

*Леонард И. Браев*

# **Ворота философии**

**ББК 87.3**

**Б**

*Леонард И. Браев. Врата философии.* – 453 с.  
Изд. 1-е. МарПИК, 2004. Изд. 2-е, испр. и доп., 2013  
**ISBN-5-87898-253-6**

Новая **нецеситная** **колейная** теория человеческого *сознание* и *подсознания*.

На ее основе – критика *философии* и *познания* в их отношении к *добр*у и *злу*, к *науке* и к *мифу*, мистическому и социальному.

Своей простотой книга доступна всем – от старшеклассника и студента до профессионала. А интересна – всерьёз думающему о себе и мире.

**ISBN-5-87898-253-6**

© Леонард Иванович Браев

Вместо анонса – журнальный отзыв:

© Анна Селивановская

О книге *Леонарда И. Браева*

«**Ворота философии**»\*

Журнал “*Здравый смысл*”,

Москва, МГУ, январь-март 2011, № 1 (58), с. 69 -70.

Этот отзыв пишет не философ, а обычный читатель, детский врач, психоневролог. Пишу вообще-то с простой целью – выразить автору свою огромную благодарность за его книгу "*Ворота философии*". Я нисколько не преувеличу, если скажу, что это одна из моих самых любимых и практически используемых книг, хотя тружусь я совершенно не в гуманитарной и не в педагогической области.

Читаешь его мысли, изложенные в не свойственных тебе словах и фразах, – и, тем не менее, понимаешь, что это – о тебе. Иносказание. Автор ведёт нас в проблематику философии настолько легко и честно, что с первых страниц возникает странное ощущение – читаешь о себе самом, о *своих* раздумьях. Хотя как философ он оперирует огромными массивами абстрактной информации и требует для понимания личного жизненного опыта, но его удивительно узнаваемые вопросы и мысли, возникающие ежедневно в голове обычного человека, рассматриваются в особом ключе, проясняющем и систематизирующем, и несут оригинальность и новизну.

Он не низводит философию до простого обыденного мышления, но, напротив, поднимает любого желающего и

---

\* *Браев Л. И. Ворота философии.* – Йошкар-Ола, Мар-ПИК. 2004. – 256 с.

думающего человека до высот философского мира, позволяя его обозреть и хотя бы немного уяснить. И тут чувствуешь, как верно его сравнение философии с поэзией: «... когда человек охвачен вопросами о самых началах мира и жизни, он застывает наедине с собой, в отрешённости от суеты, как говорят, житейской текучки, её угождений и отвержений, объятый думой иной, не о своих делах, в состоянии, родственном поэзии».

И обдумывая предлагаемые автором варианты, словно тестируешь себя, свои собственные мысли и ценности, пытаешься самостоятельно понять – что и когда важно для конкретного человека в конкретной ситуации.

Идеи этой книги поразительно свежи и мне чрезвычайно близки, выстраданы мной в ежедневном труде, но сформулированы так необыкновенно точно и красиво, что для защиты своей точки зрения мне приходится их цитировать.

Особенно заинтересовала меня его оригинальная теория *колейнов* и досознательного знания, важная мне по специальности. В отличие от генетических программ Войта и Бельтюкова, его *колейны* не только врожденны, а создаются практикой, в конечном счете, даже те, что ныне являются врожденными. Да и вообще всё, что Л.И. Браев пишет о сознании и подсознании, понимании и мышлении, крайне ценно для психологии, физиологии и прочих наших медицинских наук.

Не думаю льстить, но я немного знаю людей, способных так свободно и глубоко рассматривать самые разные области – от физики до нейрофизиологии. Притом отличающие его простота и юмор очень располагают к нему и в моих глазах является элементарными признаками огромного таланта.

Увлекательна его нецеситная теория – теория *необходимости* как объективных отношений, определяющих наши

идеалы, оценки и все ценности, объективность добра и зла и решение вопроса о смысле жизни.

До недавнего времени я была заведующей консультативно-диагностической поликлиникой Ижевска, а до того мне довелось работать также в реабилитации с алкоголиками и наркоманами. Так я остро ощутила нехватку систематизирующих идей, какие, мне кажется, должны быть в философии. В настоящее время в медицине назрела гигантская потребность в системном подходе к человеку и его психике. Этот разрыв между потребностями больного, да и любого человека, и тем, что мы, врачи, можем ему предложить, отражается крайне негативно и на нас, тех, от кого ждут помощи, и на тех, кто в этой помощи нуждается. Думаю, и на всём обществе в целом.

Когда, едва купив книгу, увлеченная, я проглотила её первые главы, я стала смотреть, кто же отваживается на такие издания, у нас все-таки рискованные для прибыли, я испытала двойственное чувство: благодарности к просвещенным спонсорам и грусти, что общество недооценивает роль философии и так мало ею занимается. Простите за дилетантский подход, но, честно говоря, мне кажется, что только философия способна хорошо объяснить и осветить нашу нынешнюю действительность.

Эта боль у меня каждый день. Возможно, пишу сумбурно. Сейчас занята на трёх работах, прихожу поздно, но, честное слово, когда очень устаю или чувствую эмоциональную тяжесть, беру эту книгу и поднимаюсь над всем этим. Не знаю, как бы иначе переключала мозги от пациентов и всего прочего.

Не могу не согласиться с автором, когда он называет философию освободителем, показывая, что приобщение к философской культуре награждает нас способностью критически относиться к любой новой информации, мыслить са-

мостоятельно и жить согласно своим убеждениям. «Выявляя и анализируя начала нашего миропонимания, философия тем самым несёт нам свободу и мужество: «...кто не пережил хотя б моменты философской отрешённости и самопогруженности, тот не может быть духовно, а потому и реально свободным человеком в европейском смысле». Повышение уровня философской культуры, несомненно, является необходимым условием для формирования либерального сознания и профилактики развития тоталитарных режимов.

Как-то в прошлом году мне надо было придумать подарок одному хорошему человеку. Мы с ним познакомились на совместных научных конференциях, много общались и там, и потом в Инете (Он живёт очень далеко). Он из тех, у кого много денег, всё есть и кому поэтому подарок найти трудно. Я ему и раньше много говорила и писала о Л. Браеве и его книге, и в подарок сделала для него индивидуальный календарь – выдержки из этой книги – целыми страницами, и рядом – Эрих Фромм, Бахтин, Фрейд, Шопенгауэр, Лосев, Салтыков-Щедрин и т. д. Надеюсь, за такую компанию автор не в обиде.

Конечно, как обычно бывает, я не во всем согласна с автором. Как я поняла, он атеист, я же, напротив, человек верующий, хотя в церкви среди прихожан, кстати, – тоже белая ворона: не понимаю массового мышления. Я – протестант, и моим самым любимым и самым красивым предметом в жизни считаю экзегетику.

Поэтому меня особо заботило его решение о связи философии и религии.

Оказалось, здесь не только дано общее и довольно чёткое различие философии и религии, как науки и мифологической мистики, основанной на догматизме, но также и демаркация идеизма (идеализма) и религии. Притом автор рассматривает эту тему деликатно и непредвзято, так что че-

ловеку верующему систематизация его собственного миропонимания только проясняет его веру, если он не пытается верить силой доказательств с использованием *научных методов*. В то же время, нельзя не согласиться с автором, показывающим некорректность рассмотрения религии, как «научообразного идеизма». Не разделяя притязаний теологии и религии на научность, Л.И. Браев, тем не менее, с его толерантностью к инакомыслию не унижает эти мистические течения, а просто показывает их место в человеческой деятельности. Не менее беспристрастен и его исторический обзор атеизма.

Вот почему, несмотря на все “идейные разногласия”, я должна признать, что если для меня первая книга в жизни – Библия, то вторая, вероятнее, – “Ворота философии”. Лично для меня она является огромным приобретением и обогащением. А её главы о духовной и бытийной антиномии, начиная со стр. 143 [с § 9.5-9.8], по-моему, должны быть непременно знакомы всякому, кто берется судить о духовных вопросах. Без того глубокого анализа, который проведен в “Воротах”, все рассуждения на эти темы поверхностны и мало чего стоят.

По-моему, эта книга является не только воротами к философии, но и воротами к внутреннему миру самого читателя и его взаимодействию с этим миром.

Жаль, что книги Л.И. Браева среди моих, например, знакомых известны не так широко, как должны бы.

Ещё раз спасибо. Лично мне его книга помогает и в работе, и в жизни.

**А. С. Селивановская**

---

## *Предисловие*

Я хотел бы обратить внимание: настоящая книга – не столько философия, сколько о философии.

Моя цель здесь – понять это странное и тревожное явление философии и ее отношение к нашей жизни, науке, искусству, морали, религии, политике, а уж в связи с этим – предложить также ознакомление с ее идеями и резонами, структурой, типологией и функцией, с самой «технологией» философствования, хотя и без вульгарных упрощений, но и без претензий объять необъятное. И все же позволяющее преодолеть бытующее предубеждение к ней и, чтобы, забыв хотя бы на время о сиюминутных утилитарных заботах, вступить в ее прекрасные и жуткие дебри.

Оказывается, здесь нам открывается самое важное для всякого: что такое есть Я и что такое другие люди, что такое наш ум и наша глупость, наша свобода и неволя, наша наука и религия, наше добро и зло, наша совесть и политика, почему мы именно такие, так чувствуем, так понимаем и так живем, – ради чего собственно и к какому идём будущему.

Вижу, я не избежал критической новизны в освещении философских головоломок, – даже несмотря на то, что я хотел бы по возможности не углубляться



здесь в их анализ и уклониться от изложения собственных проектов их решения, стараясь давать не готовые ответы, а предоставлять читателю материал для возможности выбирать и думать *самому*, чтобы разбудить его собственное философское беспокойство и задумчивость.

Исключение составляет то, на чем собственно сфокусирована книга, – *философия философии*, критика и конструирование понимания ее самой как духовного феномена человеческой культуры и истории, а также, пусть в общем абрисе, – проблем *познания* и *ценностей* (Гл. 2, 5, 11-12), поскольку без какого-то понятия о них невозможно сколько-нибудь основательное суждение и о философии.

Думается, для введения-путеводителя этого достаточно.

Надеюсь, эта *метафилософия* и поднятые в ней вопросы и обсуждаемые идеи будут интересны многим – отмышленного старшеклассника и студента до профессионала, – всякому человеку, хотя бы иногда всерьез думающему о себе и мире.

## **Оглавление**

### *Предисловие.*

<b>1. Улавливание философии</b> .....	3
1.1. О чем философия? 1.2. Загадочность философии. 1.3. Когда появляется философия? 1.4. Философский разброд. 1.5. Что такое наука? 1.6. Методное и предметное размежевание философии и науки. 1.7. Превращение философии в науку. 1.6.Каков предмет философской науки? 1.9. Несложимость философии. 1.10. Позитивы из языка и логики. 1.11.Вненаучное представление. 1.12. Философский «склад ума» или ракурс? 1.13. Почему философия неуловима?	
<b>2. Нецеситная сущность науки</b> .....	37
2.1. Культ науки. 2.2. Раздорность науки. 2.3.Фантазии в науке. 2.4. Необходимость. 2.5. Критерии науки. 2.6. Демаркация науки и наукообразия.	
<b>3. Сердце познания</b> .....	61
3.1. Парадоксальность познания. 3.2. Сердце выше головы. 3.3. Бесы-интересы в науке. 3.4. Мифоиды. 3.5. Идеология и менталитет. 3.6.Чем создается менталитет? 3.7. Социальность идеологии. 3.8. Избранные и отверженные истиной. 3.9. Есть ли общечеловеческое в менталитете? 3.10. Границы идеологии. 3.11. Иго менталитета. 3.12. Есть ли истина в идеологии?	
<b>4. Как мы познаем?</b> .....	84
4.1. Начало – в разуме? 4.2. Начало – в восприятии? 4.3. В споре опыта и разума. 4.4. Что такое общее в единичном? 4.5. Откуда понятия? 4.6. Откуда предпонимание? 4.7. Почему восприятие целостно? 4.8. Откуда логика? 4.9. Начало – в практике. 4.10. Релятивистское опустошение.	
<b>5. Как мы осознаем</b> .....	105
5.1. Становление восприятия. 5.2. Досознательное знание. 5.3. Подсознательные понятия и узнавание. 5.4. Что за гештальтами. 5.5. Как происходит понимание. 5.6. Действительная ткань понятий и умений. 5.7. Отсебятина восприятия и мышления. 5.8. Историчность, стратовость и индивидуальность умов. 5.9. Предпонимание в науке. 5.10. Интуиция мышления. 5.11. Речевое мышление. 5.12. Познание необходимости. 5.13. Господин Менталитет. 5.14. Бытийный творец менталитета. 5.15. Понимание – автопортрет мастера. 5.16.	

Господин Идеал. 5.17. Идеалы над наукой. 5.18. Не отражение.

## **6. Сквозь общество ..... 146**

6.1. Бытийная база семантики. 6.2. Недоразумение, его причины и преодолители. 6.3. Мысль доречевая, речевая и сверхречевая. 6.4. Социальные скрепы идеалов. 6.5. Социальные коллизии идеалов. 6.6. Социальные филиации догматизма. 6.7. Зачем нужна глупость? 6.8. Расщепление интереса истиной. 6.9. Расщепление познавательного интереса в обществе.

## **7. Философия философии ..... 172**

7.1. Выявление подсознания. 7.2. Что такое философствование. 7.3. Что такое философия. 7.4. Родники категорий. 7.5. Антиномичность философии. 7.6. Между искусством и наукой. 7.7. Философикация мировоззрения. 7.8. Структура философии. 7.9. Освободитель ума. 7.10. Время рождения и время умирания философии. 7.11. Разброд к свободе. 7.12. Готовность к философии. 7.13. Практикология философии.

## **8. Философия и наука ..... 215**

8.1. Что нужно науке от философии. 8.2. Обращение философии в методологию. 8.3. Необходимость философии для науки. 8.4. Необходимость науки для философии. 8.5. Над наукой. 8.6. Над философией. 8.7. Союз. 8.8. Философское переваривание науки. 8.9. Философии наук. 8.10. Переступники. 8.11. Может ли быть философия строгой наукой? 8.12. Истина интуиции. 8.13. Философская интерпретация науки.

## **9. Типология философии ..... 247**

9.1. Как не заблудиться в философии? 9.2. Антиномия тождества – различия. 9.3. Диалектика – монолектика – диалектоика. 9.4. Антиномия духа – материи. 9.5. Являются ли бытийная и духовная антиномии основными? 9.6. Фундаментальность бытийной антиномии. 9.7. Происхождение контроверзы духа - материи. 9.8. Фундаментальность духовной антитезы. 9.9. Типы идеизма. 9.10. Бытийные истоки спиритуализма. 9.11. Бытийные истоки субъективного идеизма. 9.12. Логическая вторичность идеизма. 9.13. Антиномия онто- и гносео-логий. 9.14. Смещение типологии. 9.15. Эклек-

тика. 9.16. Личная философия. 9.17. Экзистенциальные корни философий.

**10. Философия и религия . . . . . 303**

10.1. Различие религии и философии. 10.2. Идеизм и религия. 10.3. Философия и теология. 10.4. Теологические аргументы. 10.5. Бог на авось и бог в сердце. 10.6. Атеизм.

**11. Философия и этика. Смысл ценностей . . . 327**

11.1. Что такое этика? 11.2. Зачем она нужна? 11.3. Нормативизм. 11.4. Натурализм. 11.5. Уход от общества. 11.6. Возвращение. 11.7. Дикое поле натурализма. 11.8. Его неразрешительность. 11.9. Небесная этика. 11.10. Эмотивизм. 11.11. Кризис теории ценностей. 11.12. Смысл жизни. 11.13. Зарницы нового материализма в аксиологии: *А.* Ценности и нравственность. *Б.* Мораль. *В.* Свобода и прогресс. *Г.* Идеальность истории. *Д.* Познание ценностей. *Е.* Относительный абсолют. *Ж.* К смыслу жизни.

**12. Философия и политика . . . . . 397**

12.1. Что такое политика? 12.2. Государство и общество. 12.3. Небесное государство. 12.4. Материя государства. 12.5. Договорное государство. 12.6. Зияния политологии. 12.7. Современные политические антиномии. 12.8. Отчуждение. 12.9. Философское осознание отчуждения. 12.10. Коммунистическая утопия. 12.11. Как преодолеть отчуждение. 12.12. Реальный коммунизм.

**13. Незавершимость философии. . . . . 440**

*Избранная литература . . . . . 447*

*Оглавление. . . . . 446*

# Глава 1. Улавливание философии

## 1.1. О чем философия?

Чтобы сконструировать машину, нужен инженер; чтобы вылечить больного – врач; чтобы выиграть дело в суде – юрист. А для чего нужен философ? Что такое философия? Каждый знает, чем занимается инженер или торговец; но кто ответит, чем занимается философия? Попав в одну компанию с философом, о чем с ним говорить?

Чтобы как-то с'ориентироваться, давайте для начала просто заглянем, пусть мельком, в философию: о чем, собственно, она толкует? Оказывается, в ней обсуждаются странные и тревожные вопросы.

Блаженствуя в тени листвы, мы любимся, как над головою, просвечивая в солнце, мерцает зелень; однако физика учит, что в реальности свет – это электромагнитные волны. Но ведь нашим глазам никаких волн здесь не видно, а физика подразумевает, что волны являются причиной наших ощущений света и его сущностью.

Откуда это отличие *видимости* и *реальности*? Что такое реальность? (Или бытие, на самом деле, в действительности, сущность и как там еще это не именуют). Да и существует ли она?

Как мы можем знать невидимое? Откуда наши знания? На чем основаны?

Если и восприятие, и мысли обманчивы, то откуда вы знаете, что вещи существуют и именно таковы, ка-

кими вы их знаете? Может быть, мира вообще нет? А есть только наше сознание.

Или он совсем не похож на то, каким вы его мыслите, а наше понимание его есть наше создание? Ведь столько раз взгляды людей на мир в корне менялись. Что мы имеем в виду, говоря истина и заблуждение? Как их различить? В чем мы можем быть уверены?

Однако на каком основании отрицать существование мира за пеленой восприятия, как говорят, вещи самой по себе («вещи-в-себе»)?

В иллюзорности какого-то образа мы убеждаемся, сравнивая его с другими своими наблюдениями, а тут с чем сравнивать, если оно объявлено *непознаваемым*? Не с чем. Выходит, идея непознаваемого вообще непроверяема – по его определению?

Но и признать существование того, что недоступно восприятию – на каком основании? Приняв такой принцип, нам придется согласиться с любимыми химерами.

Этот скептицизм ведет к беспокойному вопросу:

– А существуют ли другие сознания, – в чужих головах? Ведь напрямую нашему наблюдению доступны только эти головы, тела и их действия: шаги, взмахи, речь и т.д., но не их переживания и мысли, – «внутренний мир». Вы видите лист зелёным, но откуда вы знаете, что ощущение зелёного у соседа такое же, как у вас? А что если окружающие люди только внешне выглядят обладающими сознанием, как и вы?

Или, наоборот, сознание есть и у рыб, и деревьев? Может быть, им больно? Может быть, оно есть даже у камней и звезд? Но они не подают или не могут подать вида? Возможно, весь мир одушевлен? Над всем царит какой-то мировой разум? Или Бог? Почему нет? Неу-

жели в основе мира лежит то, что как будто бы является самым знакомым нам, – наши мысли?

Однако если взглядеться, это самое знакомое оказывается не менее загадочным.

Что такое *сознание*?

Непосредственно данная нам субстанция сознания – субъективные образы (ощущения, восприятия, понятия и т.д.), следующие законам психологии и логики, но в нервах и мозге наука наблюдает только ионные потоки, следующие законам физики, химии и физиологии, но ни в один микроскоп не видны никакие образы. Почему же сознание столь радикально отлично от нейрофизиологической плоти? Каково отношение между ними?

Однако сознание отлично также и от окружающих объектов: вещи обладают физическими, химическими и другими свойствами, размерами, геометрическими формами, а психические образы не имеют ни цвета, ни запаха, ни тяжести, ни плотности, ни веса, ни пространственных размеров, ни геометрических форм. В самом деле, каких размеров образ, например, дерева? Как он умещается в голове? Или образы вообще внепространственны? И неделимы?

Но почему эти свои образы, радикально отличные от объектов, субъективно мы воспринимаем вовсе не как образы, а как сами объекты, не отличные от них?

Но, может быть, такое отличие не случайно и сознание вообще является особой субстанцией, противостоящей материи? То, что обыденно называют «душой»? И может быть, она нетленна - бессмертна? – как считают религии и не только. Во всяком случае, за эти удивительные отличия сознания от материи – как нашего организма, так и окружающего мира – философы его величают “идеальным”, – и объяснение этой его

идеальности и отношения с материей составляет один из центральных предметов их анализа.

Если наши *идеи* есть только образы окружающих вещей, порождения материи, то как же они могут править вещами? Если же вы допустите, что вселенная является воплощением мирового разума, то должно быть наоборот: сначала вещи есть копии идеи. Как разрешить это противостояние?

Люди обычно считают вещи реальными; но тогда реальны ли их образы – идеи, понятия о вещах? Если идея коровы есть ее копия или, наоборот, корова есть копия своей идеи, то почему же эта идея не мычит и не даёт молока? Получается, отличие идей от вещей заключается в отсутствии у идей *действия*. Недействие означает нереальность.

Но если понятия неспособны к действию ни друг на друга, ни на вещи, ни на нас, то реальны ли они? Выходит, нереальны. Однако тогда как объяснить следование из наших мыслей наших поступков, телодвижений? Подумали «Сейчас подниму руку» – и рука поднимается.

Как бездейственные мысли могут быть причиной наших движений? Или все-таки на нас идеи действуют? Но почему мы такое исключение среди вещей? Или во все не исключения, все же мировые идеи правят также и вещами?

Нам кажется, что нашу руку приводит в движение наша «воля»? Но, может быть, это иллюзия, возникающая потому, что мы не думаем о процессах в нейронах мозга, которые и есть настоящая причина движения руки, подобно тому, как не шофер движет автомобиль, а его мотор.

Но тогда получается, что «воля», то есть психическое, тождественно физиологическому. Почему же ни в



один микроскоп в мозге не наблюдаемы образы-идеи? Каково отношение духа и тела?

Давно и всеми замечена связь тела и сознания: закрыли глаза, а душа не видит; укололи руку – душе больно; коснулся нейрохирург оголённого мозга – в нем вспыхивают зрительные образы.

Не свидетельствует ли это, что никакой «души» нет, а есть лишь сложные физические системы, комбинации атомов, молекул, клеток и их движение (хотя какие именно физические процессы создают переживания, пока науке неизвестно), а понятие «души», психики и т.п. – ненаучная выдумка, фикция? – Таково убеждение многих материалистов, в частности, «физикалистов», прозванных так за сведение всего мира к физике

Или течение ментальных и физических процессов всего лишь параллельно? – как находятся дуалисты.

Вы в затруднении: идти ли на договорную встречу или переждать дождь? Промокнув, досадуете: «А ведь мог бы предпочесть подождать». Но правда ли это? Есть ли «свобода воли»? По убеждению детерминизма, у всего на свете есть причина; почему же не у желаний и решений?

Но если свободы воли нет, если люди обречены на поступки, то какой смысл хвалить их за добрые дела и бранить за дурные? За что же тогда судить вора? Если наши мысли и поступки предопределены и мы не можем их не совершить, то мы рабы судьбы и ответственность обесмысленна.

А как в соединении людей, в обществе, подчиняется ли его развитие каким-то объективным законам? Или история – полный произвол желаний и мнений?

Если у всего есть причины, то возможна ли для человека *свобода*? Если да, то как? Что такое свобода? Благо ли для человека свобода или в ней его несчастье?

Для свободы действия у вещей должна быть возможность изменяться – быть и не быть или быть такой и не такой. Что же такое *возможность*? Все вещи изменяются; означает ли это, что они пребывают во внутреннем *противоречии* самим себе: они те и не те? – излюбленное убеждение всех негативистов. Но почему же тогда логика запрещает противоречия мыслей?

И, вообще, что такое *бытие*? Почему мир существует именно таким? Мог ли он быть иным? Или не быть вовсе? Как это доказать? Или это не требует объяснения? Но почему?

Что такое небытие? *Ничто*? Небытие всего? Было ли начало мира или он вечен?

Что такое *смерть*? Полное уничтожение? Но как это представить, собственное небытие, «ничто»? Как при потере сознания или глубоком сне? Или это непредставимо, как картина ничего?

Если наше *сознание* – особый образ движения живущей материи, то с распадом этой живущей сцепки атомов исчезает и сообразный рисунок их движения, – и тогда смерть – просто исчезновение. И как иначе? Когда летящий в воздухе мыльный шар лопается, где остаться игравшему на нем радужному рисунку?

Но если дуализм прав, если душа независима от тела, то она должна жить и после распада тела, самостоятельно, отдельно от него, быть «бессмертной».

Но где тогда душа окажется? В другом человеке? В черве? В раю? В аду? Почему? В награду или в наказание? Тогда ее посмертное будущее, зловещее или счастливое, должно тревожить надеждой или ужасом.

Или эти мистические беспокойства напрасны и остаются просто сожаления об исчезновении того хорошего, что было в жизни: творчества, любви, музыки, мысли, дружбы, красоты...

Если бытие вечно, то значит, оно не возникло. Но тогда может ли оно исчезать? То есть переходить в ничто, небытие? Уменьшиться или увеличиться? Как? На метр? На грамм? Все сразу?

Или исчезновения нет, а есть только превращения?

Но как вещь может превращаться – в совершенно иную? Конечно, явления абсолютно точно не повторяются, всегда в чем-то отличаются, но тогда откуда «подлинно», небывало *новое* (творчество мира, новизна в нем, «эмерджентное»)?

Для атомизма новые вещи есть лишь перекомбинации тех же элементов, а первичное бытие неизменно. Однако тогда откуда отличие свойств целого от элементов, сама новизна целого? Как могут сохраняться элементы, но исчезать их свойства? Как причина (действие) может иметь следствие, то есть отличное от себя?

Как соотносятся многое и одно? Или все многообразие мира имеет одну единую первооснову, слитную («континуумную») *субстанцию*, в которой есть разрывы, но нет абсолютной обособленности, но всегда есть связи?

Какова эта субстанция – духовная или материальная?

Но и та, и другая абсолютная связность монизма означает, что в мире невозможны *случайности*, небывало новое и свобода для нашей воли и действия, зато человек фатально обречен *судьбе*.

Или субстанция – смутное и пустое слово, а существуют лишь совокупности отдельных вещей и идей; мир разделен на множества частиц, дискретен? – взгляд, доминирующий в современном естествознании. Может быть, мир – хаос, а его природные законы – просто сосуществования и последовательности, и эта

мировая изоляция, бессвязность, беззаконовость – источник *нерационального* в нем и человеческой разобщенности, зато гарант наших разных возможностей и свободы? Или есть как разрывы, так и связи, но разных степеней (градаций) и видов? Каких же?

Существует ли в мире какое-либо направление его изменений – *развитие*? Как его определить? По его концу? Но будет ли окончательный конец мира или мир бесконечен? Как нам это может быть известно? Было ли его начало? Погибнет ли человеческая цивилизация?

Но, пожалуй, довольно. Остановимся.

Этот легкий пунктирный набросок некоторых вопросов, обсуждаемых в философии, сделан, естественно, без углубления в их анализ, а просто, чтобы дать о них какое-то первоначальное представление.

## **1.2. Загадочность философии**

Чем же являются подобные размышления?

Каких только нет трактовок философии. Одни говорят, философия – это миф, своего рода религия, другие, наоборот, философия – строгая наука, третьи – что это анализ понятий или языка, прояснение смысла слов, другие – что философия – публицистическая эссеистика, вроде художественной литературы.

И в самом деле, есть философы, такие как Платон, Плотин, Декарт, Лейбниц, Вл. Соловьев, которых богословы причисляли к богословам (теологам).

А есть философы, которые имеют заслуги в специальных науках: те же Декарт и Лейбниц или Гельмгольц и Рассел.

И есть специалисты, которые одновременно являются философами: И. Ньютон, М. Ломоносов, А. Пуанкаре, Э. Мах, А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг, Я. Хакинг.

А немало известно философов, которых литераторы относят к художественной литературе: Парменид, Лукреций Кар, Марк Аврелий, Монтень, Паскаль, Ларошфуко, Вольтер, Дидро, Белинский, Герцен, Кьеркегор, Ницше, Камю, Сартр, Деррида. И не без основания: у них можно насладиться яркими зарисовками, остроумными диалогами, повестями и даже пьесами.

Едва ли это наука. Скорее искусство.

Должно быть, поэтому нередко философию характеризуют просто как *мировоззрение*, имея в виду, конечно, не все содержание сознания вплоть до отдельных мыслей, а наиболее глубинное (основное, фундаментальное), то есть то, что определяет в нем прочее, а это, надо думать, наши понимания и оценки.

Но ведь мировоззрение шире философии; к нему относится и здравый смысл, и миф, и религия, и наука.

Тогда вслед за В.Вундтом, философию определяют как «теоретическое мировоззрение» (1902, с.9).

Что же, теоретизирование философии, очевидно, свойственно; но и эта примета недостаточна, поскольку присуща также и науке, и богословию.

И даже те, кто ничего не знает о философии, слышал хотя бы краем уха, что это что-то заумное, некое необыкновенно мудреное знание мира и жизни, туманные запуганные рассуждения, трудные для понимания. Такой смысл этого слова вошел уже в плоть языка. Да и в переводе с греческого философия буквально значит «любовь к мудрости», «любомудрие».

Пусть так. Но что это за премудрость такая? Чем отличается от науки, искусства, религии? Зачем нужна?

Споры о ней идут века.

Одни ищут в ней какие-то чрезвычайные истины, открытия необыкновенных умов; другие третируют ее

как бесполезное умствование о запредельном. Обычно это те, кто не смог ее осилить.

Само *определение философии* стало проблемой философии.

### **1.3. Когда появляется философия**

На Востоке в древности, а в южной и восточной Азии до середины 19 века были мудрецы и знатоки, но не было философии, как не было и науки, потому что не существовало мировоззренческого *скепсиса* и понятия особого метода познания, который воодушевляет науку, – критического и доказательного. Шло лишь накопление эмпирического знания, к тому же обычно в мифологической форме, хотя сверх колдунов и жрецов, уже появились внерелигиозные мудрецы – учителя жизни и их изречения и учения. Но не теории.

В иероглифических письменах Древнего Египта, Месопотамии, в индийских «Ведах», «Махабхарате», «Бхагавадгите», в изречениях Лао-Цзы, Конфуция, Чжуан-цзы, Мэн-цзы и других древнекитайских мудрецов среди мифов, мистики и религиозных проповедей встречается сентенции о счастье и горе, о смерти и бессмертии, о человеческой бренности и круговороте жизни, идеи о возникновении мира из первоначальной бесформенности, о первоэлементах материи, в санхья Ишваракришны – даже о бездуховной материи (пракрити), в Упанишадах с осуждением упоминается материалистический атомизм локаяты Чарваки и Брахаспати, много поучений о добродетелях, долге, идеальном государстве. В Китае они даже преобладают. Но нет критичности и обоснования идей, это не рассуждения, а откровения. Ни анализа, ни определений, ни опровержений, ни доказательств, ни вывода, – никакой теории.

Здесь еще не философия, а стадия оракульской мудрости, в какой пребывала и европейская античность до элеатов. Фалес или Анаксимен – это, собственно, лишь протофилософы, чьим готовым изречениям окружающие должны были внимать с разинутым ртом от восхищения и без сомнения и спора соглашаться.

Критическое и систематическое мышление начинается только с Парменида, Протагора, Сократа, Демокрита. Тогда-то античные мыслители предпочли отказаться от претензии на мудрость и скромно именовать себя не мудрецами, а только любителями мудрости.

В Новое время философия возрождается в Западной Европе в зачатках с 12 века, с Абельяра и Оккама, а в зрелой форме – только с 17 века, с Бэкона, Галилея, Декарта. Хотя в Древней Руси знали о греческих философах, особенно о Платоне и Иоанне Дамаскине, но философия осуждалась – как самонадеянность, «кичение» разума.

Определенная философия в России появляется только с 18 века, – с М.В. Ломоносова, Д.С.Аничкова, Б.С.Батурина, А.Н.Радищева.

Нынче в Европе, России, Америке профессиональных философов, главным образом преподавателей, работают многие тысячи, но широко неизвестные, не создатели своих философий, а толкователи и комментаторы прежних. Оригинальные и влиятельные среди них редки, а в «великие» канонизируют потомки.

Как видим, философия возникает только вместе с наукой как ее предтеча и сестра, должно быть, потому что у философии и науки – одни общественные духовные корни.

#### 1.4. Философский разброд

И тем не менее философия изначально контрастно отлична от науки.

Философия с самого начала является во множестве разных концепций, направлений, течений, школ, обычно отвергающих друг друга; а «философии вообще» нет.

Означает ли философский плюрализм и даже субъективизм, когда каждый мыслитель волен городить свою теорию, что все эти толки равноценны для истины и блага людей?

По-видимому, разные философии не могут не различаться также и по этому аспекту – отношению к познанию и практике: по-видимому, не всякая философия истинна и полезна.

Хотя тем не менее все они, естественно, претендуют на истину и благодетельность. Кто же будет сам себя хулить? Кто сам себя растопчет: «Я ошибочен, я вреден, не слушайте меня»? Наоборот, чуть не у каждого философа можно прочесть: «Все прежние авторы ошибались, а правильное решение нашел я».

Но и такие амбиции – еще сущая скромность. На деле, чуть ли не каждый любитель мудрости считает себя *единственно* истинным: только он философ, а прочие авторы – вообще не философы, а то и какие-то *недоумки*. В этом убеждении не смущались открыто признаваться Гераклит, Платон, Гегель, И.Кант (т.4(2), с.114), Л.Фейербах (I, 1955, с.268), К. Маркс (I, с.379, т.3, с.225, 26), Ф.Энгельс (т.20, с.516, т.21, с.316). А многие достаточно прозрачно подразумевают это молча. И если Юм, Гуссерль, М.Хайдеггер, К.Поппер и им подобные лишены такой самонадеянности, то только потому, что вообще не верят в истину, а потому отказывают в ней и себе, и другим.



Такое разномыслие: необязательность идей, отсутствие общепринятого, взаимоисключающие мнения чуть ли не по каждому вопросу и вечные споры – не могут не сеять смятение и предубеждение, а то и презрение к философии:

– Как могут ее разномыслцы все сразу быть правы? Но тогда что же в ней достоверного? Да и есть ли оно? У кого?

Вот наука – это да, в ней строгость и точность. По науке делаются моторы и компьютеры, дома и консервы. Без нее невозможна практика. А в философии такой туман и разброд. Да и к чему она? Что дает? Почему не ограничиться наукой?

Положим. Но как проделать это размежевание? Что же такое наука? Чем в своей сущности она отличается от философии?

### **1.5. Что такое наука?**

Современная наука молода. Еще каких-то 400 лет назад не были известны ни оптика преломления света, ни гравитационные законы, ни электрический ток. *Все* знали: мир сотворен 5 тысяч лет назад, духи правят всем, тайны открывает астрология, алхимия, магия. Ни у кого не было никакого понятия о точных законах

В Античные и Средние века наукой именовали просто *теоретически* систематизированные знания, а потому в науки попадали и астрология, и хиромантия, и магия, как белая, так и черная; их все величали «*окультурными науками*» (от лат. *occultus* – тайный, сокровенный)

По такому критерию теоретичности философия вполне выглядит наукой. Притом несравненно заслуженней оккультизма, потому что отличается от него исключительной критичностью.

Поскольку непосредственной целью науки считается истина – залог жизненных успехов, то эпитет научность звучит синонимом истинности и призывом к доверию. Естественно, почти каждое философское учение хочет быть или по меньшей мере слыть научным. Редки чудачки, которые бы сказали про себя: мы не научные. Ведь это значит: не верьте нам.

Правда, некоторые, например, такие, как экзистенциалисты, ссылаясь как раз на «сумятицу мнений», считают философию «в принципе не наукой» (*Хайдеггер М.*, 1993, с.327, 335), но это потому что они не считают истину прерогативой науки, более того, сомневаются в полноценности науки (прежде всего из-за ее безличности и внеморальности), доступности ей с'амой, так сказать, истинной истины.

Как немало есть философий, вообще отвергающих возможность познания истины и прозванных за это *агностицизмом* (ἀγνοσις – с греч. значит незнание).

Однако большинство философий уверенно притязает на научность. В частности, влиятельный в католическом полумире неотомизм и господствовавший в коммунистическом полумире марксизм-ленинизм.

Но мало ли кто на что притязает и каких теорий не нагородит.

Где доказательство, что они в самом деле научны?

Может быть, они всего лишь *наукообразны*, – модная мимикрия под науку, внешнее уподобление: использование почерпнутых из науки данных, терминов, цитат, формул и прочая гелертность, логические построения и доводы, но по существу могут быть ненаучными или даже антинаучными.

Как разграничить науку и наукообразие?

## 1.6. Методное и предметное размежевание философии и науки

Ныне наукой принято считать не любое теоретизирование, а такое теоретическое знание, которое эмпирически выверено и благодаря этому особенно надежно и точно.

А ветви науки различают по их *предмету*: физика исследует движение вещества и поля, химия – атомное строение и превращения вещественных соединений, математика – количественные и пространственные отношения, биология – жизнь, социология – человеческое общество и т.д.

Подходит ли философия под такой образ науки?

Тут сразу бросаются в глаза разительные различия.

Первое касается доказательств и опровержений. В философии нет экспериментов, редки математические и формализованные выводы. Правда, экспериментов нет также и в астрономии, зоологии, социологии и многих других науках. Но в философии многие идеи, такие как слитность материи и движения, всеобщность причин и свобода воли человека, бесконечность пространства и времени, существование мирового разума и т.п. – недоступны также и никакой иной непосредственной эмпирической проверке, *сверке* с фактами (как сейчас говорят эрудиты, «*верификации*») и эмпирической опровержимости («*фальсификации*»).

Однако это значит, научным способом установление истинности или ложности таких идей недоступно. Но тогда каковы они: истинны или ложны? Или не истинны – не ложны? Возможно ли в философии открытие доказанных законов?

Не поэтому ли в философии нет какой-то господствующей теории и общепринятых жестких терминов, и, хотя есть некоторые устоявшиеся слова и категории

– “*философемы*”, но понимаются они по-разному и царит плюрализм мнений (1.4)?

Далее. Если философия – одна из ветвей науки, то каков ее особый предмет?

До Нового времени философия рассматривала “все”, потому что делать это больше было некому; раньше ее возникли только *эмпирические* астрономия, механика и математика; разделение наук лишь намечалось. Хотя уже изначально, в Античности, философия не анализировала эмпирические подробности наук.

Однако с тех пор от философии отпочковалось множество специальных, «частных», наук. Понятно, философии и лестно быть такой матерью-героиней, да вот беда: эти дочери поделили между собой все ее достоинство, все разнообразие мира. Что же остается на долю философии? Может быть, ничего? Как королю Лиру, раздавшему дочерям свое царство? Может быть, философия больше не нужна?

Так развитие специальных наук поставило проблему предмета философии и ее взаимоотношения с ними.

До середины 19 века царило общее убеждение: философия – царица наук, наука наук, познание всего на свете одной силой разума, без опытного материала, говорят, умозрительно – спекулятивно, то, что обрело имя *натурфилософии*, которое нередко распространяли и на все естествознание, так что трактат И.Ньютона по основам механики назывался не как-нибудь, а «Математические начала натуральной философии». А всякие там частные науки третировались как неполноценные. И при слабой разработанности специальных наук натурфилософия, действительно, давала поразительные догадки о тайнах природы.

Однако специализация наук углублялась, они все больше уходили в дебри таких частных, куда фило-

софия редко заглядывала, и все больше обнаруживалось фактов противоречия между опытным знанием и философскими догадками. Не всегда же они попадали в цель.

Философия стала отталкивать специалистов своей внеопытностью и засильем в ней *идеизма*, явно связанного с религией и ее мифами, а, с другой стороны, *материализма*, пугающего безбожием и революционностью.

Эти обстоятельства обусловили распространение среди ученых недоверия к философии и культа *эмпиризма* (от греч. εμπειρια – опыт), усмотрения единственной основы знания исключительно в опыте, вплоть до отказа от общей теории.

### 1.7. Превращение философии в науку

Разумеется, и среди самих философов давно, со времен Аристотеля и до Спинозы и Рассела, бродит недовольство внеопытностью и интеллектуальным разбродом философии и тяга к ориентации на науку. Ныне такое направление именуют *сциентизмом* (от средневекового лат. scientia) или на английский манер сайентизмом (от science).

В самом деле, если наука дает самое надежное знание, то к чему еще какая-то философия? Почему бы в понимании мира просто-напросто не следовать науке, обобщить науки, сложить основные результаты разных наук в какую-то обобщенную картину мира?

К такому решению и пришли еще в 18 веке Ж. Даламбер и А. Тюрго, а в 19 веке – О.Конт, Дж. С.Милль, Г. Спенсер и другие ранние, «классические» *позитивисты* (от лат. positivus – положительный, фактический, реальный). И сегодня этот взгляд популярен среди ученых.

Эти философы-антифилософы отвергли спекулятивный способ познания как бесплодный и погрешимый, а с ним и понятия о всяких там сущностях, первопричинах, красоте, боге, морали и т.п. «химерах», недоступных эмпирической сверке, оставив их теологии или – в философском случае – «*метафизике*», объявляя философию исторически пройденным этапом развития, обреченной прогрессом наук на исчезновение.

Ее должна сменить «позитивная философия», коя в принципе отвергает всякое объяснение, ограничиваясь описанием фактов, дает не «почему», а «как» – «систематизацию фактов», – как декларировал изобретатель термина «позитивизм» О.Конт (1910, с. 34-35). Или, как бесхитростно определял английский инженер Г. Спенсер, «наука – знание, объединенное *отчасти*, философия – знание, *вполне* объединенное» (1886, с.6). Позитивная философия должна быть всего лишь основанной на науках мировоззрением.

Правда, в пылу похорон философии позитивные новаторы как-то не замечали, что их собственные рассуждения о «конце философии» являются тоже философией.

Через материализм Ф.Энгельса этот взгляд перекочевал и в марксизм. Он отметал как излишество попользования воздвигнуть вне и над «положительной наукой» еще какую-то философию как «науку о всеобщей мировой схематике» (т.20, с.35), правда, тут же рядом оговаривал право на существование для своей спекулятивной «диалектики» – «науки о всеобщих законах» и «диалектическом мышлении» (с.25, т.21, с.278, 316, 333) и настаивал на «неустранимой необходимости» «теоретической» (стало быть, философской) «систематизации» «необъятной массы положительного ма-

териала», накопленного естествознанием, чему и сам посвятил годы труда. Таким образом, им отстаивается как научная своя философия, но отвергается как вне-научная всякая иная.

С однобокими ссылками на своего марксистского корифея в таком позитивистском ключе отказывались от философии как буржуазной полурелигии также К. Каутский, М.Адлер и многие другие вожди европейской социал-демократии, а в начале 20-х гг. и некоторые большевики, чьи взгляды выразил С.Минин: буржуазия опирается на философию, а пролетариат – «исключительно на науку» (1922, с.122-123). По аналогичным мотивам в середине 20 в. отвергали любую философию К.Корш, Л.Лефевр, Г.Петрович и другие «практисты».

Отнесение философии к науке нашло в Советском Союзе официальное выражение во включении Института философии в систему именно Академии наук.

### **1.8. Каков предмет философской науки?**

Однако ежели мы намерены превратить философию в своего рода науку, то каким все же должен быть ее предмет, отличающий ее от прочих наук?

По Аристотелю, философия есть «наука о первоначалах и причинах» (т.1, с.68-69) и этим отличается от «частных наук» (с.119). Так и по И.Канту (т.2, с.206). По Энгельсу, философия – «наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» (т.20, с.145). Как видим, у сциентистов все отличие философии от частных наук сводится к большей общности законов.

Однако разве законы физики, скажем, гравитации или электричества, не действуют повсюду, включая и химические реакции, и живые существа, – несмотря на

то, что определяющими здесь становятся, конечно, другие законы? Разве количественные отношения, рассматриваемые математикой, не всеобщие? А, с другой стороны, философские категории сознания, практики, истины, прекрасного и т.п. далеко не всеобщие.

Фактуальное и законовое изображение философии как науки кому-то может быть приятным, но, увы, противоречит ее истории. Неужели Платон или Фейербах искали «наиболее общие законы»? Верно ли относить их к «науке»?

Да и собственные занятия позитивистов не укладываются в такие границы: ведь они не останавливаются перед обсуждением всяких сверхопытных проблем познания и мира, пусть для их критики и отрицания.

Рассматриваемые области у философов могут быть самыми разными. Платон, Аристотель, Гегель, Хайдеггер поглощены сущностью мира и человека; Пиррон, Юм, Кант, Карнап, Поппер – познанием; Фейербах, Бердяев, Камю или Сартр – человеком; Лессинг, Белинский, Михайловский – искусством и обществом; Маркс, Плеханов или М.Вебер – историей и политикой; Ч.Пирс или Л.Витгенштейн – языком; Кьеркегор, Ницше или Вл. Соловьев – природой добра и зла, а прочего каждое из увлечений касается лишь попутно.

И тем не менее даже противоположные философы согласятся друг с другом, какие темы являются философскими, а какие – нет; стало быть, находят между ними нечто общее и отличительное от нефилософских.

Что же?

Получается, специфика философии не в предмете. У нее нет строго очерченной области анализа. Тогда в чем же?



## 1.9. Несложимость философии

На рубеже 19-20 вв. открытие распада атомов, превращения вещественной массы в электромагнитное излучение, появление неевклидовых геометрий, неньютоновых механик, релятивистской и квантовой, разразились философским кризисом в самой науке и лишили позитивизм оснований к беззаботному синтезу чужих достижений. Стало ясно: нарисовать научную картину мира, конечно, можно, но, увы, только временную, которую сметет ближайшая научная революция.

Да и будет ли это популяризирующее резюме наук философией?

Перевороты в науке показали, что ее старые и новые теории различаются лежащими в самих их собственных основах философскими понятиями о движении, пространстве, времени, причине, дискретности, вероятности и т.п.

Получается, позитивистский проект философского суммирования разных наук утопичен, потому что их базисные категории и посылки *сами взяты из философии*. Какой же смысл брать у частных наук то, что они у тебя же одолжили?

К тому же эти базисные понятия в науке могут революционно меняться и часто исключают друг друга; и не только у конкурирующих теорий в одной науке, но и у разных наук. Так, в физике явления объясняются причинами, а в психологии и социологии – еще и целями. Как же их просто-напросто сложить?

Классический позитивизм обнаружил беспомощность и потерю доверия.

Хотя среди вульгаризаторов философии ее позитивистское научное складывание, разумеется, продолжается – в великолепных образчиках, где в «выводы из науки» отбираются одни ее трактовки специалистами, любезные им, и замалчиваются иные.

Например, такие, как у советских тоже философов, даже академиков, вроде М.Б.Митина, которые восславляли «новейшие научные открытия» О. Лепешинской и Т.Лысенко, как «блестящие подтверждения современной наукой диалектического материализма».

Или такие, как декларации австрийского профессора Дж. Смарта, который отважно включал в свой «научный материализм» (так он его величает) все, что ни попадя из физики и биологии, что там кем-то возвещалось: объявленное А.Эддингтоном тожество материи с энергией; провозглашенную гравитодинамикой А. Эйнштейна «кривизну пространства»; установленную «копенгагенской интерпретацией» Н.Бора квантовой механики беспричинность в микропроцессах; утверждаемый нейрофизиологом Дж. Эклсом дуализм, случайную параллельность процессов психики и мозга и т.д., и т.п.

Или такие, как у немецкого неотомиста В.Бруггера, который в тех же откровениях естественников находит «блестящее подтверждение современной наукой» неотомистского богословия.

Подобные «*синтезы наук*» окончательно дискредитировали позитивистский проект.

### **1.10. Позитивы из языка и логики**

Неудача философского синтеза наук обратила та-

ких позитивистов, как Э.Мах, М.Шлик, Ф.Франк и др., к поиску каких-то эмпирических фильтров-селекторов самих синтезируемых наук, а после осознания давно известной недостаточности чувственных селекторов вынудила вообще сузить свои амбиции. Дж. Мур, Б. Рассел, Л.Витгенштейн, Г.Райл и др. «аналитические (или «лингвистические») философы» ограничились критическим анализом естественного **ЯЗЫКА** и конструированием совершенного искусственного языка, — дабы таким путем открыть в традиционных «философских проблемах» бессмысленные «псевдопроблемы», возникающие всего лишь из-за языковых ошибок; а «логические позитивисты» («логические эмпиристы») Р. Карнап, Г.Рейхенбах, В.Куайн и др. еще больше увлеклись анализом **ЛОГИЧЕСКИХ** форм, языкового синтаксиса и семантики.

Однако реально неопозитивисты явили обыкновенные философские размышления, очень критичные, о философских понятиях (философемах), вплетенных в саму семантическую ткань обыденного языка. Иногда их наблюдения интересны и очень тонки, но не бесспорны и алкаемого «преодоления метафизики» не дают.

Логические исследования неопозитивистов внесли полезный вклад в алгебраическую логику и методологию науки и нашли применение в науке в теоретическом анализе, а также в компьютерном конструировании и программировании, хотя вследствие их узко эмпирических установок часто заводят в тупики.

Однако и эти логические исследования есть просто уход из философии в специальные науки, но никак не «преодоление философии».

К концу 20 в. позитивистский поход за научной философией завершили К.Поппер, Т.Кун, И.Лакатос,

С.Тулмин и др. «постпозитивисты», преуспевшие в критике самой науки, открыв в самих ее недрах ту же философию, только безотчетную.

### 1.11. Вненаучный образ философии

Поражение позитивизма очистило поле философии для ее антисциентистского иррационалистического восприятия – не наукой, а особой формой культуры, проявления человеческого духа.

Американские *прагматисты* У.Дже(й)мс, Дж. Дьюи, У. Куайн и др. пришли к уравниванию любого сознания: и наука, и религия, и философия есть разновидности всего лишь веры, удовлетворяющей практической пользе, «прагматической веры».

Выросший в европейских социальных катаклизмах пессимистический экзистенциализм Н.Бердяева, Л. Шестова, К. Ясперса, М. Хайдеггера, А.Камю, Ж.П. Сартра и др. узрел в философии не науку, которая в своей объективности, безличная и внеморальная, противостоит человеку, а непосредственное *интуитивное* самосознание человека, глубин своего индивидуально-го опыта, личного существования («*экзистенции*») и в этом близкое к искусству: сочинения философов отличается такие же оценочность, страсть и индивидуальность, даже уникальность, как неповторимы личности их авторов. В последнее время у нас по сути подобную трактовку философии отстаивает А.Л. Никифоров (1990, с.298, 318).

Ну, и само собой, отступление позитивизма открыло место для древней *религиозной* философии или близкой к религии разных конфессий, пограничных с богословием модификаций платонизма, где философия толкуется как постижение человеком мирового духа или бога.

В протестантизме такими явились родственные экзистенциализму, с волюнтаристским богом С. Кьеркегор, К. Барт, Э. Бруннер, П. Тиллих, в католицизме – неотомизм Э. Жильсона, В.Бруггера, Й. де Фриза и др. Но особенно могучей была религиозная философия в православии – его обновление в более рациональном и либеральном ключе, которое предприняли Вл. Соловьев, С. и Е.Трубецкие, В. Розанов, Д.Мережковский, С. Булгаков, П. Флоренский, Н. Лосский, Л. Карсавин, С. Франк и др., на время растоптанное большевистской диктатурой.

С 19 века и в исламе, особенно шиитского толка, начиная с баббитов и бехаитов (мурза Хусейн Али Бе-хаулла), тоже возникает его модернистская позитивистско-либеральная реформация с такими ее вершинами, как Дж. Ад-Дин Афгани, М.М.Шариф, С.Х.Наср. Однако она была не столько философской, сколько теологической и подавлена ваххабистской реакцией на новшества.

В Индии философскую рационализацию индуизма и буддизма начинают С.Вивеканда, Р.Рой, Д.Тагор, П. Дж. Чаудхури, А. Гхой. В Китае – рационализацию конфуцианства проводят Фен Юлань и Фан Дунмэ.

Впрочем, все три версии антисциентистской философии, прагматистская, экзистенциалистская и религиозная нередко переплетаются.

Скандал разномыслия и взаимного отрицания в философии и слабости ее позитивистского очищения служит для некоторых современных богословов и богословствующих публицистов основанием для призывов к замене философии в средней и высшей школе преподаванием теологии.

## 1.12. Философский склад ума или ракурс?

Получается, ни по методу, ни по предмету философию не определить. Всё может стать предметом ее рассмотрения, но всё как-то по-особому, иначе, чем в специальных науках.

Напрашивается догадка: а может быть, отличие философии все же в каком-то особом подходе к явлениям, каком-то особом методе самого мышления?

Но в чем эта особенность?

О философии давно идет слава праздного мечтательного умствования, отвлеченного от реальной жизни. Эта репутация питает давние шутки над «специалистами надопытных наук», витающих где-то в занебесных эмпириях, проводящих время в нескончаемых диалогах (диатрибах), блаженствующих в прославленном философском спокойствии, сытых «Пирами» Платона и смешно падающих в ямы реальности.

Правда, эти шутки обычно сплетены с подспудным подозрением, что в философии скрыто что-то серьезное, способное перевернуть всю нашу жизнь и даже опасное: А вдруг как раз это мы, суетные, не от мира сего, а не философы, потому что они посвящены в какие-то **высшие тайны** мира? Традиция рисует философа антиподом житейского сумасбродства и артицизма и обыденной обрывочности и бессвязности мысли, небожителем бесстрастным и благодушным, но непочтительным и критическим в настроениях, сдержанным и серьезным в поведении и возмутительно педантичным в рассуждениях.

