власова В. Б.* Актуализация понятия времени / В. Б. Власова // Филос. науки. 1997. № 2.
- Воробьев Л. В.* Основные категории и законы материалистической диалектики / Л. В. Воробьев, В. М. Каганов, А. Е. Фурман. М., 1962.
- Вочман Ни.* Духовный человек / Ни Вочман. Чикаго, 1984.
- Вяккерев Ф. Ф.* Проблема самодвижения в материалистической диалектике / Ф. Ф. Вяккерев. Л., 1972.
- Вяккерев Ф. Ф.* Структура диалектического противоречия / Ф. Ф. Вяккерев // Вопр. философии. 1964. № 9.
- Гаджиев К. С.* Этюды о тоске человека по вечности / К. С. Гаджиев // Вопр. философии. 2009. № 3.
- Гайденко П. П.* Бытие / П. П. Гайденко // Новая философская энциклопедия. М., 2010.
- Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность / П. П. Гайденко. М., 2007.
- Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному / П. П. Гайденко. М., 1997.
- Галилей Г.* Диалог о двух системах мира / Г. Галилей // Избр. тр. : в 2 т. М., 1964. Т. 1.
- Гартман Н.* К основоположению онтологии / Н. Гартман. СПб., 2003.
- Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. М., 2000. 495 с.
- Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3 : Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. М., 1977. 471 с.
- Гегель.* Философия природы / Гегель // Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2.
- Гегель.* Наука логики : в 3 т. / Гегель. М., 1971. Т. 1, 2.
- Геккель Э.* Бог в природе / Э. Геккель. М., 1906.

- Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Р. Генон. СПб., 2000.
- Герц Г. Закон, развитие, случайность / Г. Герц // *Вопр. философии*. 1978. № 8.
- Гершензон М. Дух и душа / М. Гершензон // *Наше наследие*. 1993. № 28.
- Гибелев И. В. Философский концепт границы: пространственный аспект / И. В. Гибелев // *Фундаментальные исследования*. 2013. № 11.
- Гвишвили Г. В. Темная энергия и «сверхсильный» антропный принцип / Г. В. Гвишвили // *Вопр. философии*. 2008. № 5.
- Гиренок Ф. И. Ускользящее бытие / Ф. И. Гиренок. М., 1994.
- Глаголев С. Материя и дух / С. Глаголев. СПб., 1906.
- Глядково В. А. Закон отрицания отрицания и его методологические функции / В. А. Глядково. М., 1982.
- Гоббс Т. К читателю. О теле / Т. Гоббс // *Избр. произведения* : в 2 т. М., 1964. Т. 1.
- Голубенко О. П. Необходимость и свобода / О. П. Голубенко. М., 1974.
- Гольбах П. А. Система природы // Гольбах П. А. *Избр. произведения* : в 2 т. М., 1963. Т. 1.
- Горбач В. И. Проблема диалектических противоречий / В. И. Горбач. М., 1972.
- Горолевич Т. А. Современные концепции бесконечности и реальность / Т. А. Горолевич. Минск, 1984.
- Готт В. С. Диалектика прерывности и непрерывности в физической науке / В. С. Готт, Ф. В. Недзельский. М., 1975.
- Гришкин И. И. Понятие информации / И. И. Гришкин. М., 1973.
- Гроф С. Человек перед лицом смерти / С. Гроф, Дж. Хэлифакс. Киев, 1996.
- Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени / А. Грюнбаум. М., 2003.
- Губин В. Д. Онтология: Проблема бытия в современной европейской философии / В. Д. Губин. М., 1998.
- Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль. М., 1994.
- Девис П. Пространство и время в современной картине Вселенной / П. Девис. М., 1979.
- Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. СПб., 1998.
- Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. М., 2000.
- Диалектика отрицания. М., 1983.
- Диалектика отрицания отрицания. М., 1983.

- Диалектика прогрессивного развития. Свердловск, 1976.
- Диалектико-материалистический метод познания. М., 1990.
- Диалектическое отрицание как закономерность связи, движения и развития. Свердловск, 1984.
- Диалектическое противоречие. М, 1979.
- Дмитриев Ю. Я. Категории качества, количества и меры в историко-философском процессе / Ю. Я. Дмитриев. М., 1995.
- Доброхотов А. Р. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Р. Доброхотов. М., 1986.
- Докинз Р. Бог как иллюзия / Р. Докинз. М., 2008.
- Друянов Л. А. Место закона в системе категорий материалистической диалектики / Л. А. Друянов. М., 1981.
- Дубинин Н. П. Что такое человек / Н. П. Дубинин. М., 1983.
- Дубровский В. Н. Концепции пространства-времени (физический и философский аспекты) / В. Н. Дубровский. М., 1991.
- Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность / Д. И. Дубровский. М., 2002.
- Дубровский Д. И. Проблема духа и тела: возможности решения / Д. И. Дубровский. // *Вопр. философии*. 2002. № 10.
- Дудель С. П. Закон единства и борьбы противоположностей / С. П. Дудель, Г. И. Штракс. М., 1967.
- Жарков В. И. Диалектика пространства и времени / В. И. Жарков. Томск, 1984.
- Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки / С. Н. Жаров. Воронеж, 2006.
- Железняк В. Н. Медиум: Опыт онтологического истолкования кантовской философии / В. Н. Железняк. Пермь, 1997.
- Закон единства и борьбы противоположностей / под ред. М. А. Парнюк. Киев, 1991.
- Законы и принципы материалистической диалектики. Киев, 1989.
- Зандер Л. Бог и мир : в 2 т. / Л. Зандер. Париж, 1948.
- Звиглянич В. А. Логико-гносеологические и социальные аспекты категорий видимости и сущности / В. А. Звиглянич. Киев, 1980.
- Зеленков А. И. Принцип отрицания в философии и наука / А. И. Зеленков. Минск, 1981.
- Зеличенко А. И. Психология духовности / А. И. Зеличенко. М., 1996.
- Зелькина О. С. Системно-структурный анализ основных категорий диалектики / О. С. Зелькина. Саратов, 1970.