Конечно, в этой картине немало карикатурных преувеличений. Во всяком случае, философское бесстрастие – чаще всего видимость. И уж точно ею не отмечены Гераклит, Платон или Диоген, Гегель или Шопенгауэр, Маркс или Ницше, Вл. Соловьев или Маркузе.

Скорее наоборот, надо говорить об их трагическом неистовстве, дерзкой жесткости и сарказме.

Тем не менее в традиционном образе философа, разумеется, кое-что отразилось верно. В работающем любобумудре, и впрямь, бросается в глаза, так сказать, остолбенение: погруженность в абстракции раздумий, доходящая до отрешенности от житейской суетности, отдаление от повседневных забот и соблазнов, практических радостей и озабоченностей богатством, политикой и т.п.

Но ведь в любой науке упор в непонятное погружает исследователя в отрешенные размышления об источниках непонятности с такой же смешной бытовой рассеянностью. Где здесь отличие от философского размышления?

Может быть, отличие философии не в тематике, а в особом ракурсе подхода к ней, «философских вопросах», «проблемах»? И в самом деле, о чем бы философия не мыслила, она уходит в самые глубинные тайны: в чем сущность мира и человека? Смысл жизни и смерти? Что можно знать? Что такое мораль? Должно ли существовать государство? И т.п. С некоторых примеров классических философских «удивлений» мы и начали (1.1).

Что в этих «вопрошаниях» одинакового и чем они отличаются от нефилософских? Видно, что они не касаются каких-то конкретных предметов и событий, а относятся к миру вообще и человеку в нем, человеку тоже не конкретному, а вообще, всякому. Это вопросы понимания первооснов мира и человека: как они устроены, как движутся, и – соответственно – как нам жить.

Правильно ли назвать это познанием законов, как решили классики позитивизма? Едва ли. Во всяком

случае, если здесь и обнаруживаются законы, то не такие, как в физике или химии, где они четко определены, привязаны к условиям и описывают ход указанного рода единичных явлений. Но даже если расширить понятие закона до очертания путей вселенной, то и оно не покроеет занятий философии, ибо ее поглощает большее – первоосновы всего в мире и в человеке.

Таким образом, философия является *миропониманием*, в смысле уразумения и переживания мира, а распространенное слово «мировоззрение» мало подходит, потому что буквально значит пассивное восприятие. Поскольку при этом философия стремится понять отношения мира и человека, всевозможные: практические, духовные, ценностные, познавательные, – объект ее занятий оказывается сложнее, чем у любой науки.

### **1.13. Почему же философия неуловима?**

Почему же безуспешны усилия определить философию? Ее отношение с наукой, искусством, идеологией?

Приходится признать, сама философия нуждается в критическом исследовании.

В скромности ее не упрекнешь: философия предлагает нам ни много, ни мало, как понятия о самых началах мира и сознания.

Но откуда берутся эти ее глубинные идеи? Можно ли им доверять? Где основа философии? Почему в ней столько разногласий? Из каких именно понятий в их философском столпотворении нам исходить?

Анализ проблем – неизбежное занятие философии, но, как видим, есть обыденно не замечаемая проблема самой философии.



Потрясение ею наводит на догадку: а не тем ли вызывается неуловимость философии и затруднения в ее размежевании с наукой и идеологией, что обыденные представления их всех, как философии, так и науки и идеологии, упрощенны, что – в свой черед – является следствием *упрощенного* представления в целом *самого процесса* человеческого осознания мира?

– Не оттого ли столетиями нас потрясают разногласия об отношении мифоида, философии и науки, что упрощенны наши представления самого процесса человеческого осознания мира?

Не то ли мы узнали, что *сами себя не знаем*?

Получается, ответ на вопрос, что такое философия, уже предполагает некоторую философию.

К раскрытию смысла и проверке настоящей декларации – в попытке разрешения загадки философии – мы и должны перейти.

## **2. Нецеситная сущность науки**

### **2.1. Культ науки**

В фициальном и феодальном обществе сознание людей подавлено деспотизмом и регламентацией жизни, приучено к опеке поведения и мыслей; поэтому такое патернальное сознание догматично и в корне чуждо науке (см. 1.2).

Наука предполагает сомнение во всем и всему требует неопровержимого доказательства. Любую новость она встречает скептически – только так ее можно проверить. А в средневековом понимании наука – это просто своды священных идей, непогрешимых и несомненных.

Даже в современных цивилизованных странах пришедшую в них извне науку патерналы встречают как своего рода религию. Университеты, институты и академии воспринимаются своего рода храмами и соборами, научные публикации – не продуктом критической практической выверки, а собраниями вечных догм, откровений сверхчеловеческих авторитетов, гениев, самих профессиональных ученых – новыми жрецами, осененными свыше волшебной премудростью, почитая заведомой истиной все, что ими утверждается, – даже непонятное себе, вернее сказать, особенно как раз то, что непонятно.

И более всего такой догматический культ науки или, как его называл Л.Толстой, «суеверие науки» (т.45, с.296), свойствен как раз людям, далеким от науки.

В 19-20 вв., пору индустриализации и модернизации общества, его старинные маргинально-патерналь-

ные страты заражаются какой-то экзальтированной религиозизацией науки. Так с середины 19 века в Европе было с бабувистами, фурьеристами, бланкистами, марксистами и другими сектами коммунистов.

Не может не забавлять, как гордо каждое из этих движений величало свое учение не как-нибудь, а Наукой, и как яростно они обличали друг друга, однако не столько опровергая по существу, сколько ругая учения своих соперников и либеральных противников всякими злыми и грязными словами, где чушь и утопия или корыстный обман и вульгарные иллюзии – это еще самые ласковые и осмысленные.

Миллионы коммунистических энтузиастов марксизма-ленинизма в России, Италии, Франции, Китае и других странах воспринимали его так, как обожают религию: величайший революционный переворот в сознании, грандиозное откровение, объясняющее все явления на свете, и в природе, и в обществе, открывающее угнетенным путь к освобождению и всемирному счастью.

Своих коммунистических основоположников они почитали как новых пророков, сверхгениев, чье каждое изречение преисполнено бездонной мудрости и непрекаемо.

Да и сами их корифеи – Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин, Мао и другие коммунистические вожди – исполнены фанатичной нетерпимостью ко всем несогласным с ними и неколебимой ожесточенной уверенностью в себе, даже когда они утверждают сегодня одно, а завтра – обратное.

## **2.2. Раздорность науки**

Увы, наука не столь совершенна, как нам хочется и как кажется на первый взгляд. Достижения науки об-

щеизвестны, но при более близком и пристальном взгляде она поражает своей склочностью, теоретическим разбродом, непрерывными упорными дискуссиями направлений и школ и изначальноными противоречиями общеизвестным явлениям.

Теория Коперника два столетия была бессильна дать объяснение противоречащим ей фактам: на чем держится Земля в космической пустоте? Почему прямолинейное движение планет переходит в круговое (или эллиптическое)? Почему кружение Земли не обнаруживается в отставании назад, на запад, воздуха, птиц, ядер и других летящих тел? Почему не видно параллактического смещения звезд? На выработку необходимых для объяснения этого понятий массы, инерции, ускорения, гравитации и т.д. ушли столетия. Эти вопиющие несообразности гелиоцентризма потрясли тогда умы, но тем не менее отметились, а копернианская теория принималась. Где же здесь научная строгость и доказательность? Даже ньютонова механика пришла в изъяснах эмпирического доказательства и в противоречии фактам, иные из которых остаются тайными до сих пор, как повороты перигелия планет.

И ныне в науке, пожалуй, неизвестно ни единой теории, которая не упиралась бы в контрфакты, хотя о них, понятно, не принято докладывать школярам. Контрфактны даже самые прославленные теории, а в иных из них таких противоречий – тьма – и внутренние брожения и споры не утихают.

Кто не видел, как на стеклах вагона или автомобиля капли дождя становятся косыми, потому что их вертикальная скорость  $c$  складывается с горизонтальной скоростью  $(c+v)$  транспорта? Но знаменитая теория относительности А. Эйнштейна исходит из постулата о постоянстве скорости света  $c=const$ , то есть отсутствии ее

такого *сложения*, хотя оно проявляется в маленьких кружочках, описываемых звездами на небосводе за год вследствие годового орбитального кружения Земли вокруг Солнца – абберации звездных лучей.

Кто не замечал, как гудок локомотива, когда он приближается к вам, становится не только громче, но и выше, а, минуя вас, резко понижается, потому что скорость звука *с* складывается со скоростью локомотива  $c \pm v$ ? Подобное сложение скоростей, называемое по имени его первого исследователя эффектом Доплера, наблюдается также и у света – в сдвиге его спектральных линий, посинении с приближением излучателя и покраснении при удалении, – например, у лучей, идущих от противоположных краев вращающегося Солнца или от двойных звезд. Но по теории относительности такого эффекта не должно быть.

Релятивистская физика исходит из невозможности сверхсветовой скорости и тем более «бесконечной скорости» передачи сигнала, хотя действие гравитации и инерции, бесспорно, передаются как раз *мгновенно*, что и отражено в формулах их законов, где нет никакого их отставания – запаздывания на  $1/v$ .

Релятивистская физика утверждает относительность, то есть изменение, исчезновение и возникновение энергии и массы тел всего лишь от смены «систем отсчета» – тел разной скорости, хотя против этого восстают давно несомненные законы сохранения энергии и массы.

В квантовой физике уже столетие противостоят друг другу картина фундаментальной прерывности (корпускулярности) и вероятности микрообъектов, какую рисуют Н.Бор и В.Гейзенберг, и картина их волновой слитности и непрерывности, которую отстаивают Э. Шредингер, Л.де Бройль, М.Планк, А.Эйнштейн.

Как же на одной и той же эмпирии и логике могут базироваться и соперничать разные теории – до взаимного исключения, – как корпускулярная и волновая теория света, абсолютистская электродинамика Г. Лоренца и релятивистская электродинамика А.Эйнштейна, прерывная квантовая механика Гейзенберга и слитная Шредингера?

А в еще менее исследованных областях соперничают десятки и сотни теорий, например, в физике о сущности гравитации, о микрочастицах, в геронтологии – о причинах и механизме старения и т.д.

О таком *плюрализме* наук не ведают только те, кто знаком с ними по-школярски.

В своей исторической поступи наука достигла грандиозных успехов, но в то же время открыла – и где? – в самой себе столько *заблуждений*, пережила потрясающие крушения стольких своих собственных величественных теорий: астрономии Птолемея, физики и химии Аристотеля, флюидной электродинамики и флогистоновой термодинамики, неделимых атомов и сохраняющейся массы, линнеевской застылой систематики живого, ламаркистского убеждения в приспособлении организмов к среде из их «внутреннего стремления» и самоупражнения, смену корпускулярной теории света волновой Юнга - Френеля, а ее – квантовой Планка - Бора, ньютоновой механики – эйнштейновской и т.д., что кто знающий об этой ее драматической истории, дерзнет ныне исключать в современной науке заблуждения и утверждать, что научное тождественно истине?

Если бы в науке не было заблуждений, то это значило бы, что ею уже *все* познано, потому что новые открытия не только дополняют, но и переиначивают старые; стало быть, развиваться даль-

ше ей не нужно, а потому, получается, надо прекратить ее финансирование.

Откуда в науке эти противоречия между альтернативными теориями одних и тех же фактов?

### **2.3. Фантазии в науке.**

Разве такие пугающие катаклизмы и трансформации научных теорий и их различия, вопреки опоре на одни и те же факты, не свидетельствуют об их зараженности фантазиями?

Даже исходя из твердо установленных фактов, научные теории тем не менее всегда являют в той или иной мере фантазии о том, что непосредственно не наблюдаемо: о всяких там эфирах, притяжениях, отталкиваниях и других силовых полях, электромагнитных волнах, атомах и прочих микрочастицах, о перемещениях атомов и электронов внутри молекул в химических реакциях и в живых клетках, о генах, о доисторических видах живого, о психических явлениях внутри чужой и, увы, непрозрачной головы, о внутризвездных процессах и т.д.

Эта фантазийность теоретических понятий проявляется уже в соединении в них *подобия* объекту и *отличия* от него. С одной стороны, в каждом научном понятии всегда оказываются добавления – *домыслы* того, чего в объекте нет, а с другой стороны, – упущения – *упрощения*, – говорят, понятия “*идеализированы*”.

Так, нигде в мире не существует “точка” – объект, как ее определяет математика, – без длины, толщины и высоты. Или “тело”, как его мыслит механика, – лишенное материала, цвета и химических свойств. Или абсолютно “равномерное прямолинейное движение”. Или языковые единицы речи – фонемы, не меняющейся от интонации, соседства и тембра голоса. Или “организа-

ция”, как ее мыслят в социологии, – свободная от человеческих причуд.

Открытие в теориях вариантов и фантазий встретило поклонников строгости науки и с тех пор питает их настороженный скептицизм к теориям, но радостное торжество их противников. По-релятивистски ссылаясь на превосходение наукой своих собственных положений, они объявляют разум несовершенным и ограниченным, а всевозможные мистические откровения равными науке или даже выше ее. Вот видите, – радуются они, – наука скрывает в себе заблуждения, стало быть, надежного критерия истины у нее нет.

Как же быть? Не лучше ли вовсе отказаться от всяких теорий? Ограничиться констатацией исключительно “позитивных” фактов? Именно такой проект укрепления строгости познания стал вдохновением позитивистов (1.7).

На это рассчитывал уже Ньютон. “Гипотез я не сочиняю”, – гордо заявлял гений, насочинив в своей механике кучу всяких масс, сил притяжения, инерции, ускорений и множество других сущностей, ненаблюдаемости которых он не замечал, принимая свои умозрительные конструкции за наблюдаемые факты.

*Массой* он называл проявляющееся в весе и в инерции “количество” (букв. по-лат.) в теле материи, подразумевая количество “атомов”, но за их невидимостью благоразумно умалчивая чего именно.

*Скорость* – отношение длины пути ко времени движения, очевидно, – тоже непосредственно ненаблюдаема, а понятие о ней сложилось у людей еще до Галилея и Ньютона из сравнения движения разных объектов: которое быстрее, которое медленнее.

Еще сложнее явление *ускорения*. Понятие о нем Ньютон построил умозрительно из сравнения скорости



того же объекта в начале и в конце пути  $a = \frac{v - v_0}{\Delta t}$ , а

поскольку ее изменение происходит незаметно для глаз, то положил его происходящим *чрезмерно* (“бесконечно”) малыми (для глаз) приращениями или убываниями (*дифференциалами*, на его языке “флюксиями”). А для этого построил целую новую математику их исчисления, где одни из этих “бесконечностей” сохраняются и складываются, а другие сокращаются, – из-за своей разной степени величины – “порядка малости”, – за что Дж. Беркли возмущенно ругал их “теньями усопших величин” и посоветовал физикам больше не упрекать богословов (Беркли был священником) за подсчеты того, сколько бесов умещается на кончике булавки.

Так, чем же является эта не наблюдаемая, а умозрительная конструкция ускорения? Фантазийным понятием или фактом? В современной науке оно используется как умозрительно открываемый факт. Факт, который тысячи лет всегда был у всех людей перед глазами, но никем не замечался, – потому что ее не видят, а выявляют анализом.

А что такое *притяжение*? Оно тем более не наблюдаемо, а только предполагается по своему проявлению как раз в этом умозрительно измеряемом ускорении тела. Эта ненаблюдаемость и позволила Эйнштейну заменить эту силу другой конструкцией – “искривлением пространства-времени”, тоже невидимым, как до Ньютона в объяснении движения пользовались аристотелевским понятием “стремления тел к своему естественному месту”.

Казалось бы, лучше всего убрать из теорий всякие фантазии? Но можно ли сформулировать ньютонову механику без понятий о ее ненаблюдаемых сущностях?

Оказывается, без умозрений невозможно ни построение теории, ни объяснение фактов, ни – самое досадное – даже само установление фактов. В самом деле, как констатировать факты той или иной величины ускорения тела  $a = 5 \text{ м/с}^2$  или  $a = 9,8 \text{ м/с}^2$ , не имея теоретического понятия об ускорении  $a = \frac{d|v|}{dt}$ ?

Только теоретическое понимание открывает факты в покачиваниях стрелок приборов, в смещениях спектра и т.п. сдвигах, которые без теории просто бессмысленны. Но для ученого всё это видимое в лаборатории – только видимость, а воображаемые им сущности как раз и есть реальность.

Но откуда мы знаем о реальности ненаблюдаемого? Из той же теории? Но тогда вместо фактов остаются *интерпретации* наблюдаемого и в обосновании получается порочный круг? А в таком случае не произвольны ли они?

Или теории являются «свободными творениями» их авторов – Евклида и Лобачевского-Римана, Птолемея и Коперника, Лоренца и Эйнштейна, Гейзенберга и Шредингера, – всего лишь их временными гипотезами, принимаемыми по соглашению (“*конвенции*”) ученой братии, предпочитающей ту или иную из удобства большей «адекватности фактам»? – Так допускает «*конвенциализм*» А. Пуанкаре.

Но если науку разрывают раздоры и катастрофы теорий, противоречащие им факты, фантазии, непрерывные брожения, споры и упорные дискуссии направлений и школ, то в чем же тогда, в самом деле, преимущество науки пред иными “верами”? Той же философией?

Или его нет? – как торжествующе потирают руки антисциентисты?

## 2.4. Необходимость

Если не в истине и не в непротиворечии фактам, то где же критерий науки? Как удостовериться в научности каких-то рассуждений?

Здесь не место вдаваться в исследование сущности науки. Ограничусь кратким резюме из своей специальной работы (*Познание и очарование. Истина и наука. Начала нецеситной колейной теории*<sup>1</sup>.), в которой ключом к закрытым дверям служит понятие *необходимости* (лат. *necessitas*).

Слово *необходимость* мы здесь берем не в гегельянском смысле – *непременности*, присущей мировым законам, невозможности событию не произойти, то есть того, что противоположно случайности, – а в смысле, принятом в литературном языке и во внегегельянской философии, – нужды, надобности (*need, Not*), невозможности существовать без своего условия (как говорят, "нельзя обойтись").

Пища необходима, но из этого еще не следует, что человек ее получит непременно. Говорят: "необходимость заставила его", но это не значит, что его заставила непременность.

Наоборот, с приближением Солнца, Луны и Земли к однолинейному расположению наступление солнечного затмения непременно, но это не значит, что оно кому-то необходимо. Исключая разве что астрономов и астрофизиков, исследующих солнечную корону.

И все понимают эту разницу.

---

<sup>1</sup> Браев Л.И. Познание и очарование. Начала нецеситной колейной теории. Изд. "Салика", 2013, - 568 с. ISBN 978-5-906541-03-1. Браев Л.И. Истина и наука. Изд. "Салика", 2013, - 446 с. ISBN 978-5-906541-04-8.

И так не только по-русски, но и в других языках. Немецкий различает *Notwendigkeit* и *Unausbleiblichkeit*, английский – *necessity* и *inevitability*.

Что такое необходимость? И откуда она происходит?

Как все на свете, живое существо тоже невозможно без своих ПРИЧИН. Так невозможность существовать без своего УСЛОВИЯ превращает стремление к сохранению себя в “повеление” его достичь, – *самый существенный закон живого* – закон необходимости: действия живого подчинены необходимости.

**Необходимость** – это такое объективное отношение между человеком и миром, которое сложилось вследствие естественных причин и законов и обеспечивает его существование, так что без этого своего условия или подобных ему *замен* человек и созданные им системы не могут существовать в своем качестве *на уровне их развития*, деградируют и в итоге погибают. Тем самым и в этом смысле необходимость заставляет действовать для достижения своего условия.

Отличие необходимого отношения от существующего в действительности, короче, отличие необходимого от действительности, иначе говоря, лишение, отсутствии необходимого, есть то, что величают *нуждой* или *потребностью*.

Однако чаще потребностью называют *представительство* необходимости в организме, – от его физиологических процессов и состояний нервной системы, их проявление в чувствах, в том числе внутренних ощущениях – биологических побуждениях – до знаний разума.

Поэтому в этом смысле потребность не тождественна необходимости. Потребность может не соответствовать необходимости, то есть быть *ложной* – как потребность наркомана или фанатика ложной идеи, а не-

обходимость всегда *истинна* – по своему определению как само объективное отношение.

Если необходимого отношения нет, то это значит только – есть гибельное отношение: жажда, холод, технические неполадки, плохое управление и т. п. Именно гибельное отношение устремляет действия живого к необходимому. Жить заставляет гибель; жизнь есть борьба со смертью.

Самосохранение достигается живым посредством его *самоизменения* – действия: либо выбора внешних условий применительно к своим нуждам, либо – при отсутствии таких условий – изменения самого своего собственного организма, а у людей – посредством *изменения* этих окружающих условий – производства. И здесь уже не просто выбор из набора стереотипов, шире чего уже инстинкт, а создание все новых и новых отзвонков – развитие.

Но не только отдельные особи. Ее величество необходимость – незримая царица общества. Она сокрушает любых диктаторов, но ее свергнуть нельзя.

Общество может позволить себе получить лишний продукт за счет отдыха работника – его досуга и бытовых условий, необходимых для его самовосстановления и развития: квартиры, развлечений, выходных костюмов, клубов, – но потеряет потом в несколько раз больше от снижения его энергии, а там и преждевременного истощения трудоспособности. Развитие производства и общества вызывает потребность в знаниях, она – потребность в чтении, общении, библиотеках, искусстве, досуге и других условиях для обновления и расширения своей культуры. А без духовной культуры общество теряет свои идеалы, эстетические и нравственные чувства, установки, нравы, обычаи и навыки, – то, что скрепляет целостность народа и страны. Через

пять лет, если инженер, врач или учитель не работает над своим интеллектом, он не знает уже половины того, что знал, и еще столько же или больше из того нового, что ему надо знать. Общество может пренебречь этой необходимостью и сэкономить на культуре, интеллектуальной досуге и быте, но тогда оно приходит к тому, что его разъедает духовное разложение и распад, возможности производства остаются неиспользованными и даже в действующем производстве начинаются всякие неполадки: выпускается брак, больные уходят от врачей невылеченными, его дети в школе приобретают не интерес и любовь к знаниям, а отвращение и вырастают неучами и т.д.

Так жадность оборачивается расточительством. Больше того, пренебрежение к необходимости соразмерной зависимости между трудом и потреблением обернулось в свое время для маоистского Китая годами страшного голода и экономического регресса.

Стихийное понимание ее величества необходимости слишком хорошо знакомо людям труда. Нет человека, который бы не пользовался этим словом. Даже такой мечтательный философ, как Платон, не обошелся без него (т.3(2), с.33). Но за тысячелетия истории оно так и не попало в философию и в частные науки в качестве теоретически определенного и исходного понятия.

Здесь мы, понятно, не можем подробно рассматривать следствия закона необходимости; но с него начинается материалистическая теория общества. Только через анализ необходимости возможно решение многих коренных и до сих пор не решенных проблем социологии, экономики, гносеологии, эстетики, психологии, биологии, в том числе и самого понятия проблемы.

Не будет преувеличением сказать, что закон необходимости имеет для этих наук значение большее, чем ньютонов закон тяготения для физики.

Ведь именно необходимость *охраняет* сами общественные законы. В отличие от законов природы законы грамматики и вообще языка, законы логики, морали, искусства, ремесла и вообще технологии, законы организации и экономики существуют не помимо нас, а в нашей деятельности и, хотя они не зависят от нашего произвола, но мы вполне в состоянии их нарушать, за что их нередко именуют даже всего лишь правилами.

Однако мы подчиняемся этим законам, потому что они необходимы – без их соблюдения язык, мышление, искусство и производство расстраиваются, не могут выполнять свои функции. Нарушение грамматических законов лишает нас взаимопонимания или, по меньшей мере, приводит к недоразумениям. Нарушения логических законов лишает нас успешного мышления и приводит к ошибкам. Без соблюдения эстетических законов невозможно создать хорошее художественное произведение. И т.д. А выполнение каждым таким родом человеческой деятельности своих функций необходимо для нашей жизни.

Соответственно речь идет о *необходимости* “языковой”, “логической”, “моральной”, “художественной”, “технологической”, “экономической”, “политической” и т.д. – вплоть до этикета, поскольку без модной шляпки или галстука, оказывается, бывает невозможно быть принятым в желанном сообществе, создать семью и устроить свою карьеру.

Как я старался акцентировать, сами необходимости общественных процессов порождаются естественными *причинными* законами. Так становится понятно, отчего

*непрерывности*, присущие естественным законам внешнего мира, выступают для мышления в форме *необходимости логических* законов. Должно быть, это обстоятельство и явилось причиной того, почему в той философии, которая полагает мышление первоосновой природы, возникла традиция именовать непрерывности объективного мира его “необходимостью”, – так будто бы мир одушевлен.

Конечно, как всякое живое, человек прежде всего жестко подчинен природной – “биологической необходимости”, вынужден поддерживать определенный обмен веществ со средой, проще говоря, дышать, пить, есть, согреваться, двигаться, отдыхать. И хотя стремление к самосохранению сложилось, разумеется, в процессе эволюции во взаимодействии со средой, теперь оно существует у всего живого врожденно в качестве *внутренних состояний* и ощущений этих состояний, называемых внутренними *нуждами - потребностями*, и именно его взаимоотношение с обстоятельствами порождает меняющиеся предметные потребности: направляя его на различные предметы, дает ему различное конкретное практическое содержание в желаниях и действиях. Поколениями необходимая часть их тоже становится врожденными отзовами – *инстинктами*.

Но эти биологические потребности и восприятия еще не специфически человеческие, они свойственны и животному. Коренное отличие человека в том, что он свои физиологические потребности удовлетворяет в производстве – общественном *создании* созданными с этой целью орудиями пищи, одежды, жилищ, культуры, организаций и т.д.

Но, занявшись трудовым удовлетворением своих потребностей, человек изменил свое взаимоотношение с природой и другими людьми, подчинил себя *необходи-*



*мости производственно-общественной* – создал себе особые человеческие потребности в орудиях труда, средства общения и способах взаимоотношения с другими людьми.

Биологические потребности остаются неизменными, пока перемена природных условий не изменит сам вид организма. Но, став человеком – созидателем условий, живое начало бесконечный процесс, в котором удовлетворение каждой прежней производственно-общественной потребности вызывает новую потребность, – необходимость в новых орудиях труда, средствах общения и способах человеческих взаимоотношений. Так что исполнение всех мечтаний человечества означало бы конец истории.

Если животное – только биологическое существо, приспособленное отбором к внешним природным условиям своего обитания, то человек – еще и внешний производственно-общественный мир, который создан им и который преобразовал и само его биологическое существо, прежде всего его руки, гортань и мозг.

Конечно, и для человека животные потребности первостепенны. Много желаний у того, кто не испытывает жажды. Но у того, кто долго оставался без воды, – довлеет только одно – пить. Но принудительность производственно-общественных потребностей ничуть не слабее, чем биологических, потому что они есть производственно-общественное преобразование биологических и их неудовлетворение ведет к неудовлетворению и тела. Остановись водопровод – общественное производство – и горожанин не утолит жажду – животной потребности, а затянись простой – и замрут машины, заводы и все заведения города, а население уйдет или погибнет.

Конечно, далеко *не всё* люди делают только по необходимости. Над исполненной необходимостью поднимается простор наших вольных прихотей и свободного творчества – в искусстве, в науке, в технике, в быте, в политике.

В самом деле, какая нужда в капризных затеях бабланного мота? Цех хорош и без колоннады. Прозаседания не поправляют дел. Гуляя, можно без всякой необходимости забрести куда-нибудь, ляпнуть что-нибудь, – да мало ли что можно сделать не только не нужного, но и лишнего, а то и вредного.

От никчемных прихотей созидание отличают особым именем потому, что оно служит необходимости, однако при всем том побуждаемо может быть вовсе не нуждой. Радио и автомобили были изобретены при определенном уровне техники непременно, но не потому, что в то время люди без них никак не могли обойтись. Хотя плоды даже свободного творчества замещают прежние средства удовлетворения необходимости, избавляя от их ограниченности, и тем самым сами становятся для нового уровня развития необходимы.

Однако, тем не менее, не обрекает ли людей это владычество необходимости на порабощенность? Может быть, мы – всего лишь марионетки необходимости – своей судьбы, возомнившие себя свободными?

Пока мы еще не готовы к анализу этого вопроса. Так что впереди нам предстоит к нему вернуться. И не раз.

## 2.5. Критерии науки

Смысл науки раскрывает ее генетическая необходимость. Наука порождена *необходимостью*, прежде всего *производственной* и *организационной*, возникшей вместе с распространением механизмов, машин, аппаратов и другой техники, где детали, узлы и потоки движимы не

человеком, а каким-то природным источником (“сами”, “авто”) и по заданному пути, единообразно и с единообразным результатом  $\equiv$  по “естественным законам”.

*Саморегулируемые* самодвижущиеся системы, технические, химические и общественные, от производственной организации и экономики до школы и государства, – вот основа и поприще науки, то, откуда она произрастает и где применяется.

Малейшая диспропорция («неточность») в количестве, форме, размерах, массе, времени и т.п. «параметрах» – и сбой, система сама по себе не работает, и никакая интуиция мастера здесь делу не помогает, как прежде спасала охотника, крестьянина и рукотворящего ремесленника, потому что технические и химические системы в своей работе безлюдны, а в общественных системах, хотя они следуют иным законам и не столь жестким, а вдобавок развиваются, люди тоже становятся их подчиненными функциональными элементами, которые при сбое ломаются и заменяются.

Для создания *самодвижущихся* систем необходима наука, это та функция, для которой она возникает и за выполнение которой общество ее кормит, дарует достаток, ученые степени и звания, карьеру, гранты, премии, восхищение, почет и славу.

Таким образом, основная функция науки вовсе не объяснение, как думает К.Поппер. В конце концов, какое-то объяснение мира даёт и миф, и всякая идеология. Общественная функция и сущность науки – базовое знание, достаточно испытанное, детальное и точное для эффективного и надежного достижения **авто-**регуляции *практики*.

А уж ради этого вырабатываются ее остальные прославленные достоинства, – производные: свобода сомнения, критики и испытаний в установлении фактов,

сущностей, причин и законов, четкое и точное логическое определение и соотнесение понятий, формулировок и их условий, системность теоретических объяснений, не опровергнутые доказательства, в конечном счете, практические, – и предсказания.

Реальность доказывается нашим взаимодействием, потому что *быть* – значит *действовать*. *Факты* событий и устойчивых связей между ними – законов устанавливаются вовсе не “чистым” умозрением – созерцанием, а, как можно видеть при более пристальном подходе, устанавливаются одновременно умом и сравнивающим *действием*, – экспериментом и измерением, так сказать, умным взаимодействием – практикой.

А сенсуалистское понимание познания у позитивистов слишком уж узко: они сводят его всего лишь к восприятию и мышлению, но упускают его основу – собственное действие.

Научные понятия идеализированы, однако не произвол и не вольное соглашение, которое можно произвольно изменить или отбросить, а познавательная и практическая необходимость. Без них нет ни теории механики или термо- и электродинамики, ни даже всей техники и производства, начиная с 17-18 века, и истинность их понятий подтверждается *предвидимым направлением* всех их *практических результатов* – фактов, – и в нем и есть **критерий истины** в науке.

И отношение теории с этими практическими фактами жестко: один противоречащий упрямый факт – и теория не принимается, самое большее – идет в запасник гипотез.

Вот тебе и “свободная фантазия” и “вера”. Фантазия-то фантазия, но не свободная.

Ценность науки заключается в производстве достаточно эффективного и надежного знания; но таким по-

лучается знание, добываемое двумя противоположными действиями: с одной стороны, *сомнением*, возведенным в метод умственных и практических операций – *критики и испытаний*, как говорят, знание, «выдерживающее критику и испытание», а для этого оно должно быть *определено* и сформулировано достаточно *однозначно*, чтобы быть доступным *опровержению*, – опровержимое, но, понятно, не опровергнутое, а, наоборот, испытанное, доказанное, основанное на *доказательстве*, логическом и экспериментальном, эмпирическом, в конечном счете, – практическом.

Но и критика, и доказательство требует сведения знания в *теорию*, то есть логическую систему (тоже систему!), где сотни и тысячи понятий четко и строго очерчены и соотнесены друг с другом и *сами собой* следуют одно из другого.

Таким образом, теоретическая система своей точной оформленностью и *авторегуляцией* подобна обеспечиваемой ею технической системе – и до того, что оказывается способна к безлюдному воспроизведению в алгоритмических операциях и компьютерах.

Как видим, с гносеологической стороны наука – не любое знание, и даже не теоретическое или истинное, а знание, испытанное в авторегуляции практики. В наше время наука – теория не всякая, а порожденная сомнением и потому выверенная в *неопровергнутом доказательстве*. Так, в 18 веке невозможно было опровергнуть теорию электрических флюидов или эфира, однако она была доступна экспериментальной проверке – опровержению, но в исторических границах возможностей тогдашней практики, не опровергнута, а доказана; таким образом, была научной.

Непосредственной целью ученого является истина, но сама истина должна быть истиной *объяснения*; объ-

яснение требует установления *причин и законов*, а их знание нужно для *предвидений* практики; практический финал этой цепи – предвидимая регуляция объективных процессов в практике.

Внутренняя связь этих граней науки и создает возможность ее частичных определений по любому из этих признаков: наука – познание с целью достижения истины объяснения, с целью установления причин и законов, с целью предсказания, с целью авторегуляции процессов, – не упоминая остальных атрибутов, но они предполагаются.

Также, впрочем, как предполагаются опровергаемость и доказательность, теоретичность и эмпиричность.

## **2.6. Демаркация науки и наукообразия**

Но если в науке таятся заблуждения, то в чем же ее отличие от астрологии, магии, пропаганды или веры в полтергейст или космических пришельцев? Ведь и сегодня миллиарды (!) людей почитают их научными и в них приводятся многочисленные *доказательства*. Возможно привести сколько угодно фактов в подтверждение даже того, что встреча черной кошки приносит несчастье и, таким образом, доказать примету, – если не учитывать факты удач после ее встречи.

Может быть, критерии научности идеи в ее *неопровержимости*?

Но заговоры колдуна, гороскопы, пророчества Но-страдамуса или инструкция средневековых инквизиторов «Молот ведьм» – и всякая мистика как раз совершенно неопровержимы,

Попробуйте опровергнуть обвинения, выдвигаемые против вас святой инквизицией:

– ...Обвиняем тебя в дружбе с нечистой силой и колдовстве. Это ты, несчастный, наслал град на поле и хворь на ребенка!

– Помилуйте, меня же тогда здесь и не было!

– Как это не было? Мы сами видели, там на суку каркала ворона. Но то была не ворона, а ты! Не отпирайся. Нас-то не обманешь! Никакие превращения тебе не помогут. Признавайся! Ну, сейчас ты у нас заговоришь!

– Запирается?

– Все кости ему переломали, а не признается.

– Братья! Это только доказывает, что он колдун, а она – ведьма! Как же без помощи дьявола выдержать такие пытки? Придется нам, смиренным, отправить обоих на костер, чтобы спасти их заблудшие души.

И опровергнуть такого рода утверждения невозможно. Не тот менталитет. В глазах того, кто допускает возможность в мире чудес – действий *выше естественных*, – оказывается возможным неопровержимое доказывание всего, что угодно.

И оно будет совершенно неопровержимо. Потому что сформулировано так *неопределенно* и *многосмысленно*, что допускает безграничные толкования и любые, самые произвольные превращения обстоятельств, – и тем самым, делает *невозможными контрфакты*. Что бы ни случилось, любое происшествие оказывается его подтверждением – благодаря подходящему толкованию, и про всякое событие допустимо сказать, что имелось в виду вовсе не оно или предсказанию помешало вмешательство каких-то невидимых обстоятельств и чудесных превращений.

Таким образом, как раз *ненаука* является *неопровержимой*, а наука отличается исключением событий, превышающих естественные, и потому такой

определенностью и точностью формулировок, которые делают их доступными опровержению, но они выдерживают критику и испытание – обретают доказательство.

Из нецеситного определения науки (2.5) следует, что идеи являются научными вовсе не потому, что они сведены в теорию. Теоретизирование есть и вне науки.

И не потому, что в теории всё до последнего слова истинно и нет заблуждений. Таких наук вообще неизвестно.

И не потому, что у нее есть доказательства. Доказывания приводятся и в не науках.

Теория научна, если строится на сомнении, самых строгих критике и испытаниях, какие только возможны, но выдерживает их, поэтому не опровергнута, а доказана. Истинное **доказательство** есть **преодоление опровержения**.

Проверим этот оселок науки приложением.

Является ли научной политическая идеология? К примеру, наиболее известная у нас – марксизм? Сам себя он величает наукой, притом величайшим революционным переворотом в науке (2.1) и, в самом деле, содержит некоторые важные и глубокие истины, отвергает догматизм и выдвигает как будто бы научный критерий истины – практику.

Однако все это остается благой фразой, а в действительности он убежден в своей непогрешимости и жестко догматизирован. Доказательство он заменяет ссылками на авторитеты: «Товарищи! Маркс сказал то-то, Энгельс сказал то-то, Ленин учил тому-то. Я кончил, товарищи!» – и никакого испытания себя критикой и практикой он не допускает. Наоборот, каждое изре-



чение своих корифеев в нем полагается непрекаемым, а любое в них сомнение, не то, что критика, но хотя бы колебание и уклонение от них – это ужасное преступление: “ревизионизм”, “оппортунизм”, “измена”, “вражеские происки”, “кощунство” – и подлежит беспощадному преследованию, карам и искоренению вместе с носителями «заразы».

Где же здесь требуемые наукой сомнение, самокритика, испытание и доказательство? Это типичный идеологический шабаш и только провозглашается Наукой, притом “подлинной”, “творческой”, “единственно истинной” и “всесильной”.

Но, как мы, надеюсь, убедились, претензия на безошибочность и есть догматизм и свидетельство, что это не наука. Я уж не говорю о его ленинско-сталинско-брежневском официозе с его бюрократизацией и беззастенчивой политической софистикой вслед за колебаниями «генеральной линии партии».

Не удивительно, что на практике-то такой марксизм потерпел историческое поражение.

## 3. Сердце познания

### 3.1. Парадоксальность познания

Однако откуда эти теоретический плюрализм и заблуждения как в философии (1.4), так и в науке (2.2), если обе исповедуют самокритику и доказательство?

Если соперничающие теории опираются на одну и ту же эмпирическую базу и на одну и ту же логику, то чем вызывается их различие? Как возможны разные теории одинаковых фактов? Как, зная аргументы своих оппонентов, люди тем не менее могут верить в разные истины? Десятилетиями, а то и столетиями гореть борьбой старых и новых теорий?

Что мешает их стопроцентной истинности и единогласию?

Хуже того, как даже внутри одной и той же теории могут совмещаться взаимно отрицающие утверждения – логические противоречия, такие, например, как «отрицательные вероятности», непредикативные и отрицательные определения или парадоксы Кантора, Эйнштейна (2.2) и т.п. алогизмы?

Что за диво? Почему знание может идти против фактов и против логики? В чем причины этих раздоров познания?

Не значит ли это, что в наших познаниях таятся какие-то серьезные пробелы и искажения?

Да, не остается ничего иного, как признать, что разумом правит вовсе не только практика и логика, но еще что-то иное, следовательно, иррациональное?

Притом это иррациональное вторгается даже в самое взыскательнейшее познание, каким признано научное.

### **3.2. Сердце выше головы**

Что же это за таинственные силы довлеют над человеческим сознанием?

Есть давняя антимония.

Рационалисты от Платона до Канта надеются, что действительно разумный человек побуждаем к действию не слепым желанием, а разумом. Чудится, как был бы прекрасен человек, неизменно разумный в своих поступках.

А, может быть, наоборот, ужасен? Не ведающий ни энтузиазма, ни сострадания, неизменно расчетливый, как двуногий калькулятор? Да и способен ли разум никогда не ошибаться?

Как бы то ни было, упрямые факты власти сердца над разумом заставляют сомневаться: не принимают ли рационалисты желаемое за реальное, иначе говоря, не подчинено ли само их упование на разум их желанию?

Напротив, эмпиристы от Юма до современных позитивистов убеждены, что сам разум обречен быть рабом желаний, но не способен заставить нас действовать, как заставляют желания.

И подобное мнение доминирует в философии, притом даже у многих рационалистов. От Секста Эмпирика до Бэкона, Спинозы, Юма, Канта, Фихте философы подозревают, что в познание способен вмешиваться беззвучный, но властный голос корысти, страха или совести мыслителя, – его интересы, идеалы, страсти и другие эмоции, – все то, что в ли-

тературе для краткости объединяют словом “сердце”, а философы выделяют в ведомство *аксиологии* (αξία - по-гречески ценность).

В итоге вековых усилий эти критики познания разделили все идеи, бродящие в нашей голове, на два разряда:

1. *Познавательные идеи* (описательные, дескриптивные) – изображения объективного мира, в свою очередь двух родов:

1.1. *Фактуальные* – образы отдельных событий, фактов и

1.2. *Законовые (номные)* – и шире – *теоретические* – образы устойчивых связей между фактами;

2. *Ценностные идеи* (аксиологические, прескриптивные – оценки и практические идеи: мечты, идеалы, цели, замыслы, проекты, планы) – образы отвергаемого зла или желаемого блага, то есть того, чего в мире нет, но что человек хочет или не хочет, чтобы было.

В этих ценностных идеях поборники строгости знания и заподозрили *виновника* всех его бед и задались целью очиститься от этого врага истины.

Вот почему от эпикурейцев до позитивистов в философии живет мечта о “*бесстрастном*” познании, благодаря этому чистом от ценностных искажений, «объективном» и непредвзятом.

Сама наука и особенно естествознание с 17 века строится на воплощении этой светлой мечты разума, – равнодушная и внеморальная.

### **3.3. Бесы-интересы в науке**

И наука как будто бы преуспела в изгнании бесов эмоций и идеалов. Сам ее обезличенный язык выступает воплощением академического холода; обитатели ее

лабораторий, кабинетов, библиотек, аудиторий предстают далекими от житейских треволнений, чудачками не от мира сего, поглощенными одной страстью – исканием истины.

Однако если наука в самом деле бесстрастна, то тогда откуда же в ней при одних общеизвестных фактах эти раздоры разных теорий и горячность нескончаемых дискуссий? (2.2). Не является ли ценностная нейтральность науки – обманчивой видимостью? Сдается, в ее недрах клокочет то же ожесточение личностей и оценок, только затаенное. Приходится признать: да, это так, наука подвержена эмоциям. Но каким образом это происходит с теми, кто отрёкся от них?

Мне думается, секрет в том, что разграничение и противопоставление познавательных и ценностных идей вовсе не так абсолютно, как хотелось бы познавательным пуристам. Любое сколько-то обширное знание содержит идеи, вполне познавательные, но из которых следуют практические выводы, важные межлично, для оценки людей, и требование или обоснование какого-то поведения, то есть идеалы, цели, замыслы. Назовем такие лично или общественно значимые идеи (если угодно, социоаксиологические) для краткости просто межлично *значимыми*.

Особенно много межлично значимого знания в *гуманитарике*, а естествознание исследует мир сам по себе, безотносительно к человеку, поэтому пребывает преимущественно вне оценочного. Ну,  $2 \times 2 = 4$ , а эти заряды притягиваются с такой-то силой – ну, и что с того? Когда строишь что-нибудь, конечно, арифметику или максвелловы законы, требуется учитывать, но для человеческих идеалов и оценок отсюда ничего не вытекает. Разумеется, идеи *натуралистики* тоже общест-

венно важны, но иначе, не для людских взаимоотношений, а утилитарно, в техническом применении.

Однако это не значит, что естествознание совершенно чисто от общественно значимого. Допустим, опубликована какая-то физическая теория о строении вещества, из которой вытекает, что наша матушка-планета через месяц-другой взорвется. Следует ли отсюда общественные выводы? Еще бы. Мало кто останется на своем учебном или рабочем месте; решит, надо хоть погулять напоследок. И подобные значимые идеи в естествознании нередки.

Так, теория Коперника означает: раз Земля не пуп Вселенной, а какая-то рядовая пылинка в ее бездне, то человек – вовсе никакой не венец божьего творения, а учение церкви по меньшей мере сомнительно. Что же удивительного, что священники сожгли ее пропагандиста Дж. Бруно?

Теория Дарвина доказывает, что все живое от травинки до человека развилось само собой, путем борьбы за существование и естественного отбора и, следовательно, их создал вовсе не бог. Но если люди произошли от обезьян, то какой-нибудь аристократ не родовитее простого рабочего, у обоих предки – обезьяны и все люди равны.

Ну, не возмутительно ли это?

Из генетики следует, что вопреки Марксу по меньшей мере не все в людях и их сознании определяется их бытием, но есть и такие наследственные черты, какие никаким бытием не изменить, а потому проекты «воспитания» коммунистического человека сомнительны. Как же такая теория может быть не «продажной девкой империализма»?

Из физики Эйнштейна следует, что пространственные параметры и время существования вещей, их массы и энергии относительны, зависят от скорости «системы отсчета», а, стало быть, единого для всех людей мира нет, а его оценки и истины тоже относительны.

Как видим, общественно важные идеи в естествознании бывают даже фундаментальными и потому становятся ареной ожесточенных идейных битв, предметом преследований, возвеличений и подвигов.

Это *косвенно ценное* содержание знания определяет судьбу теорий, не только в обществе, но и в научном сообществе, ибо непроницаемо отгородиться оно не в состоянии.

В сложных расчетах Коперника разбирались немногие, никаких новых наблюдаемых фактов в свое подтверждение на небе он не открыл, но против него свидетельствовало множество сокрушительных фактов отсутствия обратного смещения звезд, воздуха, ядер и др. тел и т.п. (2.2), которые до Ньютона были необъяснимы. Почему же тогда гелиоцентрическую теорию многие принимали?

Не остается иного, как признать: копернианскую вселенную приветствовали одни и отвергали другие вовсе не из фактов и логики, а из своих *идеалов*, религиозных, моральных, политических.

За астрономию Птолемея стояли из консервативной тоски по старому уютному замкнутому иерархическому миру: Земля людей – богоизбранный центр Вселенной, вверху, над сферами, – бог и рай, внизу, под земной твердью, – черти и ад, и все вещи обречены насильственно двигаться к их «естественным местам», – небесный аналог земной феодальной иерархии.

А Коперник привлекал мировоззрение новых людей рыночного общества, свободных частных собственников: однородное бесконечное пространство, равенство планет перед Солнцем, равенство Солнца – перед звездами в разверзшейся космической бездне влекли очарованием индивидуальной свободы, разума, жесткой детерминации, отвечавшей тогдашнему жесткому индивидуализму с презрением к традиционным сантиментам и с культом свободы и силы.

Трактаты по механике являлись одновременно манифестами против феодального деспотизма.

Аналогично, в эволюционном дарвинизме буйство страстей возбуждают вовсе не его теоретические тонкости, большинству полемистов непонятные да и неизвестные, а понятные потрясения религиозных и общественных догм.

Лоренцева абсолютная электродинамика и эйнштейновская релятивистская обе исходят из одной и той же экспериментальной базы и имеют одни и те же математические уравнения, хотя обе оставляют без объяснения не одни, так другие факты, следовательно, обе неверны, но Лоренц отвечает классическому идеалу единого и четкого мира, а Эйнштейн – воспреобладавшему в крови 20 века пессимистическому образу мира расколотого, сомнительного и относительного.

Современную квантовую физику разрывают две концепции. С одной стороны, «копенгагенская» концепция В. Гейзенберга, Н. Бора, М. Борна, В. Паули и др., с постулированием корпускулярно-волнового дуализма и изначальной вероятности электромагнитного излучения и микрообъектов: противоположность их дискретности и слитности, импульса и координаты, энергии и времени не существует объективно, до на-



блюдения – измерения, а возникает в нем, – оттого ими отдается предпочтение матричному исчислению.

А, с другой стороны, концепция их оппонентов – волновиков Э. Шредингера, Л. де Бройля, С.И. Вавилова, Д.И. Блохинцева и др., с убеждением в изначальной однозначности движения микрообъектов и предпочтением дифференциальных уравнений.

Обе концепции опираются на одну и ту же эмпирическую базу и имеют эквивалентную математическую форму, стало быть, их раздор вызван вовсе не эмпирией и логикой; но копенгагенское понимание отвечает умонастроениям беспричинности, случайности и иллюзорности мира, которые воспреобладали в 20 веке и вылились в философию С. Кьеркегора, Г. Рейхенбаха и др., а взгляд их оппонентов тяготеет больше к классической определенности.

### **3.4. Мифоиды**

Как видим, общественная значимость идей многое объясняет в познании. И тем не менее как ни грандиозно влияние интереса, мне кажется, оно явно недостаточно для объяснения особенностей человеческого осознания мира. Прежде всего неясен механизм действия интереса на знание. Ведь эти разногласия, – очевидно, не намеренный обман; все спорящие вполне искренни.

Каким же образом интерес завладевает взглядом и мыслью?

А затем интерес способен быть причиной в разногласиях познания явно не всего. Какая корыстная разница может быть в предпочтении мирового эфира или пустоты? Флогистона или кинетики корпускул? Действия толчком или тягой, контактного или на расстоянии?

Корпускул или сингулярности полей (1.1)? Я ее не вижу. А между тем сколько в естествознании переломано копий из-за таких-то различий в скрытых сущностях. О гуманитарике не стоит и заикаться.

В человеческой голове, помимо идей познавательных, ценностных и лично или общественно значимых, приходится выделить еще один тип идей, сплетенных с ними, но тем не менее особых. Они нам предстают тоже пониманиями-объяснениями; мы их считаем знанием, часто несомненным. Но, с другой стороны, они же бывают лично и общественно значимы, они нас воодушевляют; им люди вручают свою жизнь, жертвуют ради них и собой, и другими.

Однако странно, эти идеи все же не знание, потому что их никогда даже не пытаются проверить, не требуют доказательств, а контрфактами и возражениями пренебрегают.

Сюда относятся *мифы* – в традиционном смысле слова – народные сказания о богах, демонах, героях и творении мира, добывании огня, изобретении ремесел, приручении животных и т.д., и в современном более широком смысле – мифов политических и других социальных. Назовем их все подобиями мифа, – *мифоидами*, а их компоненты – *мифемами*.

И ныне мифемы пронизывают не только гуманитарiku и философию: к примеру, о культурном и социальном всевластии бессознательного, либидо, архетипов, об избранных мессианских народах, классах, партиях и вождях и т.п., но таковы и бытовые верования, ныне украшаемые всякими наукообразными «терминами» – об инопланетянах, полтергейсте, экстрасенсах, биополях и т.д.

Однако мифемы живут также и в естествознании, как будто ценностно нейтральном; оно само постоянно открывает их в своем прошлом: о всевозможных эфирах, шариках атомов и электронов, флюидах и т.д., не оставляя гарантии, что они не будут открыты в нем в будущем и что, стало быть, они не таятся в его настоящем.

Конечно, нетрудно объявить существующую науку безмифемной; но станет ли она от такой декларации безмифемной реально? Не обернется ли такая декларация всего лишь *самообманом*, иллюзией, новым великим мифом о философской, моральной и политической нейтральности и безмифемности науки? Приходится смириться, сама вера в «чистый» разум и безмифемность науки является мифом.

Именно благодаря невидимости этого мифа о безмифемности знания, благодаря незамечанию всеобщности мифем в сознании не то, что ученые, но и колдуны, знахари, астрологи и всевозможные оккультисты, жрецы и теософы, идеологи-доктринеры, спасители человечества вещают перед нами в гордом тоне и в позе всеведущих экспертов-оракулов, а обнадеженные толпы идут за этими слепыми поводырями.

Что же такое эти вездесущие мифемы? Откуда они? В чем их причины? Ведь это явно не просто эмоции?

Мистики совершенно серьезно видят в своих мифах свечение потусторонней истины – сущности мира.

Материалисты и рационалисты тоже уверены, что их идеи – не мифы, а истины, а мифы – это *чужие* идеи и развенчивают в них мистификации бесчестных обманщиков или иносказание, аллегория каких-то отвлеченных идей, или несовершенные объяснения, плоды невежества и ошибки.

Таким образом, все охотно признают *мифы вчужде*, но не у себя, а признанное мифом считают просто “ошибкой” – “заблуждением”, если не обманом, то по меньшей мере несовершенным объяснением недоумка.

Что ж, допустим, так. Но почему же мифоиды ошибочны и несовершенны? Почему фантастичны, «волшебны»? Как видим, само мифическое-то в мифоиде и остается без объяснения.

Между тем, как мы уже отметили, мифоиды – явно не заблуждения, а нечто иное, потому что, бывает, содержат истинное и в них не видно заинтересованности в познании, поиска истины и готовности к отказу от них; они поражают упрямым игнорированием контрфактов, слепотой и глухотой к возражениям, отвергаемым с порога.

Мифоиды – это изначально бессомненное, некритическое и непроверяемое понимание, словно какое-то таинственное наваждение, замороженность самоочевидным.

Но откуда же мифоид? Почему принимается без сомнений, без критики и не проверяется? Признаем свое *непонимание* мифоида и оставим пока свои вопросы без ответа. Ибо ответ явно требует пересмотра нашего традиционного представления всего процесса человеческого познания в самых его глубинах.

Но это впереди, а прежде нам надо подытожить добытое о внеразумных рулях разума и рассмотреть его всесторонне.

### 3.5. Идеология и менталитет

Ценностные идеи (оценки и проекты), жизненно значимые идеи и мифемы все вместе, когда они общественно высказаны и оформлены, образуют как раз то духовное явление, в котором узнаваемо то, что сегодня известно под именем идеологии.

Таким образом, *ИДЕОЛОГИЯ* – это социологизированная концепция идей оценочных, проектных, межлично значимых и мифемных. Общая особенность – идеология рассматривает отношения между людьми и миром. А ее *социологизированность* означает, что ее образуют значимые идеи не столько личные, сколько оформленные в религиозных верованиях, в искусстве, в моральных заповедях, в юридических законах и других всевозможных “учениях”, – *ДОКТРИНАХ*.

Но поэтому идеология входит в *мировоззрение* и в *МЕНТАЛИТЕТ* людей, – явление более широкое, включающее также невысказанные *подразумения* и индивидуальные *миропонимания* (1.12). Впрочем, они так переплетены: идеология вырастает из мировоззрения, а затем у отдельного человека складывается не без влияния идеологии, что часто их путают.

Без дальних разъяснений понятно, почему идеология восславляема и проклинаема и всегда возбуждает страсти и распри. Самые болевые пункты разногласий – причины идеологии, ее стратификация, границы, мера подвластности интересам, совместимость с истиной и возможность «деидеологизации» знания в науке.

### 3.6. Чем создается менталитет?

Известно два противоположных подхода к объяснению происхождения менталитета («духовного скла-

да», и в особенности «сердца», «страстей», «интересов» и т.д.).

Одни авторы считают менталитет врожденным и самодовлеющим, а стало быть, беспричинным, и даже, наоборот, определяющим побудителем всех человеческих дел.

Материалисты ищут внешние причины менталитета, его содержания и особенностей, а врожденными полагают только некоторые способности к уму, как это наблюдается у младенцев.

Однако как возможно причинение менталитета?

К. Гельвеций, П. Гольбах, Ж. Руссо и другие материалисты и просветители 18 века убеждали, что человека воспитывает общественная *среда*, – нравы, имея в виду идейное и другое психологическое влияние окружающих.

Воздействие среды на сознание индивида несомненно; ныне это давно едва ли не общепринятая аксиома, лежащая в основе всей психологии и всей педагогики. Но в таком воспитательном объяснении менталитета образуется замкнутый круг и в итоге получается та же беспричинность: наши мнения создаются средой, но сама среда состоит из мнений; откуда же эти идеи и их изменения у окружающих? – это здесь остается неизвестным.

Еще Аристотель и Ибн-Халдун заметили зависимость образа жизни и образа мыслей людей от способов хозяйства: охоты, земледелия, скотоводства, ремесла, торговли, а их – от климата и других географических природных условий, хотя это не объясняло, почему в той же природной среде быт и взгляды людей различаются и со временем меняются, так что прежде отсталые

народы поднимаются в передовые и, наоборот, прежние великие впадают в ничтожество.

В Новое время капиталистическая индустриализация Западной Европы, а затем – России и других стран вызвала небывалый расцвет промышленности, науки, городов, но одновременно – массовое разорение крестьян и ремесленников с их старинной технологией и вытолкала их в маргиналы и пролетарии, а их переизбыток в условиях конкуренции обернулся их ужасающей бедностью и эксплуатацией на смертельное истощение. Этот великий и драматический производственный и общественный переворот не мог не открыть глаза мыслителей на решающую роль в обществе техники, а затем – имущественных отношений.

Ф. Бэкон, Д. Юм, Б. Франклин, А. Тюрго, Ж. Кондорсе заметили в истории зависимость форм хозяйства от прогресса технологии. Ныне этот *технологический детерминизм* (технизм) стал общим местом в социальной философии (К. Маркс, У. Ростоу, Д. Бел, Р. Арон и др.), но обычно грешит *фатализмом*, воображая технику некоей самодовлеющей силой, чуть не богом или демоном, будто ее создают не люди, не их разум и наука.

Вдобавок технизм не может объяснить, почему при однотипной технике общественный строй, культура и взгляды народов и стран тем не менее бывают поразительно различны и меняются.

Стратовое преобразование рыночного общества открыли А.Смит и Д.Рикардо зависимость *интересов* (пользы и выгоды) людей от источников дохода: земельная рента творит аристократию, прибыль – буржуа, а заработная плата – рабочих, служащих и других наемных работников – зарплатников. Таким образом, начала

общественных классов людей коренятся в «экономических отношениях», а в своем поведении люди исходят из своих интересов. Уже к 19 веку этот *утилитаризм* стал банальностью и лег в основу политической публицистики И.Бентама и Дж. С. Милля.

Социалистические идеологи сальариев А.Сен-Симон и Дж. Брей выделили материальную зависимость наемных работников от собственников-работодателей, а их коммунистические критики Г. Бабеф, А. Бланк и К. Маркс – роль форм собственности и классовых антагонизмов и, стало быть, обусловленность «экономическим базисом» всего общественного строя и взглядов.

Эти открытия и обобщил К. Маркс в известном тезисе «Общественное бытие определяет сознание» (т.13, с.6-7), имея в виду под практикой производственно-общественную материальную деятельность и выражение в сознании «противоречий бытия» (т.1, с.414-415, т.3, с.2, 20, 440, т.13, с.17), а под «экономическим базисом» отношения собственности, распределения и обмена, в свою очередь определяемых уровнем «производительных сил», поскольку требуется соответствие между ними, – *экономический детерминизм* соединяется с технологическим.

Похоже, что это так. Море фактов истории свидетельствует, что мировоззрение людей, а за ним и идеология меняются вслед за изменением их бытия. Однако в развитии идеологии наблюдается и некоторая внутренняя самостоятельность, проявляющаяся, в частности, в преемственности, накоплении идей и даже преобразовании в форме противостояния предшественным, влиянии личных особенностей идеологов и т.д., хотя, конечно, такая самостоятельность может быть и иллю-



зорной, следствием несознания людьми объективных причин своих идей.

*Экономизм* оказал огромное влияние на философию 20 века, как на Западе: на Э.Дюркгейма, А. Гелена, Т. Парсонса, Л. Мэмфорда, Ю. Хабермаса и других неомарксистов, так, разумеется, и у нас. Его представления глубоко проникли в социологию, экономику, психологию, этику, хотя часто замалчиваются – из неприязни к марксистско-ленинской доктрине коммунистической диктатуры.

Для социологии и тем более политики констатация определения сознания бытием, возможно, бывает и достаточна, но не для понимания сознания.

Влияние бытия на мировоззрение и интересов на познание является, конечно, уже не логическим, а каким-то подмысленным. Как же конкретно бытие формирует сознание? Каковы именно законы и посредствующие факторы экзистенциальной детерминации ума? Этот вопрос Марксов тезис оставляет открытым и потому оказывается слишком общей фразой.

### **3.7. Социальность идеологии**

Между тем бытийное причинение сознания означает, что различие бытия людей должно вызывать различия в их менталитете. Нынче едва ли кто не знает, что интересы и понимания разных классов и других страт всегда в чем-то различны, бывает, даже противоположны и тем самым приводят к разладам, раздорам и борьбе.

Под социальностью (историчностью и стратовостью) культуры и еще более идеологии я имею в виду их различия по формациям, цивилизациям и историческим эпохам, а внутри них – по этносам, классам, по-

лам, поколениям, партиям, профессиям и другим *стратам* (слоям). Классово важные идеи обычно называют классовыми, а с возникновением государства и внутригосударственной борьбы – политики их именуют еще *политическими*.

Идеология распадается по *этносам* на родовую, племенную, национальную, имперскую, националистическую или интернациональную и т.д., по их отношению к *государству* – на либеральную, демократическую или монархическую и иную диктаторную, религиозную или светскую, и далее – по *стратам*: фициальная, феодальная, крестьянская, плебейская, бюрократическая, буржуазная, зарплатная, маргинальная, аристократическая, молодежная, женская, богемная и т.д., а по отношению к общественным *изменениям* – радикальная, революционная или реформистская, консервативная, реакционная, реставрационная и т.д.

### **3.8. Избранные и отверженные истиной**

Историчность и стратовость идеологии – вовсе не открытие марксизма, а двухвековая пропись всей современной социологии.

Марксу здесь принадлежит иное. Как Гегель разделил народы на богоизбранные носители великих исторических идей – европейцы, а над ними – немцы, и отверженные, обреченные на отсталость, так Маркс, как он сам с гордостью указывал (т.28, с.427), разделил классы на *мессианские*, избранные историей на прогресс («*прогрессивные*») и осчастливление человечества, полагая таким сперва буржуазию, а в итоге – “пролетариат”, в котором он видел даже на столько рабочих, сколько люмпенов, опущенных в нищих и воров, пауперов, несчастных, отчаянных и озлобленных, в чем

усматривал их «революционность» (т.2, с.39-40, т.4, с.435). Все прочие классы – проклятые, консервативные и реакционные.

А из зависимости интересов и за ними – познания от классового положения он заключил: мессиям доступна истина – и это дает им право на диктатуру над заскорузлым человечеством – для ведения его к счастью, а отверженные классы обречены на иллюзии и слепоту и подлежат подавлению и искоренению.

Разочарованный реальной некоммунистичностью «стихии» рабочих, В.И. Ленин сузил категорию мессий до «авангарда» класса – своей партии и ее вождей, а Г. Маркузе, М. Хоркхаймер, А. Лефевр, Ч. Миллс и другие неомарксисты 20 века – еще уже, до себя, антикапиталистических интеллектуалов. Впрочем, есть много и других самозванных претендентов на мессианство и монополию истины.

Что ж, как мы видели, определенная зависимость знания, даже науки, и тем более идеологии от интереса – факт (3.3-3.5), но каковы границы привязи истины к интересам, менталитету и бытию? Являются ли доступ к истине и подверженность заблуждению фатальными?

### **3.9. Есть ли общечеловеческое в менталитете?**

Отсюда другая новация Маркса – стратовость идеологии он незаметно сужает до всего лишь классовости, а Ленин – еще уже, до «партийности»; а само стратовое многообразие общества они доводят до черно-белого представления всего двумя антагонистами и исключения иных позиций тем более нейтральной (внеклассовой, беспартийной) общечеловеческой социальной науки, идею которой «в обществе, построенном на классовой борьбе» Ленин клеймил как буржуазную

«глупенькую наивность», надежду на беспристрастие в дележе дохода на прибыль капиталиста и плату рабочему (т.23, с.40).

Это явное упрощение служит у них обоснованию политической нетерпимости и *диктатуры*, давая вывод: кто не с нами, то против нас, тот враг.

Будто в обществе, кроме рабочих и капиталистов, нет иных классов и слоев? Те же крестьяне и ремесленники не участвуют в дележе капиталистических доходов на прибыль и зарплату и вполне могут быть нейтральны, равнодушны к борьбе «капитала и пролетариата». В других случаях большевики и сами это признавали, коря крестьян, ремесленников и интеллигенцию за безразличие к их борьбе и всякие «шатания».

А разве нельзя какую-то часть дохода инвестировать в более эффективную технологию и тем самым увеличить как прибыль, так и зарплату?

Марксистско-ленинское изображение классов непременно *антагонистическими* спасителями и прокаженными стоило миру дорого, – большой крови.

### **3.10. Границы идеологии**

Наиболее горячий вопрос – где границы между идеологией и знанием?

К идеологии принято относить религию, эстетику, этику, экономику, политологию, социологию; иногда в нее включают и психологию, лингвистику и некоторые другие гуманитарные науки, а в качестве ее основы полагают философию. И как может быть иначе, как гуманитарика может не быть идеологией, иначе говоря, не давать лично значимых выводов, если она исследует как раз взаимоотношения человека с миром?

Тем не менее, кроме ценностных, проектных и лично значимых идей, в идеологии явственно различимо и познавательное содержание – о мире самом по себе и о человеке как таковом.

Трудно отрицать наличие знания в лингвистике, психологии и даже в экономике и социологии, так же, как и в философии, хотя это знание обычно лично значимое. Если исключить возможность в идеологии истины, она утратит и всякое личное значение. Нигилистское отвержение философии – вполне логичное следствие неверия в ее познавательность.

В естествознании преобладают идеи познавательные (фактуальные и теоретические), такие, которые, как мы обнаружили, не являются лично важными (3.3); поэтому-то нет никакой классовой физики или биологии, скажем, буржуазной или пролетарской, как мерещится некоторым крайним версиям марксизма: сталинистам-лысенковцам, маоистам, франкфуртским неомарксистам и другим, полагающим всю науку – разновидностью идеологии, в одной компании с религией и моралью, и закономерно переходившим к гонениям на целые ветви науки. Основное содержание естествознания является общечеловеческим.

Однако, как мы убедились (3.3), и в естествознании многие идеи, притом даже основополагающие, неожиданно тоже оказываются лично значимыми и, таким образом, каким-то боком естествознание тоже оказывается причастно к идеологии, а его мировоззренческое истолкование становится полем ожесточенной идеологической борьбы, как случилось с теориями Коперника или Дарвина, генетикой или кибернетикой.

Таким образом, жестко разделить идеологию и знание невозможно.

### **3.11. Иго менталитета**

Как раз ценностное и мифемное причастие науки делает ее в самих своих основоположениях подверженной давлению менталитета. И, как видим (3.4), силою не просто интересов.

Иго менталитета над наукой убедительно демонстрировали самые разные авторы: Ф. Энгельс, А. Декан-доль, О. Шпенглер, И. Мангейм и др.

Сегодня оставлено гордое притязание позитивизма на освобождение от философии. После критических исследований К. Поппера, И. Лакатоса, М. Полани, Т. Куна и других постпозитивистов фундаментальное эвристическое действие на науку социальной культуры признано специалистами. Ныне несомненно, что мышление ученого, как теоретика, так и экспериментатора, направляется его миропониманием в целом, менталитетным предзнанием и пристрастием.

Однако *каков механизм* социокультурной детерминации знания? Что такое этот менталитет, мировоззрение и как там его ни называй? В чем он заключается? Как он формируется бытием? Как существует? Какими путями действует на знание? – все это не исследовано.

А эта таинственность дает пищу для всяких пугающих спекуляций.

А положение и роль философии в этих познавательных и идеологических процессах оказываются непонятными.

### 3.12. Есть ли истина в идеологии?

За обилие заблуждений и раздоров идеологеми принято клеймить идеями непременно ложными: иллюзорными, смещенными, превращенными, воспаленными и т.д., а в объяснении их механизма сводить все к интересам и *лжи*, намеренному *обману* каких-то корыстных лицемеров.

Видимо, так представляют себе дело, когда яростно бранят всяких продажных «сикофантов-болтунов» и «конъюнктурщиков» (*Маркс К., Энгельс Ф.*, т.26 (2), с.125), «прихвостней», «прислужников», «лакеев», «апологетов» и т.д. капиталистов (*Ленин В.И.*, т.18, с.380) с убеждением, что их уверения в своей внеклассовости и искренности – это лишь лицемерие, в котором им трудно сознаться, публично признав, что они служат угнетателям общества.

Бесспорно, такое бывает и нередко.

Но биографии всемирно известных философов, социологов, экономистов, и сам независимый и искренний тон их объяснений свидетельствуют, что здесь нет намеренной лжи. Идеология явно не всегда обман и даже не самообман, потому что в отличие от мошенников крупные идеологи обычно *сами* живут по своим идеям, следуя им часто до фанатизма и самоотверженности. Здесь даже **ложь честна**.

Тем более не может быть обманом исповедание идеологии миллионами и миллиардами ее приверженцев.

Для идеологического обмана государству необходима полная и длительная информационная монополия и блокада, отграждение народа от контакта с самой реальной жизнью, а это недостижимо даже для диктатур. Изображение идеологии всего лишь сплошной ложью, где нельзя верить ни единому слову, – есть преувеличение.

Следующее затем полное отождествление науки с полностью недостоверной идеологией скрывает в себе утверждение, что истина человеку вообще недоступна.

На такое познавательное отчаяние и отваживаются наиболее радикальные критики сциентизма, наподобие П. Фейерабенда или Р.Рорти.

Хотя почему, на каком основании эти неверы в знание верят в собственное его отрицание, которое ведь тоже знание? – от этого противоречия себе они отворачиваются.

Получается, идеология может быть в чем-то истинной, в чем-то другом ложной и не иметь их достаточно надежного научного размежевания (2.3 – 2.4).

И до сих пор идеология всегда страдала превратностью, заслужив дурную славу мифоида, несмотря на то, что через дела людей сконструированная в идеологии мнимая реальность всегда оказывала огромное *обратное влияние* на истинную реальность и все людское бытие, делая для нас *миф* реальнее реальности.

Видимо, процесс осознания мира много сложнее его традиционного представления, где даже природа менталитета таинственна.



## 4. Как мы познаем?

- Как мы знаем то, что *не воспринимаемо*?
- Откуда в нашей голове логика, хотя *логики нет в мире*?
- Почему ни разум, ни восприятие, ни интуиция не гарантируют истины?
- Почему наша мысль полубессознательна?

### 4.1. Начало в разуме?

Проступающие в картинах философии (1.1) и науки (2 - 3) темноты свидетельствуют, что само традиционное понимание человеческого познания, включая самое взыскательное, таит какие-то серьезные изъяны и нуждается в критическом исследовании.

А такое исследование как раз и есть то, что именуется философией познания – *гносеологией* (от греч. γνῶσις – познание) и ее часть – *эпистемология* (от греч. ἐπιστήμη – определенное знание) – философия специально научного познания.

Как совершается человеческое познание? На чем оно основано? Каковы его возможности и невозможности? Почему оно впадает в заблуждения? Как достигнуть истины? Что такое истина? По этим вопросам господствуют два противоположных подхода.

Одному холодно, другому жарко; одному вкусно, другому – горько; противоречия между ощущениями одной и той же вещи разными людьми, факты иллюзий и других ошибок зрения и слуха, а, с другой стороны, умозрительное познание того, что невидимо глазу: отрезков, не выразимых ни целыми, ни дробными числами, – несоизмеримых, «иррациональных», открытия невидимых атомов, электронов, энергий, вращения

Земли, квазаров и других ненаблюдаемых объектов подорвали доверие к восприятию («чувству») и возвысило другой способ познания – мышление, воспитало настоящий культ разума и соответствующее ведущее направление в гносеологии – **рационализм** (от лат. ratio – разум).

В свою очередь превращение мышления в метод стало основой философии и теоретической науки – величайших достижений человечества. Хотя этот же рационализм служит оправданием для величайших бедствий человеческого ума – антиэмпирических умозрительных фантазий, как говорят, – спекуляций и множества блужданий.

Рационализм исходит из убеждения: восприятие грешит ошибками, стало быть, единственно надежный путь познания и гарант истины – логически строгое мышление. Рационалист все подвергает *сомнению*. Кроме самого разума. Он не сомневается, что между миром и разумом нет границ и ему доступно все.

Прекрасно.

Но откуда берутся сам разум и его данные, из которых он исходит? Ведь каждое рассуждение должно иметь **начало** – какие-то суждения, из которых делаются умозаключения, за что их именуют *предпосылками*.

Каким же должно быть *первое* начало? То есть само уже беспредпосылочное. Как убедиться, что оно, и в самом деле, первое?

И еще труднее: как убедиться, что оно надежно?

Таковыми безначальными началами обычно полагают всякие общие трюизмы, величаемые *самоочевидными* истинами, **аксиомами**, например, идеи об отношениях тождества, субстанции, количества, части и целого, причины – следствия, времени и т. п.

Однако в мире **НЕТ** совершенных тождеств, точек, прямых, равномерных движений и т.д. Но если аксиомы не могут явиться из чувственного опыта, противоречивого, текучего и зыбкого, то **откуда** же они?

Доопытные (“*априорные*”)? Иначе говоря, врожденные? Но откуда же они у новорожденного? *Потусторонние*?

Так отважно и решают Платон, Декарт, Лейбниц, Гегель, Гуссерль и другие “*нативисты*”. Человеческий разум врожден и открывает нам сущность вещей потому, что пребывает в “*предустановленной гармонии*” с сущностью мира, стало быть, тоже духовной, каким-то объективным “*мировым разумом*”, скрытым в самих вещах.

Философия, которая полагает, что в основе мира лежит некое объективное сознание, дух, принято называть *спиритуализмом* (от лат. spiritus – дух) или “объективным идеализмом”, в частности, – *панлогизмом* (9.9).

Спиритуалистический рационализм сразу возбуждает много недоумений. Прежде всего, само мышление тоже **бывает противоречиво**; какое же из взаимно отрицающих мнений считать подобным сущности вещей? Да и вообще, откуда известно, что мышление и мир тождественны?

Ответа нет.

А если принять, что мир и мышление тождественны, то возможны ли мысли *логичные*, но *ложные*? По спиритуализму, выходит, нет, разум не может ошибаться. Почему же реально люди ошибаются? Больше того, можно мыслить вполне логично даже о **вовсе не существующем**. Почему?

А есть спиритуалисты: А. Шопенгауэр, А. Бергсон, Вл. Соловьев, Н.О. Лосский, Дж. Сантаяна, М. Мерло-

Понти и другие, которые полагают, что из сверхчувственного прозрения глубин мира происходят не только исходные аксиомы, но *ВСЕ* движение сознания шагает в таких же “озарениях”, “откровениях”, “наитиях”, insight`ax, или, как их обычно называют, интуиции, а такое решение – соответственно именуют *интуитивизмом* (интуитиционизмом).

Но ведь и такие прозрения тоже могут **противоречить** одно другому. Чьим же интуициям нам верить? Мистики или естествознания? Бэкона или Маркса? Ньютона и Максвелла или Эйнштейна?

Или что кому ни придет в голову, все ладно?

Как видим, никакого познавательного критерия в интуитивизме нет.

#### **4.2. Начало – в восприятии?**

Противоположный подход к объяснению познания – *сенсуализм* (от лат. *sensus* – ощущение, восприятие) исходит от мнения: мышление может ошибаться, а надежный первый источник и гарант знания – чувственное **восприятие** или **опыт** (эмпирия, чувственные факты).

А уж из чувственных впечатлений образуются понятия, вплоть до фантастических. Кентавры или сирены – не нечто невиданное, а невиданное сочетание из членов разных виденных животных. Поэтому к этому направлению принадлежит уже знакомый нам эмпиризм (1.5) и, в частности, позитивизм (1.6).

В неугомонные головы и тут тоже, конечно, сразу же приходят всякие досадные терзания: а что такое это восприятие или опыт? Откуда оно? Действительно ли надежно?

Сам сенсуализм допускает два варианта ответа на эти вопросы, два понимания мира, – *онтологии* (от греч. *οντοσ* – сущее, бытие).

1. Ощущения есть результаты воздействия на органы чувств внешних вещей или истечений с их поверхности их световых, звуковых и иных подобий – образов, их *отражения*. Таково решение *материализма* от Эпикура до Локка, Гольбаха, Энгельса и некоторых позитивистов.

Однако сенсуалистский материализм упирается в проблему: если чувственный опыт есть единственный источник наших знаний, то откуда мы знаем о **за-ОПЫТНЫХ** вещах, о том, что **ПОЗАДИ** ощущений существуют объекты и в чем-то отличны от них, а ощущения бывают обманчивы, иллюзорны?

А, может быть, вещи сами по себе (“объекты”) непознаваемы? А, может быть, их и не существует вовсе, они вымышлены (1.1)? Ничего отличного от ощущений нет, существует зеленое, соленое, звонкое? Таким образом, ощущения и есть вещи, они тождественны? Так и решает противоположная сенсуалистская онтология –

2. *Феноменализм* (от греч. *φαινομενον* – явление) – или “*субъективный идеализм*” – от Дж. Беркли до Э. Маха и обычно неопозитивистов: объектов либо нет, либо они непознаваемы; явленные нам комплексы ощущений, феномены есть единственное, что достоверно существует и известно.

Как убедиться в бытии зачувственных вещей вне нас (“*трансцендентальных*” объектов, “вещей-в-себе”, *cos in se, Ding an sich, thing in itself*)?

Как мы узнаем о вещах позади восприятия, если они отличны от восприятия или вообще невоспринимаемы, какими считаются микрообъекты или энергии? Об их подобии или отличии от восприятия, их истинно-

сти или ложности, если восприятие – “*единственный*” канал связи с вещами?

Это центральный вопрос для теории познания. Может быть, объекты лишь кажутся, грезы, иллюзии или лишь наши вымыслы и все о них теоретические понятия – созданные нашим умом конструкты, *ноумены* (от греч. νοούμενον)?

Можно ли доказать реальность – бытие?

Между тем, без знания бытия обесмысливаются все наше знание, ибо всякая наша мысль – суждение «*S* есть *P*» («Сократ есть человек») означает его отношение к бытию: «есть» или «нет».

Таким образом, обесмысливается сам вопрос об **ИСТИНЕ**, потому что истинность заключается в отношении к бытию. Получается, заблуждение неотлично от истины. Выходит, заблуждения нет? Но тогда знание исчезает. Наука не нужна?

Крайний вывод из феноменализма – признание существующим единственно самого себя, а всех окружающих людей всего лишь комплексами своих ощущений. Такой вывод называют *солипсизмом* (от лат. solus ipse – единственный сам); он как будто бы логичен; но как заявить собеседнику, что тот лишь кажется мне? Кто поверит? Скорее всего, каждый возразит:

– Э-э-э, тут вы, уважаемый, ошибаетесь. Наоборот, это я существую, а вы, возможно, мне кажется.

Феноменалисты стараются уклониться от такого **общительного абсурда**, обычно уходя в спиритуализм или в скептицизм и агностицизм (1.5), как Пиррон или Д. Юм, попадая в капканы самоотрицания: чтоб утверждать мир *непознаваемым*, надо **знать**, ну, хотя бы о его существовании и отличии от знания (3.12). Как говорил еще Лукреций Кар, невозможно знать о незнании, если знание невозможно.

Как видим, выведение всего знания из восприятия так же не получается, как и из разума.

Откуда же наше знание?

### 4.3. В споре опыта и разума

Конечно, гносеология не исчерпывается противостоянием рационализма и сенсуализма. Но оно убеждает, что как чувственный опыт, так и разум могут противоречить друг другу и ошибаться. В осознании этого возник материализм иной, не сунсуалистский, а исходящий из взаимного дополнения и взаимодействия чувств и мышления. Как говорил его основоположник Демокрит, истина открывается в **споре** чувств и разума.

По атомистам, наши образы не тождества вещей, а только **подобия**, есть *отражения*, но не полные, а искаженные, в чем-то одном одинаковы, а в чем-то другом отличны, потому что производятся действием вещей на человека и оттого зависят не только от объектов, но и от особенностей субъекта.

В такой *двойственности ощущений* они нашли объяснение *противоречивости* познания: у вещей должны быть свойства, непосредственно не чувствуемые нами, *объективные* (на историческом языке, «истинные», «первичные», «конститутивные»), такие, как пустота, атомы, их форма, величина, движение, и свойства («качества») чувственные, *субъективные* («кажущиеся», «вторичные»), такие как цвет, звук, тепло, вкус и т.д.

А истину открывает мышление, логическое преодоление противоречий восприятия, а именно: истинны те мысленные образы, которые объясняют все противоречия в чувственном опыте.

Различие объективных и субъективных свойств этот античный *диалектический материализм* ввел, следуя как раз своему принципу непротиворечивого уразумения чувственных противоречий, заключив, что субъективны те свойства, которые меняются в разных восприятиях: цвет, звук, тепло, вкус, потому что для одного желтое, теплое, вкусное, а другому – красное, холодное, горькое и т.д., – и объективны инварианты в восприятии и в механических взаимодействиях: форма, величина, вес, перемещение.

Если атомы настолько мелки, что невидимы, то откуда же мы знаем о них? Демокритово учение об атомах явилось не случайной фантазией, а выводом из достаточно сложного теоретического анализа в объяснение множества удивительных тогда явлений: невидимого испарения жидкостей, стирания дверных ручек, плугов и других вещей, распространения невидимых запахов, тепла, холода, ветра и многих других наблюдаемых фактов. Подобным же образом в объяснение противоречий чувственного опыта уже античный разум понял, что Земля вовсе не плоская, а шарообразная, что Солнце только кажется меньше соседнего дома, а на самом деле много больше планеты и т.д. – с тех пор наука так и делает все свои открытия.

Там не менее сам разум в Демокритовом материализме остается неведомо откуда взявшемся и таинственным, оттого и оставляет свободное поле еще для многих недоумений в понимании познания.

#### **4.4. Что такое общее в единичном?**

Среди них важнейшая трудность в понимании познания – отношение в нем общего и единичного.



Как происходит узнавание (*опознание*) вещей в чувственных комбинациях? Что вот эта комбинация ощущений есть, к примеру, дерево, а та – человек?

Как будто бы очевидно, что опознание является *воспоминанием* нашего прежнего опыта. Но ведь вещи нескончаемо **разнолики**, являются нам в самых разных обликах и видах – в зависимости от поворота, удаления, освещения, цвета, размера и других особенностей. Как же в людях, самых разных по росту, цвету, возрасту, полу и т.д., каждый раз мы узнаем одно и то же – это человек?

Естественно, восприятие (перцепция) бессмысленно и невозможно без узнавания, а узнавание невозможно без какого-то **обобщения** в памяти, то есть без **предшествующего** знания.

Это приводит к другой грани того же противоречия: если единичные вещи разнолики и разновидны, то как же строится их *обобщенный образ* – понятие, *концепт* (от лат. *concept*) – связка ощущений?

По-видимому, понятие не может быть представлением, потому что соединяет в себе **взаимно исключительные** черты, не соединимые в одном и том же образе. Как представить, – недоумевал Дж. Беркли, – «человека вообще», сразу и молодого, и старого, и русого, и брюнета, и мужчину, и женщину, и белого, и негра, и высокого, и низкого, и толстого, и тонкого и т.д. – всякого?

К тому же восприятие свойственно и животным, даже низшим, вроде червя. Как же возможны в памяти таких животных обобщения, когда у них нет даже представлений и воображения и тем более мышления? Что это за таинственное обобщение такое – беспонятийное и даже дорефлекторное, то есть **досознательное** и **бессознательное обобщение**?

Загадочность обобщения заставляет феноменалистов вообще отвергать понятия – «общие представления» как неуловимые. Они признают существующими как факт только речевые звуки и знаки – *potina*, безобразные, а их значениями полагают не образы, а сами единичные вещи – «референты», «денотаты».

Эта позиция – *номинализм* – чрезвычайно критична и строга, но едва ли ее достойно аттестовать пониманием, потому что номиналистское исключение тождества (общего) между вещами и образов в языке и в мышлении делает непонятным все:

– Что значит, что слово (набор звуков или крючков) что-то “значит”, “обладает *значением*”? Почему, какой силой они заставляют нас что-то представлять, думать, делать?

– Почему и как эти знаки *связаны* с обозначаемыми вещами, референтами, причем со *всеми* их экземплярами? Ведь все они различны и часто до несравнимости.

– Как сознание переходит от конкретных единичных чувственных комплексов к обобщенным и *абстрактным* широким понятиям, присущим восприятию и мышлению? Таким, как количество или свобода?

– И как мы опознаем сами знаки и речь, которые ведь тоже каждое единично?

– Если значение – сами вещи, то как же различаются значения СИНОНИМОВ, хотя они могут относиться к одним и тем же референтам? К примеру, путь, траектория, трасса, дорога?

– А в чем заключается значение понятий, не имеющих референтов – единичных вещей: к примеру, фантазии, вроде «кентавр»? Или исчезнувших? Что, у слов Сократ или фараон уже более двух тысяч лет нет значения? Или отрицательных, вроде «беспорядок»?

Или «вакуум», или «мнимое число»  $\sqrt{-1}$ ? Или атрибутивных, вроде «цвет», «делать»?

Все нескончаемые отчаянные усилия «антименталистов» как-то объяснить такие факты не дают ничего, кроме путаницы и абсурдов («парадоксов»).

Остается одно: без какого-то сцепления с каким-то образом невозможно ни узнавание обозначаемых объектов, ни переход от общего понятия к единичному объекту, ни обратно, от объекта к понятию.

Но что это за немислимые сцепления и что за немислимый образ, столь противоречивый и бессознательный?

#### 4.5. Откуда понятия?

Загадочность строения и работы понятий делает непонятным и их происхождение.

Казалось бы, понятия есть итог размышлений и соглашений исследователей. Что ж, такие бывают.

Но ведь само мышление есть операции над суждениями, которые состоят из понятий. Как же мышление может дать понятия, если само образовано из понятий?

В позиции рационализма открывается порочный круг. Видимо, какие-то исходные понятия возникают до мышления как его предусловия.

Сенсуалистский материализм полагает, что понятия складываются в опыте путем отсеивания различий в единичных восприятиях и сохранения в памяти одинакового в них, общего, в чем и состоит обобщение.

Но что одинакового у зеленого, синего, оранжевого? Каким тогда вообразить образ «цвета вообще»? Или «человека вообще», сразу всякого?

Как мы уже установили (4.3), взаимоисключительность обликов единичного исключает образование понятий путем отбора тождеств.

Уже в 18 веке было осознано, что самые общие и основные понятия, такие как категории пространства, времени, причины, закона и т.д. не сводятся к совокупности чувственных данных и из восприятия их получить невозможно; наоборот, они сами упорядочивают чувственные данные и определяют восприятие, его разумение.

Так, чтобы увидеть такой, казалось бы, простой факт, как отталкивание двух прямых линий, надо прежде иметь в голове понятие о том, что такое количество два, прямое и кривое, пространство, расстояние, его изменение, движение, время, причина и т.д. Невозможно установить причину, не имея прежде понятие причины, сосчитать количество без понятия количества – чисел, увидеть прямую без понятия прямой. Но тогда как же разум может определяться опытом, если сам опыт определяется разумом?

#### **4.6. Откуда предпонимание?**

Исходя из того, что всеобщие категории пространства, времени, количества, субстанции, закона, причины и т.д. обуславливают наше восприятие и мышление, И.Кант, усиливая Лейбница, положил, что они являются не атрибутами мира, а *доопытными (априорными)* субъективными формами самого нашего сознания, которые направляют в нем синтез хаоса ощущений в предметы (т.3, с.87), и отважно заключил, что предметы, предстающие нам в опыте, есть только «явления» («*феномены*»), «в нас» (с.93), где не разум соотнобразуется с предметами, а, наоборот, предметы с разумом.

Эту перевернутую трактовку сознания почитатели Канта почитают его великим “коперникианским” переворотом в философии.

Однако коренные научные революции, такие как появление неевклидовых геометрий Н.И.Лобачевского и Г.Ф.Римана или релятивистской и квантовой физики, – сопряжены с переломами в исходных понятиях пространства, времени, причины, закона и т.д. Как же тогда они могут быть «вечными» и «врожденными»?

Между тем само наше уразумение воспринимаемых «фактов» эмпирии исходит из этих подразумеваемых *предпониманий*, а оттого исторические и индивидуальные различия предзнания делают восприятие фактов тоже историческим и индивидуальным. В нашем дневном светиле индус видит страшного огненного бога, а Птолемей – планету – огненный шар, обращающийся вокруг Земли, Коперник – центр мира, а Дж. Бруно – рядовую звезду. Где для Аристотеля существует устремление тела к своему «естественному месту», там для Ньютона – «сила» тяготения, а для Эйнштейна – «искривление пространства - времени».

Открывшаяся изменчивость категорий несовместима с кантианским объявлением их доопытными формами сознания. Но ведь если их предразумение создает опыт, принять их результатом опыта тоже затруднительно. Откуда же они?

Все мучительные усилия очистить «опыт» от этого изменчивого предпонимания, «заклечь в скобки», «теоретически разгрузить», предпринимаемые философами от Э.Гуссерля до Л.Витгенштейна, оказываются тщетными.

И сдается, освободиться от предразумения в принципе невозможно, потому что узнавание в чувственных комплексах той или иной вещи есть их то или иное понимание – уразумение, то есть подведение под прежде известные человеку понятия, следовательно, невозмож-

но без предварительных понятий, уразумленных или неосознанных предпониманий.

Глаза видят пред-видимое. Ум понимает пред-понимаемое. Но что такое это предзнание – предпонимание? Как оно возможно? Откуда оно?

Непонятность происхождения исходных понятий вынуждает многих философов смириться с их вне-опытностью, а, стало быть, врожденностью, отчего они становятся еще таинственнее.

А тайна позволяет спиритуалистам изображать их *потусторонними*, некими существующими вне человеческой головы особыми сущностями вещей – «мировыми идеями», «*эйдосами*», «универсалиями» и т.д.

Поскольку эти идеи в их потусторонности полагаются вечными, не имеющими происхождения или в своем происхождении недоступными нашему несчастному человеческому познанию, увы, мне не остается ничего другого, как и оставить их там.

А сенсуалисты-номиналисты в этой чудесности изначальных общих понятий находят основание для их по существу отрицания (4.3). Б.Рассел, Г. Рейхенбах и другие неопозитивисты объявили их несуществующими, а вопрос о них – «псевдопроблемой». Как же, счастливицы, облегчили себе мысль.

Что же такое понятия?

Врожденные формы сознания? Образы вещей? Или знаки – заменители вещей? Или какой-то обособленный мир «общих идей»? Если ощущения, представления и понятия переходят друг в друга, то где же между ними различительная граница? В связности или прерывности, бессвязности, рози? Ясности или бледности? В отношении к сознанию или бытию? К наличным единичным вещам (к “это”) или многим? В их значении? Что такое

«значение»? А тогда как возможно их употребление в практике?

Тысячи (!) лет дебатировались эти вопросы – и загадочность понятий тем тревожнее, что мыслить мы вынуждены как раз в понятиях.

Что же такое наши мысли?

#### **4.7. Почему восприятие целостно?**

Однако таинственно не только узнавание и осмысление вещей в их чувственных комплексах, но также и такое диво, как **целостность** восприятия.

Что имеется в виду?

В восприятии нам являются не отдельные ощущения: красное, мягкое, терпкое и т.д. и не только их комплекс, а целая вещь – вишня, то есть система их отношений – в пространстве как формы, объем, место и т.д., во времени как их изменение, в динамике как свойства, причина, действия, хотя ни один рецептор в отдельности этих отношений не принимает.

Больше того, целостность воспринимаемой системы может не зависеть от своих отдельных компонентов. Мелодия, исполняемая в различных тональностях, стало быть, в различных звуках, тем не менее узнается как та же самая. Снег воспринимается белым даже ночью, хотя ночью он отражает света меньше, чем днем уголь, видимый все же черным. В облике какой-то знаковой фигуры можно пропустить какие-то детали без ущерба для ее восприятия той же и с уверенностью, что пропущенное было видно: требуются специальные усилия, чтобы заметить в этих восприятиях различия.

Эксперименты психологов не раз подтверждали эту закономерность восприятия – целостность с восполнением пробелов (апперцепцией, довосприятием), резче говоря, восприятием того, что не ощущается.

Как возможно воспринимать то, что не ощущается? Чем вызывается это противоречие восприятия и ощущения? Психологи объясняют целостность восприятия существованием внутри нас некой изначальной упорядоченности, целостной структуры образа, прозванной ими гештальтом (от нем. Gestalt – форма, склад).

Видимо, это так.

Но что такое этот гештальт? Как он может предшествовать восприятию своих частей? Чем создается? Природа и причины гештальтов сами остаются столь же загадочными, как и похожее явление предпонимания.

#### 4.8. Откуда логика?

Но не только элементы мышления – понятия, не менее необъяснимо и оно само как ход от одного суждения к другому. И, пожалуй, больше всего в нем удивляют две противоположных особенности.

1. Психологические наблюдения показывают, что человеческое мышление вопреки застарелому мифу течет **не логично**, а хаотично, в ассоциациях, пробах, возвратах, поправках.

В нашей воле направить на что-то свое внимание, но какие и когда придут нам мысли, это не зависит от нашего желания.

Мышление оказывается алогичным даже в науке.

Едва ли не все великие, “революционные” научные открытия действительно ранее неизвестного совершаются в противоречии известным фактам. Коперник догадался о вращении Земли вокруг Солнца, несмотря на то, что не имел понятия ни гравитации, ни инерции и не знал, как объяснить это вращение планеты, отсутствие отставания назад воздуха ее атмосферы и т.д. (3.3). Ньютон пришел к своему великому грави-



тационному закону, несмотря на то, что планету тогда считали шаром, а по его закону она должна быть приплюснутым сфероидом. Бор решил, что электроны вращаются вокруг атомного ядра, хотя такое допущение противоречило законам Максвелловой электродинамики, по которой они тогда должны были непрерывно испускать электромагнитное излучение и в итоге упасть.

Можно даже обобщить: небывалые догадки, как обыденные, так и научные радикально новые гипотезы, вернее сказать, как раз радикальные открытия не могут появиться по законам формальной логики именно из-за своего противоречия старому.

В науке всегда (и сегодня) существуют теории с логическими противоречиями, такие как теория множеств Кантора, самореференции, “отрицательные вероятности”, недоказанные положения вроде “великой теоремы” Ферма или релятивистского запрета сверхсветовой скорости (2.2), отрицательные определения и т.д. (3.1.).

Как же такие **алогичные** идеи возникли и даже признаны в науке? Остается, не из разума, а из подсознания.

Получается, человек мыслит беспорядочно и только результаты мысли упорядочиваются при словесном изложении, если он знает логику, а потому часто поразному, – сообразно понятиям о логике – разных у разных людей.

2. Вопреки застарелому мифу мышление полубессознательно.

В умозаключении могут быть сознаваемые условия и цели задачи, посылки (и то не всегда) и заключение, но сам акт силлогического опосредования, переход от посылок к заключению бессознателен. Мышление обычно совершается не по силлогическим формам рас-

суждений, а сразу, мгновенно и бессознательно, без понимания, как пришли к выводу.

Но если не логикой, то чем же тогда направляется мышление? Каковы эти внелогические рули мысли? Почему мысль чудесным образом приходит к неизвестной прежде истине? Не из предустановленного же *свыше* тождества мышления бытию (4.1)?

А если *не* из мышления, то откуда же тогда берется логика?

Может быть, логика есть “отражение законов мира”, как полагает материализм, – того же Маркса – Энгельса (Т. 20, с. 539, 581)?

Но ведь в отличие от спиритуализма для материализма в природе нет ни понятий, ни мыслей с их существованием сначала единичного, а потом общего, как в индукции, или, наоборот, существование сначала общего самого по себе, а потом появление из него единичного, как в дедукции, ни отделения от условия (антецедента) следствия (консеквента), как в импликациях и т.д. Да, в природе есть законы – физики, химии, биологии и т.д., но эти природные законы не имеют ничего общего с законами логическими.

Таким образом, “отражение” в логике законов мира есть пустая, бессодержательная фраза и едва ли удовлетворит хотя бы элементарно критический ум.

Не буду останавливаться на других загадках познания; они несметны, о них не ведаёт счастливое обыденное сознание, но над ними упорно бьются и психология, и нейрофизиология, и логика, и философия, – каждая со своей стороны и в своем ключе, а наиболее трудные изначальные из них выпадают на долю как раз философии.

#### 4.9. Начало – в практике

Наиболее перспективным развитием Демокритова материализма в гносеологии мне видится направление, которое основу познания усматривает в нашем вещном взаимодействии с миром, “деятельности”, – практике; соответственно назовем его *практизмом* (от греч. *πραξις* – дело, опыт).

В Древней Греции участие дела в познании разве что неявно иногда подразумевалось.

Явно такая философия возникает в Новое время. Зачатки практизма заметны уже у Ф.Бэкона, Г.Галилея, Ж.Ламетри, Дж. С.Милля, сначала в культе техники, практической пользы и опыта – исследовательского воздействия, эксперимента и активного наблюдения как метода научного познания; хотя осмысление самого опыта в эмпиризме оставалось еще сенсуалистским, сводилось к восприятию.

С Д. Дидро, Г.Спенсера, И.М.Сеченова, П.Жане, Дж. Дьюи и других прагматистов начинается открытие роли в познании телодвижений, но трактовались они тоже сенсуалистски как поток ощущений и биологистски как всего лишь реакции приспособления к среде.

Экономизм (3.6), в особенности К.Маркса и Ф.Энгельса, впервые показал практику в ее широте как всю производственно-общественную деятельность и увидел в ней основу и стимул познания, и «критерий истины».

К сожалению, эти глубокие положения у них определенно не разрабатывались, оставлены слишком общими и не дают решения конкретных вопросов. Ведь в любом споре каждый ссылается на «практику», «опыт», «факты»; как же узнать, кто прав? Как различить «факт» и его интерпретацию? Может быть, последовать за прагматистами: критерий истины – в «удаче», «успе-

хе»? Но успех бывает и у мошенника, авантюриста, диктатора; что же, считать их обман истиной?

А. Декандолль (1873), Ф. Энгельс, в 20 веке П. Дюгем, К.А. Тимирязев, Дж. Бернал, Р. Мерстон, М. Малкей, Т. Кун и другие исследователи технологических и культурных детерминант познания собрали в их подтверждение огромный и убедительный фактический материал.

Тем не менее гносеология современного материализма страдает серьезными недостатками. В ней необъяснимо происхождение общих понятий и предпонимания. Если знание является всего лишь отражением, то непонятна конкретика познания объективности и всего ненаблюдаемого: прошлого, далекого или мелкого и тем более происхождения образов того, что вообще не существует, – фантазий, законов духовного, а, стало быть, и вещного творчества, способов различения истины и заблуждения.

#### **4.10. Релятивистское опустошение**

В этих условиях познавательной мглы противоречия восприятий и разногласия мнений вызывают не только плодотворный скептицизм, но и бесплодное отчаяние и эгоцентризм мрачного *агностицизма* или унылого *релятивизма* с их неверием в возможность надежного знания и подозрением в нем произвола – «относительности»: все мнения равнозначны; сколько голов – столько умов, а спор между ними бессмыслен; взаимное понимание, опровержение и доказательство невозможны; всякое поползновение на универсальность есть нескромное самомнение, смешное притязание на “точку зрения бога”.

Хотя это обожествление *плюрализма* **опровергает** само себя: **ЕСЛИ ВСЕ** взаимоисключительные мнения *равноправны*, то тогда оправданно также и противоположное релятивизму мнение, что **ВСЕ МНЕНИЯ НЕРАВНОПРАВНЫ** и какое-то должно быть как раз божественным.

Но самое неприятное: релятивизм услаждает эгоцентриков, но *разрушает общественную практику*: если все правы, то как же тогда между людьми разных взглядов возможно **совместное дело**? Кого слушать: марксистов или либералов? Врачей или колдунов? Релятивистов или абсолютистов? Что нам делать? Стоять или идти? Тянуть или не пускать? Ломать или строить? Согласование практики исключается.

В условиях такого “*толерантного*” смирения перед разномыслием философия разлагается в разброд и сумятицу тотального неверия – питательную почву духовной пустоты, тоски, ожесточения и цинизма.

## 5. Как мы осознаем

- Откуда в нас *досонательное* знание?
- Почему в предубеждении мы *не* видим того, что есть, но **видим то, чего нет**?
- *Что* для нас *понятно* и убедительно, а что – абсурдно и возмутительно?
- Где **дно** человеческого понимания?
- Является ли сознание отражением?

Мы познакомились, пусть в общих чертах, с современным состоянием проблематики статуса философии в человеческом сознании и в обществе; это знакомство – условие какого-то их решения и позволяет мне набросать изложение своего видения человеческого осознания мира, а, исходя из него, – и роли в нем философии.

### 5.1. Становление восприятия

Как происходит восприятие, подсказывают данные современной нейрофизиологии.

Ныне установлено, что клетки рецепторов в органах чувств и детекторных нейронах мозга в итоге эволюции специализированы на возбуждении (реакции) исключительно от predeterminedенных внешних воздействий (импульсов): не только зрительные – от световых, слуховые – от звуковых, осязательные – от механических воздействий и т.д., но и *внутри* них, – внутри глаза, уха и т.д. и в связанных в ними нейронах, – сложилось **поддетальное** приспособление клеток к реакции

только на свои *элементарные импульсы*: одни рецепторы и нейроны реагируют исключительно на тень, другие – на свет, одни – на их яркость, другие – на цвет, третьи – на границы между ними, одни – на линии вертикальные, другие – на наклонные, третьи – на их движение и т.д.

Что это значит?

Это значит, что чувственное расчленение – *анализ* воздействий вещей производится всей нервной системой, а одновременное возбуждение какого-то сочетания детекторных нейронов и дает сложение – *синтез* элементарных черт в сложный сенсорный образ.

Конечно, эти элементарные пробуждения нейронов отличны от вещей, как по своему субстрату, так и по свойствам и движению, стало быть, это никак не образы.

Но они возникают под их действием как их результаты и потому различаются между собой соответственно различию между своими возбудителями, поэтому они являются их сенсорными представителями (*репрезентантами*), подобно знакам (но не знаками), – а комбинации репрезентантов переходят в образы объектов, так, как отношения между ними подобны отношениям между возбуждающими их чертами объектов.

## 5.2. Досознательное знание

Нейрофизиологический анализ и синтез внешних воздействий служит врожденной структурной базой будущего восприятия. Но именно будущего, потому что эта форма превращается в настоящее восприятие вещей лишь после того, как получает содержание в результате предшествующего материального взаимодействия человека с вещами.

Это содержание, – предполагаю, – воплощается в подсознательных впечатлениях (энграммах), структурах синапсных, дендритных и невроглейных связей, то есть каких-то изменений, следов, остающихся между нейронами после их одновременного возбуждения. Я называю такие сети связей **колейнами**, потому что при последующем возбуждении извне некоторых из них по этим следам, как по торной *колее*, возбуждение распространяется и на остальные нейроны, связанные вместе прежним опытом.

Так как структура колеинов воспроизводит породившую ее структуру нейронов, которые были совместно возбуждены при прежнем опыте, то колеин оказывается **подсознательным образом** объектов.

Вот эти-то колеины, – думаю, – и есть наша **память**, способность сохранять и воспроизводить прошлые образы, а активация нейронов колеина является *воспоминанием*.

Хотя, конечно, среди колеинов есть не только приобретенные в собственном опыте – ассоциации и рефлекссы, но и врожденные колеины, каковы врожденные рефлекссы («безусловные») и их системы – инстинкты.

Таким образом, фундаментальные биологические инстинкты и нейрофизиологические механизмы восприятия и памяти, и впрямь (4.5), выработаны биологической эволюцией, – в естественном отборе и приспособлении к среде, – являются врожденными, *доопытными* для индивида, хотя апостериорными для рода.

Так или иначе в колеинах восприятие опирается на прежний опыт – как наш личный, так и миллиардов наших предков, чей филогенез запечатлен в специализации органов чувств и детекторных нейронов мозга.

Но собственно человеческое знание, его категории и структуры, воплощенные в колеины подсознания,



прототипы в личном опыте человека, во всей практике: и в производстве, и в общественной жизни, и в искусстве, и в науке.

### 5.3. Подсознательные понятия и узнавания

Колейное *подсознательное* предзнание как раз и претворяет в себе ПОНЯТИЯ и обеспечивает восприятие, воображение и мышление, давая – мне думается, – объяснение их *механизма* и происхождения (4.5-4.6) и разрешение противоречий в них единичного и общего (4.4) и прочих диковин (4.7).

Колейны не только схематичны как обобщения – сохранения тождественного в опыте, но и соединяют в себе разные *варианты* возможных видов и обликов однотипных вещей, а соединение разных вариантов схем объекта создается единством нашего практического взаимодействия с объектом, каким бы видом и обликом он к нам ни поворачивался.

В этом свете становится ясно, что *понятие* вовсе никакое не представление, а подсознательный **колейный образ**, концепт, с зыбкими и блуждающими контурами, пересекающимися и сочленяемыми со многими другими смежными концептами, система расчлененных и сцепленных друг с другом эскизов, обобщенных реляционных разреженных *схем вариантов* – видов и обликов, подобных друг другу (однотипных) объектов и их устойчивых отношений, пространственных, временных, причинных и т.д., как чувственных, так и незримых, а данных нам взаимодействиями в кинестетических образах (из внутримышечных ощущений).

Поэтому первичные понятия создаются не сознательными, волевыми операциями: не в *созерцании* и не в абстрагировании спекулятивных размышлений, сравнении, обобщении, отвлечении и не в чтении или слуша-

нии чужих рассуждений, а в *практическом* взаимодействии с вещами и в допонятийном образном мышлении.

Понятия о вещах – образы практических операций с вещами.

Сознательно же строятся *теоретические понятия* в познавательном исследовании или обучении, но это понятия вторичные, складывающиеся на основе первоначальных понятий, стало быть, их подвал тоже является подсознательным.

Эти вырабатываемые практикой колейные образы – первозданные понятия и осуществляют восприятие. Узнавание вещей (4.2) производится частичным совпадением – наложением импульсного образа на один из вариантов колейна и распространением возбуждения от него на его остальные части, то есть является *воспоминанием* прошлого опыта.

Благодаря многовариантности колейных схем понятия при узнавании или воображении их активация может начаться с любого из этих вариантов (дизъюнктов), но он связан с прочими, способен возбудить их, служит их представителем, – так сказать, своего рода символом.

Таким образом, обобщение в типы вещей и отношений между ними, включая простейшие “*законы*”, вроде «камни падают», «собаки лают», происходит уже в нашем подсознании, в памяти, – в форме колейнов.

Восприятию предстоит единичное, но узнается в нем, – понимается общее: «Это есть дерево», «S есть P». И в этом понятии пропускаются нетождественные детали, но отбираются разные варианты тождественных. Понятие становится соединением единичного и общего.

Текущий определитель сознания оказывается *двусторонним*: одна детерминирующая сторона – это

**внешний** мир, но другая сторона, возбуждающая сознание, – **внутренняя**, импульсы от организма и несознаваемая **колейная структура мозга**, которая и служит его содержательной базой, простирается под сознанием и направляет его жизнь, притом не только в сновидениях или каких-то там неврозах, как толкует фрейдизм, но, как увидим, постоянно, – **ВСЕ** наше восприятие, воображение, интуицию и мышление, – за что я называю этот слой психики **подсознанием**, предпочитая это слово традиционному термину «бессознательное» (Unbewußte, unconscious), больше подходящему для несознаваемых физиологических процессов и телодвижений.

#### **5.4. Что стоит за гештальтами**

Здесь, в целостных нейрофизиологических структурах – **колейнах** я нахожу объяснение таинственных гештальтов.

Для разгадки механизма узнавания не нужны никакие неведь откуда берущиеся гештальты и немислимые «бессознательные умозаключения». Колейны и есть те внутренние структуры, которые обеспечивают восприятие и придают ему его странные особенности – мгновенность, константность, целостность: восполнение в сенсорном образе пробелов импульсного образа (апперцепция), когда эти детали входят в **колейн** и незамечание тех, которые отсутствуют в **колейне**.

#### **5.5. Как происходит понимание**

Колейны легко объясняют также явления **понимания** – обоих видов:

1) **разумительное** понимание – вещей мира, – **объяснение**,

2) **общительное** (коммуникативное, герменевтическое) понимание – других людей, – *смысла* их речи и дел, – **осмысление**.