- Зельманов А. Л.* О бесконечности материального мира / А. Л. Зельманов // Диалектика в науках о неживой природе. М., 1964.
- Зинченко В. П.* Размышления о душе и ее воспитании / В. П. Зинченко // *Вопр. философии.* 2002. № 2.
- Злотина М. Л.* Развитие как мировоззренческая проблема / М. Л. Злотина. Киев, 1974.
- Ильенков Э. В.* Диалектическая логика / Э. В. Ильенков. М., 1974.
- Ильенков Э. В.* Проблема идеального / Э. В. Ильенков // *Вопр. философии.* 1979. № 7.
- Исхаков Р. П.* Система предельных категорий философии / Р. П. Исхаков. Казань, 1998.
- Кагановский В. Я.* Граница как позиция и предмет понимания / В. Я. Кагановский // *Понимание как усмотрение и построение смыслов.* Тверь, 1996. Ч. 2.
- Казаков Е. Ф.* Генезис душевной жизни / Е. Ф. Казаков. Кемерово, 2000.
- Кайдалов В. А.* Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы / В. А. Кайдалов. Томск, 1982.
- Канке В. А.* Формы времени / В. А. Канке. М., 2002.
- Капралов Е., прот.* Вопросы вечности и положительная наука / прот. Е. Капралов. Киев, 2004.
- Кармин А. С.* Проблема бесконечности и диалектика абсолютного и относительного / А. С. Кармин // *Филос. науки.* 1987. № 1.
- Кармин А. С.* Познание бесконечного / А. С. Кармин. М., 1981.
- Карпов М. М.* Смысл жизни человека / М. М. Карпов. Ростов н/Д, 1994.
- Карпунин В. А.* Воля к бытию: онтологический импульс / В. А. Карпунин. СПб., 2004.
- Катасонов В. Н.* Бесконечность / В. Н. Катасонов // *Новая философская энциклопедия.* М., 2010. Т. 1.
- Катасонов В. Н.* Боровшийся с бесконечностью / В. Н. Катасонов. М., 1999.
- Категории диалектики, их развитие и функционирование. Ярославль, 1993.
- Категории диалектики, их развитие и функционирование. Киев, 1980.
- Категории диалектики как ступени познания. М., 1971.
- Кашперский В. И.* Отражение и функция / В. И. Кашперский. Свердловск, 1989.
- Кедров Б. М.* Беседы о диалектике / Б. М. Кедров. М., 1989.
- Кедров Б. М.* Отрицание отрицания / Б. М. Кедров. М., 1957.

- Керимов Т. Х.* Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т. Х. Керимов. М., 2011.
- Кестлер А.* Дух в машине / А. Кестлер // *Вопр. философии.* 1993. № 10.
- Килис Ю. А.* Абсолютное и человеческое / Ю. А. Килис. Омск, 1999.
- Ким В. В.* Тождество, различие, противоречие / В. В. Ким // *Категории диалектики.* Екатеринбург, 2003.
- Кириленко Г. Г.* Релятивизм : краткий филос. словарь / Г. Г. Кириленко, Е. В. Шевцов. М., 2010.
- Кириллов В. И.* Логика познания сущности / В. И. Кириллов. М., 1980.
- Классен Э. Г.* Идеальное: Концепция Карла Маркса / Э. Г. Классен. Красноярск, 1984.
- Коган Л. Н.* Вечность / Л. Н. Коган. Екатеринбург, 1994.
- Коган Л. Н.* Цель и смысл жизни человека / Л. Н. Коган. Екатеринбург ; Москва, 1984.
- Колосницын В. И.* Религиозное отчуждение / В. И. Колосницын. Свердловск, 1987.
- Колосницын В. И.* Человек и Бог / В. И. Колосницын. Свердловск, 1968.
- Комаров В. Н.* Тайны пространства и времени / В. Н. Комаров. М., 2000.
- Конечное и бесконечное. Киев, 1983.
- Конкин М. И.* Проблема формирования и развития философских категорий / М. И. Конкин. М., 1980.
- Концепции самоорганизации: становление нового образа мышления. М., 1994.
- Корет Э.* Основы метафизики / Э. Корет. Киев, 2001.
- Коркунова О. В.* Проблема духовного в философской антропологии / О. В. Коркунова. Екатеринбург, 2006.
- Корольков А. А.* Русская духовная философия / А. А. Корольков. СПб., 1998.
- Коршунов А. М.* Теория отражения и эвристическая роль знаков / А. М. Коршунов, В. В. Мантатов. М., 1974.
- Косыхин В. Г.* Онтология и нигилизм: от Хайдеггера к постмодерну / В. Г. Косыхин. Саратов, 2008.
- Кравец А. С.* Вероятность и системы / А. С. Кравец. Воронеж, 1970.
- Красиков В. И.* Конструирование онтологий. Эфемериды / В. И. Красиков. М., 2007.
- Крейг У.* Самое начало. Происхождение Вселенной и существование Бога / У. Крейг. Киев, 1990.

- Кричевский А. В.* Образ Абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга / А. В. Кричевский. М., 2009.
- Кришнамурти Д.* Проблема жизни / Д. Кришнамурти. М., 1993. Кн. 1–2.
- Круглова И. Н.* Метафизика судьбы как онтология свободы / И. Н. Круглова. Красноярск, 2007.
- Крюков В. В.* Материя и бытие в диахронической версии / В. В. Крюков. Новосибирск, 2008.
- Ксенофонтов В. И.* Духовность как экзистенциальная проблема / В. И. Ксенофонтов // Филос. науки. 1991. № 12.
- Кузанский Н.* Об ученом незнании / Н. Кузанский // Соч. : в 2 т. М., 1979. Т. 1.
- Кузьмин Е. С.* Система онтологических категорий / Е. С. Кузьмин. Иркутск, 1958.
- Кузьмин В. П.* Категория меры в марксистской диалектике / В. П. Кузьмин. М., 1996.
- Курелла А.* Свое и чужое / А. Курелла. М., 1970.
- Куртц П.* Испытание потусторонним / П. Куртц. М., 1999.
- Кутырёв В. А.* Бытие или ничто / В. А. Кутырёв. СПб., 2010.
- Кучевский В. Б.* Анализ категории «материя» / В. Б. Кучевский. М., 1983.
- Кюнг Г.* Начало всех вещей: естествознание и религия / Г. Кюнг. М., 2007.
- Кюнг Г.* Существует ли Бог? / Г. Кюнг. М., 1982.
- Лаздин Р. Х.* От материи к Богу: фундаментальные вопросы бытия / Р. Х. Лаздин. М., 1998.
- Ламетри Ж. О.* Трактат о душе / Ж. О. Ламетри // Соч. М., 1983.
- Ламонт К.* Иллюзия бессмертия / К. Ламонт. М., 1984.
- Лапшин И. И.* Проблема «чужого Я» в новейшей философии / И. И. Лапшин. СПб., 1910.
- Левин Г. Д.* Категории «абсолютное» и «относительное» в современном научном познании / Г. Д. Левин // Филос. науки. 1980. № 5.
- Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. М., 2000.
- Лейбниц Г. В.* Теодицея / Г. В. Лейбниц // Соч. : в 4 т. М., 1989. Т. 4.
- Ленин В. И.* Философские тетради / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. Т. 29.
- Лившиц Р. Л.* Духовность и бездуховность личности / Р. Л. Лившиц. Екатеринбург, 1997.
- Лобанов С. Д.* Бытие и реальность / С. Д. Лобанов. М., 1990.
- Лобье П. де.* Время конца времен: Эссе на тему христианской эсхатологии / П. де Лобье. М., 1995.
- Лойфман И. Я.* Дух диалектики / И. Я. Лойфман. Екатеринбург, 2000.

- Лойфман И. Я.* Единство природы и круговорот материи / И. Я. Лойфман, В. П. Стадник. Свердловск, 1988.
- Лойфман И. Я.* Отражение как высший принцип марксистско-ленинской гносеологии / И. Я. Лойфман. Свердловск, 1987.
- Лойфман И. Я.* Круговорот как форма саморазвития материи / И. Я. Лойфман // Филос. науки. 1969. № 5.
- Лоргус А., свящ.* Дух и душа: природа и бытие / свящ. А. Лоргус. М., 2004.
- Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют / А. Ф. Лосев. М., 1999.
- Лосев А. Ф.* Абсолютная диалектика = абсолютная мифология / А. Ф. Лосев // Начала. 1994. № 1.
- Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Логос / А. Ф. Лосев. М., 1993.
- Лосев А. Ф.* Типы отрицания / А. Ф. Лосев // Диалектика отрицания отрицания. М., 1983.
- Лосский Н. О.* Бог и мировое зло / Лосский Н. О. М., 1994.
- Лосский Н. О.* Свобода воли / Н. О. Лосский // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991.
- Лукреций Кар.* О природе вещей / Лукреций Кар. М., 1983.
- Любутин К. Н.* Синтетическая теория идеального / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. Псков, 2000.
- Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта: Опыт теоретические и исторические / Г. Г. Майоров. М., 2004.
- Макаров М. Г.* Сложность и вариативность категорий диалектики / М. Г. Макаров. Л., 1988.
- Максимов Ю.* Пневматология апологетов II века / Ю. Максимов // Альфа и Омега. 2006. № 2.
- Мандес М. И.* Огонь и душа в учении Гераклита / М. И. Мандес. Одесса, 1912.
- Марков В. И.* «Свос», «Чужос» и отчуждение в культуре / В. И. Марков. Кемерово, 2002.
- Маркович М.* Маркс об отчуждении / М. Маркович // Вопр. философии. 1989. № 9.
- Марсель Г.* Присутствие и бессмертие / Г. Марсель. М., 2007.
- Марсель Г.* Быть и иметь / Г. Марсель. Новочеркасск, 1994.
- Маслоу А.* Психология бытия / А. Маслоу. М., 1997.
- Мелюхин С. Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии / С. Т. Мелюхин. М., 1966.

- Мелюхин С. Т.* Причинность и функциональная зависимость / С. Т. Мелюхин // Проблема причинности в современной физике. М., 1960.
- Мень А.* Тайна жизни и смерти / А. Мень. М., 1992.
- Меняйло М.* Основные законы материалистической диалектики / М. Меняйло. М., 1973.
- Мерло-Понти М.* Око и дух / М. Мерло-Понти. М., 1992.
- Месяц С. В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. / С. В. Месяц // Космос и Душа. М., 2005.
- Миклин А. М.* Категория развития в марксистской диалектике / А. М. Миклин, В. Л. Подольский. М., 1980.
- Миклин А. М.* Системность развития в свете законов диалектики / А. М. Миклин // Вопр. философии. 1975. № 8.
- Милославский П.* Исследования о странствиях и переселениях душ / П. Милославский // Переселение душ. М., 1994.
- Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. Киев, 1981.
- Михайлов Ф. Т.* Загадка человеческого «Я» / Ф. Т. Михайлов. М., 1976.
- Молевич Е. Ф.* Движение и развитие / Е. Ф. Молевич // Актуальные вопросы теории прогресса. Куйбышев, 1972.
- Молчанов П. Б.* Четыре концепции времени в философии и физике / П. Б. Молчанов. М., 1977.
- Морозов В. Д.* Проблема развития в философии и естествознании / В. Д. Морозов. Минск, 1969.
- Морочник С. Б.* Развитие и прогресс / С. Б. Морочник // Вопр. философии. 1966. № 6.
- Мостепаненко А. М.* Пространство и время в макро-, мега- и микромире / А. М. Мостепаненко. М., 1974.
- Мякишев Г. Я.* Динамические и статистические закономерности в физике / Г. Я. Мякишев. М., 1973.
- Нагевичене В. Я.* Целостный человек: христианская традиция / В. Я. Нагевичене, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2005.
- Назаров И. В.* Структура и процесс развития / И. В. Назаров, Н. В. Пономарева // Категория структуры в системе философских категорий. Свердловск, 1973.
- Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. Минск, 2004.
- Нарский И. С.* Проблема противоречия в диалектической логике / И. С. Нарский. М., 1969.