Понимание является узнаванием – по каким-то компонентам объекта остального, идентификация новых объектов с образами своих **былых** взаимодействий и осуществляется возбуждением импульсным образом их **колейна**. *Объяснение* есть узнавание по явлению его связей с другими явлениями. *Осмысление* есть узнавание по знаку или признаку его значения.

И всякое понимание есть наделение (!) смыслом, то есть создание образа в собственной голове и его отнесение, проецирование на объект.

### **5.6. Действительная ткань понятий и умений**

А иллюзию необразности (“*непредставимости*”) понятий создают неведение подсознательной **колейной** природы их образов с их схематичностью, вариантно-стью и бессознательностью, а потому безотчетностью, а также преобладание в них образов не столько зрительных или слуховых, сколько осязательных и мышечно-двигательных (*кинестетических*), репрезентирующих внутримышечные ощущения, сопровождающие наши телодвижения и действия. Так, ощущение давления лежит в основе образа тяжести (гравитации) и всякой иной силы. Эти образы невидимы, но тем не менее есть образы по их определению.

В результате прошлого опыта совместности зрительных и мышечных ощущений в практическом взаимодействии с объектами зрительные и внутримышечные ощущения соединяются в **колейнах** – и зрительные образы превращаются в *пред-упреждения* о предстоящих мышечных – в случае, если мы станем действовать на объект – и в цветных пятнах и линиях мы узнаем

нашу прежнюю практику, «видим» в предметах то, что видеть нельзя: их форму, гладкость, твердость, объем, тяжесть, холодность и т.д.

Вот почему, как к общему удивлению обнаружилось в 18 веке, когда хирурги научились снимать с глаз слепых катаракту, прозревшие долго не могут видеть в цветных пятнах окружающие предметы, пока рука не обучит их глаза. И ту же закономерность современные психологи заметили также и у новорожденных младенцев.

Таким образом, в пику сенсуализму основным органом познания служат вовсе не глаза и уши, а наше *тело*, – его руки и материальные орудия, а также направляющие их внутримышечные ощущения, а основным способом познания служат *действия* тела.

Вследствие адаптации формы наших действий к форме вещей *кинестезия* дает подсознательное знание о положении и движении нашего тела, рук, ног, притом даже в темноте, и воспроизводит пространственную, временную и причинную структуру объектов.

Благодаря этому координаты служат схемами наших телодвижений и действий с вещами, всех наших умений и навыков; лишь под их направлением мы можем ходить, танцевать, брать, писать, перемещать и т.д.

В силу этих практических истоков сами наши понятия, даже, казалось бы, самые абстрактные, являются *операциональными*, включают в себя образы наших операций и становятся инструментами репрезентации, корреляции и координации наших материальных действий с вещами и их отношений друг с другом и тем самым порождают образы наших ментальных действий, так что само мышление – это операции над понятиями.

Однако кинестезия обычно безотчетна, поэтому в теории недооценивается, а то и вовсе не замечается, а это позволяет идеистической гносеологии игнорировать эту практическую базу сознания.

Как раз это общественно-бытийное происхождение сознания и придает ему качества, настолько противоположные бездуховной материи, что его за них величают даже “*идеальным*” (см. 1.1), и нам впереди еще предстоит немало им удивляться.

### **5.7. Отсебятина восприятия и мышления**

Понятия, как обыденные, так и теоретические, через свои колеины бессознательно определяют наше восприятие и мышление; их осмысление определяет узнавание объектов в сочетаниях цветных пятен, линий, звуков, осязаний и других ощущений и, наоборот, представление мыслей в каких-то чувственных образах.

**Сквозьколеинность** восприятия и понимания заставляет в «очевидном» поле зрения упускать то, чего нет в колеине, зато видеть несуществующие детали, если они есть в колеине. Таким образом, колеины действуют подобно сити и инцессору, производя селекцию и дорисовку восприятия и понимания, устанавливая их направление и предрасположение к заданному способу: куда человек будет смотреть, что там заметит, а что не заметит и за что примет замеченное.

Колейность сознания похожа на гостеприимство мифического греческого разбойника Прокруста, славного подгонкой гостей под свое ложе: он подрезал тех, кто был длиннее его, и вытягивал тех, кто оказывался короче. В честь этого бюрократа-формалиста такую колеиную подгонку образов осознания я позволил себе назвать прокрустацией.

Как на первый взгляд ни возмутительно это свойство, но прокрустация сознания нам *необходима*.

Силою прокрустации восприятие и понимание оказываются уподоблением нового известному нам из прошлого опыта, то есть именно восприятием и пониманием – связью настоящей и прежней практики, тем самым обеспечивает ей отнесение на будущее – **предварение** (антиципацию), в частности, **предвидение**, **предпонимание** и **предмнение** (4.6), – то, для чего и нужны восприятие, понимание и без чего практика невозможна.

При этом прокрустация несет *предвосхищение* истины в случае совпадения, достаточного подобия прошлым рожденного колейна и предстоящего объекта; однако, она же несет искажения – *ошибки*, принятие одного за иное, лишь частью похожее, в случае их различия. Истинное предварение и есть *предвидение*, ложное предварение – *предвзятость*.

Ложная прокрустация способна производить образы несуществующего, – всевозможные видения, **призраки** (“артефакты”).

Воображение, грезы, иллюзии, галлюцинации как раз и создаются активацией колейнов частичными сходствами, эмоциями, наркотиками, гормонами и другими внутренними возбудителями или речью.

### **5.8. Историчность, стратовость и индивидуальность восприятия и понимания**

Так как прошлый опыт людей в чем-то меж них сходен, а в чем-то различен, он очерчивает сходства и различия колейнов их подсознания, *предзнания*, а они делают людские восприятия и понимания, “ум”, индивидуальными, историческими и стратовыми.

Кант прав, для восприятия прямой, количества или причины, надо прежде иметь понятия о них (4.6). Но философ не различил здесь *созерцание* – неосмысленное чувствование, поступление извне комбинации ощущений, и *восприятие*, включающее осмысление созерцаемого, – *узнавание и понимание*. А смешением созерцания и восприятия гносеолог и закрывает себе путь к объяснению опытного происхождения самих осмысливающих понятий.

Откуда они?

Ему не остается ничего иного, как смириться с их сверхъестественной априорностью.

Между тем все люди в состоянии *созерцать* (в этом смысле «видеть») в вещах прямое, количества или причины, но без уразумения их таковыми, хотя скорей всего именно поэтому они на них и не будут смотреть. Но такое «видение» для ума и практики равнозначно слепоте, оно не доходит до сознания, не замечается и потому не может быть использовано.

Но когда осознание этих особенностей вещей становится необходимо для практики, такое слепое видение, естественно, оборачивается страданиями ошибок и неудач, а уж они заставляют сознание обращать внимание на эти особенности и вырабатывать понятия о них, чтобы уже воспринимать (в этом смысле «видеть») в объектах прямое, количества или причины.

И вот такое осмысленное восприятие и понимание мира у людей различается в зависимости от их прошлого опыта, исторически и социально меняется.

Есть уровень развития – младенчества или архаических народов, которое не видит ни прямое, ни количество, ни причину, которая и не фиксировалась до Античности, и почти не знает категории времени, живя без



часов и календаря, «в день какой неведомо, ни в каком году».

Древние и нынешние архаики видят в луне какие-нибудь рога незримой коровы, в звездах – глаза духов, считая их величиной с бусинку, в молнии – стрелы богов, вроде Зевса или Перуна, а современные люди видят в Луне – всего лишь освещенный Солнцем каменный шар, в звездах – иные солнца, а в молнии – гигантские электрические искры.

Конечно, люди всегда видели – созерцали, но до Возрождения не сознавали перспективного уменьшения размеров предметов по мере удаления и потому даже художники его не изображали. До Леонардо да Винчи не видели светотени; до импрессионистов не видели и не изображали изменений расцветки предметов в зависимости от положения Солнца, состояния атмосферы и отсветов соседних предметов, не замечали разноцветности теней и ободков дифракции вокруг силуэтов, радужной интерференции света (пленера).

Даже находящиеся в одном цехе его хозяин, наемный инженер и рабочий видят его по-разному, как различны в нем их положение, дела, потребности и знания (4.6).

### **5.9. Предпонимание в науке**

Тот же закон сквозьколейности мировосприятия, его направления, прокрустного отсеивания и добавления (5.7) действует также и в науке.

Без предпонимания и, в частности, без теории нет эксперимента. Сложнейшее нагромождение экспериментального оборудования не может сложиться в случайной комбинации каких-то материальных устройств. Предпонимание диктует сами наблюдения и мысли, темы исследований, отбор и интерпретацию фактов, за-

мысли экспериментов и предвосхищение и смысл их результатов.

До Галилея – Ньютона не было понятия об ускорении и никто его не видел и не измерял, хотя этот факт был у всех перед глазами. За пять лет до К.Андерсона немецкий физик Кунце (1933) опубликовал фотографию трека мезона, но тогда теория не предполагала такой частицы и фотографию сочли бессмысленной ошибкой.

А неспециалист вообще видит в лаборатории практические факты: какие-то вспышки, щелчки, покачивания стрелок и т.п., если еще их заметит, потому что они для него бессмысленны и скучны, но не видит того, что видит ученый: частиц, излучений, сил, напряженностей и т.д. В одном и том же люди видят разное, потому что глазами смотрит ум.

Но вместе с осмыслением фактов сама теория в свой черед предопределяется субъективным предпониманием исследователя, его миропониманием, практически выработанным и запечатленным в его колейнах.

Так вот почему (2.2, 3.3) при одной и той же эмпирии, а то и в противоречии с ней возможны ее теории разные и часто взаимоисключающие.

### **5.10. Интуиция мышления**

Судя по всему, мышление производится тем же механизмом колейнов, что и узнавание (опознание).

Мышление является воображением по известным компонентам образа искомых неизвестных компонентов или отношений между ними и происходит путем заполнения пробелов, устранения взаимоисключений и перекомбинации.

*Умозаключение* (силлогизм) есть то же узнавание в одном образе другого образа и, как в восприятии, оно

построено на подобии, – тождестве посредствующих понятий («средних терминов»  $M \equiv M$ ) и, по-видимому, осуществляется аналогично (5.3), – взаимодействием сознаваемого образа, доступного речевому направлению, с подсознательным колежным образом.

В этом колежном механизме мне видится объяснение полубессознательности, хаотичности и мгновенности мысли (4.8). Так как переход от посылок к заключению есть узнавание (5.3), хотя и не в восприятии, а в сознаваемом образе другого образа через подсознательный колежн, то он совершается так же подсознательно, а нашему сознанию является только результат умозаключения, активированная часть колежна, и так же, как при узнавании в восприятии, является неожиданно, по прихоти сложившихся ранее колежнов, и мгновенным непосредственным усмотрением истины, озарением, – как удивленно говорят, – «умозрением».

Но вообразаемое схватывание неизвестного по известному и есть то, что называют *интуицией* (4.1), хотя обычно этим страшным словом принято величать решения особенно сложных проблем, когда его логическое оформление особенно затруднительно, – такие, как гипотезы Коперника, Ньютона или Бора (4.8) или математические прозрения К.Гаусса, который, делая ошибки в своих расчетах, тем не менее результат писал правильный, стало быть, знал его заранее.

Как понять такие диковины? Такой алогизм безраздумного постижения истины, внезапное озарение темного, часто в противоречии к логике и известным фактам, не может не поражать потрясением и восторгом; такие явные *алогизмы* мышления и относят к интуиции.

Но ведь в исторической перспективе, по мере того, как мы узнаем об этих алогических озарениях еще кое-что, логика в них возвращается, – в той мере, в какой

они оказываются истинными. Следовательно, этот алогизм интуиции является видимым, обусловлен недостатком наших первоначальных знаний и потому неспособностью логически оформить открывшееся решение.

Да и что за диво, если первоначальное решение было неполным?

Когда в противопоставлении логике к интуиции относят алогичное мышление, не замечают, что ход любого, даже самого простенького силлогизма, столь же полубессознателен и неожидан, а логически он упорядочивается только потом и то не всегда, и, следовательно, мысль, признанно логичная, тоже зиждется на интуиции.

В соединении мышления с интуицией мне видится та доля истины, которая содержится в интуитивизме (4.1.), но испорчена его мистической эксцентричностью в усилиях ее объяснения.

### **5.11. Речевое мышление**

Описанное (5.5 – 6.10) образно-двигательное мышление для краткости назовем удачным термином И.М. Сеченова – *соображение*.

Как убедительно демонстрируют многочисленные яркие эксперименты и наблюдения В.Келера (1917) и других этологов, соображение (доречевое «конкретное» мышление) свойственно уже обезьянам, лисам, собакам, лошадям и другим высшим животным.

Разумеется, есть оно и у человека, – интуитивное мышление. Больше того, без соображения человек теряет способность к умственному творчеству, решению проблемы, когда заранее неизвестен его алгоритм. Для людей со слабо развитым соображением даже простенькие школьные задачки об идущих навстречу поез-

дах и наполняющихся-опорожняющихся бассейнах предстают опасными цифровыми путаницами.

Однако доречевое соображение является чисто интуитивным и двигательным, то есть направляется видимым окружением, поэтому возможно только об объектах, непосредственно воспринимаемых и должно сразу же претвориться в действие или тут же будет забыто.

Но специфически человеческим является соображение *речевое*, то есть направляемое речью, внешней или (и) внутренней, – *разум*.

Если в чистой интуиции на колейн налагается образ непосредственно воспринимаемый или – реже – воображаемый, то в человеческом мышлении налагается тоже образ, но вызываемый словами. Благодаря скреплению с речью соображение подчиняется речи, чужой и собственной, тем самым обретает соответствующую независимость от ситуации – надситуативность, зато – связь с другими понятиями, понятийную расчлененность и системность.

Среди прочих понятий и над ними поднимаются понятия о движении, пространстве, времени, количестве, причине, истине и т.п. – *категории*, которые как образы *отношений* в изрекаемых суждениях и умозаключениях становятся, по выражению И.Канта, «*формами мышления*», которые в отличие от логических форм уже сознаются нами – первоначально хотя бы в языке.

Преобладание образного мышления плодотворно. Озарения интуиции дают сразу очевидное знание, но, увы, не обеспечивают ему достаточной четкости и точности, поэтому они легко впадают в промахи-ошибки и могут вообще выродиться в софистику и безумие. Необходимую определенность соображению придают как раз его речевые, знаковые или модельные репрезентации и логико-формные контроль и направление. Вот

ради чего, соображая полуподсознательно и хаотично, человек затем пришедшие ему мысли выстраивает в речи в логической последовательности.

Однако преобладание знаковых необразных операций, – *рассудок*, отрыв словесной, алгебраической и иной символической формализации от соображения, превращение в шаблонные перекомбинации знаков по заданным правилам, выхолощенное рассуждение становится трудоемким, упускает разветвления значений знаков и тоже запутывает и ведет к заблуждениям.

Речь создает соединение интуиции и рассудка в *разум* и придает сознанию отличительные человеческие качества:

1. *Расчлененность* на звенья – отдельные понятия («дискретность», «дискурсивность», рассудочность).

2. Обратное – соединение в *систему* – благодаря взаимной дополнительности понятий, от языковой семантики и морфологии до теории.

3. *Абстрактность* понятий (5.3).

4. Выявление мысли в речи (*экспликация*), тем самым ее объективация и благодаря ей доступность произвольному запоминанию и управлению, то есть нашей воле, способность к произвольному воображению – *фантазии* и возникновение самосознания и *личности*.

5. *Надситуативность* человеческого мышления, относительная независимость от наличной ситуации, но подчинение понятиям, заботам и проблемам “большого мира”, простирающегося далеко за границы непосредственно воспринимаемой ситуации – вплоть до цивилизации и вселенной.

6. Через речь разум становится средством *организации* – подразделения и согласования *совместной практики* людей и практически создает *человеческое общество* как таковое.

7. Речь связывает индивидуальные сознания в особое *общественное сознание*, – социально-историческое, о котором подробнее дальше.

### **5.12. Познание необходимости.**

Иное происхождение у *ценностных идей* (3.2).

Оценки и идеалы не могут быть изображением и тем более отражением действительности, потому что способны ее осуждать и требовать иной.

Откуда же они? Что они такое?

Как добро и зло могут быть объективно в мире, если одну и ту же вещь люди оценивают различно: то, чем один восхищается, то другой осуждает? Почему прекрасное для одного отвратительно для другого? Может быть, они всего лишь субъективные эмоции и фантазии, – наше творчество?

Или в них проявляется нечто потустороннее, божественное? Но тогда они для нас должны быть в принципе непостижимы.

Однако если ценности субъективны, то почему мы не в силах восхититься тем, что нам отвратительно, и отвращаться от того, что нам восхитительно? Что-то независимое от нас оказывается сильнее нас и препятствует нашему произволу в оценках. Выходит, в ценностях все же есть что-то объективное.

Но что?

Как разрешить всплывающие противоречия?

Мы пока еще недостаточно погружены в проблематику оценок и идеалов, чтобы углубляться в их сколько-нибудь обстоятельное исследование, хотя некоторое первоначальное ознакомление с их существом, как видим, нам требуется уже здесь. Им пока и ограничимся.

Объяснение оценок и идеалов я вижу в уже известной нам категории *необходимости* (2.4). По самому

своему определению, необходимое есть то, что способствует нашему процветанию, соответственно получает одобрительную оценку и обобщается в образах необходимого – идеалах. Так же как то, что разрушает необходимость, наоборот, получает, естественно, отрицательную оценку и обобщается в образах гибельного, – всевозможных антиидеалах.

Согласие действительности с необходимостью возбуждает эйфорией счастья только при своем наступлении, а потом скоро перестает замечаться. Необходимое отношение, когда оно есть, молчит. Необходимость привлекает наше внимание, только когда она нарушена и действительность ей противоречит. Повелевает *отсутствие* необходимого – *потребность*.

Однако познание необходимости затрудняют особые сложности, ибо по определению необходимость – это не вещи, которые можно видеть, слышать и щупать, а *отношения* с ними, обусловленные их причинными связями и определяющие их действие друг через друга на нас – со всем их бесконечно сложным и длинным опосредованием. Поэтому необходимость недоступна восприятию, ее нельзя увидеть или пощупать. Оттого-то в общественном сознании “Надо!” окутано таким мистическим ореолом.

Но если необходимого отношения нет, то это означает только, что есть гибельное отношение. Живое замечает только то, что не может существовать, – страдает, томится и гибнет, чувствует, что ему чего-то не хватает; но чего? В чем заключается необходимость, – это само еще необходимо узнать. А это не гарантировано.

Необходимость прихотливей самого капризного деспота: она не говорит своих повелений, а только капризничает за их неисполнение. Причем раз необходимого



отношения нет, то его и нельзя воспринять. Да если бы оно и было, все равно осталось бы незримым, как отношения между вещами и нами, – невидимые, и, может быть, даже еще или уже не существующие.

Вот почему необходимость обычно познается вслепую, эмпирическим путем практических проб и отсеивания неудач, или с помощью прошлого опыта, запечатленного в благоприобретенных и врожденных отзывах (рефлексах).

Однако и биологические побуждения могут обмануть, неверно выразить необходимость: заставить страдать бессонницей или отсутствием аппетита, хотя организм истощен и нуждается в отдыхе и питании, и, наоборот, наслаждаться ленью и обжорством, хотя и во вред здоровью.

Специфически человеческие необходимости осознаются работой разума, мышлением – посредством познания и понимания разнообразных причинных связей в мире и предположения их необходимой комбинации, но потом – опять проверкой догадки практическим испытанием.

Однако и сам разум может оказаться бессильным. Бывает, не только отдельные люди, но и целые народы погибают оттого, что так и не поняли, что им надо, и не достигли его. Сколько на планете печальных мест, где когда-то плескались каналы и шумели белые улицы, а теперь только шелестит песок или чернеет бурьян. Эти народы и цивилизации так и не смогли постигнуть или достигнуть того, что им было необходимо, и исчезли. Было бы слишком чудесно, если бы мы всегда могли осознать и исполнить необходимость.

Притом мало знать то, что непосредственно необходимо, надо знать еще *средства* и *способы* его достижения, то есть *возможности* окружающего мира, –

другими словами, доступность изменять действие одной силы действием другой, и зависимость от нас их результата.

Поэтому не только постигнуть, но и достигнуть необходимое можно разными *способами*, одинаково плохо или одинаково хорошо, хуже или лучше. Как голод можно утолить и черствыми корками, и царскими яствами, так социальная необходимость, скажем, в ученье может быть осуществлена и в академии, и на чердаке самоучки. Так по-разному может быть исполнена необходимость и в экономической пропорциональности.

Абсолютное удовлетворение необходимости вообще невозможно, потому что необходимость бесконечно развивается – вследствие изменения как нас самих, так и обстоятельств, – и это постоянно возникающая рознь субъекта с объективным миром является источником его **развития**. Удовлетворение необходимости всегда относительно и потому ограничено и временно. Особенно для человека, который сам изменяет себя и обстоятельства. И в этом наше и горе, и счастье – источник бесконечного улучшения.

Приближение ценностных идей к реальности проходит ряд ступеней.

Начало осознания необходимости – мечта – это возбужденная неудовлетворенностью сладкая греза удовлетворения, нащупываемый образ желанного блага, может быть, яркий и волнующий, но смутный и ощущаемый далеким от действительности. Но именно эта трещина между мечтанием и реальностью в конце концов отравляет всю его сладость, вызывает страдание и устремляет к реальности.

Идеал – образ жизненного блага, принимаемый за действительный или возможный, – достижимый.

Оценки и идеалы – это наиболее чистые ценностные идеи как таковые, но именно поэтому они требуют соединения с *познавательными* идеями, понятиями о причинных закономерностях в мире и в человеке, которые позволяют обратить причины в средства и способы достижения необходимого, и вместе с ними разрабатываются в идеи **проектные**:

3) цель – осуществляемый образ блага, соединение идеала с понятием практических действий его достижения;

4) замысел – соединение цели с понятиями о *средствах* и *путях* его достижения;

5) проект – подробно разработанный замысел;

6) план – проект или последовательность проектов, рассчитанных на удлинённый срок;

7) программа – многоцельный и многоступенчатый план. И.т.д.

Как видим, взаимоисключение познавательных и ценностных идей (3.2) является позитивистским мифом. Хотя идеи познавательные и ценностные, и впрямь, противоположны, но как все противости они *едины*: взаимно проникают и обуславливают друг друга и оба типа идей порождаются в недрах практики.

Однако как ни тяжёл наш постулат необходимости, все же сделанный здесь намек на её претворение в оценках и идеалах, хотя и предстаёт несомненным, но, очевидно, слишком лёгок и неполон, и едва ли в состоянии удовлетворить нашу любознательность, так что нам впереди ещё не раз придётся вернуться к их анализу. Тем более, что трудно переоценить роль оценок и идеалов в человеческой жизни; ведь именно они направляют наши и дела, и мысли. И философия не исключение.

### 5.13. Господин Менталитет

Благодаря взаимной дополнительности понятия и идеалы сливаются в систему – на трех уровнях:

1) **Подсознательную** систему, претворенный в **колейнах** (5.3) мирообраз.

2) **Языковую** систему, претворенную в морфологии и семантике языка (5.11), и

3) **Сознательную**, многих собственных уровней, вплоть до теории.

Системность понятий и идеалов проявляется в их невозможности существовать друг без друга и в изменении одних от изменения других, так что от появления нового образа сдвигается смысл смежных.

Подсознательная **колейная** система понятий и идеалов и есть то, что образует человеческую *ментальность* (**МЕНТАЛИТЕТ**), спрессованные в подвалах памяти неизреченные безотчетные **колейны** о мире, человеке и их взаимных отношениях.

Есть и другие имена этой скрытой, но давно подозреваемой духовной системы, оттеняющие ее разные грани: так, стоики говорили о некоем «общем убеждении» (*κοί ναί ἐννοιαί*); в 17-18 веках ее называли на разный лад: дух, духовность, умственный и – шире – духовный склад (склад ума, души), здравый смысл (*common sense, bon sens*); в 19-20 веках – “обыденное знание”, “неявное”, доречевое, пресловутое “имплицитное”, “предпонимание” герменевтики, “молчаливое знание” (*tacit knowledge*) М.Полани; в современной эпистемологии – “стили мышления”, “картины мира” или “парадигмы”.

Подсознательные **колейны** пониманий и идеалов служат первой ступенью осознания мира, в частности, первой ступенью знания, складывающейся непосредственно в бытии, хотя она обычно не замечается.

Поэтому менталитет путают с *мировоззрением*, буквально означающим бездейтельное созерцание мира, но обыкновенно это слово употребляют в смысле миропонимания более-менее осознанного (1.12).

Эти потаенные доречевые глубины подсознания трудно доступны нашему словесному описанию; обычно о них вообще не догадываются и поэтому недооценивают.

Между тем менталитет составляет фундамент всей человеческой психики.

Благодаря действительной сплетенности понятий (5.6) этот подсознательный миробраз обеспечивает все наши практические способности, умения и навыки, от возможности ходить, говорить, есть до мастерства слесаря, художника, врача, экспериментатора – любого дела в ремесле, искусстве, технике (5.3).

Безотчетный миробраз образует **базу** самого нашего восприятия, предопределяя, что в цветных пятнах мы увидим, какие вещи опознаем, что в них не заметим и какими отсутствующими деталями дополним, – всю селекцию и дорисовки восприятия – **прокрустацию** (5.7); **базу** понимания слов в общении, от речей до книг и теорий, что и как мы в них поймем и что не поймем; базу нашей интуиции, соображения и всего мышления, всей эвристики, способность к тем или иным догадкам, *остротам* или *глупостям*, предрасположение к тому или иному способу объяснения (3.3).

Мы видим и сознаем мир сквозь свое подсознание, понимабельные и идеаловые колейны.

Ментальность решает, что нам очевидно и понятно, а что нелепо и смешно, непонятно или сомнительно.

Ментальность – безотчетная база самого восприятия фактов и незамечаемая почва, из которой вырастают *теории* и вся *методология* в науке (5.9) и *док-*

*трины в идеологии – от мифов и теологии до политологии.*

Миропонимание и идеалы в их практическом преломлении создают наш **интерес** – в смысле как нашего внимания к чему-то, так и душевных привязанностей, потребностей и проектов (5.12), – вплоть до самой *совести, расчетов* и выгод.

В ментальности укоренены сами привычки, манеры и характеры людей, их симпатии и антипатии, способы переживаний и все эстетические предпочтения – **вкусы**, внутренние образы, художественное творчество, особенности танца и музыки, поведения, нарядов и стилей.

Ментальность – вот база всей духовной **культуры** в ее историчности и стративности (5.8).

#### **5.14. Бытийный творец менталитета**

Как видим (5.13), в философии, которая полагает, что дела людей определяются идеями, есть своя истина. Людьюми правит менталитет, под действием ситуации оживая в их сознании идеями и направляя их поведение и все дела.

Однако сам менталитет создается **бытием** людей. Предсознание является практическим. Таким образом, через менталитет практикой людей правит их собственная практика в отношении с необходимостью.

Загадка происхождения предпонимания (4.5) раскрывается практистским материализмом: разум формируется вовсе не восприятием (“опытом” в смысле чувственного созерцания (5.8)), а практикой в некотором бытии (“опытом” в *этом* смысле).

Отвечая на вызовы рационализма и его критиков (4.1- 4.6), должно констатировать: **подсознание** существует (5.3), но не какое-то *доопытное* – врожденное (исключая инстинкты) и потому какое-то сверхесте-

ственное. Наоборот, наше колейное подсознание есть итог нашей прошлой жизни, создается бытием в личном опыте и через прошлое сознание этого бытия.

Именно наши взаимодействия с вещами, вынужденные воспроизводить особенности вещей, ткнут действительную ткань наших понятий, вырезают колейны объектов (5.6), превращая менталитет в операционный ориентир и регулятор наших будущих восприятий, пониманий, всего мышления и материальных действий (5.13).

Именно разлады и лады нашей необходимости и действительности вырабатывают идеалы и оценки (5.12), вплетенные в наш менталитет, тем самым создают наши интересы, толкающие и ведущие наши дела в целесообразном преобразовании мира для его приспособления к нам.

Познание, идеалы и практика едины, определяют друг друга и невозможны одно без другого. Практика, лишённая уразумения, рассыпается в хаос бессмысленных телодвижений, наподобие производимых сумасшедшим. А образы, оторванные от практики, пустеют и смешиваются в бред сумасшедшего.

Но будучи нарисованной бытием, наш менталитет, его понятия и идеалы, всегда ограничены исторической ограниченностью, во-первых, доступных нам производственных технологий и, во-вторых, конкретики общественной жизни, материальных и духовных взаимоотношений между людьми.

### **5.15. Понимание – автопортрет мастера**

Бытийная обусловленность менталитета конкретизируется в законе *бытийных предоснов знания*: содержание знания, его широта и границы, очерчивают практические потребности, притягивающие внимание

*важным* (4.9.), и технологические *возможности* взаимодействий, – в особенности производства и общественных продуктивных отношений, потому что здесь создаются познавательные средства, в частности, научная *технология*, исследовательские экспериментальные приборы, делающие доступными новые явления и здесь практические взаимодействия ткнут наши *колейны* понимания и идеалов.

Вот почему из производственной и бытовой технологии бытия вырастает менталитет, а из него – мировоззрение и затем теории, так что смена производственных технологий и продуктивных отношений меняет и научные технологии и менталитет.

Короче это можно резюмировать в законе самоуподобления (автоморфности) миропонимания: объяснительными образцами нам служат запечатленные в подсознании *колейны* наших собственных взаимодействий с миром, доступные людям технологии их бытия; наше понимание является уподоблением природы нашим собственным взаимодействиям. Людям понятно подобное тому, что они делают сами, сообразное их взаимодействиям, и непонятно то, что им противоречит; а понимание прочего – только уподобление практически открытому.

Так, традиционный миф (3.4) выражает мировоззрение архаических охотников, пастухов, крестьян и других людей, владеющих только собственными руками, ножами, луками и тому подобными ручными орудиями да скотом; поэтому и все вокруг: шум дерева, дождь, молнию, поведение зверей – они не могут объяснить иначе, как воображаемым населением их человекоподобными существами, хотя невидимыми, стало быть, бесплотными, – что и называют *духами*.



Соответственно в действиях природы мифисты видят не устойчивость – законы, а *произвол*, все события происходят каждый раз по-новому, потому что результаты их собственного труда тоже не регулярны, а только вероятны.

В мифах нет даже вопроса о каких-то объективных причинах и законах. Здесь объяснение не причинное, а генетическое, но ведет его не логика, а ассоциации, не истина – ложь, а сакральное и профанное. Сам же мир мифа ощущается вечным, а светопреставление – окончательным переходом реального мира в мифический, но ожидание этого конца света есть та реальность, которая направляет этику настоящего.

Современные социальные мифы, религиозные, националистические, коммунистические, – строятся по тем же принципам – объяснение общества чьими-то происками – *чудотворением* (2.5) добрых гениев или добрых масс и кознями врагов, явных или, за неизвестностью таких, – тайных.

Творение ремесленником вещей превратило Верховного Духа в мастера, демиурга, придающего форму материи. После Фалеса этот космический образ стал само собой разумеющимся для философов соответствующего толка. Для Платона бог – это не только идеи вещей, но и надмировой мастер, для Аристотеля – перводвижитель, а для Хрисиппа, Спинозы или Гегеля – управитель внутри мира, его имманентный разум.

С распространением рычагов, воротов, весов, блоков, полиспастов, винтов, зубчатых передач, водяных и ветреных двигателей и других *механизмов* и *машин* в ремеслах и промыслах – гончарных, кузнечных, слесарных, маслоделии, в строительстве крепостей, водопроводов, кораблей, гаваней, арсеналов – серьезные *мифы* превращаются в *сказки* – изначально отравлен-

ные неверием и насмешкой, а мир стал видаться гигантским **неодушевленным** механизмом и машиной, мифологическое сознание вытесняется сознанием теоретическим и экспериментальным, – **научным**.

В механизмах их детали и действия люди специально мастерят неизменными, чтобы получить в них единообразное движение деталей, притом отдельно от человека, без его участия, – “самодвижение”, а на его выходе – предвидимый неизменный результат (2.3); так был создан прообраз единообразной связи причины – следствия и бездуховного самодвижения вещей по единообразным постоянствам, бездуховным, природным законам, – «**естественным**», – возникло разодушевленное миропонимание, – материализм Демокрита – Ньютона, где нет возникновения и исчезновения, а есть лишь сложение и разложение самодвижущихся и движущих друг друга частиц – атомов.

Если в мифе сама природа уподобляется человеческому поведению, то в механицизме, наоборот, она обесчеловечивается и даже сам человек и его сознание уподобляется механизму.

Естествознание стало антиподом мифа: в нем не наглядные представления, а абстрактные понятия, не желания и цели (не “Зачем?”), а причины (“Почему?”), не приблизительность, а точность, не таинства, а знания, не правдоподобия, а доказательства (2.4). Механицизм заменил мифоидный слитный мир – корпускулярностью, а произвол целей духов – бездуховными причинами, - следствиями *самодвижущейся* материи, случайность – непременно естественными законами, чудесные исчезновения и возникновения вещей – законами сохранения и превращения их материи вследствие изменения количеств и комбинаций её элементов.

И, как водится у людей, механицизм даже абсолютизировал свою объяснительную парадигму, распространил на все на свете, – явления тепловые, химические, биологические и даже «душу» уподобил машине; материю представил пассивной, оторвал от нее силы и пространство (“пустоту”), неделимость атомов положил безусловной, отверг случайность как иллюзию незнания причин и довел свой “однозначный” детерминизм до склонности к фатализму.

Тем не менее механицизм господствовал до конца 19 века, когда современное реакторно-электронное производство, имеющее дело со сложными, разорванными и *неустойчивыми* процессами, и его репрезентация в новой экспериментальной аппаратуре породили в головах исследователей противоположное представление мира, где доминируют *вероятность* и *релятивность*, зависимость явлений от условий, включая в них наши средства познания. С тех пор историю естествознания разрывает контроверза этих миропониманий – абсолютной и однозначной причинности механицизма и относительного и вероятностного детерминизма или даже индетерминизма.

Общественная и особенно рыночная конкуренция и практика искусственного сельскохозяйственного отбора сортов растений и пород животных стали образцами для *биоселективной* парадигмы объяснения – отбором к условиям – в мальтузианстве и дарвинизме, переключив потом в психологию, социологию, космогонию, эпистемологию, подарив нам объяснение развития звезд, планет, форм жизни, общества, культур, техники, науки, тоже почерпнутое из нашего бытия.

Аналогичным образом современная практика создает и другие популярные ныне понятательные парадигмы.

Функционирование современной сложной техники, наделяемой самоуправлением, сначала с механическими, а потом и с электронными регуляторами, и ее поразительное подобие живым организмам навели на *системную и кибернетическую парадигмы*, – начатую А.Богдановым и Л.Берталанфи “общую теорию систем”, и разработку метода “системного анализа”, а затем – кибернетики и теории информации, находящих широчайшее применение в самых разных областях познания и производства.

Производственное использование и исследование микроскопической электродинамики и термодинамики плазм, газов, туманностей, жидкостей и других *разрозненных сред* – “диссипаций” открыли, как их хаос гаснет в “порядке” – в процессах согласованных (когерентных) колебаний (“флуктуаций”), течений, вихрей, циклов, а в итоге – в самосборке (“самоорганизации”) равновесных (“метастабильных”) и более устойчивых образований, – очевидно, благодаря сближению их элементов и постепенному воспреобладанию между ними их собственных связей. Картина этой “синергии” (по-греч. букв. – содействие) породила в умах Г. Хакена, И.Р. Пригожина, И. Стингера и других специалистов новую *“синергетическую парадигму”* понимания мира, перенесенную ими из физики и химии в космогонию, эволюционную биологию, психологию, лингвистику, экономику, социологию, эпистемологию.

Эти систематика, кибернетика, информатика, синергетика порождены конкретной практикой, потому относительно ее истинны и принесли в современное мышление радикально новые и глубокие образцы понимания, хотя в обычном увлечении энтузиастов, как в свое время было с механицизмом, отрываются от своей практической основы, переносятся за границы своих

условий, – абсолютизируются и, как водится, ведут там к заблуждениям.

Другое, в ином отношении противоположное миропонимание, *логицистскую* парадигму создал умозрительный образ жизни аристократических и мещанских мыслителей; собственное занятие – разум (логос) они возвели в сан бога, мирового духа, незримую сущность мира, а отдельные идеи (*пра*-образы, эйдосы) – в сущности вещей, представив сами вещи – их тенями, создав себе понятный и родной *спиритуализм* (4.1). Тысячелетнее бессмертие в обществе такого внепредметного образа жизни – и не в последнюю очередь среди философов – обуславливает непреходящее возобновление в истории этого сладостного умопарения.

Появление в буржуазном обществе относительно независимого индивида породило несознаваемую *феноменологическую* презумпцию – самоочевидность первенства собственного сознания индивида перед миром, вылившуюся в вековые мучительные и тщетные размышлизмы, как же индивид якобы из ”Я” переходит к познанию “не-Я”, – реальности мира (4.2).

Аналогично и в мировоззрении *мистика* воспроизводится его бытие, когда результат судьбоносного дела: кормящей охоты, грозной бури, страшной войны, отборочного испытания, хирургической операции, решительной схватки, финансовой игры, – исход любого спасения часто неудачен, стало быть, *зависит от независимого и непонятного, даже неизвестного*, тогда эта рискованная ситуация, угрожающая и обещающая, объемлет человека тревогой перед этим неизвестно чем и надеждой на непонятно что, вопреки недостаточному знанию и бессильному здесь разуму, – грозной таинственностью мистики.

Таким образом, подсознательные колейны мистики

вырезаются тоже бытием – бессилием перед случайностью необходимого; и это здесь истинно чувствуемое состояние в мистической идеологии лишь *абсолютизируется*: непонимаемое им – в навсегда непостижимое, превосходящее известное ему естественное – в *сверхъестественное* всюду.

Как видим, **все** известные типы миропониманий не имеют никаких *законченных доказательств*, а опираются просто на “самоочевидное” для их носителей, – интуицию их менталитета, выработанного способом (“технологией”) их бытия.

Чем доказывает мистик свою веру в сверхъестественное? А ничем. Никаких оснований, кроме рассуждений вокруг открывшейся ему истины его бытия, *внутреннего чувства* чего-то запытного и непонятного.

Рационалист (4.1) редуцирует к мышлению самого себя и всякого субъекта, все бытие и его категории. Но на каком основании он полагает мысль единственно несомненным? Да ни на каком. Просто это его внутреннее убеждение, в котором уверяет бытие мыслящего отшельника.

Эмпирист (4.2) единственно несомненным почитает опыт (“чувственные данные”, “факты”). Но чем это обосновывается? А ничем. Все его доказательства опираются на недоказанное. Просто внутренняя убежденность, воспитанная бытием созерцающего испытателя природы.

Антропоморфизм пронизывает все современное естествознание. Понятия «законов», «сил», «импульсов», «работы» и возможной работы – «энергии» созданы теми, кто сам прилагает силы и работает, но представлены они уже такими, как в его машинах, – отделёнными от человека и неодушевленными, – “естественными”.

Однако эти взятые нашим умом из нашего Господина Дела колейные парадигмы практики кажутся нам великими достижениями исключительно нашей могучей мысли.

Миросознание сообразно мироосвоению. А дальше, за границами человеческого *автопортрета*, зияет тьма, озаряемая лишь отсветами нашего дела.

О запрактичном: о Солнце, далеких звездах и невидимо мелких объектах, об историческом и доисторическом прошлом, ныне исчезнувшем, – мы судим по проявлениям и в аналогии с практически доступным, *уподобляем доступному*. Владели огнем топок – представили Солнце и звезды небесными огнями; открыли ядерные реакции на Земле – увидели шары термоядерных взрывов в Солнце и в других звездах на небе.

Поэтому знание о том, с чем мы не в состоянии взаимодействовать, является лишь *предположительным* и вероятным, не исключает в себе фантазии и не может не беспокоить *загадочными* отличиями от доступного.

Человеческое бытие через творимые им объяснительные парадигмы очерчивает *горизонт* и *дно* пониманий. Шире и глубже знать невозможно. Границы наших рук и средств есть границы разума.

Действия мира ставят вопросы, действия рук и рукотворных средств дают ответы. Мы знаем и понимаем столько, сколько можем сделать.

## 5.16. Господин Идеал

Уподобляющим образом формирует миросознание также другой компонент менталитета – *идеалы* – образы желаемого блага и *антиидеалы* (черноты) – образы отвергаемого зла; только порождает их бытие не производственное непосредственно, а сопряженное с ним общественное бытие, в первую очередь, продуктивные отношения между людьми и их **необходимости** (5.12).

Именно на колеянах идеалов вырастают обыденное ценностное сознание, мифоиды и вся идеология. Но поскольку сами идеалы экзистенциальны, идеология оказывается выражением самочувствия людей определенного общественного бытия. Спиритуализм выражает самочувствие мыслящих отшельников иерархического общества. Либерализм и феноменализм – самосознание независимых индивидов рыночного общества, внекорпоративной поры и среды. Коммуитаризм и материализм – самосознание его зависимых зарплатников. Мистицизм – независимость необходимого (5.15). И т.д.

В идеологии ценностные идеи господствуют над идеями познавательными, сердце – над разумом.

Так же как понятия, идеологические парадигмы тоже производят избирательность и примысленность восприятия, воображения и мышления, – и вот люди не замечают в объекте то, что отсутствует в колеяне идеала или антиидеала, и видят в объекте то, чего в нем нет, но есть в идеале (5.7).

Притом вследствие эмоциональности идеалов их прокрустация особенно сильна.

*Идеологическая прокрустация* – лицеприятие проявляется в противоединстве идеализации и очернения. *Идеализация* – приукрашивание желаемых объектов, доведение и домысливание в них того, что сообразно идеалам, и слепота к тому, что им противно, – по крайней мере, пока оно не становится в практике явно опасным. *Очернение* – довоображение в неприятных объектах ожидаемого зла и слепота к достоинствам.

Люди идеализируют всё любимое и очерняют все враждебное. В первую очередь, конечно, – себя, преисполняясь самомнением, гордостью и самолюбованием, даже свои пороки переименовывая в достоинства: трусость – в благоразумие, зависть – в возмущение несправедли-



востью, грубость – в откровенность, неудачу – в недостойность цели. Зато в неприятеле его благоразумие видится трусостью, возмущение – завистью, откровенность – грубостью, смелость – наглостью.

Аналогично, с таким же довоображением достоинств и слепотой к порокам, идеализируется возлюбленный и – соответственно – возлюбленная, дети, родители. Даже невероятные злодейства милого чада едва ли заставят мать увидеть в нем исчадие ада.

Прокрусты идеалов преобразуют в наших глазах все общество: наши кумиры, нашу партию и родину, в которой скверное исчезает и даже горький «дым отечества нам сладок и приятен». Их прошлое преобразуется в «доброе старое время», «золотой век», а желаемое будущее – в сияющие утопии.

Естественно, идеоловая прокрустация распространяется и на познавательные ценности: приятные идеи, согласные с идеалами, заранее кажутся истинными; идеи неприятные, противные идеалу, заранее кажутся ложными. В итоге идеалы видоизменяют познавательное предварение (5.7) в противоединство предубеждения и предвкушения. *Предубеждение* – неприязненное предварение, «отрицательное», отвержение иномыслия, контрфактов и контраргументов. *Предвкушение* – приязненное предварение, «положительное», – принятие мыслей и фактов, подтверждающих идеал.

Вот каким образом силою прокрустации любая идеология вдохновляет людей сообразного ей бытия и оказывается непробиваемо *защищена от контрфактов и возражений*. И каждое понимание – объяснение оказывается стратовым, а то и личным.

Каждая идеология *убедительна* для тех, кто живет в таком же бытии, но возмутительно *нелепа* для людей иного бытия. Как для коммунистического революцио-

нера отвратительна церковь с ее смирением и угождением властям, так для мистика атеизм трезв, но жесток, отбирает последнее утешение и надежду и потому все старания коммунистов в насильственном насаждении принудительного всеобщего атеизма провалились. Вытравить религию не смогли ни закрывание храмов, ни уничтожение священников и их книг, ни атеистическая пропаганда и воспитание.

У каждой страты оказывается *своя правда*. Различие этих правд представляет их *относительными*, хотя как раз в *отношении* к своему бытию каждая правда объективна и **абсолютна**.

Оттого-то никакого произвольного выбора идеалов для людей нет. Когда идеалы являются человеку его воодушевлением и спасением от уныния, тогда чем враждебней ему мир, тем несокрушимей его упорство в дорогих идеях. Наш догматизм – обратная сторона нашего энтузиазма и без обоих дело невозможно.

Особенно привольно идеаловой прокрустации знания в условиях *понимательной* неопределенности, вызываемой *неполнотой* и потому противоречивостью фактов, – в “*проблемной ситуации*”.

Загадочная сложность создает возможность разных версий понимания, хотя лишь правдоподобного и вероятного, когда у каждого аргументов *за* столько же, сколько *против*. В сумраке запутанности обмануть себя нетрудно – и решающим фактором становится цензура идеалов: неприязнь и любовь, страх и надежда, корысть и тщеславие, а то и всего лишь самоуверенность и апломб того, кто достаточно не страдал от ошибок, его равнодушие и лень разбираться. Таким образом, явленная противоречивость мира создает объективную предпосылку какого-то одностороннего подхода, где гремит шепот интереса и реализует один из выборов.

Вот отчего искажение истины идеологами обычно бывает не сознательным обманом «мошенников» и «прислужников», как упрощает дело рационализм (3.12), хотя, конечно, и обман бывает нередко, а действием ценностной селекции и домысла, а потому вполне искренним.

Этот непонимаемый феномен *честной лжи* и упорства в приятном заблуждении и в слепоте к неприятным истинам со стороны так удивляет, что его клеймят разными страшными суеверными словами: чары, оборотение, помрачение, наваждение, одержимость, дурман, морока и т.п. Да и книжный язык озадачивает его всякими туманными обозначениями, вроде тенденциозность или субъективность.

### **5.17. Идеалы над наукой**

Но не только идеология, сквозь идеалы смотрит также и естествознание, как оно от них ни отрешивается (3.2).

Именно идеаловая прокрустация объясняет описанное выше влияние и борение в науке познавательных идей, явно межлично значимых (3.3, 5.9), хотя общественная значимость знания не всегда так прозрачна. Отсвет идеалов ложится и на знания, казалось бы, нейтральные для интересов.

Ну, какая, скажите, ценностная разница, к примеру, между корпускулярной и континуумной парадигмами?

Корпускулизм – от Демокрита до Ньютона и Бора – всюду, за явлениями механическими, оптическими, электрическими, тепловыми, химическими, прозревает движение *частиц*.

Континуумизм – от Аристотеля до Декарта, Бошковича, Фарадея, Эйнштейна, – наоборот, сами частицы видит всего лишь центрами силовых *полей*.

Между этими воззрениями неизвестно экспериментальных взаимоисключений; оба одинаково способны объяснить и математически изобразить все известные науке факты. Оба противных воззрения можно даже слить в одно.

Почему же они тысячелетиями враждуют?

Сдается, их разводит шепот всего лишь эстетического *вкуса*: кому что нравится.

Хотя все же более пристальная мысль схватывает за вкусами интересы. Картина слитного космоса антропоцентричной *иерархии* очевидно сообразна фициально-феодалному миру священного многоэтажного тотального подчинения, а картина изолированных частиц в однородной изотропной «пустоте» созвучна миру индивидуализма и свободной конкуренции (3.3).

Хотя я сомневаюсь, что носители этих противоположных подходов сознавали эти менталитетные и тем более бытийные предусловия своих теоретических предпочтений. Но если между ними неизвестно разницы в фактах и в логике, то чем же еще вызывается их рознь?

Понятийная и идеоловая прокрустация в науке распространяется не только на сами теории, но и на направления исследований, на доказательства, а, бывает, даже на результаты экспериментов.

Демокрито-лапласовская парадигма однозначной причины (5.15) толкает на ее поиски повсюду, в форме “скрытых параметров” даже в вероятностях квантовой механики, а стохастическая парадигма всеобщей вероятности толкает на сомнения в существовании однозначной причины даже в классической механике.

В признанной базе науки – в экспериментах, особенно когда они на границе точности инструментов и чувствительности приборов, предвзятые исследователи “видят” и даже “измеряют” то, чего, как потом откры-

вается, не существует, – *призраки* “фактов”.

Менталитет и теория создают себе нужные факты и без смущения игнорируют неприятные им контрфакты (2.2). Увы, *честная подтасовка* в интерпретации экспериментов, расчетов и даже измерений – вещь в науке самая заурядная.

### 5.18. Не отражение

А теперь, после обозрения того, как на самом деле происходит познание, у кого повернется язык назвать этот сложный, опосредованный врожденными устройствами и практическими взаимодействиями путь нашего осознания мира его *отражением*?

Анализ показывает, что традиционное в материализме определение психики не соответствует реальности, сознание – никак не отражение.

В неодушевленной природе отражение одного тела на другом, – такое, как отпечаток, является подобием изменений в нем, возникших под действием внешнего тела.

А в психическом образе его элементы извне лишь пробуждаются через рецепторы в детекторных нейронах мозга, иначе говоря, являются лишь активацией извне их внутреннего врожденного свойства (5.1).

Во-2) психический образ возникает не просто под действием объекта, но от внутреннего содержания мозга в целом, его колеинов, в свой черед проторённых прежними взаимодействиями с объектами – и не только рецепторов, но всего организма и его орудий; то есть в конечном счете отбор ощущений и их пространственное, временное и т.д. упорядочение в образ производится **практикой**.

Иначе говоря, психический образ создается взаимодействием внешних импульсов и внутреннего предзнания, а через них – взаимодействием настоящей и

прошлой практики, родовой и собственной.

В-3) природный образ остается существовать на своем носителе сам по себе, пассивным изменением; а психический образ включен в *живую* систему, создается и направляется ее способностями и потребностями, исполняет в ней одну из центральных функций, обслуживает самоуправление взаимодействием человека с миром.

Короче, в отличие от природного отражения психический образ создается самим организмом в его целостности и взаимодействии со средой и служит для авторегуляции этого взаимодействия со средой. Больше того, нетрудно догадаться, эта регулятивная функция психического образа и ее необходимость для живого как раз и являются истоком происхождения и развития сознания, как его физиологической базы, так и действительного содержания.

Как видим, различие кардинально. За эту самосозданность и регулятивную функциональность и удивительную идеальность психический образ, мне думается, будет точнее назвать не отражением, а именем другого типа образа, к которому принадлежат рисунки, чертежи, макеты, модели, – образа, тоже творимого человеком и тоже функционального, именем *изображения*.

Тогда открытое в нашем анализе резюмируется в определении: психический образ, **сознание** есть регулятивное живое **изображение** мира, а его художник, автор изображения – наше дело, – практика.

Духовное изображение мира первоначально строится ненамеренно и даже бессознательно, как восприятие и предпонимание, но начиная с мышления, речи и теории – намеренно и сознательно.

## 6. Сквозь общество

— Как *подсознание* проступает в языке и в культуре?

— В чем причины *непонимания и недоразумений* между людьми?

— В чем различие *теории и доктрины*?

• Система **языка**. Мысль доречевая, речевая и сверхречевая. Социальные скрепы и коллизии идеалов. Идеократия. Догматизм, его виды. Фанатизм. Ортодоксия. Сакраментация. Расщепления интереса.

Но личные протоки и заторы познания составляют только одну сторону его пути.

Реально наше познание, как особое человеческое, изначально является **общественным**. Таким его делает совместность практики людей, их общение, его инструмент – язык, ее направители – идеалы и продуктивные отношения между людьми, – хотя все эти факторы сами, разумеется, сплетены с сознанием.

### 6.1. Бытийная база семантики

Мы уже поняли, что преимущества специфически человеческого мышления обеспечиваются речью (5.11). Не будем повторяться.

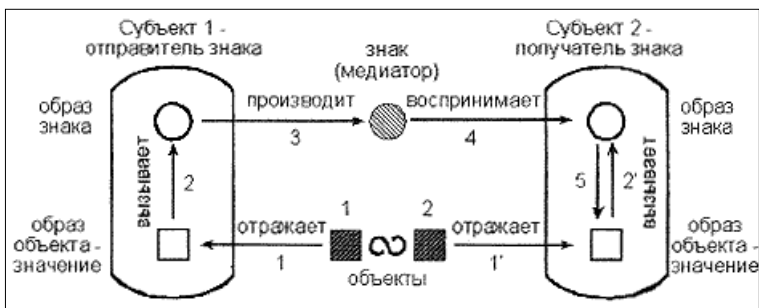
Однако как образуется претворяемый в речи язык?

Мне кажется, колейная теория преодолевает центральное для понимания общения и речевого мышления противоречие реализма и номинализма

(4.4), объясняет, как в понятии совмещается единичное и общее.

Нет никакой *непосредственной объективной* связи между знаком и обозначаемым объектом (“денотации”, “референции”, “выражения” и т.д.). Номиналистическая фантазия таковой есть мистика и логический круг.

**Обозначение** (*семиозис*, *signification*) происходит посредством рефлекторного, ассоциативного или мысленного вызывания знаком (его медиатором) образа



*Схема семиозиса*

объекта — “денотата” (на нашем схематическом рисунке — темные квадраты 1 или 2), то есть образа (светлые квадраты 5), практически изображающего нам этот обозначаемый объект, и (или) обратного вызывания этим образом — знака (2 и 2').

**Понимание**  $\equiv$  *осмысление* слов (5.5) заключается в пробуждении в сознании их воспринимающего (“перципиента”, (на рисунке — субъекта 2) образов, возможно более похожих на те, которые имел в виду за своими словами производитель — их отправитель (субъект 1) — говорящий или пишущий, — подобных им (∞).

Система отношений 1 – 5 и есть **обозначение** и знаковое **общение**.



Его предосновы – чрезпрактиковое изображение – “отражение” (1 и 1'), – образы знаков и объектов (значений) и их узнавание.