- Нарский И. С.* Категория отчуждения и идеологическая борьба / И. С. Нарский // Филос. науки. 1986. № 6.
- Науменко Л. К.* Монизм как принцип диалектической логики / Л. К. Науменко. Алма-Ата, 1968.
- Немезий Эмесский.* О природе человека / Немезий Эмесский. М., 1996.
- Несмелов В. И.* Наука о человеке : в 2 т. / В. И. Несмелов. Казань, 1994.
- Нестерук А.* Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук. М., 2006.
- Никитин Е. П.* Духовный мир: органичный космос или разбегающаяся Вселенная? / Е. П. Никитин // Вопр. философии. 1991. № 8.
- Николайчук С. А.* Диалектическое отрицание и самодвижение / С. А. Николайчук // Категории диалектики. Екатеринбург, 2003.
- Носов Н. А.* Фома Аквинский и категория виртуальности / Н. А. Носов // Виртуальная реальность. Философские и психологические проблемы. М., 1997.
- О первоначалах мира в науке и богословии : сб. ст. СПб., 1993.
- Ориген.* О началах / Ориген. М., 1995.
- Орехов С. И.* Поиск виртуальной реальности / С. И. Орехов. Омск, 2002.
- Орлов В. В.* Основы философии : в 2 ч. / В. В. Орлов. Пермь, 1997.
- Орлов В. В.* Материя, развитие, человек / В. В. Орлов. Пермь, 1974.
- Оруджев З. М.* Диалектика как система / З. М. Оруджев. М., 1973.
- Ошо.* Пульсация Абсолюта / Ошо. Б. м., 1993.
- Парадоксы бесконечного. Минск, 2000.
- Парнюк М. А.* Принцип детерминизма в материалистической диалектике / М. А. Парнюк. М., 1972.
- Пахомов Б. Я.* Детерминизм и принцип развития / Б. Я. Пахомов // Вопр. философии. 1979. № 8.
- Петровский А.* Душа / А. Петровский, М. Туровский // Философская энциклопедия : в 5 т. М., 1962. Т. 2.
- Петрушенко Л. А.* Единство системности, организованности и самодвижения / Л. А. Петрушенко. М., 1975.
- Петтаццони Р.* Высшее существо: феноменологическая структура и историческое развитие / Р. Петтаццони // Религиоведение. 2001. № 1.
- Пивоваров Д. В.* Онтология: материя и ее атрибуты / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2015.
- Пивоваров Д. В.* Операциональный аспект категории развития / Д. В. Пивоваров // Категории диалектики. Екатеринбург, 2003.

- Пилипенко Н. В.* Диалектика необходимости и случайности / Н. В. Пилипенко. М., 1980.
- Плантинга А.* Бог, природа и зло / А. Плантинга. Новосибирск, 1995.
- Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. М., 2004.
- Плотин.* Эннеады / *Плотин* // Соч. СПб., 1995.
- Плотин.* О бессмертии души / *Плотин* // Вопр. философии. 1994. № 3.
- Плотников В. И.* Причинность и генетическая связь / В. И. Плотников // Категория причинности в диалектической концепции связи. Свердловск, 1974.
- Поппер К.* Что такое диалектика? / К. Поппер // Вопр. философии. 1992. № 12.
- Потемкин В. К.* Пространство в структуре мира / В. К. Потемкин, А. Л. Симаков. Новосибирск, 1996.
- Пригожин И.* Время, хаос, квант: К решению парадокса времени / И. Пригожин, И. Стенгерс. М., 2003.
- Пригожин И.* Переоткрытие времени / И. Пригожин // Вопр. философии. 1989. № 8.
- Принцип развития. Саратов, 1972.
- Принципы самоорганизации. М., 1966.
- Проблема развития в современном естествознании. М., 1968.
- Проблема «Я»: философские традиции и современность. М., 2012.
- Проблема человека в западной философии. М., 1998.
- Прокл.* Первоосновы теологии / Прокл. М., 1993.
- Пространство, время, движение. М., 1971.
- Пространство и время. Киев, 1984.
- Пучков В. В.* Граница / В. В. Пучков // Человек. 1999. № 2.
- Пушкин В. Г.* Философия Гегеля: абсолютное в человеке / В. Г. Пушкин. СПб., 2000.
- Пушкин В. Г.* Принципы самоорганизации и прогрессивная эволюция живых систем / В. Г. Пушкин // Методологические вопросы биокibernетики. М., 1974.
- Разумовский О. С.* Оптимология / О. С. Разумовский. Новосибирск, 1999. Ч. 1.
- Райбекас А. Я.* Вещь, свойство, отношение как философские категории / А. Я. Райбекас. Томск, 1977.
- Реати Ф. Э.* Есть ли Бог? Введение в философское богословие / Ф. Э. Реати. Гатчина, 2000.

- Рейхенбах Г.* Направление времени / Г. Рейхенбах. М., 2003.
- Релятивизм как болезнь современной философии. М., 2015.
- Решер Н.* Границы когнитивного релятивизма / Н. Решер // *Вопр. философии.* 1995. № 4.
- Рикёр П.* Существование и герменевтика / П. Рикёр // *Феномен человека* : антология. М., 1993.
- Риккерт Г.* Философия жизни / Г. Риккерт. Киев, 1998.
- Розенталь М. М.* Принципы диалектической логики / М. М. Розенталь. М., 1960.
- Рузавин Г. И.* Бесконечное и конечное / Г. И. Рузавин // *Философия* : энцикл. словарь. М., 2004.
- Руткевич М. Н.* Диалектика и теория познания / М. Н. Руткевич, И. Я. Лойфман. М., 1994.
- Руткевич М. Н.* Актуальные проблемы ленинской теории отражения / М. Н. Руткевич. Свердловск, 1970.
- Руткевич М. Н.* О сущности закона отрицания отрицания и сфере его действия / М. Н. Руткевич // *Филос. науки.* 1958. № 4.
- Рязанцев С.* Танатология (учение о смерти) / С. Рязанцев. СПб., 1994.
- Сагатовский В. Н.* Основы систематизации всеобщих категорий / В. Н. Сагатовский. Томск, 1973.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. М., 2000.
- Сачков Ю. В.* Вероятностная революция в науке: (Вероятность, случайность, независимость, иерархия) / Ю. В. Сачков. М., 1999.
- Свечников Г. А.* Категория причинности в физике / Г. А. Свечников. М., 1961.
- Свидерский В. И.* О диалектике элементов и структуры / В. И. Свидерский. М., 1962.
- Свидерский В. И.* Некоторые вопросы диалектики изменения и развития / В. И. Свидерский. М., 1965.
- Свидерский В. И.* К проблеме многокачественности явлений / В. И. Свидерский // *Вестн. ЛГУ.* 1958. № 17.
- Секлитова Л. А.* Философия Абсолюта / Л. А. Секлитова, Л. Л. Стрельникова. М., 2008.
- Селиванов Ф. А.* Основные законы материалистической диалектики / Ф. А. Селиванов. Тюмень, 1969.
- Серафим (Роуз), иером.* Душа после смерти / иером. Серафим (Роуз). СПб., 1995.

- Сержантов В. Ф.* Человек, его природа и смысл бытия / В. Ф. Сержантов. Л., 1990.
- Силин А. А.* Концепция развития в естествознании и философии / А. А. Силин // Филос. науки. 1997. № 2.
- Силк Дж.* Большой взрыв: Рождение и эволюция Вселенной / Дж. Силк. М., 1982.
- Синицын С. А.* Диалектика духовности: От эры Рыбы к эре Водолея / С. А. Синицын. М., 2000.
- Слинин Я. А.* Трансцендентальный субъект: Феноменологические исследования / Я. А. Слинин. СПб., 2001.
- Смысл жизни : антология / общ. ред. и сост. Н. К. Гаврюшина. М., 1994.
- Соколов Б. Г.* Герменевтика метафизики / Б. Г. Соколов. СПб., 1998.
- Соловьев В. С.* Духовные основы жизни / В. С. Соловьев. СПб., 1995.
- Солодухо Н. М.* Философия небытия / Н. М. Солодухо. Казань, 2002.
- Солопов П. Е.* Философские проблемы виртуалистики / П. Е. Солопов. М., 2000.
- Солопов Е. Ф.* Движение и развитие / Е. Ф. Солопов. Л., 1974.
- Солопов Е. Ф.* Материя и движение / Е. Ф. Солопов. Л., 1972.
- Сонди Л.* Судьбоанализ / Л. Сонди. М., 2007.
- Степанова И. Н.* Духовность как качество личности и проблема ее воспитания / И. Н. Степанова, С. М. Шалютин. Курган, 2004.
- Столяров В. И.* Процесс изменения и его познание / В. И. Столяров. М., 1966.
- Структура и формы материи. М., 1967.
- Стяжкин Н. И.* Проблема универсалий в средневековой философии / Н. И. Стяжкин // Филос. науки. 1980. № 2.
- Суарес Ф.* Метафизические рассуждения / Ф. Суарес. М., 2007.
- Сулейманов Л. Р.* Феноменология отчуждения / Л. Р. Сулейманов. Волгоград, 2000.
- Суинберн Р.* Есть ли Бог? / Р. Суинберн. М., 2003.
- Сухотра Свами.* Тень и реальность / Сухотра Свами. М., 1998.
- Сущность и явление. Киев, 1987.
- Таратута Е. Е.* Философия виртуальной реальности / Е. Е. Таратута. СПб., 2007.
- Тарханов И. Р.* Дух и тело / И. Р. Тарханов. СПб., 1904.
- Толкачев А.* Единство строения и движения материи / А. Толкачев. Минск, 1964.

- Толпегин А. В.* Форма явленного бытия / А. В. Толпегин. Екатеринбург, 1995.
- Толстенко А. М.* Европейская метафизика: От бытия-как-природы к бытию-как-истории / А. М. Толстенко. СПб., 2011.
- Троицкий О. А.* Диалоги о душе и сознании (в свете науки и религии) / О. А. Троицкий, В. Г. Критский. М., 2000.
- Трофимов В. К.* Душа русского народа / В. К. Трофимов. Екатеринбург, 1998.
- Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции / С. Н. Трубецкой. М., 1890.
- Трубников Н. Н.* Время человеческого бытия / Н. Н. Трубников. М., 1987.
- Тугаринов В. П.* Соотношение категорий диалектического материализма / В. П. Тугаринов. Л., 1956.
- Туленов Ж. Т.* Взаимосвязь категорий диалектики / Ж. Т. Туленов. М., 1986.
- Туркин Л. П.* Принципы диалектического материализма / Л. П. Туркин. Красноярск, 1984.
- Тюхтин В. С.* Отражение / В. С. Тюхтин // Филос. энцикл. словарь. М., 1989.
- Тюхтин В. С.* Отражение, системы, кибернетика / В. С. Тюхтин. М., 1972.
- Угринович Д. М.* Проблема трансцендентности бога в современной христианской теологии / Д. М. Угринович // Филос. науки. 1990. № 1.
- Удачина Л. В.* Структура и отношение / Л. В. Удачина // Категории диалектики. Екатеринбург, 2003.
- Уёмов А. И.* Вещи, свойства, отношения / А. И. Уёмов. М., 1963.
- Уитроу Дж.* Естественная философия времени / Дж. Уитроу. М., 2003.
- Урсул А. Д.* Природа информации / А. Д. Урсул. М., 1968.
- Усачев А. В.* Онтология в структуре русской религиозной философии / А. В. Усачев. Воронеж, 2006.
- Успенский П. Д.* Новая модель Вселенной / П. Д. Успенский. СПб., 1993.
- Уткина Н. Ф.* Тема всеединства в философии Вл. Соловьёва / Н. Ф. Уткина // Вопр. философии. 1989. № 6.
- Фалько В. И.* Философия виртуальности: подходы и принципы, проблемы и перспективы / В. И. Фалько. М., 2000.
- Федотовских В. И.* Онтология веданты / В. И. Федотовских. Екатеринбург, 2001.
- Федяев Д. М.* Литературные формы приобщения к бытию / Д. М. Федяев. Омск, 1998.