Поэтому необходимым предусловием взаимного понимания в общении является *подобие* образов как знака, так и значения у общающихся, а оно может быть лишь результатом подобия их практики и ее объектов (на схеме – субъектов 1 и 2). Таким образом, подобие практики общающихся и составляет базу их *общей семантики*.

Только совпадающее ( $\equiv$  инвариантное) в *подразумеваемом* смысле (ПС) и в *воспринимаемом* смысле (ВС), (на схеме – заштрихованная область пересекающихся эллипсов) способно стать *значением* знака. Иначе говоря, семантика по самой своей сущности является *общественной и практиковой*.



Значениями слов служат укорененные в колеях подсознательные понятия (5.3) – благодаря их действительности, реляционности, схематичности и многовариантности.

Но подобие образов в головах общающихся, очевидно, может быть только результатом подобия их понятийных колеинов, менталитетов, а оно в свою очередь – результатом подобия начертавшего их бытия.

Таким образом, язык складывается только в совместной практике людей. Не просто в движении среди вещей с приспособлением к ним – в *деятельности* – “поведении”, как самое большее обычно по-позитивистки думают, а именно в **практике**, – преобразовании вещей, потому что только переделка – изменение вещей показывает в них те их отдельные свойства, части и отношения, которые вынуждены обозначать

знаком общающиеся партнеры по **практике**, но которые чаще всего никак не выделяются в *поведении*.

Но из первичных знаков **язык** создают особые знаки, – более высокого, второго уровня – реляционные и неполнозначные (служебные морфемы и слова, операторы), – в свою очередь двух типов:

1) **локационные** знаки (L) – означают отношение другого знака (первичного) к ситуации: к лицу речи, пространству, времени и т.д.;

2) **предикатные** знаки – связи (R) означают отнесение значения одного знака (предиката связи Р) к значению другого знака (ее субъекта S): SRP, устанавливая в них, какой знак означает предмет, какой – его действие, какой – его объект, средство, условие, свойство и т.д.

Локационные и предикатные знаки вместе и образуют **морфологию** и **синтаксис** языка, – его "грамматику".

Благодаря связи знаков язык обретает **надзнаковое** качество, во многом противоположное знаку: дополнительный новый смысл знакосочетаний (созначение, "коннотат"), предикатность, иерархичность, метафоричность, творимость речи и др., и главное – **надситуативность**, – благодаря чему язык становится средством **организации** общественной практики и мышления.

Таким образом, **систему языка** образуют **предзнаки** (меты фонем, выражения, сигналы), **знаки** (первичные объектные и реляционные L и R) и **надзнаки** (членимые слова, словосочетания, предложения).

Из них-то в итоге и складывается **семиуровневая иерархия системы языка**<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Подробнее см. *Ибраев Л.И.* Надзнаковость языка. // *Вопросы языкознания*, М., Академия наук, 1981, № 1.

## 6.2. Недоразумение, его причины и преодолители

Понимаем ли мы рассуждения древних греков о мировых элементах: воде, воздухе, огне и земле? – если для них «вода» – все, что они встречали жидким, включая вино, масло, мед и плавкие металлы, к «воздуху» относили туман, мглу и «зефир», «огонь» – не только пламя, но и молнии, звезды и всякий свет, а «землей» считались глина, камень, соль, селитра и т.д.?

Как значением слова становится одинаковое в подразумеваемом и воспринимаемом смыслах общающихся, сложившееся в одинаковости их практики (6.1), так, наоборот, *различия бытия* оказывается причиной несовпадения подразумеваемого и воспринимаемого ими смыслов – *непониманий* и *недоразумений*, какие поднимаются между стратами: возрастами, полами, профессиями, классами, культурами, эпохами (5.8).

Различие подразумеваемого (ПС) и воспринимаемого (ВС) смыслов – *непонимание*.

Когда чье-то слово не вызывает у нас никакого образа, оно предстает *бессмысленным* – непонятной тарбарщиной.

Когда слово вызывает образ, но не такой, что у его отправителя, возникает *недоразумение* – ложное понимание, принимаемое, однако, за истинное.

Границы понимания между людьми очерчивается одинаковостью их бытия, а, стало быть, и одинаковостью колейнов их менталитета; а за этими бытийными и менталитетными предусловиями взаимопонимания простирается *различия бытия* и – соответственно – пустота *непониманий* и *недоразумений* или недопониманий.

Но как раз *знание* этой бытийной границы непониманий и недоразумений делает их предвидимыми и преодолимыми – посредством ознакомления с чужим

бытием, а на этой основе воображения чужого миропредставления – мысленным “*вживанием*” в него, что называется сопереживанием и перевоплощением, и тем самым конструирования сообразного значения для них их слов.

Так и совершается *допонимание* других в работе историка, следователя, артиста, психолога, духовного манипулятора и вообще в жизни.

Тем не менее, даже отбытийное вживание не способно обеспечить между людьми абсолютно полное и точное взаимопонимание.

Недопонимание и недоразумение в общении остаются всегда; но важны их размеры и существенность, а их мера заключается в практике, как в ней же возможно их *преодоление*.

Мы не замечаем недопониманий и недоразумений, пока нам их не открывает *дискоординация* и дезориентация совместной практики – реакция партнеров на наши слова, несообразная подразумеваемому нами смыслу, сигнализирует нам, что они нас поняли «не так», и заставляет нас со своей стороны давать знать об этом собеседнику.

Такие коммуникативные пробы могут быть многократны и долги.

Преодоление дискоординации в ожидаемых реакциях свидетельствует, что достигнуто взаимопонимание *практически достаточно*.

В развитии общества старые способы практики обычно полностью не исчезают, а сохраняются как необходимый компонент внутри новых технологий. Так, бытийная база мифизма – использование собственной головы и рук (5.15), разумеется, остается и после появления механизмов; бытийный прообраз механицизма – механизмы (5.15) входят в корпус машин и т.д.

Поэтому люди более раннего и бедного бытия и соответствующего более бедного менталитета не понимают более богатый следующий менталитет. Патриархальному крестьянину кажется простым и очевидным объяснение событий с помощью домовых и леших, но чем-то немислимым Декарт или Ньютон.

Но люди более широкого бытия в состоянии вполне понять менталитет своих предшественников, хотя тем не менее не приемлют его как наивную нелепость, оставляя ее для детских сказок.

Чуждое миропонимание доступно пониманию в сужении и назад, но не вширь и вперед, в *ретроспективе*, но не в перспективе.

### **6.3. Мысль доречевая, речевая и сверхречевая**

Вовсе не все, что мы воспринимаем и понимаем, сопряжено с практикой общественной, совместной деятельностью с другими людьми.

Конечно же, очень много наших дел, а, стало быть, и их осознаний индивидуальны и уникальны и потому по самому закону практической обусловленности значений слов и всей языковой семантики (6.1) это личное предразумное сознание в принципе не может иметь слов, является немым и “*несказанным*”, “*невыразимым*” в речи.

Восприятию – с его осмыслением и узнаванием – предшествует доречевое и допонятийное *созерцание* (5.8), а озарения *интуиции*, соображение и представления изначально появляются доречевыми (5.10) и только в следующий миг могут быть (а могут и не быть) схвачены в речи в понятиях и логике (5.11) и тем самым уже внутри индивидуальной головы становятся общественными и подконтрольными, – переходят в разум.

Вот почему наши восприятия, интуиция и представления много шире языковой семантики и всего “языкового мировоззрения”, представленного не только в значениях его лексики, но и морфем и синтаксических конструкций. Так, человеческий глаз различает сотни оттенков цвета, но даже европейские языки имеют два-три десятка слов, чтобы их назвать, а большинство цветов неосмысленны, и мы не даем себе о них отчета.

Впрочем, и языковое-то мировоззрение без специального рассмотрения тоже остается безотчетным. Не видно границ потенциальных способностей языка, но в каждый определенный момент они ограничены.

В силу этих различий доречевого и речевого сознания *язык* способен *ограничивать* у нас вовсе не созерцание, интуицию и представления, а их *уразумение* – понимание и общение.

Но в речевом представительстве наши мысли не только толкуются вкривь и вкось в недопониманиях и недоразумениях (6.2).

Для людей более богатого менталитета наша мысль обретает **сверхречевой** смысл, нами самими не подразумеваемый и неведомый – по нашей бытийной узости. Как мы понимаем Демокрита глубже, чем он понимал сам себя, так, надо думать, и нас глубже поймут наши более развитые критики и потомки, – и в добрый час.

#### **6.4. Социальные скрепы идеалов**

Другую, пожалуй, еще более крепкую общественную скрепу сознания создают наши идеалы, казалось бы, такие эфемерные и субъективные.

Наши идеалы и оценки порождаются необходимыми, и, в частности, продуктивными отношениями, в узле которых мы живем (5.12), и потому находят воплощение также в объективных общественных связях

людей, их материальной, моральной, экономической и политической *зависимости* друг от друга, которая объединяет их в *сообщества*: семьи, коллективы, организации, народы.

В сообществах *личные идеалы* отбираются и обращаются в *общественные нормы*, моральные и политические; личные *оценки* и реакции превращаются в общественный *суд* и *санкции*; привычки и навыки обращаются в *эталоны* и обряды культуры; наши знания – в легенды и мифы, и – соответственно – индивидуальная идеаловая прокрустация (5.7.) усиливается коллективным внушением и дополняется *прокрустацией общественной – моральной, политической, экономической*. А это, как многие догадываются, весьма и весьма серьезно.

Материальная зависимость от своего социума обрачивается боязнью начальственного и общественного осуждения и отвержения, хотя, понятно, в этой слабости обычно не признаются, а часто ее и не сознают.

Не всякий отважится восстать против мнений и мифов окружающих, прослыть опасным врагом или – самое малое – бурбоном и глупцом.

Боязнь потерять свое общественное положение и стать изгоем в своей среде заставляет следовать принятым мнениям и легендам, плодит поддакивание, угодливость и популизм. И даже сами **мифотворцы**: священники, ученые, идеологи, политики, художники, журналисты, – разумеется, тоже невольники своего социума и его прокрустации, охватывающей их своей догматической слепотой и примыслами.

### 6.5. Социальные коллизии идеалов

Однако эти же продуктные и духовные объединители становятся источником *розни* между людьми, когда различно их бытие, особенно его разлады и лады с необходимостью, а потому различны не только их понимания, но также идеалы и оценки – весь менталитет.

*Разноидеальность* оборачивается расхождением у людей оценок, идеализаций и очернений мира, то есть не просто взаимным непониманием, но *разобщением* и *неприятностью*, а то и *враждой*, – основой *разнодушия* между народами, классами, полами, поколениями, профессиями и прочими стратами (5.16).

Вот каким путем продуктные и другие межличностные зависимости, а также язык и менталитет втягивают человеческое сознание во все общественные *драмы*, заражая партнерством или соперничеством, любовью или ненавистью, восхищением или завистью, благородством или подлостью, нежностью или жестокостью, ревностью, интригами, насилием и т.д., а в итоге воздвигают державы *идеократии* – идеологических *корпораций* – экономических, государственных, церковных, медийных, партийных, пропагандистских и других – с организацией в них искусственного внушения и духовного насилия над *зависимыми* людьми – для принуждения их к покорности.

### 6.6. Социальные филиации догматизма

Соединение идеаловой и социальной прокрустаций доводит их мощь до *догматизма*, где логика и доказательство – лишь обманчивая видимость; здесь не факты и аргументы открывают истину, а, наоборот, идеалы выбирают факты и аргументы, принимают при-



ятные и отклоняют и казнят неприятные факты, аргументы и истины.

Соответственно причинам и крепости догматизма выстраивается высокая лестница его уровней:

1. Пожалуй, самый расхожий вид догматизма – спокойно сонливое *равнодушие*, или, как грустно называл его А.П.Чехов, – нелюбопытность.

Такая бездумная ясность беспечных складывается в условиях, когда благополучие человека не зависит от истины и это усыпляет в нем критицизм: беспечному просто лень сомневаться и думать. В таких условиях сотканые нашими собственными практическими взаимодействиями подсознательные колейны миропонимания являются нам самоочевидными и несомненными озарениями интуиции, “здравым смыслом”, а всякое им противоречие – *смешной* нелепостью.

Обыкновенное проявление догматической ясности узнаваемо в безапелляционном тоне и в беспроблемном и внеисторическом изложении идей как само собой разумеющихся вечных истин.

2. Угодливый, *популистский догматизм* возникает, когда на то же бездумие равнодушия накладываются узы продуктивной и бытовой *зависимости* от людей такого же менталитета, отчего бессомненность укрепляется общественным *внушением* и боязнью общественного *осуждения*, – тем более экономического, морального и правового отвержения, а эта боязнь склоняет к *самоцензуре*, - несознаваемому вытеснению и *подавлению* в самом *себе инакомыслия* – даже по поводу платья голого короля (6.4).

3. В некотором отношении противоположен еще более сильный озабоченный *идеаловый догматизм* пристрастия – *предубеждение* и *предвкушение* (5.16).

Он устанавливается, когда ментальная прокрустация и равнодушный сон мысли (6.6,1) ужесточается сильной *эмоциональностью* идеалов.

Когда познание защищает ценности, оно перестает быть просто познанием – даже в науке (3.3).

4. **Фанатизм.** Чрезвычайное обострение разлада между действительностью и необходимостью (5.12) возбуждает чрезвычайные переживания: муки крушения надежд, отчаяние, ярость, раж, ликование и другую крайность чувств, а эта страстность доводит прокрустацию идеализаций и очернений до крайней степени – до ожесточения и одержимости задушевной идеей, неистового исступления – мании, горения энтузиазма, героизма и злодейства и прочих ипостасей фанатизма с его бешеной и упрямой невосприимчивостью к реальности, если она противоречит его ведущей идее, священной и непререкаемой, и злой нетерпимостью к несогласным, к их презренному вздору и возмутительному святотатству, кощунству, клевете, проискам и т.д.

Долгое и чрезмерное перевозбуждение фанатизма, в конце концов, прорывает эндокринные железы и кончается *паранойей*.

Но по своему механизму фанатизм есть всего лишь самая обыкновенная идеаловая прокрустация, только ожесточенная жизненными разладами и страстями.

5. Но, пожалуй, все же сильнее фанатизма догматизм тоталитарно *корпоративный* – известный как *доктринерство* или *ортодоксия* – создается социально, – давлением государственной, экономической и идеократической корпорации на *зависимых* людей (6.5), (“аффилированных”, “ангажированных”), оказываемым из цеховой корысти, поскольку идеология охраняет и обслуживает влияние и богатство корпорации.

Корпоративный догматизм окружает идеологию *святостью* и рутинной, ее так называемая, **сакраментация и канонизация**.

Доктринеры сводят идеи не в теорию, а в “*учение*” – **доктрину** (2.4), хотя, разумеется, обычно величает ее теорией и маскирует мимикрией под теорию.

В учении идеи не доказываются, а провозглашаются, не истины, а святости, – авторитарные, непререкаемые и охраняемые поощрениями и наказаниями: свободомыслие непозволительно, сомнение и критика учения и тем более искажение – это кощунство, опасный подрыв основ, за который положено отлучение отступника от мира благодати, а то и смерть. Вот почему Анаксагор был изгнан из Афин всего лишь за утверждение, что Солнце и Луна – просто камни, одно раскаленное, другое – холодное, а Дж. Бруно сожжен всего лишь за мысль о бесконечности вселенной. Но действительная цель ортодоксии вовсе не идеи, а беспрекословное *послушание* корпорации, пусть лицемерное.

Фанатизм и доктринерство являются характерной особенностью тех религиозных, политических и экономических организаций, которые претендуют на тотальную и монопольную власть над обществом ради его построения под свои идеалы.

Всех их отличает непоколебимая уверенность в своей непогрешимости, высокомерный тон, презрение к инакомыслию и жестокая ненависть к оппонентам.

Однако пока тоталитаристские корпорации не утвердили свое владычество над обществом, их доктрины в зависимости от обстоятельств разделяются на учения внешние, явные, – **экзотерические**, приспособленные к общим предрассудкам и властям, но маскирующие свои тайные замыслы, поэтому запутанные и загадочные, и скрытые учения, – **эзотерические**, более простые и яс-

ные, в которые, однако, до поры перехода к действию посвящаются только в отсутствие посторонних только избранные сторонники, – надежные, выдержавшие испытание и обязанные хранить молчание об узанном на тайных занятиях кружков.

Такого рода сакральными догмами выступали первоначально учения пифагорейцев, платонистов, эпикурейцев, стоиков, ранних христиан, протестантских сект, масонов, ранних материалистов 17-18 вв., насмешничавших над религией лишь в секретных книгах или в узких кругах гостиных, также как затем – учения бабувистов, бланкистов, марксистов и других коммунистов, чьи сети кружков распространялись по всему миру.

Такое экзо-эзо разделение тайно проводилось также и в марксизме. И Маркс, и Ленин не уставали учить своих последователей различать текущие лозунги и подлинные конечные цели партии, “программу-максимум”, в которую до поры не стоит посвящать всяких слепых “попутчиков” – временных “союзников”.

Выступая за демократию против монархической диктатуры, следует скрывать свое намерение установить собственную диктатуру.

Ради привлечения к себе крестьян следует публично возглашать раздел крупного землевладения (“Земля крестьянам!”), но лучше помалкивать о намерении в итоге забрать землю государству, ее “национализации”.

Приманивая национальные движения, надо помалкивать о конечной цели *интернациональной* диктатуры.

Вовлекая в партию рабочих, надо проявлять терпимость к их религиозным взглядам и не отпугивать своим атеизмом. И т.д.

Иное дело партийные идеологи – доктринеры, (“теоретики”): литераторы, журналисты, пропагандисты, организаторы, – они обязаны знать подлинное учение, от

них требуется строгая “партийность” и для них не допускается свобода философствования.

Несмотря на то, что общественная функция науки заключается в точном познании (2.3), тем не менее, увы, доктринерство царствует также и в науке, ибо и научное *сообщество*, кроме прочего, связывают *продуктные отношения* и *зависимость* от профессоров, директоров, заведующих лабораторий и кафедр, ученых советов, редакторов и издателей.

Поэтому и в науке складываются свои корпорации, которые обеспечивают своим членам привилегии, условия для работы, благосостояние и престиж, питают их карьеризм и озабоченность своим статусом, диссертациями, гонорарами, грантами, премиями, приемом в элитные организации или осуждением, замалчиванием и презрением, а тем самым питает также склоки научных направлений и школ, консерватизм, антипатию к иным мнениям и новациям.

Так наука – прославленный оплот прогресса – внутри себя оказывается удивительно догматичной и консервативной.

Только догматизм объясняет обыкновенное убеждение ученой братии в *полной истинности всего ее личного* знания, ее предвзятость и нетерпимость, игнорирование контрфактов и “диких” теорий (2.2), взаимную враждебность спорящих направлений, нежелание даже выслушать оппонента и стремление его замолчать или изысканно дискредитировать и затравить.

Из догматизма сообщения о метеоритах и гипнозе европейские академии столетиями отвергали без проверки. Из догматизма гравитационная теория Ньютона признается на европейском континенте только через полвека, кислородная теория горения Лавуазье – через тридцать лет, законы Менделя – через сорок лет, автор

закона сохранения энергии Ю. Майер угодили в сумасшедший дом, а Н.А. Вавилов кончил жизнь в тюрьме.

Зато признаются несомненными изначально контрфактные, но идеологически приятные фантазии вроде флогистона, эфира или релятивистской физики (2.2).

### **6.7. Зачем нужна глупость?**

Хорошо ли, что у человека есть разум?

Конечно. Какое может быть сомнение? Гимны уму нескончаемы, однако ведь и печальные сетования на горе от ума – тоже.

Да, разум дает человеку силу и мудрость для счастья, творит всю цивилизацию, но разум же сделал человека антиподом природы, породил экологические угрозы и социальные конфликты, угрожающие ему даже гибелью. И немало философов – от Диогена до Руссо, У.Морриса и Ф.Ницше – предавали разум проклятью и призывали назад, к животной стихии, видя спасение в блаженстве сытой свиньи.

И как ни парадоксально на поверхностный взгляд, догматизм для человека не только губителен, но с другой стороны и необходим.

Да, понятийные колейны ослепляют и искажают наш ум, но ведь без них, как мы убедились, ум вообще невозможен. Из самого способа работы колейнов (5.2 -5.7) видно, что без прокрустации не будет ни узнавания воспринимаемых вещей, ни обобщения – образования понятий, ни понимания мира, ни интуиции, ни умозаключений, ни языка и – ни самого человеческого общества.

Да, идеалы – это своего рода оценочные сита и штампы нашего ума, но идеалы – также побудители нашей мысли и дела. Да, без очернения не было бы ненависти, жестокости и войн; но без идеализации не бы-

ло бы ни труда, ни любви, ни энтузиазма, ни самоотверженности. Без идеалов и иллюзий жизнь для человека теряет смысл и гаснет само желание жить. Оттого-то на нас неожиданно нападает тоскливая пустота как раз тогда, когда мы, казалось бы, достигаем того, о чем давно мечтали.

Вызванное жизненными *поражениями* крайнее равнодушие переходит в *апатию* с ее безразличием к добру и злу, даже к пище и чистоте, и с сонливым оцепенением, а, если доходит до гормональных и других биохимических эндокринных сбоев, кончается полным оцепенением, опустением и распадом ума, известным как *шизофрения*.

Конечно, слепота и примыслы очарования, хотя и сладки, но опасны и губительны, но разочарование мучительно и тоже опасно. И – кто не знает? – часто оно, пожалуй, даже губительнее.

Идеал является воображаемым разрешением *реальных* страданий бытия (5.12). Поэтому как бы идеал ни был утопичен, люди не вольны от него освободиться, пока продолжают эти страдания и пока ему не найдена замена, – лучший проект.

Упорство в догматической защите своих пониманий и идеалов от сомнения спасает их от преждевременного разрушения, – до того, как бытие создаст предусловия для их *замены* новой парадигмой понимания и оценок.

Потерять понимание и идеал без их замены – значит ничего не понимать и ничего не ценить, а это делает невозможным ни наше мышление, ни саму жизнь. Поэтому лучше ошибочное понимание и ошибочный идеал, чем никакого. Даже первобытный миф, для нас такой невероятно нелепый, необходим для условий своего времени, а беззаменный отказ от мифа равно-

значен отказу от всякого разума, – безумию и одичанию.

Даже ожесточенное упорство фанатика, со стороны такое поразительно абсурдное и гибельное, ему необходимо, а признание иной правды означает для него крах всей *его* жизни, хотя, может быть, спасение жизни других.

### **6.8. Расщепление интереса истиной**

Однако, господа, как же нам, бедным, в таком случае пробиться к истине сквозь все эти многослойные и могучие чары сознания и подсознания, собственные внутренние ментальные, понятийно-идеаловые (5.7-5.16), и внешние, социальные (6.1- 6.7)?

Противоречие между интересом и истиной ставит грозный вопрос об их **совместимости**, а власть интереса над осознанием истины заставляет сомневаться в ее достижимости.

Кто не встречался с тем, как трудно переубедить человека, если спор затрагивает его интересы. Какими аргументами его ни припирают, – он краснеет, бледнеет, крутится, вертится, но не признает, что неправ.

Совместимы ли истина и интерес? наука и идеология? – возвращаемся мы к давней проблеме (3.1-3.8).

Как вы думаете?

Вот и в философии от античных скептиков до современных позитивистов торжествует презумпция взаимной *исключительности* интереса и истины и следующая из нее установка на беспристрастие, “объективность” и мечта об очищении себя от предвзвешенности и пристрастий окаянной идеологии (3.2).

Но верно ли это обыкновенное убеждение?

Мне думается, оно ведет к абсурду и ошибочно. Стоит только с ним согласиться – и оно само себя оп-



ровергает, как это происходит в “доказательствах от противного”. Ведь люди не в силах вырваться из своих интересов, по желанию стать к ним равнодушными. Сердцу не прикажешь. Все можно пожелать, кроме самого желанного. Как заставить себя ненавидеть любимое и любить отвратительное? Сколько *ученые* мужи ни тянутся к беспристрастию (3.2), в действительности они пристрастны и только обманывают себя видимостью абсолютной “объективности” (3.3 - 3.5, 5.16, 6.6.).

Но тогда мы приходим к тому, что истина людям вообще недоступна. Допущение несовместимости интереса с истиной исключает не интерес, а истину, то есть навязывает нам смирение с недостижимостью истины, агностицизм (4.2), а, в частности, заставляет признать не истинным и самого себя, собственное утверждение о несовместимости интереса с истиной.

Короче, из допущения истинности взаимоисключения интереса и истины следует его ложность.

Разрешение противоречия мне видится в другом.

Получается, интерес препятствует познанию все же **не всегда**, а только при некоторых условиях. Каких?

Парадоксально, но путь к истине открывают как раз сами *заблуждения* – при их столкновении с практикой – и открывают через **неудачи**.

Чары предпониманий и идеалов ослепляют и искажают наше знание, но слепота и иллюзии ведут практику к **неудачам**, а с ними к *страданию* и *гибели*.

Наша **необходимость**, нарушенная заблуждениями, порождает в нас сомнение и **неодолимую потребность в истине и прозрение**.

Так силой необходимости наша **неудача** удивительным образом обращается в **удачу**: несет просветление, осознание в своем знании *непонятного*, следовательно, *заблуждения*, чем побуждает к поиску истины, –

нового, уже истинного понимания и проекта.

В итоге человеческий интерес расщепляется на противоединство двух взаимно отрицающих и взаимно предполагающих интересов:

- 1) **познавательный** интерес – в истине понимания,
- 2) **ценностный** интерес, практический, в преобразовании мира или себя, или общества.

И оба интереса едины – предполагают и обслуживают друг друга.

С одной стороны, практика неявно или явно служит основой и средством познания (5.6, 5.14). С другой стороны, знание необходимо для практики. Как без знания найти причину неудачи? Выход из тупика? Что-то построить? Победить? Сами идеалы и проекты включают в себя знание, так как только знание открывает нам необходимость, а также средства и пути ее достижения (5.12).

Иначе говоря, знание служит основой и средством проектирования и направления практики. Поэтому-то только идеалы и проекты дают практике цель и смысл, а без них практика рассыпается в бессмысленный хаос безумных дерганий.

Философы, убежденные во всевластии сердца (3.2), считают: удовлетворение желания есть удовольствие, а потому спорить о нем бессмысленно; возможно обсуждать только средств удовлетворения (*Юм*, т.1, с.604 - 606). Мне кажется, такое заключение – явное преувеличение.

Разве в жизни человек не подавляет в себе опасные и дурные желания? К примеру, посетитель магазина подавляет соблазн взять приглянувшийся ему дорогой товар, на который у него нет денег, проще сказать, украсть? Или усталый путник в метель – желание лечь и

уснуть? Или солдат – свой страх идти в бой? Разве без такого разумного владения собой возможны долг и добродетель?

Выбор бывает не между разумом и желанием. Есть выбор **разума** между желаниями, одним и другим. Например, бойца между страхом, или любовью к родине, или желанием общественного уважения. Сверх того, из познания необходимости разум способен формировать новые желания (5.12), а при благоприятных условиях – выбирать также между интересами ценностными и познавательными.

Как в своих началах практика расщепляет интерес на ценность и истину, так в своих **итогах** практика же их соединяет: знание вещей соединяется с их оценкой, само знание оказывается тоже ценностью, а **истина – идеалом**, – и они оба сливаются в **правду** – единство истины и идеала, логики и этики, личного и общественного, а владение правдой почитается **мудростью**, – высшим смыслом человеческой жизни.

Именно ценностный интерес пробуждает и движет интерес познавательный, а *равнодушие* гасит познание. Чтобы понять ребенка, его надо любить. Чтобы понять сущность угнетения, его надо испытать и возненавидеть. Не что угодно, а неожиданный оборот нашей практики, “проблемная ситуация”, а в ней в первую очередь **важное** (5.12), — вот что включает нас, озадачивает непонятностью того, от чего зависит наше внимание, сомнение, удивление, любопытство и что погружает в разочарования и размышления.

И как раз потому, что практика является побочно основой и средством познания, а познание – ее ценностью, на вершине этого устремления происходит оборот – выделяется специальный вид практики – **наука**,

где исключительно познание стало целью практики, а практика – исключительно средством.

Мы видели: идеал способен исказить познание, но он же и толкает его. Идеализация своих убеждений и очернение инакомыслия порождает упорство в заблуждении (6.5-6), но они же порождают упорство и энтузиазм искателя и подвижника истины.

Где граница между этими противыми влияниями идеала?

В отношении к объектам, безразличным для нашего благополучия, удовлетворенный интерес, равнодушие усыпляет ум (6.7), но по крайней мере не обязательно искривляет его. *Неудачи* пробуждают ум, *неудовлетворенный ценностный* интерес становится также *познавательным* и долго не принимать истину он не в силах.

Так как знание необходимо для успеха, то практический интерес жаждет истины, а отторгает ее не всегда, а только если истина противоречит интересу. Вот тогда-то человек крутится-вертится, но не принимает ее. Но если интерес соответствует истине, он только помогает ее достижению.

Когда же именно люди не заинтересованы в истине?

Видимо, когда ценностный интерес человека направлен не на познаваемый объект, а мимо него, на *иные* объекты, потому что как раз от них зависит его благополучие, в частности, на его общественное положение. На социальном распутье ценности и истины между ними возникает *противоречие*: лично значимые идеи ведут к выводам, ущемляющим наш интерес (3.2).

### **6.9. Расщепление познавательного интереса в обществе**

В познании общества человеку важны идеи об общественных переменах, если они задевают его интересы.

Надо полагать, женщине нелегко будет признать превосходство соперницы, которая переманила ее возлюбленного, машинисту паровоза – преимущества тепловоза, продавцу – более высокое качество товаров своего конкурента, латифундисту – одобрить реформу, передающую его землю в собственность ее арендаторов, ученому традиционалисту – признать истинной альтернативную новую теорию.

Поэтому раскол между ценностью и знанием проходит не только внутри личности, но также и между стратами.

У одних людей, – отгороженных привилегиями от социальных язв, а потому *удовлетворенных* своим бытием в существующем обществе, *ценностный* интерес подавляет истину, – благополучные нежатся в прокрустной слепоте и иллюзиях.

Но у людей, страдающих от социальных разладов и потому *недовольных* бытием и обществом, – как раз в силу их ценностного интереса – перевешивает *познавательный* интерес, а оттого – скепсис, критика, искажение истины и путей улучшения мира.

Если благотворные изменения в обществе, то есть такие, которые способствуют его, как обычно говорят, “улучшению”, подъему эффективности производства и качества жизни, – как принято, именовать торжественно “*прогрессивными*”, то, как видим, страдающие недовольные страты желают улучшения, то есть “прогрессивны” и одновременно они критичны.

Таким образом, тривиальное противопоставление стратовости менталитета (5.8) и предрасположения к социальной истине (6.8) неверно в отношении прогрессивных страт. Их интерес совпадает с общественным интересом и им незачем скрывать от себя и от других правду об обществе; наоборот, им необходимо выяс-

нить истину и не дать себя обмануть. Б. Спиноза, Ф. Вольтер, В. Белинский, Л. Толстой, А. Чехов, А. Солженицын одновременно и страстны, и правдивы. Здесь «субъективность» и «объективность» слиты.

Наоборот, противоречие стратовости менталитета и предрасположения к истине верно в отношении некоторых удовлетворенных страт, “антипрогрессивных”.

К прогрессивным идеям невосприимчивы консерваторы, будь они даже в чем-то просвещеннее и остротнее, потому что им неприемлема и неприятна правда об обществе, поскольку она подрывает их веру в благость существующего строя, при котором они благоденствуют. Их интерес – в утаивании правды, для того во лжи и запугывании.

Получается, причина аксиологических препятствий социальной истине коренится в объективных социальных антагонизмах и их выражении во *взаимоисключении* интересов. А конкретнее: так как прогресс в благах обеспечивается развитием производства, то в истине не заинтересованы страты *паразитические* – как из элиты, так и даже из люмпенов, пусть страдающие, но оторванные от прогресса производства и ради сохранения или возврата своего благополучия угнетающие общество.

Но отсюда следует, что социальный доступ к социальной истине не является какой-то *фатальной закрепленностью*, как уверяет апология диктатуры (3.8.), но исторически меняется. Подавление знания корыстью тлетворно, так как ведет действительность к разладу с необходимостью, – страданию, а тем самым к обратному – пробуждает интерес познавательный.

Общественную широту и время влияния идей очерчивают стратовые социальные интересы. Было бы наивно думать, что платоновская философия господствовала в Средневековье в силу ее истинности, а не просто

по приятности аристократии. Тысячелетнее владычество феодалов – вот что определило, почему до нас сохранились едва не все сочинения Платона, но ни одного целого сочинения Демокрита. Но возрождение в Новое время торгово-ремесленных городов заглушило платонизм и возродило фундаментальные идеи Демокрита.

В 18 веке просвещенная часть французской и английской буржуазии и аристократии почитала хорошим тоном исповедовать материализм или хотя бы деизм и в своем кругу в гостиных и эзотерических сочинениях обличала церковь и кокетничала своим свободомыслием и насмешками над религией, хотя, тем не менее, от Г. Болинброка до Ф. Вольтера считала опасным и непозволительным популяризировать его в народе.

Но Французская революция, выступившая под знаменем материализма и рационализированной религии, перепугала их – и бывшие насмешники вдруг приняли благочестивый вид и с благоговением заговорили о церкви и ее обрядах, а затем ради высших охранительных интересов потребовали уже не лицемерного, а искреннего её признания и для этого ее усвоения теоретического, как у Шеллинга – Гегеля, и сердечного, как у Шлейермахера и других широко неизвестных философов.

Хотя тем не менее память о былых кровавых межрелигиозных раздорах и сегодня заставляет счастливых благоразумно держать церковь подальше от школы и от государства.

Аналогичное идейное превращение произошло с марксизмом.

Его огромное влияние было обусловлено выражением в нем возмущения и мечтаний его страт – маргиналов и люмпенов, исторгнутых из разных классов капиталистической индустриализацией. И пока марксист-

ты были в оппозиции, они были преисполнены беззаветной смелости в саркастическом разоблачении феодального и буржуазного общества и открыли немало истин в объяснении его устройства, угнетения и эксплуатации.

Хотя это еще не значит, что они прогрессивны и истинны в целом. Принесенная марксистско-ленинскими коммунистами разным народам тоталитарная диктатура, подавление свободы и торможение экономического прогресса обнаружили, что марксизм является маргинально-люмпенской реакцией на рыночное переложение феодализма в капитализм. И когда марксисты утвердили свою диктатуру и столкнулись с угрожающей враждебностью к себе большинства народа, они вдруг забыли свои прежние смелые открытия в понимании общества и пустились в безудержную идеализацию своего царства бюрократии.

Здесь, в социальных стратовых интересах, находится объяснение удивительного феномена, почему в истории веками могут процветать идейные построения явно ошибочные и как они преодолеваются.



## 7. Философия философии

— Почему в гносеологической классике нет места философии?

— Чем опасна подсознательность знания?

- Философия в нецеситной колейной теории.
- Философствование как экспликация подсознания в категориях, номиях и антиномиях.
  - Философия – условие демократии и творчества.
  - Объяснение мира – предоснова его преобразования.
  - Философия как сценарий для практиков.

### 7.1. Выявление подсознания

Как трогательно просто классическое представление познания: воздействие внешних вещей на органы чувств индивида производит комплексы ощущений; абстрагирование их от частных различий и сохранение одинакового – обобщение создает понятия, а логические операции над понятиями есть мышление, – и все, – вещи познаны.

Как жаль, что оно упирается в противоречия реалиям познания (3.1-3.12, 4.1-4.10), которые совершенно бессильно объяснить.

Вот эта-то гносеологическая классика и не оставляет места для философии. К чему тогда трудные абстрактные мудрствования и споры, когда наука производит в понятийных обобщениях эмпирически выверенное и строгое знание (1.3)?

Так что с этих позиций позитивизм совершенно прав в своем неведении места и в отрицании философии (1.6 -1.9).

Но явленная нам картина того, как на самом деле сложно идет осознание мира, – не просто извне, под импульсами от внешних вещей и в их логическом анализе, но также *изнутри* людей и *опосредовано* через практические взаимодействия с вещами и *сквозь* подсознание – менталитет, парадигмы пониманий и идеалов, а также *сквозь общество*, – благодаря совместности бытия и речи (5.1-6) и межстратовые отношения, – такая сложная картина окольного бытийного сознания мира открывает решающую и незаменимую роль в нем философии.

Знание понятий и идеалов воплощается в колейнах, которые вычерчены бытием на дне подсознания, и поэтому безотчетно, неявно (имплицитно) образует то, что называют менталитетом (5.13). Разумеется, наше **подсознание** содержит всякое: и умное, и безумное, и истины, и заблуждения, и это всякое направляет наше сознание, является нам в нашем восприятии, интуиции и понимании.

Поэтому пока подсознание не явлено, не изречено и словесно не выстроено, оно остается смутным, даже темным для нас самих, не противостоит разуму как нечто им наблюдаемое и оттого оно еще *недоступно* сомнению, критике и проверке. Здесь не разум господствует над подсознанием, а подсознание господствует над разумом, обнимая его слепотой и иллюзиями прокрустации (5.3-16).

Только **выявление** (как говорится, *экспликация*) подразумений из недр подсознания в удивлениях, озарениях интуиции, выговаривание, схватывание словом и словесное логическое выстраивание раскрывает и

противопоставляет их разуму в качестве его объектов, — изъясняет, делает ясным и доступным критическому рассмотрению, обдумыванию, перестройке и систематизации.

Каким же образом выявляется менталитет?

1. Обыденное личное выявление подсознания происходит в восприятии и речевом мышлении — в подумывании и изречении с превращением в суждение (5.11) и совершается ненамеренно и стихийно — под толчками обстоятельств, поэтому остается еще отрывочным и неполным и поэтому путанным и противоречивым.

2. Следующая ступень экспликации менталитета является уже общественной и систематизированной, это представительство менталитета в языке, его семантике, языковом мировоззрении (5.11,6.1), а затем — в мифе (3.4), в искусстве и в религии (5.14).

Эти общественные формы менталитета становятся эталонами и канонами общественного бытия и священнодействия — от труда и быта до морали и обрядов. Однако такие социальные воплощения подсознания для индивида еще отчужденны, в системной полноте ему не видны и не осознаны, поэтому тоже несамокритичны, рационально не проработаны и воспринимаются догматично.

3. Лишь после того, как в математике, астрономии и других зачатках естествознания, преимущественно еще эмпирического, возникло систематическое теоретическое мышление, лишь тогда людям предстал его восхитительный образец — парадигма разума и его ошеломительные открытия — и тогда из стремления к такой же логической четкости и стройности происходит восхождение на третью ступень выявления менталитета — философию.

Философия питается человеческой неудовлетворенностью поверхностным и обрывочным обыденным и мифологическим мировоззрением, принятым некритически и запутанным и при первых попытках разобрататься заводящим в абсурды и тупики всяких «парадоксов». Философию гонит этот мировоззренческий хаос и вдохновляет светлая надежда на преодоление сумбура.

Поэтому философия предстает в форме *рефлексии*, уразумения, рациональной *критики* и *анализа* интуиций («здравого смысла», хотя тоже из здравого смысла, только иного, собственного), языка, искусства, всей культуры и, что поражало особенной дерзостью, не щадя самого святого, прежде неподсудного – мифа, религии, морали и всех ценностей, а затем и науки, и творимых – во всесокрушающем *стремлении к целостному теоретическому постижению* мира и человека.

Конечно, как и прочие смертные, сам философ может и не подозревать ни о каком своем несознаваемом подразумении и его извлечении в сознании. Наоборот, обычно собственные рассуждения ему кажутся его *вольными* творениями. Но на самом деле, как мы узнали, его мысли текут по колейнам пониманий и идеалов, начертанным в подсознании мыслителя его бытием (5.5-16). Таким образом, философские размышления тоже оказываются проявлениями менталитета.

## **7.2. Что такое философствование**

Из экспликативной сущности философии (7.1) явствует: философствование есть изъяснение собственного менталитета, то есть его извлечение, отдавание отчета, нахождение для него слов, высказывание, логическое выстраивание высказанного и обдумывание – исследование, своего рода археология подсознания, его

раскопки, открытие и реконструкция, отложенного бытием в наших колеях. В этом доставании из тьмы подсознания наших пониманий и идеалов на свет собственного и общественного рассмотрения и критического преодоления и состоит назначение, незаменимая **функция** философии.

Мысль – как музыка – существует только в момент своего исполнения, возникновения или возрождения в другом человеке. Так и философия живет как философствование, – личное духовное творчество ума изумленного и неудовлетворенного, повергнутого в беспокойство и раздумье и устремленного к удовлетворению. Оттого-то философы не думают; они мыслят. Чувствуете разницу?

Вот почему, в силу своего экспликативного содержания философское познание мира предстает мыслителю как познание самого себя, рождение изнутри себя (“*майевтика*”), *рефлексия*, платоновское воспоминание (*анамнезис*) чего-то бывшего.

В этом правота спиритуализма – в версии как рационализма, так и интуитивизма (4.1), хотя он не понимает реальных оснований и границ своей концепции и не узнает в этом вспоминаемом былом своей былой практики, а выносит его в *потусторонность* до рождения.

Нельзя также не согласиться с лингвистическим позитивизмом “аналитиков”, когда они усматривают задачу философии в анализе языка, прояснении смысла слов (1.9). Да, есть такой момент в деле философии. Но лингвистическое изображение всей философии – узко. Язык – только один из многих материалов философского прояснения (7.1).

Вообще, какие только трактовки и – соответственно – методы не бывают в философии!

Ее начальная форма – *интуитивно-мифологическая*, народные притчи, Ксенофан, Платон, Кьеркегор, Ницше, Сартр и многие другие.

Близко ей философствование в форме художественной *эссеистики*, как у Д. Дидро, Г.Лессинга, В. Белинского, Л.Шестова, В.В.Розанова, Ж. Дерриды, Р. Рорти и др.

Затем – *интуитивно-исповедальное* философствование, как у Б.Паскаля, Н.О.Лосского, С.Л.Франка или М. Хайдеггера, или *интроспективного анализа* Э. Гуссерля.

Далее в порядке приближения к теории – *аналитико-лингвистическое* философствование, известное с античности, но абсолютизированное Дж. Муром и Дж. Райлом, *индуктивное*, как у М. Монтеня и Ф.Бэкона, *дедуктивное*, как у Б.Спинозы, Г.Лейбница и других рационалистов, *критико-дефинитное*, как у Сократа, Протагора, Аристотеля, Юма, Канта, *спекулятивно-системное*, как у Гегеля или Вл. Соловьева. И много-много иных.

Но всюду – рефлексия, обдумывание предпосылок собственного знания для выяснения предельных единых начал всего сущего: материи или бога, мышления, воли, человека и т.д.

Впрочем, также и в науке новые идеи поднимаются из подсознания. Ньютон, Менделеев или Бор были озарены идеями своих законов, хотя и под эмпирическими впечатлениями, но откуда-то изнутри себя и *до* их эмпирического подтверждения и даже в противоречие известным тогда фактам. Но если в науке такое происходит лишь в ее пики озарений, то в философии экспликация – ее постоянное специальное занятие.

### 7.3. Что такое философия

А сама философия является результатом философствования. Чем же именно? Каковы плоды философствований? Что извлекают они из подсознания?

Ну уж, разумеется, не *конкретику* наличных вещей. Какие вещи предстоят нам в практике, это открывает не умозрение, а зрение и прочие виды восприятия – под воздействием этих вещей, хотя и по kolejнам предвидения. Тогда что?

Философия открывает нам то, что недоступно никакой науке.

Кто не замечал, что математическое доказательство – процедура умозаключений исходит из предположений, принятых за истину без доказательств, – именуемых, когда в них уверены, *аксиомами*, а, когда не уверены, – *постулатами*? Стало быть, математика гипотетична, а ее доказательство – видимость, чей вес ограничен этими предпосылками.

Но по существу то же происходит и в естествознании: его теории разворачиваются из принятых начал, и только их следствия сверяются с фактами, – откровенно, по провозглашенным принципам, в отличие от математики, которая то же самое делает молчком.

Философия эксплицирует из предразумений и исходит как раз то, что недоступно науке, ни естествознанию, ни гуманитарике, потому что оно является теми начальными ОСНОВАНИЯМИ, из которых исходят сами науки в своих рассуждениях и доказательствах, но которые ни в одной науке сами не доказываются, а принимаются как исходящие непосредственно из опыта, из фактов и несомненные.

И такие начальные основоположения неизбежны в любой науке, потому что ведь ни одно доказательство в своей силлогической цепи не может продолжаться до

бесконечности, но с чего-то должно начать (4.1-4.2). Между тем фактуальное происхождение таких начал как будто бы и есть, но и сомнительно, поскольку альтернативные научные теории исходят из иных, противоречащих друг другу начал, хотя «факты» для обеих теорий известны одни и те же (2.2).

Философия как раз и анализирует эти начала, предразумения разумений, предзнание всякого знания, то, что лежит за пределами науки. Возможно, как раз за эту предваренность науки, мне кажется, ученики Аристотеля в Ликее и нарекли философию *метафизикой* (по-греч. *μετα* – значит вне, за, после, сверх) – буквально лежащее “за физикой”, к которой тогда сводилось едва ли не все естествознание.

Какие же именно недоказанные универсальные начала рассматривает философия?

Пожалуй, к самым фундаментальным относится понятие *тождества* и *изменения*, установленный для них Зеноном – Аристотелем – Лейбницем *закон тождества*: вещь тождественна сама себе, – а также логически следующий отсюда принцип или *закон непротиворечия*: так как вещь тождественна сама себе, та или не та, то об одном и том же невозможно сразу «и утверждение, и отрицание» (*Аристотель*. Т.1, с.103), нельзя говорить, что вещь и та, и не та сразу и в одном отношении, нечто ей «присуще» и «не присуще» (с.125).

На этом принципе строится вся классическая логика и естествознание.

Сам Аристотель законы тождества и непротиворечия принимает без доказательств, больше того, считает их недоказуемыми, потому что «иначе пришлось бы идти в бесконечность» (с.126), и все же необходимыми, потому что без них никакое суждение невозможно и даже



тот, кто вздумал бы их оспаривать, в своем утверждении вынужден был бы им следовать (с.127).

И тем не менее эти недоказанные законы философ объявляет абсолютными. Казалось бы, они, и впрямь, несомненны. Что тут говорить?

Однако в философии есть и обратное положение, наиболее ярко отстаиваемое высокомерным мизантропом Гераклитом и Гегелем: любая вещь изменчива («Все течет!» «*Παυτα ρει*»), поэтому не тождественна себе («Нельзя войти в *ту же* реку»), вещь сразу та и не та, – иначе говоря, противоречива. Это то, что со временем было названо “*диалектикой*” (7.5).

Кто же прав? Как тут обойтись без доказательств? На чем-то ведь должны основываться эти конфликтные позиции?

Поскольку «есть» и «не есть», «быть» и «не быть» относятся к бытию и ничто, Аристотель подозревает истоки этих понятий в бытии, а метафизику или соответствующий ее раздел именуется наукой о бытии «как таковом» (с.126), что впоследствии получит имя *онтологии* (4.2). А частные науки, получается, познают частичные роды бытия: физика – движение, астрономия – звезды и т.д.

Но и эти исходные понятия (“концепты”) предстали не менее загадочными. Что значит «существует»? Тождественно ли бытие нашим *ощущениям* и *мыслям* или отлично от них?

Уже античные философы заметили двусмысленность слова «*бытие*»: 1) то, что есть, вещи; 2) то, что вещам присуще, когда говорят «Дуб есть дерево», «Дуб зелен». Но как бытие может принадлежать бытию же – вещи?

Однако если бытию самому по себе не может принадлежать свойство, то, значит, его нет, бытие тождественно небытию? (*Аристотель*, т.2, с.582, т.3, с.66).

Но таком случае что такое *небытие* (ничто, то, чего нет)?

Как может *быть* то, чего *нет*? Бытие небытия? А если небытие есть  $\equiv$  существует, то, выходит, оно есть бытие и, следовательно, небытия нет?

Но если никакого небытия нет, то не значит ли это, что тогда есть ( $\equiv$  существует) все, что угодно, – любая фантазия? И заблуждения невозможны?

И если небытия нет, то откуда же понятия о нем, притом как в обыденном сознании, так и в науке: такие, например, как отрицание, нуль, пустота – вакуум?

Так и эти начала на тысячи лет от Парменида и Аристотеля до Г.Гегеля, Э.Гуссерля, М.Хайдеггера, Ж.П. Сартра погрузили философию в недоумения, упорные раздумья, парадоксы и дискуссии.

Среди несметного разнообразия бытия философию занимают его наиболее общие роды, – *универсалии*, так как они выступают началами самых разных наук: розь (разделенность, дискретность) и слитность (*континуум*), единое – многое, количество, вещь и ее отношения, покой и движение, причина (ее естественнонаучные синонимы: действие, сила, энергия и т.д.) и самодействие (самостоятельность, изолированность, свобода), непрерывность и случайность, пространство и время, форма и содержание, материя и дух, объект – субъект, добро – зло, истина – ложь и мн., мн. др.

После Аристотеля эти наиболее общие роды бытия и понятия о них (“концепты”) (5.3) получили имя *категорий* (по-гречески *κατηγορία* – признак и высказывание о нем). Как раз в этих категориях и их отношениях

и заключается единство философии, столь загадочное при ином подходе (1.12).

(Подробнее о категориях и их отношениях см. в специальном исследовании “Связи розей”. Гл. 8)

Таким образом, философия оказывается выявлением, исследованием, чисткой и построением наиболее общих категорий бытия, – всякого, как мира, так и человека и их познания, – категорий, служащих недоказанными первоначалами всех частных наук. В этом смысле Аристотель и назвал философию «первой наукой» (т.1, с.103), наукой о началах мира и знания.

Однако каков апломб! Не слишком ли тяжела претензия философии на выяснение первооснов мира?

Конечно, слишком – для *одного* искателя, каким бы сверхумным он ни был. Но реально философские искания идут в усилиях и общении многих умов и поколений.

Результаты исследований исходных категорий и взаимоотношений между ними, их законов (вернее назвать *номий*) ткут ту общую картину мира (миропонимание), которая является какой-то отдельной философией (построением, концепцией и т.д.), а многообразии философий – философией вообще.

По содержанию философия есть некоторый итог философствований, их достижения и методы, но не своды безупречных истин, а *система категорий* в истории их проблем и обсуждений, разных аргументов и разных решений, совокупность философий, богатство, овладение которым и дает философскую культуру.

Однако философская литература необъятна. Философия живет в философствовании, как и всякая наука живет в своих исследованиях. Но не в силах же каждый новичок самолично перечитывать всех их успешных авторов и перепроверять их эксперименты и теории.

Его спасают обзоры и школы.

Для начинающего философия предстает сводами ее результатов и методов; и таких после «Метафизики» Аристотеля создано множество, – всяких: учебных, популярных, критических, – с разными достоинствами и недостатками. Да и едва ли не любая философская монография, даже специальная и для начинающего чересчур сложная, тем не менее тоже содержит в себе экстракт философской истории, потому что так или иначе каждый мыслитель «стоит на плечах» своих предшественников.

Философские своды бывают двух типов:

1) По философским *темам*: категориям и их номинам в их проблемах и дискуссиях.

2) По *авторам* и обстоятельствам их жизни, – так называемая «история философии».

У обоих типов сводов есть свои преимущества и изъяны.

Тематические обзоры абстрагируются от случайных исторических перипетий и повторов, поэтому короче и системнее, зато даже при генетическом рассмотрении дискуссий все же в целом внеисторичны, раздробляют каждого автора и отрывают от исторических условий.

Исторические обзоры цельнее показывают авторские системы и взаимосвязи между ними, зато раздробляют общефилософскую картину мира и не решают задач современности.

Тем не менее оба типа учебников дают общее начальное ознакомление с достигнутым философским знанием, необходимы и достаточны для практического шаблонного применения в каких-то узко технических целях.

Однако обыкновенных учебных обзоров недостаточно для усвоения философии как *метода философствования*, тем самым творческого миропонимания, критики и развития начал науки, идеологии и всей культуры. Исключая отсюда нечастые критические и творческие обзоры, то есть уже и не просто обзоры, а собственное философское развитие.

Невозможно овладеть философией простым заучиванием готовых истин.

Чтобы не просто знать некоторые результаты философии, а обрести философскую культуру, нужно научиться самостоятельно мыслить об этих мировых первоосновах, критически и доказательно, – самому философствовать, извлекать собственные интуиции, а для этого опыт личных философствований, для начала в компании с великими, то есть наиболее оригинальными и глубокими мыслителями прошлого и настоящего, – нашими собеседниками в мысли (на всех, конечно, не хватит жизни), задумчивое чтение этих образцов и учителей, совместные муки в их затруднениях, дискуссиях и счастье озарений.

#### **7.4. Родники категорий**

Особенностью философских категорий по самому их отбору (7.3) является их неограниченность: они неопределенно широки. Часто их объявляют даже всеобщими, – “универсалиями”, но, по-моему, это не может быть известно нашему знанию, всегда конечному. Поэтому, как и частные науки, философия тоже не в состоянии доказать эти начала дедуктивно, то есть выводом (дедукцией) из каких-то более широких понятий, поскольку таких более широких неизвестно по определению. Да и вообще, как нам уже ясно, само мышление

образуется операциями над понятиями, которые, стало быть, должны ему предшествовать (4.5).

Но философские неограниченные категории не могут произойти также из опыта  $\equiv$  восприятия, потому что, как нам известно, понятия об объективности, пространстве, времени, действии и т.п. не сводятся к совокупности чувственных данных восприятия, но сами упорядочивают чувственные данные в восприятии, то есть служат предусловием восприятия; без их предшествующего знания восприятие вещей невозможно (4.5-4.6). И уж тем более для сенсуализма необъяснимо, откуда взялись наши понятия об объектах – заощущаемых вещах, отличных от ощущений (4.2).

Философские положения о связях категорий предстают теми же законами (номиями), хотя отличными от естественнонаучных: они говорят об отношениях не отдельных вещей, а между *категориями* ( $\equiv$  наиболее общими «родами бытия»), поэтому они не могут быть столь конкретны, количественно точно и – соответственно – экспериментально выверены, хотя, разумеется, предстают сообразными опыту. Ну, как практически измерить количество «материи вообще» во всем мире? Или сознание? Или сосчитать «количество вообще»? Тем более бесконечность. Или экспериментально проверить причину не конкретного типа явлений, а «причину вообще»?

Как ни странно и неожиданно на первый взгляд, но в этой своей надопытности философские категории подобны математическим: в них тоже не сосчитать «числа вообще», не измерить «треугольник вообще», и тем не менее это не отменяет точности математики; наоборот, математика – инструмент точности.

Таким образом, для философских начал нет ни дедукции из общего, ни индукции из эмпирии. Вот несчастье-то!

Откуда же тогда берутся в нашей голове эти начальные общие понятия о мире? Почему именно они начальны? Или они рождены “той стороной”, как уверяют спиритуалисты? Или ниоткуда и потому должны быть выброшены в никуда, как призывают позитивисты?

Из выясненного нами ранее, вы, конечно, уже догадались, откуда (4.9, 5.3).

Да, философские категории первоначально существуют в подсознательных колеях, служащих парадигмами наших способов действия, понимания и идеалов. Поэтому-то, когда в поисках истоков знания, мы идем от одного предпонимания к предшествующему, мы в конце концов ошеломленно теряем их в какой-то неопределенной темноте (5.1-5.17). И как раз философия предназначена *выявлять* эти категории из колеинов подсознания, для этого она напряженно прислушивается к их беззвучному голосу, готовит и караулит их озарения и торопится схватить их и удержать словом (7.2).

Там же, в подсознании эти понимаемые колеины вырабатываются нашим бытием – практикой, оттого сообразны бытию и различны у людей разного опыта (5.8, 5.14-16).

Позитивистская же потеря философии (1.6-1.9) навязывается упрощенным представлением процесса познания. Когда познание сводится к разуму или к опыту, дедукции или индукции (4.1-4.2), пусть даже связывается с практикой, но с упущением его практического и необходимого подсознательного предразумного опосредования, тогда в нем и не видно место для философии (7.1).

Защищая философию от сциентизма, *интуитивисты* (4.1) находят единственный ответ – возвеличение непосредственного созерцания – интуиции и недоверие к науке, но тем самым только подрывают доверие к философии.

Как видим, ответ обратный: сама наука в своих начальных общих идеях исходит из интуиции, либо дикой, либо философски осмысленной, где она поднимается к разуму. А иначе, без союза со своей противоположностью – разумом, интуиция превращается как раз в то, что эти гносеологи отвергают, – в эмпиризм.

Прекрасный образец такого соединения чувственности и разума являют греческая арифметика и геометрия – это логические рассуждения, но в постоянном единстве с наглядными представлениями, даже рисунками и практическими операциями, хотя созерцание отчетливо сознается несовершенным и недоказательным – в отличие от идеала строгости и общности мысли.

### **7.5. Антиномичность философии**

И все же, если тем не менее изначальные философские категории недоступны ни дедуктивному определению, ни, строго говоря, также и индуктивному, то что же здесь может многострадальная философия?

Единственное, что остается онтологии, исследовать *отношения* между своими категориями, и в первую очередь между противоположными друг другу.

Почему-то философские категории являются нам контрастными парами антонимов: бытие – ничто, тождество – различие, слитность – разделенность, одно – многое, причина – следствие, неперенность – случайность, объективное – субъективное, истина – ложь, добро – зло, любовь – ненависть и т.д. (7.3). И это обре-



кает философа на анализ противостояний этих начал, выставлении их на вид в парадоксальном вопросе и поиск его разрешения.

К тому же и само воплощение мышления противоречиво.

С одной стороны, мыслить можно, конечно, только *лично самому*, однако, с другой стороны, в общении и противостоянии как с самим собой (5.11), так и с другими мыслителями, в аргументации и опровержении оппонентов, в обсуждениях и дискуссиях.

И эти мучительные философские конфликты не кончаются века и тысячелетия.

Отчаявшись разрешить эти затруднения, И.Кант нарек их *антиномиями*, то есть противоположными “законами” (номиями), которые отрицают одно другое, но могут быть равно доказанными, а их противоречие неразрешимо, потому что, стоит принять один тезис – и он приводит нас в противное, в антитезис.

Кант выделил среди антиномий четыре:

1. «Мир имеет начало (границу) во времени и пространстве» (тезис) и «Мир бесконечен» (антитезис).

2. Все в мире образовано из простого (то есть неделимого, атомов) и все сложно (из частей).

3. Все имеет причину и существует свобода (В смысле беспричинное, – первая причина мира – бог и свобода воли человека).

4. Есть непременность («необходимая сущность») и «все случайно» (Т.4(1), с.161).

Конечно, это только несколько примеров контроверз.

Вспомним уже ставшие известными нам ранее спорные вопросы: вещи сами по себе доступны познанию или недоступны; познание начинается из разума или из чувственного опыта; добро – объективное свой-

ство вещей или только субъективно; общество переживает прогресс или регресс. И т.д. Антиномичны категории единичного и общего, покоя и движения, пространства и времени, абсолютности и относительности, содержания и формы, материи и сознания, – вся философия.

Естественно, философские антиномии распространяются и на частные науки, хотя их специалисты, участвуя в своих дискуссиях, могут и не подозревать об их философских предпосылках. Антиномия неперенности – случайности разделяет не только ведущий к фатализму «однозначный» детерминизм Демокрита – Лапласа и тихизм Пиррона – Юма в философии, но и классический волновой образ квантовой физики М. Планка – Л. де Бройля и ее вероятностную трактовку Н. Бора – В. Гейзенберга. Антиномия рози – связи, разделенности – слитности мира (дискретности – континуума) выступает в естествознании в противостоянии представлений, с одной стороны, Демокрита – Ньютона, а, с другой, – Фарадея – Эйнштейна (теории поля), контактного действия – толчка Декарта и дальнего действия – тяги Ньютона.

Через антиномии совершаются все великие научные перевороты: Коперника, Галилея, Ньютона, Лавуазье, Дарвина, Менделя – Моргана, Планка, Бора. На рубеже 19-20 вв. подобные противоречия всплыли в основаниях логики и математики – в «парадоксах» семантики и теории множеств. Проблемы и дискуссии раздирают все науки с древности и поныне – и этого не знают только люди, посторонние науке (2.2).

Однако в философии теоретический скептицизм и раздоры несравненно сильнее. Апории Зенона, релятивный синтез Протагора, майевтика Сократа, «распутывание узлов» Аристотеля, тропы Пиррона, скепти-

цизм Декарта, агностицизм Беркли, антиномии Канта, апология противоречий Гегеля, антиметафизика неопозитивизма, антисциентизм экзистенциализма, – вся история философии предстает полем битвы, где едва ли не каждый опровергает своих предшественников и всех остальных.

Правда, во избежание недоразумений надо отметить: дискуссии философов преимущественно заочны и заключаются в переосмыслениях номий, а очных и особенно публичных споров они избегают, потому что в них задумчивость сбивается тщеславием и горячностью полемистов.

Проблемность или самое малое спорность – специфика философии (1.3), контроверзы и парадоксы – метод ее существования.

Сама способность к философствованию предполагает остроту зрения на разлады человеческой мысли и разлады жизни и начинается с мании недоумений, удивлений и сомнений, чем философы и заработали себе у дремотных обывателей почетную репутацию чудаков. Проблемность, или – лучше сказать – спорность – как раз то, что больше всего раздражает догматиков в философии:

– Живешь себе – и все вроде бы ясно и просто. Ан нет, стоит заглянуть в этих окаянных философов – и все становится непонятным и темным – и чувствуешь себя полным дураком. Обидно и досадно.

Однако почему исходные категории нашего разума являются нам в антитезисах? Антиномии повергают человека в беспокойство и раздумье; их происхождение в свой черед порождает, так сказать, антиномии антиномий.

Кант считал, что эти фундаментальные противоречия принадлежат всего лишь познающему разуму, та-

ким образом, *мнимы*: антитезисы не соответствуют никакому реальному опыту, а возникают из притязаний разума на полноту рассуждения, то есть распространения опыта на бесконечность (т.4(1), с.153, 164, 173).

Гегель положил, что эти противоречия принадлежат самому миру, непосредственно данному разуму, и восславил их «диалектикой» (Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1977, Т.1,с.166, Наука логики, т.3, М., 1972, с.298).

Соответственно спиритуалисты от Гераклита до Ж.Ж. Руссо диалектику понимали мистической противоречивостью самого мира.

Но дуалисты от Аристотеля (т.2, с.320) до Канта понимали диалектику лишь ложной иллюзией и методом спора, умением обосновать противоречащие определения вещи для опровержения утверждения оппонента как немыслимого и таким образом орудием против неограниченных притязаний разума и выгораживания места для веры.

Гегель одобрительно похлопал Канта по плечу, поставив ему в заслугу, будто в своем анализе антиномий он доказал, что каждый из антитезисов включает в себе отрицание себя и «переход» к противоположному, притом не извне, а изнутри (Наука логики, т.3, с.13-14,298). Таким образом, решает Гегель, антитезисы содержат в себе противоположные (с.299) и образуют «диалектическое единство» – «отрицание отрицания» (с.301-302).

Перед нами поднимается изумительная симметрия взаимных отрицаний и взаимных утверждений во славу мировых противоречий.

Однако холодный скепсис настораживает: почему оба философа смешивают вместе разные типы суждения:

**Противые** (на языке логики *контрарные*), состоящие из двух противых понятий, например, черное – белое, те же сложное – простое, неперменное – случайное. – И

**Противоречащие** (*контрадикторные*), где предикат только один, а другой – всего лишь *отрицание* его же: черное – не черное, каким может быть и зеленое, желтое и т.д., причина – беспричинное, конечное – бесконечное.

А тем самым смешивают противоединство (например, простого – сложного,) и **противоречие** (простое – не простое)?

Поэтому их якобы равные «доказательства» и обороты антитезисов по меньшей мере спорны, а сплошь и рядом – явная софистика?

К примеру, Кант рассуждает: допущение тезиса беспричинности воли («свободы») в каждом случае наводит на мысль, почему желание было именно таким, то есть на его причину, а, представляя себе «всю [?] совокупность условий в ряду причин», мы получаем антитезис – атеизм. Теперь философ начинает обращение также и его: допущение у желания причины ставит вопрос о причине этой причины, у нее – следующей и так до бесконечности. Что же, это сообразно закону всеобщности причин. Но тут Кант делает безосновательный скачок, будто это «значит» [?], что, чтобы получить объяснение события, нужно [?] положить предел цепи причин, то есть признать необусловленную и беспричинную («свободную») причину и тем самым бога (Т.4(1), с.153).

На самом деле, в любом объяснении мы *останавливаемся* вовсе не потому, что считаем какую-то причину последней и саму беспричинной, а просто в силу практической ограниченности наших возможностей и

потребностей: *бесконечная* цепь причин нам недоступна да и не нужна для наших конкретных условий, всегда тоже ограниченных. Чему же в таких курбетах кантовских рассуждений восхищаться?

Но, кажется, я снова включаюсь в сами такие интеллектуальные противостояния, то есть из ворот философии слишком уж переступаю в саму философию, а это в тесных рамках введения затевать, думаю, неосмотрительно. Остановимся.

Последовавшая двухвековая дискуссия и критика гегелевской и развивающих ее марксистских, экзистенциалистских и иных “диалектик”, как и следовало предвидеть, показала, что печаль Канта и ликование Гегеля преждевременны: неотвратимость оборота антитезисов и оттого невозможность иного разрешения антиномий, кроме их “диалектического соединения”, это красиво, но неубедительно и таинственно (см. дальше, 9.3 -).

## 7.6. Между искусством и наукой

Почему значимость для нас общественных явлений: любви и семьи, социаций и отчуждений, прав и обязанностей, классов и государств, диктатуры и свободы, революций и войн, кризисов и подъемов, – познает не физика, не химия, не биология, а именно философия?

Потому что философия разрабатывает миропонимание в цепях причин и следствий столько же вещей, сколько *и нас* самих: наших свойств, положений, действий в производстве и обществе, но тем самым также и наших оценок и идеалов мира, потому что смысл и значение вещи заключается в ее *следствиях для нас* (3.3), сообразных нашей необходимости – благотворных или противных необходимости – тлетворных (5.12).

Философские проблемы – это проблемы *человеческие*, таким путем своей вычеловеченностью философия производит соединение идей познавательных и ценностных (3.2). Здесь смысл становится оценкой, истина и идеал сливаются в правду и мудрость, объяснение становится оправданием или обвинением, физика и биология превращаются в эстетику и этику.

Но это не какая-то философская блажь, которую должно презирать естествознание, а отражение объективного взаимоотношения между естеством и человеком, которым естествознание просто не занимается.

В этом поиске ценности и смысла жизни, природы, познания, искусства, истории состоит другая *необходимость* философии для человека, ее *аксиологическая функция*. Благодаря этому она имеет для нас особое значение: если специальные науки делают из человека специалиста: инженера или юриста, врача или экономиста, то философия делает из специалиста человека. Здесь объяснение, почему из философии выделяются эстетика, этика, право, политология, экономика, теология, – вся идеология с ее теоретизированными идеалами (3.5).

Вот почему философия – не холодная академическая теория, а всегда еще убеждение, выстраданное в жизненных испытаниях и пронизанное оценками и идеалами с их страстностью. Философия бывает холодно теоретической, но каким бы абстрактным ни *казалось* какое-то философское рассуждение – это лишь напускная видимость, а внутри него горят раскаленные оценки и идеалы и философские сочинения неповторимы, как личности их авторов.

Своей причастностью к болям бытия, оценочностью и личностностью философия близка искусству,

часто сливается с ним, в особенности с художественной литературой (1.2).

Философия и появилась первоначально в поэзии. Сочинения Парменида, Эмпедокла, Лукреция написаны в стихах, были поэмами. Платон в молодости мечтал стать поэтом, а его первые диалоги были дерзкими карикатурами на самых известных афинян, посрамляемых уже казненным тогда Сократом. В диалогах Платона или эссеистике Дидро, в публицистике Белинского, Михайловского или пьесах Сартра восхищают блестящий точный язык, выразительные жизненные характеры и драматизм противостояния идей: тут и горячность, и пафос, и грусть, и наивность, и благородство, и амбиции, и обиды – все страсти. Во все века десятки известнейших философов одновременно считались писателями (1.2) – и заслуженно: их отличают живость изображения, драматизм, лиризм, юмор, афористичность.

И появление философии в искусстве далеко не случайно, потому что само художественное изображение воспроизводит вовсе не мир сам по себе, а *его* наше *восприятие* и потому тоже является формой экспликации (7.1.) – предфилософского прояснения человеком себе своего подсознания и мировоззрения и оттого глубоко философично, по крайней мере, в своих лучших высоких образцах.

И тем не менее философия все же отлична от искусства. Художественные образы – **не обязательная** ее характеристика. Философию занимает не образная конкретика, а общее, не представление, а теоретическое уразумение.

Своей теоретичностью философия близка науке, но и отлична от нее. Для успеха практического взаимодействия с вещами науке нужно найти между явлениями –



событиями зависимости (функции), притом как можно точнее и в связи с их координатами и параметрами.

У философии нет такой *технической* задачи, ее интересуют зависимости между родами бытия, категориями и понятиями о них, притом связанные не с действием, а с субстанцией и порождением. Поэтому науки частны, философия целостна; науки заняты каждая своей частностью мира, философию занимает общее; кроме прочего, она исходит из наук, но не сумма их и не обобщение (1.9), а система экстраполяций предпониманий наук, но сверх того еще и всей практической жизни людей – от морали и искусства до политики и экономики – и потому непосредственно обращена к действительности; науки устремлены к объективности (5.15), а философия уразумевает объективный мир в его отношении к человеку.

Поэтому-то такой строгой критичности, как в философии, нет ни в одной науке.

Критичность естествознания преимущественно эмпирическая. Критичность гуманитарики преимущественно психологическая. Критичность философии преимущественно теоретическая и ценностная; больше того, философская критика направлена на саму теорию и сознание. Исследуя происхождение и возможности познания, философия тем самым производит оценку самого знания, даже науки.

Среди разных наук философия в некоторых отношениях наиболее близка к математике.

Поскольку количества и формы всеобщи, математика похожа на философию своей всеобщностью.

Другая особенность математики: она служит инструментом открытий для других наук, но сама не открывает ничего нового – никаких новых явлений в самом мире: все те количества и формы, отношения которых

она исследует, нам известны из обыденной практики и специальных наук. Но математика изобретает и в этом смысле *открывает конкретику* количественных и формных отношений и умозрительные и знаковые средства их косвенного установления.

И своей умозрительностью, «чистой» теоретичностью математика тоже напоминает философию. Тем не менее, математика анализирует *детали* количественных и формных отношений – и только; для нее категории количества и структуры, операции сложения, интегрирования и т.д. – не начальные роды бытия, а всего лишь инструменты; поэтому математика все же является специальной наукой и технической, прикладной.

Философия есть нечто общее искусству, нравственности и науке. Поэтому философия органически включена в культуру, как материальную, так и духовную, пронизывая ее всю, как ее глубинное одухотворение.

### **7.7. Философизация мировоззрения**

После мифологии философия стала тем, что строит разум человека. Даже современная *религия* из мифологической все больше превращается в философичную.

Извлекая из подсознания понимание и идеалы мира, философия производит их осознание, вознося в миропонимание. Конечно, экспликация парадигм подсознания происходит также и дико, как говорится, стихийно, поэтому мировоззрение шире, чем философия. Не всякое мировоззрение является философией. Обыденное сознание («здравый смысл»), например, или религия – это тоже мировоззрение, но чаще всего непродуманное, без отчетливо поставленных вопросов и обоснованных ответов, поэтому бывает обрывочным и

бессвязным, даже путаным и противоречивым, может соединять в себе даже материализм с религией, как было у И.Ньютона, Ч.Дарвина или И.П.Павлова..

Разумеется, большая или меньшая сумбурность – свойство всякого мировоззрения; абсолютная строгость его недостижима. Тем не менее, философия – все же продвижение к системе. Философия – теоретизированное мировоззрение. Извлечение подсознания в сознание, мировоззренческая функция философии является основной и совершенно необходимой для человека.

Люди не в состоянии обойтись без мировоззрения, так как оно образует их разум. Разница только в том, каково это мировоззрение: сумбурное обыденное, мифологическое или продуманное – философское. Иного выбора нам не дано. Как архаическим народам необходима мифология, так современно образованного человека влечет философия. Современный человек не может обойтись без философии, как не может обойтись без разума. Поскольку человек вырабатывает свое миропонимание, он *homo philosophicus*. Для него думать – значит жить. Хотя не обязательно декартовское «*Cogito, ergo, sum*».

## **7.8. Структура философии**

Философия занимается самыми разными областями мира и человека и поэтому сама подразделяется на ветви.

1. *Онтология* – уже знакомое нам (4.2, 7.3) общее понимание бытия. Обычно употребляемый в определении термин «теория» едва ли годится, поскольку теория означает построение достаточно законченное.

2. *Спиритология* или философская *антропология* – общее понимание человеческого сознания, прежде всего его происхождения и отношения к материи, а потому и – шире – всего человека в его целостности. Ее часто включают в онтологию.

3. *Гносеология* (4.1) – общее понимание познания, включая общую *логику* – теорию форм мышления, *эпистемологию* – исследование строгого познания – науки, философию творчества – *эвристику*, и *методологию* – исследование научных методов.

4. *Аксиология* (3.2, 5.12) – общее понимание ценностей, включая основы *эстетики*, *этики*, *идеологии*, *искусствоведения*.

5. *Общая* (философская) *социология* (социальная философия) – понимание общества, его жизни и развития. Понятно, она неотделима от антропологии и аксиологии.

6. *Философия* (“философские проблемы”) специальных *наук*: математики, физики, биологии, истории, языка и т.д.

7. *История философии* (7.3).

8. *Религиоведение* – теория и история религии и атеизма.

В самостоятельные науки отделились психология (специальная), социология (специальная), логика (алгебраическая, символическая, математическая). Близки к отделению эстетика, искусствоведение, этика.

Более строгие блюстители чистоты философии относят к ней только онтологию и гносеологию (или эпистемологию), а все прочее – к философским наукам.

Но и здесь, внутри этого ядра философии, у мыслителей наблюдается разделение интереса: у одних, «онтологов» – к пониманию самого мира, у других,

«гносеологистов» – к пониманию его познания, или сознания, или ценностей.

### 7.9. Освободитель ума

Подсознательные колеяны пониманий и идеалов служат неявными направляющими парадигмами наших восприятий, суждений и поступков (5.2-16), но пока эти менталитетные предпосылки мышления скрыты от нас в подсознании, невыявленные и неизреченные, они недоступны критическому рассмотрению и проверке и царят над нами нашими неподвластными нам властителями. Эти подсознательные рельсы направляют поток нашего сознания, застилая наши глаза, уши, интуицию и ум игом прокрустации (5.7), но оставляют нас в приятной иллюзии, что мы предаемся “собственной” “свободной” мысли и фантазии, притом кажутся настолько само собой разумеющимися, что не стоящими отчета и сообщения ни другим, ни себе.

Даже в науке эти подсознательные предпосылки лишь частично выявляют и формулируют в начальных постулатах теории, но в целом опускают или смутно подразумевают – и как раз потому, что считают самоочевидными и несомненными, стало быть, не нуждающимися ни в определении, ни в обдумывании, ни в доказательстве. Но именно неявность этих умоправителей делает их чарующее действие на теории неподконтрольным, недоступным критике и преодолению, а восприятие теории догматическим.

Поэтому отрицание в эмпиризме этих предразумений (1.9) – это всего лишь самообман. От *предразумений* невозможно отказаться, как от разума, тем более обходить их по вольному желанию. Их третирование и игнорирование только оставляет их незамечаемыми – и они ускользают от критики. Неподозреваемые допуще-

ния довлеют над разумом, но разум их не контролирует. Неявность предзнания, сквозь которое мы видим мир, не позволяет преодолеть собственную предвзятость. Так невыявленность и нерелефность начал мышления взаимно индуцируется.

Между тем, как мы знаем, уразумение своих скрытых предпониманий и есть философствование (7.2). Оттого-то философия начинается с *сомнения в собственном понимании* и разворачивается в размышления о началах мира и собственного сознания.

В ней начала нашего миропонимания высказываются и формулируются и благодаря этому *объективируются*, становятся доступными рассмотрению как бы со стороны, сопоставлению, критике и выбору, становятся предметом нашего личного сомнения, опровержения и доказательства и общественных обсуждений и споров, а это – необходимая ступень к господству разума над собственными основами и экзистенциями, ибо возможность выбора и есть свобода.

Вот как философия оказывается предусловием раскрепощения разума, его господства над собственной внутренней базой – менталитетом. Вот почему, выявляя и анализируя начала нашего миропонимания, философия тем самым несет нам *свободу и мужество*. Философия – духовный оплот свободы.

Между прочим, правители Афин заставили Сократа выпить цикуту как раз за то, что въедливый мыслитель своими неумными вопрошаниями не давал спокойно спать мысли и учил во всем сомневаться:

– Караул! Этот окаянный разрушитель веры оставит нас без обычаев, без богов, без патриотизма, без граждан и солдат...

– Но разве, – вопрошал в ответ возмутитель, – убеждения, которые не могут выдержать критику, не должны умереть?

– Пусть лучше умрет необузданная мысль!

С тех пор философия неизменно будит мысль молодых и тревожит староверов.

Хотя в чем именно обвинить эту заумь? – обычно им трудно понять.

Из таких-то опасений большевики в 1922 г. собрали чуть не всех известных русских философов на пароход и выслали за границу. За что? Так, на всякий случай.

Конечно, духовное освобождение радостно, но также мучительно и трудно, поэтому раздражает догматическую сонливость. Но без него человек остается духовным рабом. К тому же часто ведомым такими же слепыми вождями.

Не может быть самостоятельным и изобретательным в науке и технике, в политике и экономике тот, кто скован авторитетами и мифами. Философия дает способность мыслить и жить своим личным умом и личным испытанием, не передоверяя свою судьбу чужим указаниям.

Кто не пережил хотя бы моменты философской отрешенности и самопогруженности, тот не может быть духовно, а потому и **реально свободным** человеком в европейском смысле. Философия есть условие не только естествознания и техники, но и всякого трудового творчества, гражданского общества и демократии.

### **7.10. Время рождения и время умирания философии**

Самые древние на планете цивилизации возникли в Египте и Месопотамии предположительно около пяти тысяч лет назад. Там сложились классы, вознеслись

пышные дворцы и города, выработалась письменность, зародились прикладные эмпирические науки: астрономия, механика, математика... Но философии не было, царило мифологическое мировоззрение (1.3).

Почему? В чем причина отсутствия философии на Древнем Востоке?

Думается, философию душил деспотизм этих фициалий. Их властители довольствовались религиозными мифами, а крестьяне и ремесленники были необразованны и слишком угнетены, приучены к опеке и покорности. Всякое сомнение в традициях подавлялось и собственной патриархальной семьей, и общиной, и теократическим государством.

Патернальный менталитет саму науку воспринимает догматически как нечто священное, своего рода религию (6.6.5). Философия ни к чему тем, кому лень или страшно мыслить самостоятельно: сколько сложностей, сколько усилий ума, да еще и опасно, – кто поэтому хочет только *заучивать готовые* ответы, услышать или прочитать их и запомнить. Философия не переносит предрассудков и запретов; они парализуют мысль.

Естественно, древняя история повторилась в современных коммунистических фициалиях. Идеократическое принуждение к обязательной государственной доктрине и преследование малейших отклонений от нее превратили философию во всего лишь служанку казенной идеологии, обернулись ее подменой схоластическими схемами, скучными пересказами и цепями цитат из светочей марксизма-ленинизма – в сопровождении дифирамбов им и прокурорских «разоблачений» их противников и – за редкими исключениями – преподаванием дремлющим умам собственно не философии как формирования мышления, внутреннего самодейст-



вия, задумчивости, а клишированного единомыслия, – «убеждения».

Во времена фициального и феодального деспотизма философия умирает.

Науке и философии предшествует особый менталитет, который непререкаемым канонам и святости доктрин с репрессиями отступников-еретиков противопоставляет *свободу критики и мысли*.

Социальные корни философии и науки одни – зарождение рынка и демократии, разномыслие и разноречие, которое разбудило систематическое *сомнение*, а оно потребовало *критики и доказательства* и выделения особого метода познания, рационального, теории.

Поэтому впервые философия возникает лишь через тысячи лет от начала цивилизации в Древней Греции, среди свободных ремесленников и торговцев – граждан полисов. Здесь потребности изощренного производственного мастерства, деловых и политических споров на рынках, переулках, площадях, гимнасиях, пирах, банях, в народных собраниях и судах, разномыслия и открытого идеологического противостояния демоса и аристократии делали красноречие и умение мыслить и убеждать для успеха важнее гимнастики и музыки. В такой думающей и спорящей среде не могла не пробудиться критичность к чужому и собственному мнению и уважение к аргументации, отчего и наука впервые стала становиться теоретической.

Как философия готовит человека к демократии (7.9), так и демократия – условие развития философии.

Но и здесь философия появляется далеко не сразу. Как свидетельствует история античной Греции и Рима, Англии и Франции 18 века, Германии и России 19 века, золотой век философии приходится на пору некоторого общественного упадка, наступившего после расцвета.

Видимо, **ухудшение и застой** в делах подрывают былую спокойную самоуверенность, питают беспокойство и интеллектуальную неудовлетворенность состоянием жизни в обществе, сеют сомнения в привычном строе мыслей, чувств и поступков, а затем – разочарование в отцовских идеалах и потребность в новых. В такой духовной растерянности наиболее вдумчивые умы сетуют на непонимание мира и происходящего вокруг, клянут себя за то, что знают лишь то, что ничего не знают, – и тут духовный кризис преобразуется в духовный расцвет, наступает звездный час высокого философического искусства и философии, а их критический анализ первоначал сознания вырабатывает принципы для будущего.

Должно быть, поэтому обычно подъем философии оказывается *кануном потрясений* и коренной ломки общества. Тогда приходят времена повального философствования, как было в античной Греции, где философские беседы и споры велись не только в прохладе портиков и садов, но даже на улицах и площадях. В предреволюционной России политические и философские дискуссии бурлили не только в гостиных и университетских аудиториях, но и на страницах печати, в подпольных кружках и на партийных сходках. Когда в начале 20 в. А.Бергсон читал в Париже свои лекции по философии, здание от наплыва толпы охраняла конная полиция, а в 1950-60 гг. на публичные философские диспуты в Париже набивались многотысячные залы, словно на спортивные соревнования. Не удивительно, что и сейчас, в пору великого перелома всего жизни России, у нас воскрес интерес к философии.

Но в эпоху общественного самодовольства оригинальной философии не возникает. На стадии спокойного преуспевания общества мировоззрение и наука рас-

тут как детализации сложившихся прежде построений – и люди не склонны замечать в них противоречия и изъяны и искать скрытые предпосылки.

### **7.11. Разброд к свободе**

Кажется, как может философия притязать на серьезность и пользу, если она начинает с сомнения в собственной истинности и даже в существовании, началах и познаваемости мира? Хорошо было бы естествознание, которое заявляло бы, что все его формулировки и расчеты возможно неверны.

Но вот у философии, как видим, в такой недоверчивости и антиномичности и заключается ее ценность. Своей въедливой неудовлетворенностью достигнутым, многообразием мнений и неукротимой творческой дерзостью философия пробивает идеократические панцири к духовной свободе и к новым духовным горизонтам. А без философской культуры специалисту не хватает внутренней свободы, критичности и изощренности; он оказывается сухим догматиком.

Хотя, разумеется, новые горизонты открываются не единственно силой мысли самой по себе.

Теоретические противоречия и границы отражают разлады и границы в самом бытии (5.14-16, 6.9); поэтому их теоретическое разрешение и преодоление становится возможным, когда созревает возможность практического преодоления их бытийных подоснов.

Конечно, философия сама тоже подвержена чарам менталитета, прокрустным искажением и ужасам корпоративного доктринерства. Тем не менее она способна к экспликации и критике имплицитного благодаря ее индивидуальности, плюрализму и спорности.

И то сказать, если теоретический разброд раскалывает уж частные науки (2.2), то почему в философии должно быть иначе?

Но идейный раскол – не какой-то досадный изъян. Индивидуальность, плюрализм и дискуссии философии *необходимы*. От догматического сна философию спасает как раз то, что так не любят в науке: в философии много различных и взаимно опровергающих взглядов, теорий и направлений, а споры делают каждое суждение всего лишь одним из мнений, тем самым открывают его критике, высвечивают его слабости, вызывают потребность доказательства и создают возможность преодоления личных пристрастий, интеллектуального выбора и развития.

Так что на вопрос:

– Возможна ли деидеологизация философии? – напрашивается ответ:

– А нужна ли она? Не в ней ли самой ее преодоление?

## **7.12. Готовность к философии**

Обычно люди ведут себя бездумно и суетно, так, будто они все в мире поняли, а их жизнь бесконечна.

Как часто люди принимают судьбоносные для себя решения, не задумываясь, на чем, собственно, основан их выбор и стоит ли так делать. Много лет учатся в каком-то университете, только потому что так хотели родители. Вступают в брак, заводят детей, а потом сожалеют. Потакают своим слабостям, прожигая жизнь в пустых развлечениях. Совершают политическую “революцию”, а потом горько раскаиваются. Идут на войну и убивают там незнакомых себе людей и погибают сами, потому что так решил какой-то политик. Или, ничего не предпринимая, изо дня в день прозябают в рутине.

Философские размышления об основах мира – как раз и помогают осмыслить свою жизнь и овладеть своей судьбой. Когда афинский суд, приговорив Сократа к смерти за неумное критиканство, обещал помиловать за отречение от философии, он отверг милость:

– Жить, не разобравшись в жизни, не стоит. Люди тратят жизнь на достижение удовольствий, богатства, славы, не задумываясь, а важно ли это, давая думать за себя другим. Как же они могут быть уверены, что не растрачивают жизнь впустую, а то и на пагубу?

Не тогда ли афиняне проиграли будущую войну спартамцам и потеряли свободу, когда отвергли Сократа?

Когда же люди не довольствуются искусством, мифом или даже наукой, но обращаются к философии?

Достоевский обронил: «Философия начинается на кладбище». Что же, такое бывает. Бренность нашей жизни потрясает ум.

Но не только она, а любые людские трагедии или, наоборот, восторг перед величавой красотой мира: перед сиянием зелени и воды в солнечных лучах или необъятной высотой ночного неба.

Глядя в черную бездонность сверкающих звезд, ошеломленные грандиозностью и таинственностью разверзшейся над головой пропасти и своей мизерностью перед ней, мы невольно погружаемся в философские вопросы: существует ли видимая в телескоп картина объективно? Таков ли этот мир, каким мы его видим? Что такое это пространство? Какие законы им управляют? Являемся ли мы его частью или нечто совсем иное? Что такое его красота? Существует ли красота объективно? И т.д., и т.п.

Заниматься философией – значит просто задумываться о мире и жизни в целом.

*Каждый* человек, поскольку он человек, философствует. Плохо ли, хорошо ли, знает он о том или не знает – только и разницы. Философией не занимается лишь тот, кто не мыслит о мире и жизни в целом, а только о каких-то их частностях, привязанных к его личным заботам.

Вот почему, когда человек охвачен вопросами о самых началах мира и жизни, он застывает наедине с собой, в отрешенности от суеты, как теперь говорят, от житейской текучки, ее угождений и отвержений, объятый думой иной, не о своих делах, в состоянии, родственном поэзии. Кто не поднимается до минут самопогруженности и освобождения от суеты, не способен на философию и ее чтение ему малополезно. Его увлекает если знание, то прагматичное, а в случае практической загадочности и неудовлетворенности знанием – мистические искания потустороннего смысла, но опять готового.

Какова же внешняя причина этой переполненности из практики в философию? Очевидно, она в *неудовлетворенности* этой практикой. Оттого-то философское состояние непочтительно и пронзительно критично.

Иногда и у нас, и на Западе, например, во Франции или в США (по инициативе М.Липмана), затевают «преподавание философии для детей».

Мне думается, едва ли это продуктивно.

Конечно, развитие каждого индивидуально, но обычно до отрочества, лет до 12 - 13, а то и старше, ребенку чужды и рефлексия, и философичность. Если уж люди зрелые могут быть не готовы к ней, то что говорить о детях? Философствование предполагает достаточно обширные общие знания и склонность и способ-

ность к критичности и абстрактному размышлению, притом не ради сиюминутной практической надобности.

Между тем школьная или пропагандистская философия – это только общедоступная выжимка из подлинной философии, а свойственное школе учительское приневоливание к катехизисам способно вызвать только отвращение к ней.

Привлекательность даже самых влиятельных (“популярных”) философий и та далеко не всеобща. Они любимы среди некоторой части наиболее образованной и задумчивой молодежи, а у прочих проявляется разве что щегольством в разговоре отдельными диковинными выражениями как знаками своей интеллектуальной избранности.

### **7.13. Практикология философии**

Приверженность к умозрению глубин мира и себя и – соответственно – отрешение от забот об обогащении, должностях, пирах и тому подобных хлопотах как пустой и ничтожной суете обычно прививает философу склонность к уединению и умеренности – неприхотливость, а нередко делает непрактичным и беспомощным в делах. Эти черты издревле создают философам репутацию чудаков не от мира сего (1.11) и рождают радостные анекдоты, как, заглядевшись на звезды и ничего не замечая под ногами, философ сваливается в колодец, – доставляя обывателю приятное чувство превосходства:

– Так-то вот! А еще мудрец!

Впрочем, не меньше подобных шуток сочиняется и о рассеянных ученых.

Хотя на самом деле немало известных философов: Демокрит или Аристотель, Бэкон или Декарт, Лейбниц или Рассел и многие другие – при всей обыкновенной философской непритязательности, тем не менее отличались превосходным знанием специальных наук и практичностью. Материалист Фалес, с которого начались анекдоты о философской рассеянности (1.12), на самом деле для современников был великим инженером-навигатором, метеорологом и успешным коммерсантом: он остановил сражение предсказанием солнечного затмения; предвидя большой урожай оливок, арендовал окрестные маслодавильни и нажил немалые деньги.

И все же бросающаяся в глаза надсуетность философов утверждает ходячее убеждение, что для дела философия бесполезна. Ее профессионал кажется далеким от жизни и равнодушным к тому, дает ли его занятие практическую пользу.

Однако поскольку философские размышления трактуют не об отдельных конкретных вещах, а о строе и значении вещей вообще, они становятся сознательными образцами – схемами пониманий, идеалов и оценок частных вещей – от искусства, науки и идеологии до обыденного восприятия, а тем самым – и парадигмами поведения.

Так что на самом деле философы, сами на то не притязая, оказываются скромными невидимыми правителями практиков, ибо конструкторы жизни следуют философским *парадигмам понимания и действия*, философские теории становятся той пьесой, в которой практики выступают лишь исполнителями предписанной там роли, лишь осуществляют ее теоретические замыслы.

Так пренебрегатели философии с удивлением обнаруживают, что философия Платона стала мировоз-



зрением феодализма, философия Дж. Локка и Дж. С. Милля – мировоззрением демократии, а К.Маркса – коммунистической диктатуры.

Понятно, преувеличивать-то не стоит.

Технология **мышления** отражает технологию нашего **бытия** (5.14-15), идеалы порождаются разладами и необходимостями бытия (5.12,5.16), а философия лишь выявляет их из подсознания для разума и свободы (7.1-2,7.4,7.7-8), но ведь выявляет же, выстраивая миропонимание.

А с ним лучше не шутить. Кто нынче не знает, как воодушевляемые разными философиями народы меняют свой образ жизни, отрубая головы королям, учреждают республики, затевают реформы и революции и перестраивают все общественное бытие. Философия давно не только **объясняет** мир, но и участвует в его **изменении**.

А доставляемые философией идеи и опыт – философская культура – в свою очередь служат материалом и образцом – средством для дальнейших экспликаций и уразумений каждому частному мыслителю: и литератору, и художнику, и ученому, – любому интеллектуалу, потому что для собственной оригинальной мысли необходимо усвоение этого философского опыта и овладение его языком.

Умному лучше, чем глупому, – это всякому известно и без философии. Но, как говаривали древние, ум заключается не в «многознании» (πολυμαθῆ), а в способности понимать – мыслить. Однако она от рождения дана только задатком, а развивается в мышлении, между прочим, и в философствовании – в выстраивании мировоззрения, а оно фундирует всю человеческую

культуру, от языка, искусства, морали и религии до науки, техники, экономики и политики.

Таким образом, в пику К.Марксу (его известному 11-му тезису к Фейербаху) **объяснение** мира вовсе не противостоит его **преобразованию**. Наоборот, объяснение – предоснова преобразования, хотя само следует из прежних преобразований (5.14-15).

Вот чем и вот как создается практикологическая функция философии – *методологии мышления и дела* и путеводителя к счастью, – как для отдельных людей, так и для их классов и объединений, партий и государств.

Различие Древнего Востока, Афин, Рима, Средневековья, буржуазных демократий и коммунистических диктатур заключается в одушевляющем их мировоззрении. Без воодушевления философией культура распадется на буквы, музеи и прах умерших вещей. Поэтому духовное разложение государств ведет их к гибели.

Однако как ни очевидно, что мировоззрение направляет нашу жизнь, у многих ли есть охота, время и способность к умственному напряжению разрешать философские проблемы? Миллионы людей поглощены трудом, борьбой и будничной суетой и лишены возможности самостоятельно эксплицировать, систематизировать и формулировать свое миропонимание.

Да и философам-то ни одному не в силах это сделать в одиночку.

Большинство смертных живет без философии, произвольно, по своим предрассудкам и сиюминутным нуждам, как сетуют, суетно. Но именно это и пробуждает в людях духовную **неудовлетворенность** и **потребность в философии**, – которые обостряются при всяком теоретическом и жизненном затруднении. И тут мы идем за светом к философии.

Не диво, что известными философами оказываются люди самого *разного* общественного положения: от рабов (например, Эпиктет), ремесленников (Спиноза), рабочих (И.Дицген), врачей (Пиррон, Авиценна, Ламетри), учителей (Аристотель, Кондильяк, Гегель), инженеров (Спенсер), физиков (Мах, Гейзенберг), журналистов (Лессинг, Белинский, Писарев), офицеров (Декарт, Лесевич) до банкиров (Гольбах, Шопенгауэр), священников (Августин, Беркли), аристократов (Платон, Чаадаев, Рассел) и даже императоров (Марк Аврелий).

Так что набирается вполне достаточно оснований ввести философию в каждый дом и сделать настольной книгой каждого.

## 8. Философия и наука

- Почему без философской культуры теряется способность к научному творчеству?
- Как философия обращается в эпистемологию и методологию науки, ее интерпретацию и эвристику?
- Способна ли философия стать наукой?
- Что в науке ненадежно, а что – неизбежно?
- Почему **надопытность** философии – иллюзия?
- В чем состоит философская точность?

### 8.1. Что нужно науке от философии?

Ответ мы уже знаем (7.1 – 5).

Вдумываясь в, казалось бы, самые простые научные положения, те же законы, мы видим, что они исходят из понятий факта, бытия и небытия, «объекта», «природы», то есть допущений некоего антипода психической зыби и произвола, его познаваемости, истины и доказательства, движения, пространства и времени, их носителя – субстанции, ее отношений, количеств, причин, законов и многих других категорий, которыми мы и в быту пользуемся на каждом шагу.

Эти мировоззренческие предпосылки любого знания предстают нам такими простыми и очевидными, что кажется, о них не стоит и говорить. Однако это не так. Спроси нас, что это такое, и мы теряемся, что ответить, а загляни в поисках ответа в разные философские авторитеты – и откроются глубочайшие различия в их трактовке и пропасть неисследованного.

А сами науки – за редкими исключениями – ничего подобного даже не обсуждают, хотя как без тех или иных допущений об этих первоначал возможна наука? Вся математика толкует о количествах, форме и пространстве. Но что такое количество, форма и пространство? Переройте все учебники и монографии – в математической литературе ответа нет. Вся физика толкует о материальных телах, их движении, его времени, причинах и т.д., но что это такое? Физика эти свои исходные понятия не исследует. Математик анализирует отношения между числами, а философ – что такое число; физик – взаимодействия тел, а философ – что такое тело и действие, существуют ли они и откуда мы это знаем; психолог – механизм познания, а философ – его проблемы и возможности.

Обнаружение философии в самих основах науки является великой заслугой А. Декандоля, Ф. Энгельса, О. Шпенглера, И. Лакатоса, Т. Куна и многих других отважных эпистемологов.

Как мы видим (1.8, 2.2), целые научные теории и направления различаются всего лишь своими предтеоретическими философскими подоплеками, принятыми явно и – еще более неявно. А в потрясениях «научных революций» каждый раз оказывается, что в них разрушаются и меняются как раз эти основоположения. Как же тогда спокойно строить науку без надежного знания этих ее исходных универсалий? Твердая почва наивной веры в «простое» и «очевидное» уплывает у нас из-под ног.

В нескритичности к своим основаниям состоит отличие обыденного и даже научного познания от философии. Всякая научная теория исходит из какого-то представления своих основоположений, но не исследует их. Философия как раз и анализирует, что такое эти

исходные универсалии и их взаимоотношения. Философия – это общее теоретическое миропонимание и поэтому служит его образцом – парадигмой, встреча которой с чувственными и действительными «данными» строит наши образы восприятия и понимания конкретных единичных вещей и их законов, от обыденных и идеологических до научных (5.2 6.9-15).

## 8.2. Обращение философии в методологию

Из сущности философии (7.1-12) вытекает ее значение для специальных наук. Хотя философия – далеко не служанка науки, философские предпосылки науки служат ее методологией, которая и направляет в ней гипотезы и доказательства, экспериментальные поиски и теории.

Прежде всего философия одаривает и науки, и искусство, и всю идеологию, и саму жизнь людей своим особым методом как целесообразным систематическим единообразием интеллектуальной деятельности – философствованием (7.2), находящим, однако, применение повсеместно. Частные, но тоже применяемые повсеместно методы разрабатывают такие разделы философии, как праксиология, гносеология, логика, аксиология.

Теоретическое содержание философии дает **принципы** – идеи, служащие руководством к действию, духовному и практическому, такие как номия и принцип непротиворечия (7.3) или номия и принцип всеобщности причин и т.п.

Каждое своеобразное миропонимание – философское направление: софистика (7.5), эмпиризм (1.9), рационализм (4.1) и иррационализм, диалектика (7.5), релятивизм и абсолютизм, дискретизм и континуизм (2.2, 3.3.), материализм, идеизм (5.14.) и т.д. – означает соответствующие изменения метода философствования и

учреждает соответствующие направления в науке и практике.

При этом сами они подлежат философскому анализу и оценке, поскольку могут способствовать или препятствовать их успеху и даже быть откровенно им враждебными – как иррационализм и софистика.

Специальные методы каждой науки являются философски эксплицированной их научной парадигмой.

Отсюда и следуют функции философии в науке.

### **8.2.1. Категориальная (концептная) функция.**

Философия анализирует для частных наук их основные понятия: опыта, доказательства, истины, закона, количества, причины, пространства, времени, возможности и т.д. Без этих категорий ни один человек не в состоянии мыслить, тем более ученый. Можно ли представить науку без них?

Но ни одна наука эти свои начала не разрабатывает, а берет готовыми из философии. (7.3) Благодаря философии и в той мере, в какой работники частных наук знакомы с философией, хотя бы некоторые из скрытых миропонимательных предпосылок науки могут быть высказаны, подвергнуты критике и использованы в ее теории уже сознательно, проанализированными и определенными, превратиться в предпосылки уже философские.

### **8.2.2. Теоретическая функция.**

Разумеется, философия дает не россыпь отдельных разрозненных понятий и номий, а строит из них ту или иную цельную систему – теорию.

Строгое знание способно развиваться только в теории или хотя бы в каком-то уразумении, то есть по возможности связанное в *систему*, достаточно полную, логически непротиворечивую и практически обоснованную. Только в системе знание доступно опроверже-

нию и доказательству и способно на предвидения и открытия – в случае несбывшихся предвидений. Только теория может «учиться на ошибках». С такого теоретического мировоззрения и начинают специальные науки.

Почему же свои фундаментальные положения и их теории не может разрабатывать *сама* наука?

Может, конечно. Но для этого физика должна перестать быть физикой, биология – биологией, экономика – экономикой и т.д., а сделаться философией.

### **8.2.3. Философическая функция.**

Полученные специалистом некоторые навыки философствования служат ему методом экспликации его собственного практического предзнания в построении уже его специальной теории.

### **8.2.4. Гносеологическая функция.**

Философская теория познания дает специалистам понятие о его общих принципах и, в частности, *эпистемология* – о строении, функционировании и развитии самой науки. А это немаловажно; без таких знаний работник науки – слепец в своей работе.

К примеру, только философия открывает специалистам глаза на *идеализированность* понятий их науки (ноуменов), таких как «точка» (будто существует объект без длины, ширины и высоты), «линия» (объект без толщины и ширины), «шар», «абсолютно твердое тело», «пустота», «равномерное прямолинейное движение», «рычаг», «цвет», «идеальный газ» и т.д.(2.3).

А незамечание в научных рассуждениях упрощенности этих конструкторов, их отвлеченности от многих реалий при встрече с практикой врывается в теорию абсурдами, сея растерянность и неверие в «точное» знание.

Здесь даже иррационалистическая философия, вроде экзистенциализма, неожиданно оказывается полез-



ной науке, хотя, может быть, не экспликацией каких-то новых концептов, но критикой старых, язвительным высмеиванием их важничающей нелепости, чем не могут не восхищаться, скажем, С. Кьеркегор или Л. Шестов.

#### **8.2.5. Систематизирующая функция.**

Конечно, философия – не резюме и не какой-то обобщенный пересказ разных наук (1.8), и тем не менее она производит преобразование частных наук в цельную систему – теоретическое понимание мира в целом.

Уже теперь насчитывается свыше двух тысяч относительно самостоятельных наук, сотни тысяч научных журналов.

В состоянии ли хоть один какой угодно титан объять это море?

А углубление дифференциации наук ведет к их разобщению. Специалисты перестают понимать друг друга. На международных конгрессах и конференциях, заглянув не на свои секции, они вынуждены покидать их. Ни один математик сегодня не знает всю математику, ни один биолог – всю биологию и т.д. Но как раз это раздробление знания обостряет потребность в достаточно глубоком представлении о мире в целом.

#### **8.2.6. Интегративная функция.**

Потребность в общем миропонимании тем настоятельнее, что разделение наук соединяется с обратными процессами их сближения и пересечения.

Ныне математики, физики и химики участвуют в биологических исследованиях ядра клетки, биополимерных молекул, структуры генов, законов наследственности и т.д. – и часто в единых коллективах.

Еще недавно казалось, что язык – дело исключительно лингвистов, а теперь оказывается, что языкознание совершенно необходимо математикам, физикам, информатикам, хотя бы для обработки и истолкования

результатов их исследований или для совершенствования компьютеров. А лингвисты со своей стороны стали применять математические и физические методы исследования языка, сложилась даже специальная математическая лингвистика.

И для обеспечения взаимопонимания и совместной работы разных специалистов им необходимо *общее миропонимание* и его язык, и они находят его в философии.

### 8.2.7. Эвристическая функция.

Всякая теория как умозрительный аналог мира и тем более теория мироздания в целом наводит нашу интуицию и разум на догадки и предположения о проверенно не известном, подсказывает направления и приемы дальнейших исследований, пути разрешения проблем, даже какие и где ставить эксперименты.

К примеру, антиномия бесконечности или конечности деления материи есть чисто философское положение, ибо не может быть получено в экспериментальной физике, поскольку будет там всегда бездоказательным: в эксперименте деление материи всегда имеет предел, но в следующем эксперименте может обнаружиться новое деление.

И обе номии имеют решающее методологическое и практическое значение для естествознания. Сознательно или бессознательно физики следуют первой номии, когда строят все новые ускорители микрочастиц; иначе все эти гигантские синхрофазотроны ни к чему. А если принять противоположные положения о дальнейшей неделимости материи, то все эти работы надо свернуть.

И названные функции философии в науке не последние.

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что без философской культуры работник науки – не более, чем *эпигон*, то есть повторитель найденного другими, но не понимает в их глубине смысла понятий и не способен к критике и фундаментальным открытиям. Разве что случай столкнет его в эксперименте с новым явлением, да и его скорее всего он примет за давно известное, не поймет и пропустит, как случилось с известным немецким физиком Ф.Ленардом, который раньше В. Рентгена наткнулся на его жесткие лучи, но не понял и не заметил своего открытия, а потом всю жизнь сердился, вступил даже в нацистскую партию, которая, польщенная таким членством, переименовала в Германии лучи Рентгена в лучи Ленарда.

### **8.3. Неизбежность философии для науки**

Таким образом, философия пронизывает всю теоретическую часть науки и само мышление ее работников.

Однако, к сожалению, едва ли не большинство специалистов так же, как и обыватели, в философии – дилетанты, если не полные профаны; поэтому их мировоззрение складывается стихийно, главным образом из безотчетного усвоения тех философских начал, на которых базируются принятые ими научные теории, из слышанных разговорных пошлостей и кое-какого случайного чтения, да кое-какого собственного примитивного уразумения собственного менталитета, – «здравого смысла»; оттого эти философские воззрения обычно усваиваются ими некритически, да вдобавок обрывочными и сумбурными.

Не удивительна их убогость в философии, часто защищаемая позитивистским презрением к ней. И то сказать, далеко ли продвинется даже самый сильный

ум, если пренебрежет сделанным до него и вздумает сам все изобрести заново? К чему неискушенному в философских тонкостях дополнительный труд их обдумывания? Ему польсти, что его «здравый смысл» все лучше понимает, – и он доволен собой.

Несведущему в философии, естественно, невидимы в науке ее философские предпосылки, особенно когда они совпадают с его собственными, тоже безотчетными. В итоге такая *невидимость* философии превращает их в ее *невольников*, но поддерживает в позитивистской иллюзии своей свободы от философии.

Но, понятно, сколько бы несчастный ни отрекался от философии, сколько бы ни бранил ее, он не в силах от нее освободиться как от своего неэксплицированного подсознания, мировоззрения и разума. (7.7). От самого себя не избавишься. Выбор один: мировоззрение либо непродуманное и сумбурное, либо отчетливое, самокритичное и более-менее систематизированное. По справедливому замечанию Ф. Энгельса, кто больше всех ругает философию, оказывается «рабом наихудших философских учений». (Т. 20, с. 525).

Так случилось и с современными позитивистами. Сколько они ни силились избавиться от проклятой «метафизики», но в итоге с отчаянием убедились, что она таится во всех их собственных антиметафизических построениях (1.7-11.)

Наиболее глубокие ученые отлично сознают это решающее значение для них философии.

Так, академик С.И. Вавилов писал: «Даже поверхностный разбор конкретной научной работы всегда открывает тот философский (сознательно или несознательно для автора существующий) фон, на основе которого работа осуществлена и сделаны выводы». (Т.3, с. 38-39). О том же свидетельствует Л.Бриллюэн: «Уче-

ные всегда работают на основе некоторых философских предпосылок, и, хотя многие из них не могут осознавать этого, эти предпосылки в действительности определяют их общую позицию в исследовании». (С. 1). Характерно признание Р. Фейнмана, нелюбителя философии: «Каждый раз, когда образуется затор» и приходится «искать новый путь» (С. 180), спасительные «догадки», его взор невольно обращается к философии. (С. 187). Но, как признавался П.С. Эренфест, «физики, к сожалению, боятся философствовать, даже когда иного выхода нет, потому что сознают, что делают это чрезвычайно плохо».