- Феномен человека : антология. М., 1993.
- Философия Гегеля и современность. М., 1973.
- Фома Аквинский*. Учение о душе / Фома Аквинский. М. ; СПб., 2004.
- Фома Аквинский*. О сущем и сущности / Фома Аквинский // Историко-философский ежегодник-88. М., 1988.
- Фрайер Х.* Теория объективного духа / Х. Фрайер. СПб., 2013.
- Франк С. Л.* Духовные основы общества / С. Л. Франк. М., 1997.
- Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. СПб., 1995.
- Франк С. Л.* Учение о переселении / С. Л. Франк // Христианство и индуизм. М., 1992.
- Франк С. Л.* Метафизика человеческого бытия / С. Л. Франк. М., 1990.
- Франк С. Л.* Непостижимое / С. Л. Франк // Соч. М., 1990.
- Фромм Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм. М., 1995.
- Фромм Э.* Иметь или быть / Э. Фромм. М., 1986.
- Фромм Э.* Душа человека / Э. Фромм. М., 1962.
- Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. М., 2002.
- Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. М., 1993.
- Хейворд А.* Бог — есть? Взгляд ученого на существование Бога / А. Хейворд. М., 2000.
- Хокинг С.* От Большого взрыва до черных дыр : Краткая история времени / С. Хокинг. М., 1990.
- Хорунжий С.* Ничто / С. Хорунжий // Филос. энциклопедия. М., 1967. Т. 4.
- Хохлов А. М.* Закон и случайность / А. М. Хохлов // Категории диалектики. Екатеринбург, 2003.
- Хэтчер У. С.* Понятие духовности / У. С. Хэтчер. Киев, 1992.
- Хютт В.* Абсолютное и относительное / В. Хютт // Филос. энцикл. словарь. М., 1983.
- Цехмистро И. З.* К квантовому рождению Вселенной «из ничего» / И. З. Цехмистро // Вопр. философии. 1988. № 9.
- Цехмистро И. З.* Диалектика множественного и единого / И. З. Цехмистро. М., 1972.
- Цывелев В. Р.* Категория бытия в русской философии / В. Р. Цывелев // Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та. Мурманск, 2002. Вып. 1.
- Чанышев А. Н.* Трактат о небытии / А. Н. Чанышев // Вопр. философии. 1990. № 10.
- Человек и его духовные ценности. Курган, 1995.
- Человек как философская проблема: Восток и Запад. М., 1991.

- Чернин А. Ф. Физика времени / А. Ф. Чернин. М., 1987.
- Черняк Л. С. Вечность и время / Л. С. Черняк. М. ; СПб., 2012.
- Черняков А. Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. СПб., 2001.
- Чертков В. П. Ядро диалектики / В. П. Чертков. М., 1963.
- Честертон Г. К. Вечный человек / Г. К. Честертон. М., 1991.
- Чешев В. В. Человек как мыслящее существо, или Оправдание разума / В. В. Чешев. Томск, 1999.
- Чижевский А. Л. Космическая философия / А. Л. Чижевский. М., 1990.
- Чинакова И. И. Социальный детерминизм / И. И. Чинакова. М., 1985.
- Чудинов Э. М. Теория относительности и философия / Э. М. Чудинов. М., 1974.
- Шалютин С. М. Машины. Люди. Ценности / С. М. Шалютин. Курган, 2006.
- Шарден Тейяр П. де. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. М., 1987.
- Шенкао М. А. Смерть как социокультурный феномен / М. А. Шенкао. Киев ; Москва, 2003.
- Шептулин А. П. Категории диалектики / А. П. Шептулин. М., 1971.
- Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания / В. И. Шинкарук. Киев, 1977.
- Шипилов А. В. «Свои», «чужие» и другие / А. В. Шипилов. М., 2008.
- Шишков А. М. Проблема соединения души с телом в античной и средневековой антропологии / А. М. Шишков // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000.
- Шляхтенко С. Г. О сущностях разных порядков / С. Г. Шляхтенко, Г. П. Шляхтенко // Некоторые вопросы диалектического материализма. Л., 1962.
- Шредингер Э. Разум и материя / Э. Шредингер. Ижевск, 2000.
- Шрейдер Ю. А. Равенство, сходство, порядок / Ю. А. Шрейдер. М., 1971.
- Штейнман Р. Я. Пространство и время / Р. Я. Штейнман. М., 1962.
- Шуман А. Н. Трансцендентальная философия / А. Н. Шуман. М., 2002.
- Шумихина Л. А. Генезис русской духовности / Л. А. Шумихина. Екатеринбург, 1998.
- Щеглов А. П. Древнерусская ноуменальная философия / А. П. Щеглов. Москва ; Иерусалим, 1999.
- Эддингтон А. Пространство, время и тяготение / А. Эддингтон. Одесса, 1923.