Великие гении науки: Коперник, Галилей, Декарт, Лейбниц, Ньютон, Ломоносов, Даламбер, Гельмгольц, Менделеев, Пуанкаре, Планк, Бор и многие другие – соединяли в себе ученого и философа, известны и как ученые, и как философы (1.2). Не говоря об античности, когда эти ипостаси разума не разделялись. Но их глубинное единство, как видим, сохраняется поныне. Между прочим, Луи де Бройль свое знаменитое соотношение для частиц  $p = \hbar r$  открыл при защите докторской диссертации не какой-нибудь, а по философии. И когда он в 1927 г. выдвинул это соотношение, физики ему не поверили: как электрон может обладать волновыми свойствами? Но через три года эксперименты заставили это признать.

#### **8.4. Неизбежность науки для философии**

Однако есть и обратное отношение: помимо всего прочего для развития философии нужна опора на науку.

Это диктуется единством между общим и частным в мире и в познании, и – в частности – общих философских категорий и номий с частнонаучными категория-

ми и законами: Философские категории и номии откладываются практикой в подсознательных предпониманиях (5.3, 5.9, 7.2), но эти предпонимания проступают и выщелучиваются, конечно, не только в философии, но также и в категориях частных наук, хотя они и качественно различны.

Пример – известная с пифагорейцев номия связи количества и качества: количественные изменения на какой-то границе – мере ведут к качественным.

Это положение открыто нам практикой не только из обыденных наблюдений, но претворено в тысячах законов всего естествознания, чьи формулы как раз говорят: вот такие-то количества того-то вызывают такие-то качественные результаты. И тем не менее эта философская номия не сводима ни к одному из этих частных законов.

Отношение общего и частного определяет, какие взаимные отношения между философией и частными науками будут плодотворными. Свои категории и номии философия не может разрабатывать помимо практики, и не только обыденной, производственной и общественной, но на современном уровне, в частности, также и помимо специальных наук.

### 8.5. Над наукой

Чистая спекулятивность, отрыв от практики, включая специальные науки, превращает философию в *схластику* с ее бесплодным скучным самоедством.

Но еще хуже то, что философский *антисциентизм* не только чурается анализа специальных наук, но выступает с претензией на их подмену и диктат над ними.

Такой самонадеянный подход имеет древние корни. Тысячелетиями научное знание многих повседневно

наблюдаемых явлений природы и человека было зачастую, тогда как философия могла найти им какое-то объяснение из своих общих идей. Однако стремление этой *натурфилософии* (1.6) к всеобъемлющей законченной системе неизбежно наталкивалось на историческую ограниченность практического материала знания и часто искушало ее на беспочвенные фантазии.

И все же натурфилософия почиталась царицей наук и, как водится с людьми, возгордилась и в головокружении звездной болезни, упоения своим величием, ударились в предписания наукам, какими должны быть их решения, уподобляясь богословию, осуждавшему коперниканскую астрономию, эволюционную геологию и биологию и другие научные теории. Натурфилософские амбиции оказались живучими и в 19-м, и в 20-м веке. Фихте, Шеллинг и в особенности Гегель и Энгельс, порицая натурфилософию, тем не менее постоянно высокомерно поучали ученых, какой должна быть у них природа.

И эти диктаторские замашки переняли нацистские и коммунистические идеологи. Исходя из общих положений, советские и.о. философа, особенно в 1930-50-е гг. при узости компетенции априори безапелляционно декретировали, какие научные теории правильны, какие нет, предавая анафеме генетику, семиотику, кибернетику, релятивистскую физику, квантовую механику.

Такое несамокритичное некомпетентное вмешательство в конкретные проблемы специальных наук вызывает среди ученых справедливое возмущение. Но, конечно, не потому, что их теории непогрешимы и их не за что критиковать. Напротив, на переднем крае науки нет ничего, что не подвергалось бы критике. Эти *философоизные* претензии возмущают тем, что их вер-

дикты исходят единственно из чисто идеологических оснований, но не ведают *практических фактов* науки.

Натыкаясь на какую-то конкретную философскую проблему частной науки, к примеру, на столетие дискутируемую в релятивистской космологии идею «направления пространства-времени» и таким образом его возможного замыкания, делающего Вселенную замкнутой и, стало быть, безграничной и все же – помилуйте – конечной, ошеломленные идеократы приходят в негодование и из всех возможных подходов к ней выбирают разносный. Что-нибудь вроде – все это реакционный бред сивой кобылы, потому что противоречит «диалектическому материализму», утверждающему бесконечность мира!

Малосведущие в науке люди такой отповедью удовлетворяются; но знатоки говорят (по крайней мере в своем кругу):

– Тем хуже для «диалектического материализма», потому что там бесконечность только декларируется, а в общей теории относительности это как-никак доказывается, пусть и спорно.

Позорный опыт таких воинственных некомпетентных вмешательств в итоге заразил философию боязнью анализа специальных наук, настоящим «ужасом натурфилософии» (*horror naturphilosophie*).

### **8.6. Над философией**

Противоположный вид натурфилософии создает *эмпиризм* (1.6, 1.9) с его иллюзорным отказом от философии, но реально ее подменой частнонаучным философствованием.

Вглядитесь в те же рассуждения о конечности замкнутой Вселенной. Такого рода всемирные построения естественников являются по существу самыми



дюжинными философствованиями, только в форме специального научного знания и обычно без достаточной философской подготовки, поэтому поверхностными и опрометчивыми, хотя преисполненными высокомерия. Увы, при недостатке компетенции звездная болезнь заражает не только философов, но и ученых. Авторам таких рассуждений смелость придает как раз то, что они сопряжены с их профессиональной областью, тогда как их сопряжение с философией они не сознают.

Таким образом, неожиданно оказывается, перед нами – незамечаемое возрождение старой-престарой натурфилософии, только уже со стороны ученых.

Со стороны же философов страх, лень, а то и симпатия вызывают отказ от анализа этой сциентистской натурфилософии и смирение перед ней, исключение ее из философии как сообщества взаимной критики, а нередко превращается в апологию таких некритичных и некомпетентных гелертерских философствований, широко известных (1.8) и модных среди ползунаек. Этот ужас натурфилософии выражается в бесхитростных откровениях вроде:

– «Кривизна» и «конечность» пространства – таков «вывод современной науки»; но мы в ней ничего не смыслим; поэтому где уж нам, сирым, о том судить? Мы можем эти «выводы» только повторять и «обобщать».

Так в свое время, потрясенные непонимаемыми открытиями субатомной физики: возрастанием массы вещества со скоростью, превращением в электромагнитное излучение и т.д., – такого рода «философы», которые не смеют думать, смаковали разные «блестящие выводы современной науки», такие как заключения А. Пуанкаре о крушении законов сохранения и «исчезновении материи» или А. Эддингтона и других «энергети-

стов» о превращение материи в движение и многие-многие подобные диковины.

Эти смиренные натурфилософы превратили «философские проблемы естествознания» просто в бесплодные пересказы открытий физики или биологии в качестве иллюстраций к каким-нибудь философским трюизмам, в первую очередь, конечно, к возведенным в догму изречениям корифеев. У неотомистов это были рассуждения Фомы Аквинского, у марксистов-ленинцев – Ф. Энгельса или В.И. Ленина. Особенно любимы ими были схоластические упражнения в подборке примеров в подтверждение «трех законов диалектики», зато всякую творческую онтологию, осваивающую частные науки, клеймили натурфилософией.

### **8.7. Союз**

Так как же быть?

Может быть, и философ, и ученый – каждый должен сидеть по своим вотчинам? Но ведь в новых условиях, когда специальные науки достигли достаточно детального развития, старая традиционная натурфилософия потому и умерла, что ее попытки решать специальные вопросы, исходя их общих соображений, в обход экспериментальных наук, обернулись отрывом философии от специальных наук и противоречием им.

Как видим, печальная разруха на меже между философией и наукой производится как раз их разрывом. Традиционная натурфилософия означает отрыв философии от частных наук с претензией на их подмену. Новейшая сциентистская натурфилософия означает отрыв частных наук от философии с претензией на ее замену, – так или иначе обе обусловлены разрывом философии и науки.

Правда, иногда демонстрируется их единение, но оно лишь видимость, а на деле каждая остается сама по себе.

Разумеется, этот интеллектуальный раскол сам имеет свою причину и довольно забавную, – антропоморфную: почему-то взаимоотношения между философией и наукой обе стороны представляют в подобие административным, как “господство – подчинение”: либо наука должна подчиняться царице-философии, как мыслят традиционалисты, либо, наоборот, философия должна приспособливаться к наукам, стать служанкой науки, как мыслят сциентисты.

Демократический союз философии и науки, равноправие и сотрудничество, почему-то не укладывается в голове.

Но именно этот третий путь соединения усилий плодотворен. Философия и частные науки не исключают одна другую, но как раз благодаря своему глубокому различию взаимно дополняют и обслуживают друг друга в общей функции знания и регуляции практики. И эта взаимопомощь необходима обоим, потому что обе односторонни и далеко не так безупречны, какими они воображаются их обожателями.

К примеру, анализ затронутой ранее концепции замкнутости вселенной (8.5-6), видимо, не может быть успешным без понимания, что такое пространство, что такое форма, прямое, кривое, движение, действие, абсолютное – относительное и т.д., – притом в трактовке не только философии самой по себе, но и так, как они претворяются в специально-научной конкретике.

Естественно, такой подход требует глубокого знания как философии, так и физики – математики, а сверх того – ума, таланта и труда, и, понятно, не всякому по плечу, но это единственно серьезный подход. В такой

интеллектуальной кооперации сами споры об отраслевой или ведомственной принадлежности исследования отдадут бюрократическим формализмом.

Таким образом, хорошим ответом на вопрос о взаимоотношениях философии и науки будет не их обособление друг от друга, а их объединение, без претензии заменить одной другую. Только такой союз плодотворен для них обеих. Об этом говорит вся их история.

### **8.8. Философское переваривание науки**

Ранее мы прояснили, что именно и как берут специальные науки от философии (8.1-3) и почему они необходимы философии (8.4).

Однако как конкретно философия впитывает и осваивает науки? Хотя рисуемая ею теоретическая картина мира опирается также и на научные достижения, тем не менее философия не какой-то обобщенный пересказ и не краткое резюме разных наук (1.8). Кроме всего прочего, философия опирается на специальные науки, но, с другой стороны, специальные науки сами явно или неявно опираются на философию в понимании своих «твердых фактов» (5.9, 8.1-3).

Что же в таком случае ей брать у них? То, что они сами из нее взяли? (1.9).

Как разорвать этот замкнутый круг? Каков механизм философского усвоения науки?

Видимо, философия осваивает в науках не все подряд, а как-то разборчиво и критически. Мне думается, как и любое теоретизирование (5.5, 5.10), философствование (7.1-2) совершается путем погружения в собственную интуицию в умозрительном критическом рассмотрении существующих идей и *практического материала* человеческой жизни, включая сюда практический материал также и частных наук, но без связывания

себя его теоретической трактовкой в них, – и уже на этой основе она может развивать свое общее миропонимание.

Со священным трепетом философия вынуждена брать из наук практически обнаруженные нам связи – зависимости между изменениями вещей, – то, что я отличаю именем *практических фактов*, что остается в науках неизменно вечным во всех перипетиях их истории. Но с критическим недоверием она рассматривает их осмысление – в разных зыбких и преходящих понятиях, – таких, например, как:

- гладкие “шарики” атомов или электронов; или
- «*масса*» – в представлении Ньютона буквально количество атомов в единице объема вещества, а в современном представлении – нечто неопределенное, коэффициенты при гравитационном сближении и инерциальном сопротивлении изменению скорости; или
- «*сила*» – какие-то оторванные от материи действия пустого пространства; или
- *пустота* – «вакуум» – пространство, абстрагированное от материи, – будто такое реально; или
- «*энергия*», – наоборот, некая действующая пространственная субстанция; или
- клиффорд-эйнштейновская «*кривизна пространства-времени*»; или
- понятие *значения* (meaning) знака в семиотике, трактуемого некой мистической связью медиатора знака с обозначаемой вещью (денотатом), – в проблеме обозначения (signification) (4.5-6); или
- понимание *генов* не как практически проявляющихся оснований разделения и цельности фрагментов морфологии и поведения, передаваемых по наследству, а как каких-то пространственно разделенных “*частиц*”; или

– понятие «генетического кода» – что буквально значит секретного знака, хотя, как мы видели (6.1), сами знаки основаны на психических образах в головах общающихся, а таких в клетках и тем более в биомолекулах быть не может.

И т.д., и т.п.

Все подобные конструкции в науках являются тем, что в них спорно и вынуждено меняться при каждом открытии новых практических фактов, с которыми они не вяжутся, и в конце концов *переворачивается* до основания в «научных революциях» (2.2-3), все это – очевидная философия внутри специальных наук.

Конечно, подобные дешевые отождествления делать несложно. Не то, что открыть их различия, эмерджентности и взаимоотношения, – то, что на самом деле нужно.

Таким образом, в частных науках философия критически анализирует их теории, но опирается на их практический материал в собственном осмыслении.

Что говорить? Это требует остроты ума, основательного знания и глубокого понимания как философии, так и специальных наук. Это тебе не натурфилософские спекуляции из общих соображений, не поверхностные пересказы из науки, не антуражное приведение каких-то математических формул и примеров в подтверждение ходячих пошлостей. Но именно такой помощи в понимании своего практического содержания и в критическом анализе его существующего теоретического осмысления и ждут специальные науки от философии и именно это нужно философии от специальных наук. В этом здесь задача философии (8.2).

Так и поступают сильные философы. Их слава создана их неумной критичностью к догмам и прозрением все более глубоких первооснов. И конца этому фи-

лософскому расчищению и углублению миропонимания не видно.

Однако на чем зиждется философская уверенность в каком-то своем собственном лучшем осмыслении человеческой практики, включая практическое содержание специальных наук? Кто может лучше самого специалиста войти во все подробности и тонкости его области исследования?

Но философия, даже зная детали рассматриваемых явлений, редко покушается на изложение их всех, потому что ее привлекает в них только существенное для общего понимания мира и человека. И в этом тысячелетнем опыте безграничной критичности и углубления понимания и состоит преимущество философии (8.2).

### **8.9. Философии наук**

И этот третий путь, синтез философии и науки, уже торит себе дорогу. Формируется направление исследований, которое так и именуется: философия (или – с учетом исторической изменчивости рассматриваемых проблем – философские проблемы) той или иной науки: математики, физики, биологии, истории и т.д. (7.8.6).

Современные достаточно уважаемые научные журналы и издательства наиболее оригинальные статьи и монографии публикуют с философскими предисловиями. На специальных научных конгрессах делаются философские доклады.

Как водится, у традиционалистов появление специальных философий вызывает скепсис. В философиях наук опасаются увековечения натурфилософии, оправданной раньше, когда конкретные науки страдали множеством «пробелов», но изжившей себя теперь.

В таких сетованиях зияет неточность. Непознанное было и будет всегда; но пробелы пробелам – рознь. Изъянами они являются не абсолютно, а в их отношении к нашей практике и ее необходимости.

Раньше наукой не были объяснены даже те явления, с которыми человек имел дело повсеместно: рост растений, переходы агрегатных состояний, грозы, движение Солнца и звезд и т.д. – и он поневоле вынужден был фантазировать для них предположительные объяснения (5.14), – самые разные: сравнительно продуманные, охватывающие известные тогда факты, и легкомысленные, мифические, религиозные или материалистические, в которых философы, тем не менее, давали образцы и показывали естествознанию возможность объяснения всего непонятого без мистики и духов.

Ныне же наука не понимает в явлениях такое, что неспециалистам вообще неизвестно: слабые взаимодействия микрочастиц, молекулярные механизмы клетки, квазары и т.п., так что их таинственность не мешает обывателям пребывать в убеждении, что они понимают непосредственно окружающие нас вещи макромира, но для науки и философии, пусть и на другом уровне, и ныне остается тьма неизвестного и непонятого, которое они вынуждены исследовать.

Другое сомнение: традиционалисты, судя по всему, подозревают, что философы наук не владеют толком ни философией, ни частной наукой, а лишь «знакомы понемногу» с той и другой, так что злые языки их язвят, они, дескать, «философы» среди физиков (лингвистов и т.д.) и «физики» (лингвисты и т.д.) среди философов.

Чего не бывает. Дело синтеза, бесспорно, нелегко; но занятые в нем профессионалы все чаще имеют двойное высшее образование, философское и соответст-



вующей частной науки, и нередко официально заверенное двумя дипломами.

А в Англии (кроме Кембриджа) «чистых философов» уже вообще не готовят, только философ-экономист, философ-лингвист и т.д.

При этом не стоит забывать, что сегодня ни один специалист не в состоянии полностью знать **всю** свою специальность: математик – всю математику, физик – всю физику и т.д. (8.2.5), а подготовлен только к тому, чтобы, когда надо, быть способным на «должном уровне» освоить новый вопрос.

### **8.10. Переступники**

Конечно, в исследовании своих вопросов философ вполне может переступить в ту или иную область специальной науки и даже выдвигать в ней какие-то гипотезы, часто даже вынужден переходить, потому что в их основе лежит тоже философия и туда уходит их решение (8.8).

И почему философу должно быть запрещено то, что дозволено любому смертному? Так, как, скажем, физику позволено исследовать какую-то область химии, к примеру, валентность – с ее физической стороны.

Никаких запретов здесь нет. Больше того, в специальных науках есть проблемы, которые упираются в то или иное понимание их начал, уже философских. Сваливать такие проблемы на узкого специалиста бесплодно. Так же, как на химика – объяснение природы валентности.

Просто в таких случаях – философского анализа специальных вопросов – спрос с философа тот же, что с любого, – достаточно профессиональное знание рассматриваемой области, квалифицированность суждений

и доказательство не ссылками на философские авторитеты, а обычными научными способами.

Что и говорить, судить профессионально и в философии, и в специальной науке – требование высокое, и многим что философам, что специалистам по их подготовке – не по плечу.

Перспектива такой межведомственной работы им не улыбается: легко ли не попасть впросак, «решая» такие, например, вопросы, как смысл законов сохранения в физике, теории энергетизма, релятивистики, содержания и формы в математике или семиотике, сущности и происхождения жизни, связи кибернетики и биологии, целесообразности и детерминизма и т.д.? Многие ли в состоянии преодолеть ложную гордость и просто признаться в своей некомпетентности?

– Я не считаю себя достаточно подготовленным к анализу этих вопросов.

Но ведь такие непонятности есть и понять их надо. А здесь не видно иного пути, как пополнение компетенции и соединение усилий.

Из истории известно, что крупнейшие философы имеют выдающиеся заслуги также и в специальных науках: Демокрит – идея атомов, Пифагор – доказательство знаменитой теоремы, Аристотель – в логике, физике, биологии, Декарт – в механике (понятия импульса и инерции), математике (координаты, аналитическая геометрия, переменные величины) и физиологии (идея рефлекса), Спиноза – в этике и психологии, Лейбниц – в механике (идеи энергии) и математике (основания дифференциального и интегрального исчисления), Локк и Юм – в психологии, Кант – в космогонии, Лессинг, Гегель, Белинский – в эстетике, Спенсер – в этнографии и психологии, Рассел и Уайтхед – в математике и логике. И, наоборот, как уже здесь отме-

чалось, многие величайшие ученые известны также как философы (8.3).

Непереходимых границ между философией и наукой нет. На определенном уровне разработки философские проблемы переходят из философских в специальнанаучные, даже выделяются в новые ветви науки. Но, разумеется, философия оттого не беднеет, потому что идет и обратный процесс: специальные науки натываются на новые философские проблемы, более сложного уровня, и к их исследованию присоединяется философия. Такова историческая закономерность.

### **8.11. Является ли философия строгой наукой?**

Доступны ли философии строгость и четкость, какими отличаются математика и естествознание?

Сциентисты обычно отказывают ей в этих доблестях. В обывательском мнении философия слывет праздным умствованием, отвлеченным, произвольным и далеким от действительной жизни (1.1).

Кто бы спорил? Конечно, философий много разных. Среди них бывают несамокритичные и мечтательные. Так же как и в науке есть и субъективное, и ошибочное (2.1-4). Но если бы философия в целом была пуста, то никого бы не интересовала.

Тем не менее, очевидно, эмпирическое и дискуссионное исследование не поддается *изначальной* формализации; тем более математический и логический анализ непригодны для философского *экспликативного* исследования проблем бытия и мышления, природы и человека. Поэтому философские экспликации, дискуссии и абстракции универсалий справедливо возбуждают сомнение: а способна ли философия что-то доказать и тем самым стать наукой?

Неудовлетворенные существующим состоянием философии, некоторые энтузиасты замыслили записать ее в знаках алгебраической логики, формализовать и таким образом превратить в точную науку.

Еще в начале 19 века такую попытку предпринял польский кантианец И.М. Вронский; в 20 веке на этом поприще отличились Б. Рассел, Р. Карнап, Г. Рейхенбах и другие неопозитивисты (1.7-10); у нас формализовать отдельные разделы философии пытались Ю.А. Петров, А.В. Шугайлин (1966), А.Н. Кочергин (1969) и др.

По-моему, оптимизм таких проектов завышен. После Н. Геделя (1931) стало ясно, что полностью формализовать невозможно даже математику и логику. Стало быть, их начала должны быть представлены и обсуждены в каком-то естественном «метаязыке».

Что уж говорить о философии с ее исследованием как раз первоначал, обращением к интуиции и дискуссии.

Сами разочарованные неопозитивисты остались в убеждении, что философия способна на уберегание наук от неправильных путей, но не на указание правильного, а К. Поппер и его последователи нашли, что философия недостаточно определена, чтобы быть опровергаемой, а потому она не наука (2.4).

Я не думаю, что четкость и однозначность всегда являются обязательными для философии. Нет, философия нужна людям, и, в частности, науке, в качестве именно философии; ее дело – выявление и обсуждение подсознательного предпонимания с помощью языка и понятий и таким способом развитие своих категорий и теорий через критический анализ обыденного сознания, мифа, всей идеологии, частных наук и общественной практики («эмпирии»).

Однако, понятно, эти скрытые предтеоретические основы разума не могут явиться ему *с самого начала* сразу ясными и определенными. Наоборот, естественно, новое миропонимание поднимается из подсознания первоначально смутным, еще ищущим себе форму, обрывочным и даже противоречивым, предметом сомнений и споров. Поэтому в своих истоках философия не может не быть туманной, индивидуальной, разноречивой и эмоциональной – и недоступной практической проверке. Если через такую стадию интеллектуальных расплывов и раздоров проходит становление новых основоположений даже в естествознании, то почему в философии должно быть иначе?

На этой стадии непонимания и развивается даже *культ непонятности*, принимаемый за знамение глубины мысли, а комплекс собственной скромности делает популярной темноту стиля – вроде логицизированной зауми Гегеля или поэтизированной зауми Хайдеггера. В такой интеллектуальной среде без зауми нельзя иметь успеха:

– Если уж даже мне все сразу понятно, то, должно быть, это пустячина.

Такая умственная смута – необходимая ступень к умственному прояснению – и отвергать ее смешно, впрочем, также как и обожествлять. Но философия – мост между подсознанием и теорией, она превращает хаос в форму, сумбур – в ясность, и в своих результатах философия способна достигать формулировок, достаточно четких и однозначных для опровергаемости и испытываемости, частью находит даже формализацию и переходит в науку.

Такие превращения засвидетельствованы историей. Едва ли не все науки *ab ovo* произрастают из философии. Философия – начало науки, наука – специализиро-

ванная философия, практически выверенная и доведенная до деталей.

В итоге философская продукция, ее категории, номии, анализы и теории находят применение в практике, в частности, и в науке. Тем самым опосредованно, через общественную практику и научную эмпирию, философия обретает практическую опровергаемость – проверяемость на истинность. Без истины в философии нет и смысла. Хотя, разумеется, эта проверка столь же не полна, как и у всякой науки. В конце концов, математическая теоретическая физика, теоретическая биология или общая социология тоже не проверяются непосредственно эмпирически, а только посредством их претворения в более конкретных науках.

Как видим, философия вполне способна быть научной. Хотя, разумеется, не всякая философия достойна такого статуса. Но и первоступенная преднаучная философия, пусть даже туманная и разноречивая, тоже нужна.

В третировании философии за то, что она не такая, как формальные или экспериментальные науки, сквозит комичное непонимание ее сущности. Стремиться уподобить философию математике или естествознанию столь же нелепо, как делать, к примеру, из экономики биологию или из биологии – физику. У каждой из них – свой особый предмет, свои понятия и методы, но при всем том все они – наука, когда отвечают ее критериям (2.3).

Научность философии проявляется в ее антидогматичной критичности и в поиске – с выставлением на общий суд – системы понятий настолько определенной, выводящей запреты и доказательной, чтобы выдержать критику своего бытия.

Есть у философии и своя точность, но обычно не математическая (количественная), а больше логическая, но, пожалуй, не просто логическая, а *смысловая* (семантическая). От случайности эмпирии философию спасает разносторонность углубления в сущность. Такая *сущностная* глубина, часто неожиданная, и приносит философии репутацию мудрости. Таким образом, строгость в философии другая, чем в специальных науках; это не счет, не измерения и не просто определения и логика. Строгость философии означает, что в ней ни одно понятие не принимается очевидным и безупречным, а подлежит бесконечному углублению. И в этой смысловой строгости философия далеко превосходит и логику, и математику, и все науки.

### **8.12. Истина интуиции**

Расхожее вышучивание или превознесение философской наджизненности (1.1, 8.11) не догадывается, что сверхопытность философствования является иллюзией, потому что, как мы установили, все наше воображение, прозрения интуиции и мышление направляются нашим бытием, отложенным в подсознании (5.1-5).

В отношении к практике отличие философии от наук в том, что ее опыт – не стороннее наблюдение фактов, как в эмпирических науках, и не специально познавательные собственные действия, как в экспериментальных науках, а наша *былая* повседневная жизненная *практика*, отложившаяся в подсознании *колейнами* памяти, интуиции, воображения и мышления, которую философия и извлекает оттуда путем исследования интуиции, припоминания (анамнезиса), рефлексии и прокрустного уразумения общественной жизни, искусства и науки (7.2).

Хотя глаза видят пред-видимое, ум понимает пред-понимаемое, потому что восприятие и понимание направляются колейнами и они бывают виновниками заблуждения и догматизма (3.11, 5.7, 5.9, 5.16), тем не менее это вовсе не означает, что наши восприятия и понимания какие-то беспричинно произвольные и непременно фиктивные, потому что сами эти подсознательные рельсы сознания чертятся нашими практическими взаимодействиями с объектами, поэтому исполнены содержанием объективным и истинным в границах своих практических прообразов, благодаря чему они и обеспечивают наше восприятие и мышление и обычно успешные.

Даже анимистическая мифемная парадигма (5.14) открыла нам истину, которая останется навеки, – великую идею *действия* одного объекта на другой – из осознания собственного действия, его двучленности: собственное изменение – и следующее за ним изменение в вещи, дав убеждение, что подобные действия есть и в природе, в том числе и в неживой. Правда, эта истина явилась слитой с заблуждением – одушевление и произвол природы, наделение ее волей, целями, мыслями и т.д., неразличение случайного и неперменного и т.д.

Механистическая парадигма углубила это знание: повторяя практику, она отделила действие от одушевленного существа, открыла действие неодушевленное, – «естественное», дала понятия причины-следствия и закона, хотя опять слитно с заблуждениями – тотальности механики, неперменности, фатализма и т.д. (2.3).

Но если подсознание истинно, то откуда эти заблуждения? Просто мыслитель обычно не отдает себе отчета в своем подсознательном опыте, поэтому не критичен к нему, не видит его границ и случайности – и



тут он переходит в искажения, недодуманность и придуманность.

Объективная среда, в которой протекает наша практика, меняется, – и тогда созданные прошлой практикой менталитетные предварения и прокрустации становятся ошибочными, а события неожиданными, не предусмотренными ни теорией, ни менталитетом; истинная идея становится *превратной*, и эти сюрпризы практики оборачиваются удивлением, неудачами, разочарованиями и открытиями. Изобретатель микроскопа А. Левенгук не знал, что он увидит в него ошеломительный мир клеток и чудовищных микроорганизмов. Наводя подзорную трубу на небо, Галилей не предполагал, что увидит на Луне горы, на Солнце – темные пятна, у Юпитера – спутники. Изобретатели компьютерного ультразвукового наблюдения эмбриона не ожидали увидеть, что младенец в утробе матери зевает, улыбается, плачет, сосет палец. Да и предвидя многое в эксперименте, исследователи натываются в нем также и на многое иное, – как череда экспериментальных предсказаний и провалов вела Э. Резерфорда, Н. Бора, А. Зоммерфельда, Дж. Уленбека, С. Гаудсмита, В. Паули, Л. де Бройля к последовательному усложнению моделей атома.

Небывалое бытие, его принципиально новые технологии создают принципиально новый менталитет, а за ним грядет мировоззренческий переворот. Однако *практическое происхождение* предтеории – менталитета гарантирует нам *относительную абсолютность* его истинности: относительно своих условий он навсегда останется не фикцией, а образом объективности.

Человечество выработало и специальный интеллектуальный инструмент миропонимательных метаморфоз и обоснований – философию как выявление, уразуме-

ние и критику собственных предтеоретических духовных предпосылок восприятия и мышления и их творческое развитие.

### **8.13. Философская интерпретация науки**

Есть еще одна неоценимая услуга, которую оказывает философия науке, – она дает ее понятиям и теориям *миропонимательную интерпретацию*, то есть выявляет скрытые в их основах предпонимания, а тем самым открывает их «философский смысл» – отношение к философским категориям и номиям, тем самым делает их нам «понятными». Научная теория обретает смысл лишь внутри философии как метатеории.

Но включение какой-то научной теории в философию включает ее также в науку как целое, то есть обнаруживает ее отношение к прочим научным теориям, как альтернативным из той же научной ветви, так и из совершенно других наук, ибо философия и есть та общая плазма, в которой плавают и живут отдельные научные клетки.

Вот почему только открытие философского смысла научных построений делает их понятными.

Отсутствие мировоззренческой интерпретации, достаточно убедительной, к примеру, иррациональных и мнимых чисел, или спина микрочастиц с его «сверхсветовой скоростью» и дискретностью «вращения», или идеальности сознания, или будущего «черных дыр» и т.п. – оставляет их таинственными, веющими мистическим холодом и поселяет в умах беспокойство, и такая интеллектуальная тревога может не униматься тысячи лет.

Приход познания к этой ступени тайны неотвратим и здесь рождает мучительную жажду философии. Исследователь, погрязший в научной текучке, не чувству-

ет необходимости философии, так же, как обыватель, тонуший в житейской суете (7.12).

Но когда ученый доходит до «переднего края» науки, пусть переднего, но края, – упрется в непонятность, дальше которой наука кончается и начинается тайна, тогда он проникается сознанием необходимости философии.

В этом неизменно исповедуются специалисты, доходящие до края, как гуманитарии, к примеру, М.М. Бахтин, говоривший, что философия начинается там, где кончается наука (с.364), так и естественники, как далеко не благоволящий к ней Р. Фейнман (с. 191).

Хорошая философия – прежде всего материализм или хотя бы близкий к нему позитивизм – служит **авангардом** науки в исканиях на её “*переднем крае*” и **арьергардом** науки в её понимании, – интерпретации её достижений.

Таким образом, в начале науки – философия (8.1-3), и в конце науки – тоже философия.

## 9. Типология философии

- Что в философии основное?
- Почему основное в философии предстаёт не основным в жизни?

### 9.1. Как не заблудиться в философии

В своей истории философия накопила немалое богатство – тысячелетний опыт философствования многих личностей, страт, стран и времен. Освоение этих сокровищ (7.2) учит генетическому подходу к современным теориям в философии и специальной науке, открывая их историческое место и смысл, избавляет от изобретения давно превзойденных идей («велосипедов») и развивает способность находить действительно новое и основательное.

Без тех или иных философских начал просто невозможно мыслить. Но из каких именно начал нам исходить? Как не заблудиться в этом безбрежном океане «вопросов», мнений, аргументов, решений и направлений? Видимо, чтобы как-то ориентироваться в этом философском столпотворении, требуется какая-то их типология, пусть схематичная. Лучше несовершенные ориентиры, чем никаких.

Может быть, подразделить философствования по *важности* рассматриваемых в них вопросов для человека, то есть для его взаимоотношения с миром?

Должно быть, надо. Но тут возникает трудность: что является для нас важным, это *меняется* в зависимо-

сти от ситуации: голодному нет ничего важнее пищи, подавленному беспросветностью жизни важнее пищи – идеал, отчаявшемуся – надежда, измученному неудачами – истина, поработанному – свобода, обиженному – любовь и т.д. Вот почему важное для философии определяется не суетно и потому не ситуативно, а общо – важное для уразумения мира и человека в целом.

Поэтому важнейший интерес философии как миропонимания шире любых частных, но объемлет всякие взаимоотношения между миром и человеком, – практические, познавательные и ценностные.

Однако ведь мировоззренчески важное слишком широко и многолико, чтобы стать путеводителем нашей мысли. Чтобы сузить определители требуется выделить основные вопросы, то есть такие, из того или иного понимания которых следует понимание остальных.

## 9.2. Антиномия тождества-различия

Хорошо, надо найти звенья важнейшие и основные; но вот беда: как мы ранее узнали, основные философские категории невыводимы из каких-то более широких (7.3), в этом смысле основных.

Мне думается, остается одно – начать с категорий наиболее *простых*, но, разумеется, не в смысле понимания, оно-то – как заранее знать? – как раз может оказаться наиболее трудным, а в смысле бедности – минимальности их содержания. Такими мне видятся антиномные категории **бытия – ничто**, их **тождества – различия**, их взаимоперехода – **изменения**, иначе говоря, движения в широком значении слова, то есть исчезновение тождества (к ничто) и возникновения различия (к бытию) и отношения между ними (7.3).

Решение антиномий этих простейших категорий, можно предвидеть, генетически предопределяет трак-

товку остальных категорий, построенных из них и более содержательных, – таких как причина, возможность, случайность и т. д., а применительно к человеку – понимание свободы и фатума, роли личности, народа и т.д., а в итоге – понимание самого миропорядка в целом: что происходит с миром и его частью – человеком, иначе говоря, каковы способы бытия вещей, их пути или – в научном языке – *законы*, или по-философски – **НОМИИ** тожества и изменения.

И такое движение категорий от бедной основы к богатству производных конструкторов, таким образом, воспроизводит в сущности их исторический генезис, а философская типология оказывается генетической.

Исследование проблемности этих первоначал в философии относится к разделу, именуемому *онтологией* (7.8). Соответственно назовем эту ее исходную антиномию онтологической, или – проще и короче – бытийной.

### 9.3. Диалектика – монолектика – диалектоика

Силой исторических обстоятельств разные трактовки бытийного круга вопросов, как мы ранее видели (7.5), создали такие направления – типы философствования, как диалектика и прочие, – иные.

**Диалектика** – это полагание *единства противополостей* (7.5.): бытия и ничто, тожества и различия, покоя и движения, рози и связи, абсолютного и относительно-го и т.д.

Согласно диалектике все вещи в мире и в сознании определяются

1) **всеединством** – их всесторонними отношениями и связями;

2) их **противоединством** (коллизиями);

3) **развитием** или, по меньшей мере, изменением.

В свою очередь единство противополостей означает:

1) их **однородность**, внутреннее тождество, принадлежность к одному и тому же **роду** бытия: верх – низ, но оба вертикальное положение; черное – белое, но оба цвет, день и ночь, но оба противоположные периоды в сутках и т.д.;

2) **взаимные определения**, оттого невозможность существования одного без другого;

3) их **взаимный переход** – на экстремумах.

Но обстоятельнее об этом не здесь.

Происхождение греческого термина диалектика (διαλεκτική) от того же корня, что и *диалог* (διαλογος) □ не случайно. Древние греки первоначально так именовали искусство (умение) беседы – спора. Часто термин употребляется в этом смысле и ныне. В споре приближение к истине происходит как раз посредством рассмотрения вещи с разных сторон, сомнений – вопросов, раскрытия и преодоления противоречий в суждениях собеседников и таким путем развития ее понимания.

Так строится знаменитый сократовский диалог. К примеру, что-нибудь вроде:

– Плохо ли лгать?

– Конечно, плохо; надо говорить правду.

– А хорошо ли воину сказать правду врагу?

– Нет, это нехорошо, это предательство.

– А хорошо ли, когда врач обманывает большого ребенка, уверяя, что горькое лекарство не горько? Или когда полководец ободряет свое войско, уверяя, что ждет подкрепление?

Так мысль приходит в противоречие и развитие.

Приведенное недоумение кажется детски элементарным. Но попробуйте-ка перенести его на собственную реальность. Скажем, на вопрос о политических свободах. Ведь из него следует, что свободы слова и вся демократия тоже должны быть ограничены – бла-

гом людей. Но тогда что такое благо людей? Какие здесь вскипят страсти.

С поразительной силой эту драматическую противоречивость правды умел показывать Ф.Достоевский: сначала правду одной стороны, а затем тут же с не меньшей убедительностью и яростью раскрыть правду обратной стороны, оставляя читателя потрясенным и ошеломленным.

Ныне диалектикой называют теорию всеединства, противоединства и развития мира и соответствующие принципы его познания и преобразования.

Хотя в современном качестве диалектика возникла путем возведения в теорию и в принципы особенностей именно спора. Мыслить диалектически – значит постоянно сомневаться и спорить с самим собой.

В смысловой и звуковой симметрии противоположное миропонимание – антидиалектику назовем **монологикой** (от слова “монолог”, греч. *μονολόγος* – речь одного), – и соответствующая ей мысль – односторонняя, без связи с другим, без возражений и без развития.

Монологика есть миропонимание, которое одно-сторонне понимает всеобщей («*абсолютизирует*») только какую-то одну из противостей: *либо* тождество, *либо* различие, *либо* покой, *либо* движение и т.д., – и потому отрицает в сущем всеединство, противоединство и развитие.

Гегель и вслед за ним К.Маркс и Ф. Энгельс именовали такой взгляд «метафизикой», как со Средних веков по названию известного аристотелевского сочинения (7.3) часто называли просто философию, воображая в ее схоластическом толковании, что она ищет безотносительную, непротиворечивую и неизменную сущность вещей.



Таким образом, гегелевский выбор термина был обусловлен не его внутренним смыслом, а преходящим историческим обстоятельством, доминированием в тогдашней философии такого взгляда.

Но сегодня во внегегелевской и внемарксистской литературе метафизика – синоним философии или ее онтологии и в условиях философского плюрализма использование такого наименования неудобно, требует постоянных оговорок «метафизика в гегелевском и марксовом смысле».

В истории и в современности мне видятся два основных типа монолектических протагонистов:

1. Первый преобладал в 18-19 веках – абсолютизация безотносительности и покоя, убеждение, что вещи разрозненны, обособлены, а их сущности не зависят от их отношений и вечно неизменны – абсолютны.

Соответственно такую монолектику верно назвать **абсолютизмом**.

Преимущественно таковы взгляды Парменида, Зенона, Гоббса, Ньютона, Гольбаха, Канта.

Его исток – античные философы из Элеи (юг современной Италии) Парменид и Зенон (6-5 вв. до н.э.). В своих знаменитых рассуждениях – *апориях* (букв. беспутя, тупики) «Дихотомия», «Стрела» и многих других элейцы выставили на вид логические противоречия, возникающие при теоретическом представлении бесконечного – непрерывного или прерывного деления и движения материи.

«Дихотомия» (по-гречески значит раздвоение): если пространство “непрерывно” (бесконечно для деления), то тогда путник не может даже тронуться с места, потому что прежде чем достичь конца пути, ему надо пройти его половину, чтобы одолеть ее – половину этой половины и т.д. до бесконечности. То же самое в современном математическом обозначении

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{2^2} + \frac{1}{2^3} \dots, \quad \text{или} \quad \sum_{n=1}^{\infty} \frac{1}{2^n} \neq 1$$

Предел сходящегося ряда недостижим – вопреки современным математическим постулатам.

Другая апория «Стрела»: если пространство, наоборот, прерывно, то стрела находится либо здесь, либо там, но не может находиться одновременно здесь и там (между этими точками полагается ничего нет); но нахождение здесь или там есть покой, а не движение. В современных математических понятиях: точка нульмерна, стало быть, в ней невозможно движение, но тогда его нет и на отрезке.

Отсюда элеатизм выводит заключение, явно бессмысленное и противоречащее опыту, – об отсутствии движения в сущности мира: изменение является только видимостью, а сущности вещей неизменны, – обоснование абсолютизма в онтологии, а также рационализма в гносеологии: глаза обманны, достоверен лишь разум (4.1).

Как же логически непротиворечиво представить движение?

Первое решение проблемы изменчивости вещей (1.1) наметил Демокрит, введя различие: элементы мира раздельны, но далее неделимы и неизменны (погречески “атомы”), а меняются их комбинации – вещи.

Подобное различие воспринял Аристотель, но положив неизменность слитного (континуумного) субстрата – материи, а изменение формы, и добавил идею разной *степени* изменения (2.2, 3.3).

Но почему в вещах меняются свойства элементов?

За тысячи лет по этой антиномии понаписаны тысячи исследований. Ее проблематика узнается в теории дифференциального и интегрального исчисления, пре-

делов, теории множеств Г. Кантора, в квантовой механике и всей субатомной физике.

Однако общепринятого решения неизвестно.

Одной из разновидностей абсолютизма является *механицизм* – сведение всех форм движения к механическому перемещению неизменных частиц (5.14-15).

2. Противоположный тип монолектики, тоже древний, особенно широко распространяется ныне – абсолютизация отношений и движения, убеждение, что ничего абсолютного (безотносительного) и никакого покоя нет. Соответственно его имя – **релятивизм**.

Наиболее известные релятивисты – Гераклит (7.3), Кратил, Лейбниц, Бошкович, Пуанкаре, Эйнштейн, Хайдеггер, Сартр и др.

Из противоречия мнений релятивизм делает вывод, что какой-то одной общей истины нет, но каждый человек прав по-своему. В частности, так понимал Достоевского А. Эйнштейн, который сам признавался, что именно из этого художника черпал свои новации. Так-то. Как ни удивительно кому-то, но теория относительности в физике зародилась в романах Достоевского.

Отношение и движение являются одной из противностей диалектического противоединства. Поэтому в противостоянии абсолютизму релятивизм нередко принимают за диалектику. Но это ошибка, релятивизм тоже монолектичен: он односторонне абсолютизирует *отдельные* отношения и изменения в *изоляции* от их целостности и момента устойчивости.

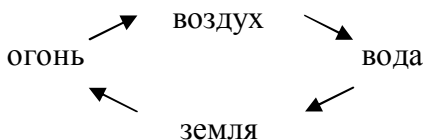
Далеко не любые соединения противностей являются диалектикой. Произвольное («субъективное»), неполное и одностороннее, а потому ложное соединение разных сторон справедливо осуждается как *софистика* – ухищрения с намерением морочить людей.

Позитивная диалектика отлична от ее подделки, а по существу тоже монолектики Гераклита – Платона – Гегеля – Маркса. Такие диалектикообразные построения назовем *диалектоикой*.

Ее начинатель Гераклит опустил в вещах стабильность – покой и тем самым односторонне преувеличил и абсолютизировал их изменчивость (7.3) – тем самым стал доказывать «*противоречивость* мира», существование “логических” противоречий *в самих вещах* – под именем якобы *диалектических*: вследствие изменения всякая вещь сразу та и не та, здесь и не здесь и т.д.

Соответственно однородность противостей (9.3.1) он раздул до их якобы тождества («одно и то же» день и ночь, добро и зло и т.д.).

С прозрачной целью Гераклит заменяет развитие вечным круговоротом превращений:



– по выражению А.И. Герцена, “беличьим колесом”, которое подавало этому изгнанному аристократу надежду на *возврат старины*. Идеал *ретрограда*.

Диалектоика – безотказное средство оправдания *софистики* в рассуждениях и произвола в практике (см. 4.10).

В диалектоике объективное *противоединство* софистически и антропоморфно подменяется логическим *противоречием* (7.5), а развитие – *циклическим* “отрицанием отрицания”, – и эти *мысленные* операции приписываются объективному *неодушевленному* материальному миру.

Нетрудно догадаться, что в онтологической проблематике проступает *практическое* отношение меж-

ду человеком и миром, потому что, очевидно, от одного или другого характера мировых законов зависят результаты человеческих усилий, то есть его практика: каких **СЛЕДСТВИЙ** ожидать нам от своих начинаний, что получится, чем они для нас обернутся, а это определяет наш вывод: что делать и как делать (4.10).

#### **9.4. Антиномия духа – материи**

Силой исторических обстоятельств другой основной антиномией в философии стал вопрос о взаимоотношении человека и мира, конечно, прежде всего человеческой духовности – «Я», сознания к бытию, материи, – проблематика антропологическая или спиритологическая (7.8.2), короче – духовная.

Обычно антиномия формулируется так: что является первоначалом вселенной? («Первичным», «абсолютным», «*субстанцией*» – что буквально значит «подлежащим», основой, носителем движения и свойств).

Мнений много: вода по Фалесу, огонь по Гераклиту, нечто неопределенное (апейрон) по Анаксагору, атомы по Демокриту, пространство и время по Клиффорду – Эйнштейну и т.д. – все это объединяется понятием материя, бытие, вещи.

Или первоначало – бог, как в религии и у Спинозы, идеи – по Платону, мировой разум – по Гераклиту, Гегелю и т.д. – короче, сознание, мышление, дух (по-лат. *spiritus*). Поэтому все мнения резюмируются в противостоянии:

– Что есть основа мира и что производно: материя или сознание? Иначе: мир (материя) ли порождает сознание или сознание порождает мир? А в таком случае: существует ли какой-то засознанный мир? Доступен ли он познанию?

Очевидно, на спиритный вопрос возможно три основных типа ответов – три типа философий:

1. Принятие первоосновой какой-то одной из сторон отношения сознание – мир; таков *монизм* (от греч. ~ *μονος* – один).

В свою очередь в монистическом подходе возможны два противых варианта решений:

1.1. *Материализм* полагает субстанцией мира (в том числе и духа) материю, а сознание – ее порождением и свойством, возникающим на определенном уровне развития.

Крупнейшие материалисты – Демокрит, Эпикур, Локк, Ламетри, Гельвеций, Дидро, Фейербах, Чернышевский, Маркс, Р.Селлерс; примыкают к ним старые эмпиристы (4.2) и некоторые позитивисты (1.7).

1.2. Протагонист материализма первоосновой мира полагает сознание, а материю – его проявлением (инобытием, эманацией). Такой взгляд принято называть “*идеализм*” (греч. *ἰδέα* – идея, мысль), что, однако, звучит так, будто бы подразумевается “идеал”, и приводит к смешению с обыденным значением этого слова: идеалисты – люди, самоотверженно приверженные идеалам. Получается, материалисты – люди без идеалов, плотские и корыстные. Из-за таких предрассудков некоторые материалисты в прошлом стыдились так себя именовать. Этимологически точнее было бы имя **идеизм, идеисты**.

2. Монизму противостоит *дуализм* (от лат. *dualis* – двойной) – признание обеих сторон: материи и сознания – *независимыми* друг от друга субстанциями.

Этот признак «независимость» (рознь, бессвязность, параллельность) обоих начал является основным в определении, потому что существование-то обеих сторон: и материи, и сознания, – разумеется, признают как ма-

териалисты, так и идеисты, но только одно из них самостоятельной основой. Без учета этой особенности легко запутаться.

Крупнейшие дуалисты – Аристотель, Декарт, Кант.

По Аристотелю, той или иной вещью материю делает ее внешняя и внутренняя форма, а форма есть идея.

Декарт обратил внимание, что телесная субстанция является протяженной в пространстве, доступной сложению, движению и исчислению, тогда как сознание непротяженно, “просто” ( $\equiv$  неделимо), движется только само и неисчислимо, короче, – “*идеально*” (5.6.), стало быть, есть субстанция особая, – духовная.

Какова же связь между этими субстанциями? Что такое причина, сила, действие, энергия и как их не называть? В познании Декарт допускал действие тел на душу – рефлексы. А внутри организма? Удовлетворительного ответа он не находил.

Так дуализм упирается в проблему тела и духа (1.1).

### **9.6. Являются ли бытийная и духовная антиномии основными?**

Вижу в ваших глазах скепсис. Слушаете вы все это и, наверное, думаете (вежливо помалкивая):

– Ох уж эти философы! Обсуждают странные вопросы: Существует ли движение? Реален ли окружающий мир? Как в этом убедиться? И это всерьез? Нам бы их заботы. Да в жизни человека, который усомнится в этом, сочтут умалишенным, а философы почитают его величайшим мудрецом.

Неужели вопросы об отношении движения и покоя, сознания и материи являются основными? Какие-то на-

думанные, кабинетные и далекие от жизни. Да скажи дома:

– Мама, а знаешь, основной-то вопрос, что первично: движение или покой, сознание или материя.

Как она встретит такое сообщение? Особенно если не проходила университетов. Небось, засмеется:

– Не забивай голову всякой чепухой. Основные вопросы – где работать, что на стол поставить. А тут “первичное – вторичное”.

В качестве основной для философии антиномию духа – материи в наиболее отчетливой и даже вызывающей форме выделили Л.Фейербах в 1842 г. (Т.2, с. 623) и Ф. Энгельс в 1886 г. (Т. 21, с. 282 - 283).

Что ж, в таком случае, выходит, до Л. Фейербаха и Ф. Энгельса основной вопрос философии был ей неизвестен? Тогда, может быть, он и не основной? В советские времена у нас запрещалось даже спрашивать, почему он основной. Так Энгельс сказал – и все тут. Да кивание на такое высокое здание, откуда все видно, – КГБ называется:

– Вот оттуда за тобой приедут и там тебе объяснят, что основное.

И то сказать, людей больше занимают тайны их собственной жизни, ее смысла, отношения к смерти, мысли о свободе, благосостоянии, революции, войне и т.д. Да и в философии от Сократа до Канта «практический разум» (Т.4, с. 241, 501) – образ жизни, дающий счастье, величался мудростью и ставился выше одного знания. Ф. Бэкон основной смысл философии видел в овладении силами природы. Декарт, Локк, Карнап, Поппер – в объяснении эмпирического познания, Ж.Ж. Руссо – в преодолении общественного неравенства, К.Гельвеций и Дж.С. Милль – в человеческом счастье. Тьма разных вопросов. Французский экзистенциалист



А. Камю, основным назвал вопрос, стоит ли жить, а его датский предтеча С. Кьеркегор – стоит ли жениться. Единственно важный. И в молодости приходит пора, когда это в самом деле так. А станете родителями, основным станет, как воспитать ребенка.

Как может быть один и тот же вопрос основным в *разных* философских системах, если даже смысл слов, хотя бы той же материи и сознания, в них различен? Так, у Спинозы протяженность и мышление – атрибуты единой субстанции, тождества природы и бога.

Однако, может быть, какие-то философы просто не признают и явно не рассматривают вопрос о материи и сознании, но «объективно» и подспудно все-таки как-то его решают?

Но чем это доказать? Не станет ли такая реконструкция просто переинтерпретацией иных философских систем под свою, приписыванием им своих мнений, произвольным объявлением одного в них существенным, другого несущественным, так что объявленная нами «объективность» будет самой что ни на есть нашей субъективностью?

Даже среди советских марксистов узость энгельсовской формулировки постоянно вызывала сомнения (*Нарский И.С.*, с. 59-60; *Ойзерман Т.И.*, 1984, с. 85-86). Тем более, что интеллектуалистское ограничение основного, по-видимому, противоречит собственному фундаментальному марксистскому положению о приоритете практики.

Впрочем, иногда предлагалось такое объяснение: потому что все сущее делится на материальное и духовное. Бесспорно, для человека такое деление важно. Но мало ли других важных делений сущего? Все может быть отнесено к съедобному и несъедобному, к причине или следствию, случайному или непременно, со-

держанию или форме и т.д., – отчего эти вопросы не основные?

Однако если у разных авторов нет единой основы, то есть ли философия как какая-то цельность? Как тогда возможно взаимопонимание философов? Как возможна единая классификация направлений? Может быть, остается бедлам, вавилонское столпотворение “мнений”?

Классификаторы философии как раз и указывают на существенность для понимания ее истории деления на диалектиков – монолектиков, материалистов – идеистов – дуалистов.

Вы скажете:

– Эка важность! Пусть себе подразделяют. Нам-то что до этого? Значит, рубрикация проводится по несущественному признаку. Разве не важнее делить философов, положим, на интересных и скучных, влиятельных и не очень, умных и глупых, добрых и злых, демократичных или, там, аристократичных, оптимистов и пессимистов?

По-моему, какой бы то ни было вопрос, “основной” в смысле важности, не может быть универсальным независимо от истории и ситуации, но может быть основным в смысле *логического* основания для решения остальных вопросов (9.1). Поэтому я дерзну утверждать: антиномия движения и антиномия сознания являются основными – в силу двух обстоятельств:

1. Из того или иного понимания этих антиномий логически следует решение прочих *теоретических* вопросов философии, в частности, то или иное понимание причинности, возможности, случайности, сущности и т.д.

2. Когда скептики основным для философии называют отношение человека и мира (Я и не-Я и т.п.),

они не замечают, что это в других словах и есть отношение духа и материи. В этом ключе понятно, что ответ на этот вопрос определяет практическое отношение людей к миру, понимание человеческой свободы и судьбы, цели и средства, роли личности, производства, любви, политики и т.д., наши оценки, идеалы и поведение.

Проверим, так ли это.

### **9.6. Фундаментальность бытийной антиномии**

Пожалуй, очевидны ключевые различия выводов из диалектики и монолектики для понимания любых вещей, тех же вопросов об изменчивости или неизменности их сущности, их случайности и закона, причин и условий, границ и переходов, элементов и системы, относительности и абсолютности, развития и, следовательно, их происхождения, прошлого и будущего, – всей онтологии и построения теорий в любых науках.

Общепонятны *гносеологические* выводы из бытийной альтернативы.

В самом деле, диалектика отрицает догматизм и требует критичности, полноты и конкретности познания.

Диалектика обеляет *противоречия, софистику* и релятивизм (4.10), которые и поражают гегельянство или марксизм – как в их теоретизировании, так и в политике.