-
- Энгельс Ф.* Диалектика природы / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.
- Это человек : антология. М., 1995.
- Юм Д.* О бессмертии души / Д. Юм // Юм Д. Малые произведения. М., 1996.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. 1 / Д. Юм // Соч. : в 2 т. М., 1965. Т. 1.
- Юнг К. Г.* Человек и его символы / К. Г. Юнг. СПб., 2000.
- Юнг К. Г.* Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг. М., 1997.
- Янкелевич В.* Смерть / В. Янкелевич. М., 1999.
- Янков М.* Материя и информация / М. Янков. М., 1979.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
1. ДИАЛЕКТИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АЛГОРИТМ:	
ОБЩАЯ ИДЕЯ	9
Операциональный аспект диалектической онтологии (9). — Первый шаг: схема диады (13). — Второй шаг: схема квинты (13). — Третий шаг: схема эннеады (14). — Четвертый шаг: схема круга (16)	
2. БЫТИЕ	20
2.1. Абсолютное и относительное.....	20
Абсолют (21). — Абсолютное и относительное (25). — Догматизм (29). — Релятивизм (31). — Образы абсолютного (34)	
2.2. Время и вечность	35
Время (36). — Феноменалистический взгляд (39). — Субстанциальная концепция (41). — Реляционная концепция (42). — Вечность (47). — Вечная жизнь (51). — Вечность и время (53). — Эсхатология (55)	
2.3. Сущность и существование	57
Сущность (57). — Существование (62). — Критерии существования (64). — Существование (явление) и сущность (65). — О соотношении сущности и существования человека (68)	
2.4. Отчуждение.....	72
Предельное отчуждение (72). — Дефиниция и виды отчуждения (75). — Онтология отчуждения (76). — Свободное и рабское отчуждение (81). — Концепция отчуждения как социальной болезни (83)	
2.5. Реальность и ничто.....	86
Реальность (86). — Трактовки понятия реальности (89). — Ничто (92). — Ничто и свобода (94)	
2.6. Бытие и небытие.....	95
Чистое бытие (95). — Полное бытие (96). — Альтернативные онтологии (96). — Небытие (105). — Числовая символика бытия (109)	

3. ВЕЩЬ	112
3.1. Субстанция и субстрат	112
Субстанция (112). — Монизм (116). — Дуализм (117). — Плюрализм (117). — Субстрат (118)	
3.2. Единое, многое, единство	119
Единое (120). — Многое (121). — Множество (122). — Единица (123). — Соотношение единого и многого (123). — Единство (124). — Всеединство (126)	
3.3. Отношение, связь, свойство	128
Отношение (128). — Связь (132). — Свойство (137). — Атрибут (141). — Акциденция (142). — Модус (144)	
3.4. Вещь, ее природа и свойства	144
Вещь (144). — Вещь и свойство (145). — Общая природа вещей (146). — О познании вещи (147). — Гегель о категории вещи (148). — Атрибутивная и субстратная концепции вещи (149)	
4. ГРАНИЦА	151
4.1. Пространство и виртуальность	151
Пространство (151). — Феноменалистический взгляд (153). — Субстанциальная концепция (154). — Реляционная концепция пространства (156). — Субъективная перцепция пространства (159). — Виртуальное (160). — Виртуальное бытие (162)	
4.2. Внешнее и внутреннее	164
Внешнее и внутреннее (164). — Имманентное и трансцендентное (165). — Трансцендентальное (166). — Интериоризация и экстериоризация (167)	
4.3. Конечное и бесконечное	170
Конечное (170). — Бесконечное (172). — Виды бесконечности (173). — Взаимосвязь конечного и бесконечного (176). — Бесконечности «вширь» и «вглубь» (177). — Обладает ли бесконечное определенными свойствами? (178)	
4.4. Прерывное и непрерывное	179
Прерывность (180). — Аритмология (181). — Непрерывность (182). — Теория континуитета (184). — Диалектика прерывности и непрерывности (185)	
4.5. Граница как ориентир	186
Границы как ориентиры в бытии (186). — Понятие границы (187). — Почему возникают границы? (188). — Синтетический характер границы (190). — Граница и определенность (191). — Граница, ничто, небытие (192)	

5. ДЕТЕРМИНАЦИЯ	193
5.1. Основание, обоснованное и условие	193
Основание и обоснованное (193). — Основа (193). — Релятивность основания (194). — Условия (195). — Формы детерминации (195). — Предельные основания (196). — Первичность основания (197). — Достаточное основание (197). — Кант о логических и реальных основаниях (197). — Гегель об основании (198)	
5.2. Причина, следствие и эффективность	199
Причина и следствие (199). — Классификация причин (201). — Телеономная причинность (202). — Космологический аргумент о божественной первопричине (204). — Близкодействие и первопричина. (205). — Универсален ли принцип причинности? (207). — Монокаузализм и кондиционализм (208). — Эффективность (208)	
5.3. Закон и функция.....	212
Вера и неверие в чудо закона природы (213). — Понятие объективного закона (214). — Источник познания закона (215). — Типы законов (216). — Два учения о генезисе понятия закона (218). — Гипотеза о пограничном характере закона природы (223). — О причинах плюрализма концепций закона природы (226). — Разъяснения гипотезы пограничности закона (228). — Понятие функции (233). — Аргумент и функция в математике (235). — О причине функциональной зависимости (235)	
5.4. Детерминизм	237
Понятие детерминизма (237). — Индетерминизм (238). — Три концепции детерминизма (240). — Социальный детерминизм (241)	
6. ОРГАНИЗАЦИЯ	242
6.1. Форма, материя и содержание	242
Понятие формы (242). — Учения о форме (243). — Преформизм (245). — Формализация (245). — Материя (245). — Содержание (247)	
6.2. Единичное, общее, отдельное	248
Единичное (249). — Общее (249). — Категория отдельного (250). — Особенное (250). — Всеобщее (250). — Реализм (252). — Номинализм (254). — Синкретизм (256). — Концептуализм (256). — Синтаксизм (257). — Операционализм (258)	

6.3. Часть и целое.....	259
Части (259). — Целое (260). — Целостность (261). — Классификация целостностей (262). — Целостность и суммативность (264). — Холизм (265). — Меризм (265). — Антиномизм и рационалистическая диалектика (266). — Система (268). — Элемент (268). — Структура (269). — Целостность и системность (269). — Герменевтический круг в познании целого и части (274)	
6.4. Организация как целостность	275
Понятие организации (275). — Предметная и функциональная стороны организации (276). — Организация с управлением (277). — Синергетика (277)	
7. ПРОТИВОРЕЧИЕ.....	278
7.1. Движение и покой.....	278
Движение (278). — Покой (279). — Реновация (280). — Два типа изменения и покоя (280). — Развитие (282). — Движение как изменение вообще (282). — Механицизм (283). — Гегель и Энгельс о движении (284). — Формы покоя (287). — Формула соотношения высшего и низшего (288). — Редукционизм (288). — Холизм (289). — Пять формул соотношения изменения и покоя (290). — Энергия (293)	
7.2. Тожество и различие	295
Тожество (295). — Различие (296). — Принцип индивидуации (296). — Три уровня тождества и различия (296). — Что важнее: тождество или различие? (297). — Абстрактное и конкретное тождество (298). — Гармония противоположностей (298). — Симметрия (300). — Многообразие идеалов гармонии (301)	
7.3. Качество и количество	302
Качество (302). — Качество как ансамбль свойств (305). — Проблема многокачественности (306). — Количество (306). — Число (309)	
7.4. Мера и скачок.....	310
Обыденное понятие меры (310). — Философское понятие меры (310). — Три вида меры (310). — Гегель о мере (311). — Человек как мера вещей (312). — Скачок (312). — Эмерджент (313)	
7.5. Противоречие и его виды.....	314
Противоречие (314). — Виды противоречий (315). — Гармония и дисгармония противоположностей (316). — Краткая история идеи противоречия (316). — Антиномизм (317). — Проблема отображения противоречия в теоретическом мышлении (320). — Метод альтернатив (324)	

8. ВИДИМОСТЬ	329
8.1. Эманация и снятие (отрицание)	329
Эманация (329). — Классики доктрины эманации (329). — Пантеизм (330). — Гегель о пантеизме (332). — Снятие (333). — Диалектическое отрицание (334). — Типы отрицания (334). — Закон отрицания отрицания (334). — Экстериоризация и интериоризация (335)	
8.2. Возможность и действительность.....	337
Повседневные значения (337). — Аристотель о возможности и действительности (338). — Гегель о возможности и действительности (340). — Отрицание объективного характера возможности (341)	
8.3. Необходимость, случайность, свобода	341
Обыденный смысл понятия необходимости (342). — Понятие необходимости в пантеизме (342). — Случайность (343). — Вероятностный детерминизм (344). — Отрицание объективного характера необходимости и случайности (345). — Два типа случайностей (346). — Свобода (346). — Безусловная свобода (347). — Личная свобода (348). — Экзистенциализм о свободе (349). — Три грани свободы (350). — Фатализм и волюнтаризм (351). — Предопределение и свобода воли (352). — Спор Августина и Пелагия о предопределении и свободе (353). — Аргументы против абсолютного детерминизма (355). — Три парадокса футурологии (356)	
8.4. Отражение, онтология творчества, идеальное.....	361
Отражение как воспроизведение (361). — Дискуссии о сущности отражения (362). — Три вопроса (363). — Ответы на три вопроса (364). — Онтология творчества: теория рефлексии Гегеля (368). — Парадокс нового (369). — Взаимодействие как исходный пункт рефлексии (369). — Притяжение и отталкивание — моменты рефлексии (373). — Субъект, объект и полагание (374). — Тождество положенного и основания (376). — Признанность, положенность и представленность (378). — Творение нового качества (379). — Алгоритм осознанного человеческого творчества (385). — Идеальное (386). — Эйдос (388). — Идея (389). — Идеал (391). — Основные концепции идеального (393). — Синтетическая концепция идеального (397). —	
8.5. Видимость и ее формы.....	401
Гегель о видимости (401). — Две формы видимости (403). — Наглядность (403). — Кажимость (404)	

9. ПРЕДЕЛЬНЫЕ РОДЫ БЫТИЯ	406
9.1. Бог	406
Бог (407). — Апофатическое богословие (416). — Катафатическая теология (418). — Средоточие связи с Богом (425). — Рационализм (425). — Волонтаризм (426). — Сентиментализм (427). — Сердечный синтез (429). — Пантеизм (430). — Панентеизм (432). — Теизм (433). — Деизм (435)	
9.2. Материя	437
Материя (437). — Естествознание о многообразии форм материи (438). — Противостояние философских учений о материи (444). — Философский материализм (446). — Три этапа эволюции категории материи (450). — Материя как всеобщий субстрат (450). — Праматерия как хаос (454). — Материя как субстанция (455). — Материя как объективная реальность (457)	
9.3. Дух и душа, плоть и тело	460
Древний анимизм (461). — Гилозоизм (463). — Две основные формы жизни (464). — Философская онтология души и духа (465). — Духовность и бездуховность (468). — Смертность, бессмертие и перевоплощение души (470). — О местопребывании души (472). — Добрая и злая духовность (472). — Душевность (474). — Плоть и тело (475). — Две модели связи духа и души (479)	
9.4. Смысл жизни человека	484
Общее понятие человека (484). — Типы человеческой целостности (484). — Понятие смысла жизни (487). — Виртуальность смысла жизни (495). — Два подхода к проблеме смысла жизни (495). — Смысл жизни как осознание жизни (499). — Смысл в том, чтобы жить сейчас (501). — Иррациональность смысла жизни (502). — Что такое Я? (505). — Что такое жизнь? (508). — Смерть (508). — Две смысложизненные тенденции (512). — Социальная роль и смысл жизни (513). — Абсурдна ли жизнь? (514). — Парадокс конечности и бесконечности человека (515). — В чем предназначение человечества? (517). — Формулы выражения смысла жизни (518)	
Вопросы для повторения	520
Список рекомендуемой литературы	525

Учебное издание

Пивоваров Даниил Валентинович

КАТЕГОРИИ ОНТОЛОГИИ

Учебное пособие

Редактор *Н. В. Чапаева*

Корректор *Н. В. Чапаева*

Компьютерная верстка *Н. Ю. Михайлов*

Ответственный за выпуск *Д. Д. Шакирзянова*

Подписано в печать 22.01.2016.
Формат $60 \times 84 \frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Уч.-изд. л. 28,4. Усл. печ. л. 32,0. Тираж 100 экз. Заказ № 43.

Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ.
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.
Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13.
Факс: +7 (343) 358-93-06.
E-mail: press-urfu@mail.ru

Для заметок