Всякая монолектика наводит на догматическое убеждение, что истина давно установлена, а поэтому неприятие сомнений, пренебрежение к возражениям и доказательности, потому что монолектика свойственна умам поверхностным и однобоким, которые видят жизнь упрощенной, черно-белой, плохой – хорошей, но не хотят видеть драматизма ее коллизий, иначе говоря,

антиномичности, разрешающейся в диалектике. Такое они отвергают:

– О, это сложно, непонятно, – предпочитая свои простенькие эскизы. Они, и впрямь, очаровательно легки. Жаль только, оказываются ошибочными – и потому на практике монолектическая односторонность выходит боком.

Разумеется, это не значит, что каждый монолектик является догматиком, а каждый, кто объявит себя диалектиком, – творец. Чтобы быть диалектиком не на словах, а на деле, нужен ум, талант и труд.

*Практические* принципы, следующие из диалектики – деловое и творческое мировосприятие. Она учит: чтобы понять любую вещь и успешно работать с ней, надо исходить из того, что все многосторонне и меняется от многих причин и связей, но ничто не вечно, при своем возникновении имеет основание, но потом его лишается, раскалывается противодействиями и преобразуется развитием. Короче, диалектика – миропонимание критичных практиков, готовых честно учитывать реальные сложности.

Иные практические принципы дает монолектика.

*Абсолютизм* уверен, что сущность вещей одностороння и *неизменна*, и тем толкает к успокоению на достигнутом как в знании, так и в делах, то есть к *консерватизму*.

*Релятивистская* монолектика – *диалектоика* уверяет, что все *текуче* – неопределенно и исполнено противоречий, отрицаний и возвращающих прошлое круговоротов, тем самым служит софистике и казуистике в оправдание теоретического, идеологического и практического произвола (4.10), – даже с самим собой, иначе говоря, ведет к самообману: *мечтательности* и (или) *авантюризму*, склоняя к принятию собственных логи-

ческих противоречий за объективные противоединства и питая пустые надежды на *фатальное возвращение* милой *старины*, хотя бы и переименованной в прогрессивное будущее, и готовность авантюриста пускаться к нему по неверному льду.

Таковыми как раз и показывают себя Гераклит, Платон, Гегель, Маркс, Энгельс, Ленин.

### 9.7. Происхождение контрверзы духа-материи

Ранее нам посчастливилось разглядеть в общих чертах, почему и как возникла контрверза диалектики и монолектики (7.5, 9.2-3).

А каково происхождение спора о духе и материи? Может быть, как водится, исторический генезис антиномии явит нам ее мировоззренческое значение?

По-моему, достаточно прозрачно происхождение этого противостояния из реакции *анимистического мифа* на появление неодушевляющего, “естественного” миропонимания – материализма (5.14).

Здесь вопрос и получает соответствующие формулировки: Существует ли мировой дух, всемогущий творец мира? В религии его без затей именуют Богом. Иначе: Одушевлена ли природа или бездуховна? Или: Существует ли бестелесная бессмертная душа? Соответственно: Возможна ли загробная жизнь, после гибели тела? И т.п.

Первую отчетливую философскую формулировку этой антитезы мы находим у Платона. Корень размежевания мыслителей он видит в вопросе о “первоначале всех вещей”: является ли оно “природой” или “душой”? (Т. 3 (2), с. 384-385).

Как известно, сам этот ущемленный демосом аристократ полагал началом мира душу (с. 390-391) и усматривал в этой идее оплот религии и власти (с. 383), а

в материализме – безбожии – источник непочтительности к государственным святыням и собственности, дерзости и мятежей (с. 375-376, 384), за что – взывал он к общественности – проклятый “заслуживает более чем смертной казни” (с. 407).

Близко трактует начало философии Аристотель. Для него оно в вопросе о «первой причине» – субстрате: “из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как последнее они, погибая, превращаются” (Т.1, с. 71). От Платона его как дуалиста отличает отсутствие враждебности к материи (“естествену”), наоборот, с нее-то он и начинает рассмотрение первоначал, перебирая обсуждаемые тогда элементы: вода, воздух, огонь, земля, гомеомерии (с. 72), но рядом с материей называется также и мировой “ум” (с.73).

Характерно также, что тут же он ставит вопрос о движении или неподвижности субстрата, позиции Гераклита или Парменида (с. 72-73).

Так противостояние между материализмом и идеизмом, и в самом деле, тянется с древности.

Сам Платон так ненавидел Демокрита, что всюду, где мог, скупал его сочинения и, пританцовывая, их сжигал.

Спор стоиков и эпикурейцев, платонистов и аристотеликов, затем номиналистов и реалистов, борьба религии, ересей и безбожия – кровавый лейтмотив всего Средневековья, Возрождения и Просвещения.

В Новое время эти идеологические раздоры особенно раскалились, потому что оказались связаны с классовой политической борьбой старого феодального мира, его идеократической опоры – церкви и нового нарождающегося городского мира, торгово-промышленного, буржуазного, с его культом науки. Вокруг этого вопроса вращается полемика Гоббса, Спинозы,

Беркли, Вольтера, Гольбаха и других тогдашних философских бойцов.

В начале 18 в. Лейбниц почувствовал потребность ввести для обозначения враждующих сторон сквозные термины, – и последователей Эпикура – Гоббса он окрестил “*материалистами*”, а последователей Платона – “*идеалистами*” (Т.1, с. 103, 325, 331-332). Аналогично Ламетри разделял философов на “материалистов” и “спиритуалистов” (с. 427), так же, как и Гольбах (Т.1, с. 131, 136-137, 158).

Уже как общеизвестную неразрешимую и неопровержимую антиномию описывают полемику “материализма” (“реализма”) и “идеализма” И. Кант (7.5) и И.Г. Фихте (Т.1, с. 416-420, 516) и с разрешением каждый в свою пользу – Гегель (Т.2, с. 208), Л. Фейербах (Т.2, с. 623) и Ф. Энгельс (Т.21, с.282).

В 19-20 вв. с отступлением феодализма и церковной гегемонии эти страсти поостыли, философские интересы рассеялись на разные следственные темы: сами наименования “материалист” (“реалист”, “натуралист”) и “идеалист” вне марксизма всплывают не очень часто.

Распространяются даже проекты как-то подняться *над* противоположностью субъекта и объекта (Э. Мах, У. Джеймс, Дж. Мур, Дж. Дьюи, ранний Б. Рассел, Р. Карнап) или даже ее преодолеть (В. Дильтей, Э. Гуссерль, М. Шелер, А. Венцель, М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр и др.).

И, тем не менее, вокруг чего идет полемика нового томизма, протестантизма и марксизма? В конечном счете, вокруг вопроса о границах между сознанием и бытием. Да и сами претензии на слияние объективного и субъективного в нейтральном исходят из признания их противности.

Так что приходится начинать с констатации философского *факта*: силой указанных (9.7) исторических обстоятельств среди множества философских вопросов в центре оказываются именно эти два – о диалектике и о духе.

Нравится нам это или нет, согласны мы с этим или нет, но так оно есть.

А нам остается искать факту объяснение – и оно, по-моему, достаточно отчетливо видно в истории их становления (7.5, 9.2-3, 9.7): эти антиномии поднимаются из бытийных основ менталитета (5.13-5.16).

### **9.8. Фундаментальность духовной антитезы**

Ключевое значение противостояния материализма и идеизма проявляется в том, что из понимания отношения сознания к бытию вытекают соответствующие трактовки остальных онтологических проблем, а также формулировки остальных вопросов по другим аспектам мироотношения человека, познавательному и ценностному.

Применительно к *познанию* духовная антиномия принимает форму вопросов:

– Познаваем ли мир? Способно ли знание быть сообразно миру – истинным? Каковы его критерии? Доказательства?

Непосредственно бытийная антиномия привносит сюда еще вопросы:

– Знание абсолютно или относительно? Рационально или иррационально? Каково отношение между истинной и заблуждением? Прошлым и новым знанием? Возможно ли его развитие? И другие.

Едва ли кому неизвестно, что эти вопросы являются основными и для обыденного познания, и для науки.



Если антиномия первичности сознания – бытия разделяет философов на материалистов и идеистов, то ответ на основные гносеологические вопросы делит их иначе – на гностиков и агностиков, сенсуалистов, рационалистов, иррационалистов, практистов и т.д. (см. 4.1- 4.4). И эти деления далеко не совпадают, хотя взаимосвязаны.

**Ценностное** отношение между миром и человеком (3.2) ставит уже аксиологический вопрос, имеющий те же стороны:

В спиритологическом аспекте:

– Существуют ли ценности в самом мире, объективно, или только в нашем сознании, как наши чувства и мысли, субъективно?

В онтологическом аспекте:

– Ценности абсолютны (вечны и общечеловеческие) или относительны? Каково их происхождение? Возможно ли развитие ценностей?

В гносеологическом аспекте:

– Познаваемы ли ценности? Являются ли ценности истинными – ложными или не являются ни истинными, ни ложными? В частности: Можно ли доказать или опровергнуть какое-то ценностное суждение? Например: «Этот человек красив». Или «Лгать хорошо». Или они не доказуемы и не опровержимы? Та же дилемма на обыденном языке: Спорить ли о вкусах?

Конечно, основной аксиологический вопрос можно задать и по-сократовски: «Что есть благо?» Но его конкретикой будут те же положения об отношении блага к сознанию и к движению.

Эти споры о ценностях определяют разделение аксиологических концепций на диалектические – монолектические, материалистические – идеистические, а соответственно решение остальных, частных проблем

эстетики, этики, политологии, экономики, а затем – наши оценки и идеалы, а в итоге – практическое поведение.

Допустим, что добра и зла, прекрасного и безобразного объективно в самом мире не существует и, стало быть, они непостижимы. Но это значит, что ничего должного нет, ни правда, ни жизнь, ни труд ничего не стоят; все оценки и идеалы – одни слова и чувства, – и каждый волен лгать, злодействовать, паразитировать.

В духовной антиномии есть еще *социальная* сторона: общественное бытие определяет общественное сознание или, наоборот, идеи определяют бытие общества и его историю? В частности, эта дилемма имеет идеологический аспект – о корнях и границах классовости, партийности и вообще стратовости идей, – вопрос о чем мы тогда оставили без ответа (3.7-3.8), отложив до решения их основ. (6.9.).

Мне кажется, указанные теоретические следствия антиномии материи – сознания делают очевидным ее **практическое** значение. И прежде всего для понимания самого смысла жизни. Ведь “первичность” – “вторичность” материи и сознания означают их отношения вовсе **не** во *времени*: раньше – позже, а **причинные** и генетические: что производит и определяет, а что производно и определяемо. А это не может не быть решающим для нашего действия, практики.

Допустим, первично сознание, мнения правят миром. Тогда причина угнетения, бедности и прочих мирских зол коренится в сознании людей, в их заблуждениях и пороках, а, следовательно, чтобы исправить общество, достаточно просвещения, поучения и проповеди добра и любви. Вы знаете великого русского писателя, который так и считал, а всякое насилие, даже защитное, отвергал, это – Лев Толстой. И такая позиция

гения вызывается не какими-то там логическими ошибками в его мыслях, как у нас бывает его снисходительно поправляют, а безукоризненно логично следует из его идеизма. Аналогично известный современный социолог-гуманист Э. Фромм в людском эгоизме или альтруизме усматривает качества чисто психологические – и соответственно его рецептами спасения общества, «изменения человека» оказываются чисто просветительские лозунги – призывы к единению с ближними (1990, с. 111, 120, 139, 174). Как у другого славного моралиста – кота Леопольда: «Ребята, давайте жить дружно!»

Если согласиться с Э. Махом, что мир существует лишь в восприятии, включая, стало быть, производство и государство, то, получается, мировое зло иллюзорно; что же печалиться и бороться с ним? В частности, тогда ни к чему и никакие революции, – и как раз это подразумение махизма и вызывало такую ярость Ленина.

Если же прав материализм и, как учил уже К. Гельвеций, человека воспитывает общественная среда, то отсюда напрашивается вывод, что для того, чтобы сделать человека нравственным, надо преобразовать эту среду так, чтобы личные интересы людей гармонировали с общественными, иначе говоря, нужно дело, в частности, в политике – изменение общества, реформа или революция. Как подчеркивал эти соображения Г.В. Плеханов, без материализма нет ни революции, ни социализма (Т.1, с. 514).

Так и с глубокомысленной кьеркегоровской проблемой женитьбы (9.5) – для искренне верующего в потустороннее царство самым последовательным будет отречься от мира сего и идти в монахи или христовы невесты.

Так и с воспитанием детей: идеизм порождает упование лепить детские души морализированием и угрозами, а материализм – убеждение в необходимости изменять условия жизни детей, не баловать, приучать к труду и т.д.

Так и в экономике. Из идеистического понимания причин бесхозяйственности и отсталости следуют надежды на общие директивы и лозунги вроде «Экономика должна быть экономной», а из материализма вытекает необходимость изменения экономических условий и отношений между людьми, чтоб развивались материальные стимулы и ответственность, то есть преобразование самой экономики.

И даже частные особенности философской антропологии следуют из особенностей онтологии мыслителя. Для античных философов человек – образ космоса, малый мир, микрокосмос; в христианстве человек – образ Бога; в Ренессансе и для Фейербаха человек – автономное цельное существо, единство души и организма; для Декарта, Юма, Канта человеческая душа – единственная достоверная реальность, но двойственная; Гердер и Гегель выделили историчность человека; Маркс – его социальную трудовую основу; Кассирер – его символическую культуру, Хайдеггер – его внутренние переживания и т.д.

И так, куда ни повернись, всюду вопросы о движении и сознании в мире, действительно, определяют понимание прочих вопросов во всех областях теории и практики. Из диалектики – монолектики, материализма – идеизма следует решение, что и как познавать – думать, как строить идеалы и оценки и что делать и действовать ли вообще.

В США, с их неприязнью к далекому от дела умствования, ради облегчения жизни студентов универси-

тетская традиция начинает преподавание философии с этики и политики, но потом студенты обнаруживают, что, оказывается, основы решения их вопросов находятся в онтологии и в гносеологии. В таком преподавании философия, конечно, приближается к жизни, но в какой же безосновности и примитивности им предстают учения этики и политологии.

## 9.9. Типы идеизма

Идеизм сам распадается на разные типы – направления, – в зависимости от того, какие именно стороны сознания он выставляет в качестве основы мира и каким мыслит их отношение с ним.

**1. Спиритуализм** (платонизм, “объективный идеизм”) (4.1) полагает, что сознание существует не только в нашей голове, но и вне ее, внутри вещей и мира, и это самостоятельное объективное сознание – дух (spiritus) составляет потустороннюю сущность объективного мира.

Таким образом, объективный материальный мир здесь признается, но в качестве порождения абсолютного духа (его “инобытия”, “эманации”). Тем не менее, наше человеческое сознание, предполагается, в сущности однородно с мировым духом и потому способно к проникновению сквозь материальный мир в тот, потусторонний мир, – к “трансценденции”. В человеке мировой дух постигает сам себя.

Наиболее известные спиритуалисты – Гераклит, Платон, Августин, Гегель, Н. Гартман, Ж. Маритен, Дж. Сантаяна, у нас – Вл. Соловьев, Н.А. Ильин, П.А. Флоренский.

Можно заметить, спиритуализм есть материализм *наоборот*: не идеи – образы вещей, а вещи являются воплощениями идей, скрытых внутри них. Поэтому

спиритуализм отличает *телеология* (по-греч. *τέλος* – цель, результат) – замена причин вещей их *целями*: события происходят не потому что, а для того, чтобы, – так как мыслит мировой разум.

В свою очередь спиритуализм бывает разных видов – в зависимости оттого, какие стороны сознания он считает в нем ведущими.

1.1. Исторически первым появился математический спиритуализм – *пифагорейство*, прозревшее, что числа существуют не только в нашем уме, но и в самом объективном мире и составляют его сущность.

Пифагорейство бытовало не только в античности. Убеждение в числовой гармонии мира воодушевляло и Кеплера, и Ньютона, и Гамильтона. Да и ныне этот взгляд встречается среди физиков и математиков. Известный теоретик квантовой механики В. Гейзенберг сам не раз называл себя пифагорейцем. И то сказать, разве не доказывают математические формулы естественных законов, что *числа* и лежат в основе мира?

1.2. *Панлогизм* (по-греч *παν* - все, *λογος* - разум) (4.1.) – рационалистический спиритуализм, объективация мышления, основой мира полагает простертый в пространстве мировой разум, эйдосы или идеи (*ιδεα*) вещей.

Наиболее грандиозные панлогические системы построили Платон, Спиноза, Гегель, Вл. Соловьев.

Но такие подозрения бытуют широко, не исключая ученых. О космическом разуме размышляли К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А. Эйнштейн, Д. Бом.

Нынче в моду пошли и дилетантские панлогемы. Как-то на телевидении один наш физик толковал – о “космическом разуме”, который, как ему откуда-то стало известно, когда-то посеял на нашей планете жизнь и человечество, а теперь испытывает его: если род чело-

веческий не оправдает надежд небесного сеятеля, то он может его уничтожить, перепахав Землю под новую цивилизацию. Хиросима и Чернобыль – это его предупреждения. Вот так-то. Перед наукой это ставит проблему: можно ли найти такую идею, которая “включит” этот космический разум? Или лучше не искушать судьбу?

Как вы думаете?

1.3. *Волюнтаризм* (от лат. *voluntas* – воля, желание) – абсолютизация и субстантивация духовного побуждения, допущение в основе всего сущего некой мировой *воли*, хотения, иначе «жизненного порыва» (*elan vital*), обычно неразумного, отсюда следует *иррационализм* этой философии, – исключение в природе и обществе законов.

Как видно из их иллюстраций: под напором внутренней воли растет кристалл, извергается вулкан, семя пускает росток, куст пробивает асфальт, дерево тянется к свету – и весь мир ею одушевлен и движим, – их идея «мировой воли» выводится просто из метафоры природных сил.

Наиболее известные волюнтаристы – Августин, И.Д. Скотт, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон.

Как правило, их отличает глубокий пессимизм. Да и как иначе чувствовать себя в мире, где нет законов, а царит *хаос*? То есть для человека “бардак”?

1.4. *Персонализм* – население мира не *одним* духовным началом, а *множеством* личностных сознаний (персон), обычно во главе с верховным духом.

Такова, например, монадология Лейбница с идеей одушевленных атомов – “монад”. Не находя объяснения происхождению сознания, он положил его присутствующим изначально уже атомам, хотя в разной степени, но одновременно отказал этим монадам – как простейшим –

в протяжении, делимости, фигуре, возникновении, исчезновении и даже во взаимодействии друг с другом, а их сложение в вещи и живые существа объяснял от бога предустановленной гармонией. (Т.1, С. 413-423).

В 20 веке это близкое к религии персоналистское мировоззрение развивали Н.О.Лосский, поздние, парижский Н. Бердяев и Л. Шестов.

2. **“Субъективный” идеизм** – сведение мира к субъективному сознанию *индивида*.

Отчетливо он сформировался в Новое время, в буржуазном обществе, а до того разве что смутно намечается в античном Средиземноморье и на Востоке.

В зависимости от своего отношения к обществу и науке он распадается на два основных направления.

2.1. *Феноменализм* (4.2.2) полагает абсолютной субстанцией чувства (ощущения, восприятия) внешние (экстероцептивные): зрительные, слуховые, осязательные и т.д., а вещи – это только «чувственные данные», “комплексы ощущений”, вроде представлений – *феномены*.

Что такое, к примеру, вишня? – рассуждает Дж. Беркли. – Это нечто круглое, красное, мягкое, вкусное, – комплекс ощущений, не более.

Отличие вещей от сновидений и иллюзий феноменалисты видят в том, что вещи – комплексы ощущений устойчивые и яркие, а сновидения и иллюзии – летучие и бледные.

Существование объективного мира за ощущениями (зачувственного, “потустороннего”, “трансцендентного”) есть только гипотеза, не имеющая доказательств, потому что ощущения – наш единственный канал связи с ними, вернее даже, кроме ощущений, мы ничего не знаем. В признании этого факта состоит “честность” философа, а материализм, исходя из реальности объек-



тивных вещей, как объявляется нам, основан на вере в “потустороннее”.

Однако такая “честность” выдерживается феноменалистами в началах их теории, а на практике, они, конечно, материалисты, – не пытаются пробить головой якобы лишь видимую стену и с аппетитом поглощают лишь видимую и пахнущую пищу. Да и в теории они обычно не всегда последовательны и перешагивают к другим взглядам.

Крупнейшие феноменалисты – Дж. Беркли, Д. Юм, О. Конт, Г. Спенсер, Дж. С. Милль, Э. Мах, Б. Рассел, Л. Витгенштейн и многие другие позитивисты, а также Г. Коген, Э. Кассирер, А.И. Введенский, Г.И. Челпанов и другие неокантианцы.

Как вы, надо думать, уже заметили, феноменализм рассматривает сознание даже не просто первичным, а *единственно* сущим. Поэтому если он последователен, то ведет к отрицанию существования всех вещей и других людей: “все вы - только мои комплексы ощущений; существую один я”, – вывод *солипсизма* (4.2.2), которого феноменалисты избегают, потому что такое можно исповедовать только молчком, поскольку согласия собеседников никак не достигнуть.

Гегель, Ф. Энгельс, В. Дильтей и другие авторы именуют феноменализм “субъективным идеализмом”, однако он имеет еще другой тип.

2.2 *Экзистенциализм* (лат. *existetia* – существование) – абсолютизация тоже ощущений, чувств, но *внутренних* (интроспективных и рефлекслируемых).

Феноменализм считает вещи комплексами ощущений. Но ведь и наша собственная *внутренняя жизнь* – тоже комплексы ощущений: грусти или радости, тяжести в мышцах, голода или сытости в желудке, наслаждения или боли в теле, образов в голове и т.п., и т.д. И

по экзистенциализму, первоосновой являются *переживания*: надежды и тревоги, ожидания и страха, одиночества и решимости и т.д., – это и есть жизнь, “экзистенция”, единственно подлинное бытие, которое мы знаем, непосредственно данное нам, но рационально непостижимое, заброшенное в изменчивый и неподлинный мир, в бессмысленную и абсурдную пустоту, в Ничто, являющее нашу свободу, и сопротивление ей – материю.

И эта истина открывается нам в “трансценденции” (9.9.1) к Богу или в иллюзорное Ничто.

В зачатках подобное субъективистское мироощущение прозреваемо у Антисфена, Диогена (Синопского, того, что прославился жизнью в бочке) и других античных киников, в Новое время – у Б. Паскаля, С. Кьеркегора, В. Дильтея, Ф. Ницше; но определенно его развили в 20 веке в России Н. Бердяев и Л. Шестов, в Германии – М. Хайдеггер и К. Ясперс, во Франции – Ж.П. Сартр, А. Камю и другие экзистенциалисты, а также близкие к ним философы, такие как неопротестантисты К. Барт, Э. Бруннер, П.Тиллих и др.

## **9.10. Бытийные истоки спиритуализма**

Ну, как, вы еще не стали идеистом? Но, кажется, в этом что-то есть, не так ли? И притом тревожное:

– А вдруг, в самом деле, за вещами таятся их потусторонние идеи или за нашими образами нет вещей?

Естественно, вы насторожились: Однако каковы доказательства?

Идеизм существует тысячи лет, стало быть, надо думать, не случаен, а имеет какие-то сохраняющиеся корни. Какие?

Однако, заглянув в сочинения оракулов идеизма, вы обнаруживаете, что это миропонимание не столько

доказывается, сколько декларируется, как говорят в науке, постулируется. Хочешь – верь, хочешь – не верь. И лишь спорадически появляются доводы, но не столько теоретические, сколько духовные, раскрывающие происхождение такого воззрения и убеждающие.

Начнем со спиритуализма.

Его явная духовная причина и способ выведения – уподобление мира человеку (5.15), *одушевление* природы, характерное для *мифологии* (5.14, 9.7).

Так, Платон исходит из посылки, что материальные вещи сами по себе неподвижны, а в движение приводятся извне – толчком или тягой, тогда как человеческая душа обладает *самодвижением*, стало быть, причиной движения вещей может быть только мировая душа (Т.3 (2), с.390-391). Это рассуждение, вы видите, взято из арсенала *анимистического* мифемного мировоззрения поры его противостояния надвигающемуся материализму (5.14-15): из мифа взято *одушевление* вещей, а из механицизма (9.3) – представление материи самой по себе неподвижной, каковы детали в механизмах без внешнего двигателя. В свое время этот довод должен был быть сильным, но ныне обе эти понимаемые парадигмы давно превзойдены.

Но, разумеется, спиритуализм уже не миф, а философия. Если в мифе образы – духи людей, богов и вещей – способны существовать в чистом виде вне материи как вспышки прозрачных очертаний в небе или темные очертания – тени подземного мира мертвых, то в спиритуализме Платона образы – идеи вещей погружаются в их внутреннюю субстанцию, то, что не порождено ничем иным и не является ничем иным, кроме того, что оно есть.

Но в Древнем Китае не сложилось понятий субстанции и внешней причины, даже ни у Чжуан-цзы, уже

различавшего истину и ложь, ни у Цзоу-Яна, строившего мир из пяти первоначеств (воды, огня, металла и т.д.), – и миф там не был превзойден философией.

Разгадка спиритуализма открывается в практике человека (5.13 -5.16): *мастер* сперва думает, потом делает, – и его дело: как действие, так и его плоды, вещи: утварь, техника, строения, одежда, наука, имущество, государство, являются *воплощением его мысли*, – и это наводит на догадку: А что если и природа тоже создание некоего мирового духа – творца, демиурга? В этом русле логична и замена причин целями, *телеология*. Так сама способность к абстрактному мышлению и претворению своих мыслей в вещах дала образец для воображения идей сперва особыми тайными духами вещей, а потом их некими самостоятельными сущностями, *основаниями*, по-греч. *ипостасями*, по-лат. *субстанциями*, что соответственно по-книжному именуется «*гипостазисом*» или «*субстантивацией*» идей.

Возвышение класса господ с отделением умственного труда от физического означало отрыв мыслей от непосредственного претворения и отрыв физического труда от своих мыслей, обращением его в претворение чужих мыслей. Это бытийное разделение мыслей и вещей, с одной стороны, послужило развитию наддельного, “абстрактного” мышления и привило спиритуализму более абстрактную аргументацию, и, с другой стороны, навело на раздвижение дистанции между идеями и вещами, подозрению за миром целой *иерархии идей*, правящих и подчиненных, определяющих и следующих, и, в частности, навело на отрыв сущности вещи от ее материи и на выставление ее “чистой идеей”; стало очень убедительным, что чувственно воспринимаемые вещи, их форма, цвет и прочие свойства изменчивы, тогда как их сущность есть нечто общее

всем вариантам, устойчивое и потому отличное от материи. К примеру, в сущность треугольника – стало очевидным, – не входят ни его цвет, ни величина, ни материя, стало быть, его сущность есть общее, постигаемое только мышлением, следовательно, идея, но уже не наша, а мирового духа, природа – “окаменелое мышление”, а вещи – его инобытие.

Что ж, это верно, “материя не входит”, но во что? Уж, конечно не в какой-то реальный треугольник, а в *понятие* треугольника, соответствующих пространственных отношений; но зато это идеализированное математическое понятие как таковое, без материи и не существует, потому что в сущность треугольной пластины или другой треугольной вещи обязательно входит также ее материал. Как и в любую вещную сущность: электричества, человека, общества.

Для нашего анализа умственного механизма спиритуализма важно заметить здесь, что отрывом сущности от материи ее превращают в идею и тем самым идею превращают в сущность.

В частности, с кристаллизацией в науке понятия такой составляющей сущности, как естественные *законы*, они были, с одной стороны, представлены идеями, какими они предстают в их научных формулировках, а, с другой стороны, поселены внутри вещей их сущностями, но уже в качестве идей. По выражению Гегеля, «законы суть определения рассудка, внутренне присущие самому миру» (Т.3, с. 213). Отсюда само собой вытекает заключение, что законы – идеи образуют правящий вселенной логос, мировой разум.

Так в слове **закон** *стирается* различие двух смыслов:

- 1) объективные устойчивые отношения вещей;
- 2) наши теоретические формулировки их отношений.

Вы тоже, небось, думаете, что объективные законы существуют независимо от их наших субъективных формулировок, знаем мы их или нет. Гравитационные и электромагнитные действия существовали и до их установления Ньютоном и Максвеллом.

Ан нет. Какая наивность! На самом деле мы только потому можем знать эти сущности, иметь их идеи, что законы и внутри вещей тоже являются *идеями*.

Сущность вещи изображается в идее, поэтому идея полагается сущностью. Образ сущности отождествляется с самой сущностью, – та же субстантивация идей.

Вы, конечно, заметили, что эти спиритуалистические умозаключения исходят из скрытой предпосылки, что сущность однородна орудиям ее познания. А разве не так? Средства познания подстраиваются под сущность объекта, астроном уподобляет свой ум, его образное содержание звезде.

Но вот тожественна ли звезда телескопу? Глазу или мозгу астронома? Как вы думаете? Но если это так, то, выходит, спиритуализм прав?

Как видим, спиритуализм всюду неизменно строит себя из выставления идей вещей их сущностями, из их субстантиваций.

Таким же путем нечаянно попадает в спиритуализм, уже нового типа, так сказать, культурологический, модерное сциентистское направление в гуманитаристике – “*структурализм*” К. Леви-Строса, Р. Барта, Ж. Дерриды и др. Знаковыми и математическими методами он ищет в культуре: искусстве, обычаях, мифе, религии, моде, рекламе и т.п. “текстах” обобщающие типы и законы, – бессознательные “*структуры*”, но затем отрывает их от человеческого бытия и этим рисует некими самостоятельными сущностями, бессознательно

подчиняющими человека, оставленного всего лишь в иллюзии своей свободы.

### 9.11. Бытийные истоки субъективного идеизма

А на каких духовных сообразах зиждется субъективный идеизм?

Они еще прозрачней. Мне думается, они – в двух родах обстоятельств: прежде всего – в индивидуализме буржуазного общества, а также в отчужденности значительной части его интеллектуальной элиты от материальной практики.

1. *Феноменализм*. Его духовную причину я вижу в эмпиризме, оторванном от практики. Не очень ясно? Зато кратко. Развернем тезис.

Теоретической предпосылкой феноменализма служит эмпиризм, усмотрение начала всего знания в чувственном опыте (4.2), а глубже – индивидуалистический и внепрактический образ жизни, который отделяет этот опыт от взаимодействия с вещами, сводит его к пассивному созерцанию одинокого умозрителя, ощущениям сенсуалиста, отчего чувственная данность опыта предстает единственной реальностью – и такое бытийное положение мыслителя делает феноменалистический вывод для него неопровержимым (5.15).

Д.Юм признавался: стоит ему побыть часа три-четыре с друзьями, обедая, разговаривая, играя, смеясь, а потом заглянуть в свои феноменалистические теоретизирования, – и они кажутся ему «такими холодными, натянутыми и нелепыми», что он не может заставить себя к ним вернуться (Т.1, с. 385). И, тем не менее, он так и не поднялся до догадки: А не свидетельствуют ли такие результаты общения и практики, что в них содержится какое-то опровержение его концепции?

Бытийные истоки феноменализма ясно раскрывает история его становления. Его индивидуалистический скептицизм зарождается с Декарта. Если в «Размышлении о методе» (1637 г.) он возводит в метод евклидовское рационалистическое разложение на простое и синтез из него сложного, то в «Размышлениях о первой философии» (1641 г.) первой философией становится для него не аристотелевская онтология, а гносеологическая проблема реальности и ее познания индивидом, – с требованием доказательства:

– А существует ли окружающий видимый мир, все вещи, небо и земля или они кажущийся обман, порождения моего разума, или бога, или дьявола? Что мы можем знать и откуда?

В противоположность старинной традиции для Декарта несомненен не мир, а Я, потому что Я мыслит (Т.2, М., 1994, с.20-21). Это подход не католика, а индивидуалиста - бюргера, протестанта, протест против схоластики с ее ссылками на Священное писание, авторитеты, традиции и старые теории.

Так впервые единственно несомненной предпосылкой – началом всех размышлений стало существование мыслящего субъекта (с.21), хотя это, разумеется, ничего не доказывает другим, но их переубеждение индивидуалиста мало заботит.

Правда, феноменализм остался у Декарта только допущением и проблемой. Потому что в антиномии чувств и разума (4.1-4.2) он все же предпочел разум (с. 26). Но его индивидуалистская предпосылка была с энтузиазмом воспринята и развита в более буржуазной Англии, где Локк содержание самого разума увидел проистекающим из чувств, проторив дорогу Беркли, Юму и будущим позитивистам.



Последовательность толкнула Беркли на отрицание объектов и материи, а Юма – на сомнение в существование не только мира, но и Бога и даже на бесстрашное отрицание идеи истины (Т.1, с. 175-179), – хотя только в теории, но, как он честно признается, конечно, не в жизни (с. 385).

Кант вернул индивидуальному сознанию категории пространства, причины, закона и т.д. как предусловия восприятия и мышления, но не их объективность. Разум остается, по его выражению, ”законодателем природы” и шире, так сказать, – категоредателем.

2. *Экзистенциализм* (и близкие к нему философствования (9.9.2.2)) есть порождение пессимизма и иррационалистического антисциентизма тех же индивидуалов в пору общественных кризисов.

Поэтому духовные истоки сумасшедшей философии экзистенциализма оказываются не столько в *рациональных* рассуждениях, сколько в *эмоциональном* опыте: нескончаемые личные и исторические катастрофы обрекают внепрактичных одиночек на крушение надежд, идеалов и понимания происходящего, а этот трагический надлом толкает их на уход от окружающего во внутрь себя, в свои надрывные страдальческие переживания ее пустоты и бессмысленности, превращая индивидуализм во взаимную разобщенность, отрешенность от “других”, – состояние, потрясающе описанное в художественной литературе Ф.М.Достоевским и Ф. Кафкой и близкое *аутизму*, хорошо известному современной психологии.

Как и происходит по закону *автоморфности менталитета* (см. 5.14-15), эта *внутренняя правда* жизни несчастных отшельников как раз и изображается в экзистенциалистской философии, - разумеется, с про-

крустацией её недогляда разрушителей любезной им мирокартинны – взаимодействий с вещами.

### 9.12. Логическая вторичность идеизма

Разумеется, сами основные вопросы философии взаимно связаны. Не уверен, не знаю, как сама антиномия материи – духа; возможно, *исторически* она предшествует бытийной, но несмотря на ее базовость (9.8), с *логической* стороны ее рождение явно диктуется пренебрежением диалектикой.

Монолектическая установка на односторонность и изоляцию в анализе ведет к отрыву (абстрагированию) сознания от человека и от мира и воображению его особой самостоятельной сущностью, порождающей материальный мир (9.10). Но это и есть идеизм. Что бы в нем не субстантивировалось: мышление, воля, восприятие, внутренние переживания, – все равно такой разрыв есть монолектика.

Наоборот, диалектика, если она последовательна, ведет к материализму и логически несовместима с идеизмом. Всеединство требует учета материальных основ сознания. Противоединство запрещает отрыв сознания от материи, выставления его бестелесной основой. Развитие предписывает рассматривать сознание в его становлении и в зависимости от ступеней сложения и движения материи.

Тем не менее, есть и обратное следование.

Так как материализм и идеизм содержат в себе свое решение бытийной антиномии, исходят из диалектического или монолектического образа отношений в мире, особенно сознания, то последовательный материализм толкает к диалектике, а идеизм – к монолектике. Поэтому из всех их мыслимых сочетаний единственно по-

следовательными являются *диалектический материализм и монологический или диалектоизный идеизм*.

### 9.13. Антиномия онто- и гносеологии

Как мы установили, понимание мира – *онтология* включает образ познающего и потому предreshает, какое должно быть сообразное ей понимание познания – *гносеология* (9.6).

Если исходить из допущения тождества мышления бытию, то приходим к рационализму. Если принять единственной реальностью чувственный опыт, то получаем сенсуалистскую гносеологию. Если признать существование объектов и субъектов и их взаимодействие, то получим практизм. И т.д.

Но как раз поэтому возникает обратное следование. Исходя из своей картины мира и познающего в нем, гносеология предполагает предпосылкой сообразную ей онтологию. Будучи последовательным, рационализм ведет к панлогизму (4.1), интуитивизм – к волюнтаризму, иррационализм – к экзистенциализму (9.9.2.2), сенсуализм – к феноменализму (4.2), практизм – к материализму (4.2-3, 4.9), а там – и к диалектике. Понимание познания диктует понимание мира.

Поэтому не удивительно, что как раз в трудах сциентистов складывается позитивная диалектика – теория всесторонних отношений, естественных связей, противоединств и развития (9.3), даже если они и не думали заранее о создании таковой. Первоначальное становление диалектики шло непредвзято, “стихийно”.

Наоборот, у антисциентистов естественны не критические и даже софистические спекулятивные фантазии на диалектике, настроенные против логики, но с культом противоречия, отрицания и подменой развития циклами. Диалектоика преимущественно и бывает

идеистической: спиритуалистической, как у Гераклита - Платона - Гегеля (9.3), или экзистенциалистской, как у С.Кьеркегора, Н.Бердяева, И.К.Ильина, Ж.П. Сартра, М. Хайдеггера и др.

Но что же? Получается антиномистический круг: без определенного образа мира, включающего в себя познающего человека, невозможна теория познания, но без определенного понимания познания нет обоснованности онтологии. Может быть, это порочный круг? С чего же начать?

Не поэтому ли – в зависимости от отношения к познанию – отраслевые предпочтения философов исторически меняются?

Бросается в глаза, что деловитых материалистов и *фантазерствующих* спиритуалистов привлекает главным образом сам мир, онтология, а более *скептические* феноменалисты более склонны к гносеологии.

Во всяком случае, в античной философии, в ранний период, – до Демокрита и Платона, преобладала онтология, тогда как после Аристотеля и стоиков начинается крен к вопросам познания, а скептицизм и кинизм ограничиваются почти исключительно гносеологией, допуская еще разве что этику.

В Новое время история повторилась: первоначально царит интерес непосредственно к миру – вплоть до Б. Спинозы, П. Гольбаха, Х. Вольфа и даже Г. Спенсера, но на Дж. Беркли, Д. Юме, Э. Кондильяке, И. Канте происходит перелом к вопросам познания, а в неопозитивизме и экзистенциализме онтология умирает.

В советские времена у нас наметился аналогичный раскол: одни сводили философию к онтологии, так и прозванные “онтологистами”: В.Л. Акулов (1976, с. 27, 47), С.Т. Мелюхин, В.И. Свидерский (1968, № 2, с. 35), В.А. Штоф, а другие – к гносеологии, так называемые

“гносеологисты”: М.И. Алексеев (1973, с. 48, 74), Л.Б. Баженов, Э.В. Ильенков (1973, с. 178), Ф.Т. Михайлов (1964, с. 157), И.С. Нарский (1971, №1, с. 89), Б.М. Кедров, П.В. Копнин (Киев, 1966) и др.

Онтологисты считали задачей философии познание “законов мира” – всеобщих (в отличие от частных наук), то есть диалектику; гносеологисты видели назначение философии в исследовании отношения между человеком и миром, ее “основного вопроса”, так как мир сам по себе в настоящее время полностью охвачен частными науками, онтология невозможна из-за бесконечности мира в целом. Да и не нужна. Претензия на его философское познание есть возврат к натурфилософии с ее спекулятивностью.

Но главным образом в духе времени обе стороны аргументировали схоластическими ссылками на марксистско-ленинские авторитеты.

Разделение онтологистов и гносеологистов связано также с политическими условиями: онтологический уклон доминировал в сталинскую эру с ее казенным марксистским догматизмом и исходил из предпосылки подчинения наук энгельсовским “законам диалектики”, “диамата”. Гносеологизм объединял более критическое направление. Но корни онто- или гносео- предпочтений – все же не просто в преходящих исторических обстоятельствах, поскольку, как видим (7.8., 9.13), они являются общефилософскими.

В действительности, антиномия онтологии и гносеологии свидетельствует об их нераздельности. Как возможна онтология, познание мира без гносеологических понятий познания, его объекта, факта, доказательства, истины и т.д.? Но как строить теорию познания без онтологических понятий бытия, субъекта и объекта, вещи, действия, отражения и т.д.? Без гносеологии он-

тология бездоказательна, без онтологии гносеология неопределенна.

Аналогичные взаимные определения нетрудно проследить между онтологией и спиритологией, а также каждой из них с аксиологией (7.8). А уж они вместе, соединение этого ядра философии направляет решение прочих дискуссионных вопросов теории и практики (9.8) и определяет различие философов, их типологию, а там – и разделение идеологических и политических партий, – чего политики никак не подозревают.

#### **9.14. Смещение типологии**

Само собой понятно, фундаментальность онто-спирито-гносеологических вопросов вовсе не означает, что каждый философ только ими и занимается. Универсалисты, подобные Аристотелю или Гегелю, не столь уж часты. Многие и вовсе не сознают их основными, другие сужают свои личные философские интересы на чем-то узком. Даже Ф. Энгельс, возгласив основным вопросом отношение материи – духа, тем не менее, сам-то свел свои мировоззренческие экскурсы преимущественно к диалектике и методике познания, а К. Маркс – и вовсе к философии истории и политики.

И все же при всем том любой мыслитель вынужден как-то определиться в познании мировых связей и сознания, принять какое-то решение по ним, пусть без дальних раздумий, как нечто самоочевидное, и исходить из этого понимания. Причем избежать такой квалификации не дано ни одному мыслителю, если он мыслит о миропорядке и месте в нем человека.

Но самоопределение относительно диалектики и материализма неизбежно, разумеется, не в том смысле, что каждый философ обязательно делает это сознательно. Нет, конечно. Автор может не интересоваться этими

антиномиями, не размышлять о них и даже не подозревать, что он материалист или, там, идеист, – как у Мольера прославленный мещанин Журден, решивший приобщиться к просвещению, узнав о том, что речь бывает прозой или стихами, очень удивился:

– Вот, оказывается, всю жизнь говорил прозой и не знал этого. Глубокая штука наука!

Но факт принадлежности к прозе или стихам, диалектике или монолектике, материализму или идеизму от этого неведения не исчезнет.

Однако было бы смешной вульгарностью из тотальности основных антиномий заключать, что и в специальных науках, и в обыденной жизни “всё” подразделяется по этим же категориям, так что все миллиарды землян являются либо диалектиками – либо монолектиками, либо материалистами – либо идеистами. Как советские марксисты долго и серьезно препирались по адресу разных наук. В 1940-е гг. генетику и биохимию они относили к материалистическим (признают ведь материальный носитель наследственности), а их противников – к идеистам, а с 1950-х гг. лысенковцы рассудили наоборот. И по этим-то аттестациям награждали или сажали в тюрьму, – куда уж серьезнее.

Как мы знаем, в обыденной жизни люди редко философствуют, а вынуждены исходить из суетных, но зато практически данных, насущных обстоятельств и соображений (1.11, 7.10, 7.12); поэтому их уразумения бывают сообразно обоснованными практически же – в границах их бытия, но в силу его ограниченности и разладности внутренне отрывочны и запутанны (7.1, 7.7), так что относить эти уразумения к какой-то “последовательной” философии просто нелепо.

Антиномические разделения пробиваются к яви именно в философии; в этом ее функция (7.1-7.5). На-

учные же построения не делятся на диалектику – монолекику, материализм – идеизм и т.д. Антиномические “тенденции” могут проглядывать лишь в философских предпониманиях и интерпретациях научных теорий.

Однако что пенять на непоследовательность обычного теоретизирования, если сами-то философы далеко не безупречны? В конкретных философствованиях обычно соединяются вместе онтология, спиритология, гносеология, аксиология и т.д. во всех их альтернативах, но строго теоретически выдержанные онто-гносео-спирито-аксиологические цепи складываются редко, только когда мыслитель последователен.

Особенность философской сцепки отчетливо высвечивает ее контрастная аналогия в естествознании.

Как известно, естествознание делит все явления на гравитационные, инерциальные, тепловые, электрические, магнитные, химические и множество других. И это деление обосновано, но тем не менее в реальности невозможно указать ни одного движущегося образования, которое было бы, например, *только* гравитационным, но не обладало бы свойствами ни инерциальными, ни электрическими, ни тепловыми и т.д. В реальных объектах все эти свойства соединяются, как в философствованиях соединяются все их отраслевые аспекты.

Но дальше начинаются отличия. В природных процессах все эти их идеализированные стороны совмещаются строго по естественным законам, а в конкретных философствованиях, как явлениях умственных, способно собираться даже то, что по логическим законам взаимно исключается. Что делать? Логическая выдержанность – это такая добродетель, которая не легко достигается. Поэтому “чистые” диалектики, “чистые” идеисты и т.д. – редкость.

Так, основоположника диалектического материа-



лизм Демокрита прославили его четыре гениальные идеи: атомы, без-одушевленные («естественные») причины самодвижущейся материи, ее сохранение и превращение и теория познания как отражения (5.15). Несмотря на то, что в силу исторических обстоятельств все они предстали в *механистическом* обличье, они несли в себе диалектику: атомное единство мира, противоединство изменения (явлений) и неизменности (их элементов), слитности (зримой) и рози, прерывности (на атомном уровне), превращения качеств целого в результате изменения количества и комбинации его элементов, эмерджентность свойств целого и частей, саморазвитие мира и человека, разрешение противоречий познания: объективного и субъективного, эмпирии и мышления. И эти идеи атомизма свыше двух с половиной тысячелетий составляли основу естествознания — до Х. Вольфа и М.В. Ломоносова да во многом остаются такими и поныне.

Но они же страдают губительными монолектическими изъянами: абсолютизация противостей пустоты и атомов, их неделимости и неизменности (должно быть, уступка зеноновым апориям (9.3); по характерному извинению философа, бесконечность деления уничтожила бы материю), сведение качеств к количествам и положению частиц, непонимание случайности и др.

Взаимоисключительного разделения на диалектиков и монолектиков в истории вообще не прослеживается. Обычно у философа наблюдается лишь доминирование той или другой: диалектики у Ф. Бэкона, Галилея, Ньютона, Тюрго, Спенсера, монолектики — у Декарта, Гоббса, Локка, Вольтера, но чаще оба мотива переплетаются, как у Аристотеля, Спинозы, Лейбница.

Какие-то непоследовательности бывают едва ли не у *любого* мыслителя; его диалектика и материализм в

чем-то ограничены и однозначное заключение его в какую-то рубрику не получается: в одном он может быть материалист, а в другом – идеист и т.д. Даже сильные умы в силу их межеумочной бытийной *социальной двойственности* порождают обреченные попытки совместить несовместимое, например, критический и тяготеющий к научной позитивности материализм – с фантазерской гегелевской диалект*о*икой – как у К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова, В.И. Ленина, Т. Адорно, Г. Маркузе и др.

Вот почему разглядеть в авторе его философский тип не всегда просто.

К примеру, немало разнотолкований вызывает известный современный философ Э.Гуссерль. Из разочарования в европейской скептической гносеологии, как эмпиристской, так и гегельянской, он решается подвергнуть редукции и “заключить в скобки” как изменчивую эмпирическую реальность, так и материалистический внешний мир, а исходить из анализа потока *феноменов*, считая, что тем самым он преодолел крайности материализма и идеизма. И в его ограничениях, действительно, нет ни материализма, ни идеизма. Однако поскольку единственно бесспорным для него является “чистое сознание” – “Я” и данное ему бытие – феномены, как “чистые сущности”, то, очевидно, его “*феноменология*” остается в феноменализме. Хотя на второй, “*трансцендентальной*” ступени своей “феноменологической редукции” Гуссерль “заключает в скобки” также и сознание, оставляя его “чистые сущности”, то есть переходит в спиритуализм, повторяя здесь путь многих, - от Дж. Беркли до Дж. Мура.

Еще спутанней В.Дильтей, Х. Гадамер и другие герменевтики (по-греч *ερμηνευτικά* – понимание речи, других людей и эпох). В попытке превратить ее в осо-

бую онтологию они дополняют субъективную чувственную экзистенцию данностью языка, мистически трактуемого как саморазвертывание бытия, – и в итоге повисают где-то между экзистенциализмом и спиритуализмом.

Абсолютизировать силу антиномных решений опрометчиво. Реально далеко не все в конкретных философиях вытекает из них. Увы, мирская суэта менталитетных предпониманий и идеалов – интересов (3.2-7.11) сказывается и на философии. Поэтому советское черно-белое деление философов на два “лагеря” материалистов – идеистов, диалектиков – “метафизиков” и сведение всей истории философии к их “борьбе” – является чересчур сильным упрощением. Реальная картина философских направлений и течений не просто сложнее этой схемы, но совершенно не такова, являет причудливые комбинации всех этих идеализированных типов антиномных решений по всем их уровням, аспектам и вариантам (9.3-9), комбинации не только логичные, но и алогичные.

### 9.15. Эклектика

А не такая уж редкость – краткоумная *мешанина* идей; ее метко зовут эклектикой (по-греч. *εκλεκτικός* – выбирающий): прочитает такой почитатель одного философа, восхитится, выпишет его изречения, прочитает другого – опять в восторге, а того, что эти суждения несовместимы, то есть, если продолжить выводы из них, они отрицают одно другое, – не замечает. Наоборот, ему самому эта куча может показаться “разносторонним” подходом, даже диалектикой.

Эклектик – в философии слово бранное. Воспитанные люди не говорят “дурак” и т.п., а выражаются веж-

ливее: “Он эклектик”. Поэтому примеры “*великих эклектиков*” невозможны.

### 9.16. Личная философия

Универсализацию типологии философии расстраивает еще одна ее сущностная особенность. Поскольку философия, даже желающая быть наукой (1.6, 8.11), – не просто наука, а теоретическое миропонимание (7.3), то в обществе есть потребность в индивидуальности и многообразии философских сочинений и направлений как выразителей мирознания разных общественных страт (7.11).

Поэтому даже те философы, которые не имеют каких-то собственных великих открытий и откровений, тем не менее могут вызывать широкий интерес у читателей близких им страт, – если они оригинальны, яркие и отвечают их менталитету и умонастроениям. Тут даже перепевы бывают востребованы.

Что укорять в плюрализме философию, если даже тяготеющую к общепринятости науку разрывают дискуссии, разнообразные направления и публикации: отчетные, критические и проблемные статьи, монографические исследования, систематизации, учебники, популяризации и т.д. (2.2) – и все это многообразие необходимо.

Но в первую очередь философствование нужно самому философствующему. Талантливое философское сочинение подобно художественному произведению есть прояснение *своих* предпониманий и переживаний, отдача отчета в них прежде всего самому себе (7.1-2) и потому, создавая его, философ, как и художник, создает также и самого себя, свое миропонимание, свой ум, свою личность. Творчество художника и философа одновременно есть их духовное развитие. Это-то и позво-

ляет говорить даже о личной философии – как в ходячих выражениях: “У меня, у него такая философия”. У каждого человека есть своя философия, пусть туманная.

Больше того, первоначально всякая философия возникает как чья-то личная и несет имя своего автора. И только когда личное философствование обладает такими качествами, что удовлетворяет общественной потребности, оно становится общественным явлением, средством такого же самосознания и самотворения для тысяч, а то и миллионов подобных же личностей – соответствующих страт, классов, народов и эпох, тем, что величают “влиятельным”.

Из таких личных философий и складываются направления, внутри них – *течения* и отдельные *школы*. Здесь вырабатываются сравнительно устоявшиеся и принимаемые несомненными философемы и их системы. А какая-то “*всеобщая*” философия, единая общечеловеческая, не существует. Это лишь абстракция и, может быть, идеал.

### **9.17. Экзистенциальные корни философий**

Однако как *оценить* этот философский плюрализм в его отношении к истине и общественному благу? Если, как мы видим, каждая философия сообразна своему бытию, то, что же, все они равноценны?

Думаю, нет, ибо *сообразие* идей менталитету, а менталитета – порождающему бытию еще не гарантирует их сообразия более широкому бытию, – и, стало быть, не гарантирует их истины относительно этого более широкого бытия, а следствия самих этих стратовых и частных способов бытия *разноценны* для общества в целом (6.9, 11.13.В, Е.).

Несмотря на явность в развитии философии собст-

венных внутренних закономерностей, бытийное происхождение эксплицируемого в ней менталитета (5.14) обуславливает связь философских направлений с общественными стратами – сообразно различию их бытия.

В чем проявляется эта связь в философии и ее ценности?

Надо полагать, действительный социальный характер идеологии наивно определять по ее самооценке. Если бы суд выносил приговор по повестям обвиняемых, мало нашлось бы виновных. Если бы психолог судил об уме людей по их мнению о себе, он должен был бы сделать вывод, что глупцов на свете вовсе не бывает. Так и в философии стратовость, включая классовость и партийность (3.7-3.8), проявляется вовсе не в назойливой саморекламе авторами своих политических симпатий, а в самом содержании, то есть в понимании ими основных философских антиномий, иначе говоря, в первую очередь в идейной борьбе диалектики и монолектики, материализма и идеизма, потому что, как мы видим, именно из них следует ее социальное значение (9.2, 9.6-8).

Социальная почва диалектики мне видится в острой розни между общественными стратами, тем не менее достаточно равносильными, чтобы обеспечить демократию, достаточную для серьезных дискуссий с их различными подходами, противоречиями и развитием.

С *позитивной диалектикой* выступают преуспевающие классы, пестуемые прогрессом производства и

демократии, поэтому практичные и тяготеющие к критичному и надежному знанию, – такие, как торговоремесленные страты античности или предприниматели и зарплаты Нового времени. Такая диалектика и складывается в философии Демокрита, Бэкона, Ламетри.

С диалект~~о~~икой выступают консервативные классы, *ущемленные* прогрессом, когда разрушение их старого уклада выталкивает их в отверженные неустроенные маргиналы, такие как в Античности патриархальная аристократия, выразившая свое мирознание в Гераклите, Лао-цзы, Платоне, феодальная часть бюргерства и бюрократии, высказавшаяся в Гегеле, или разоренные индустриализацией крестьяне и ремесленники, извергнутые в “пролетарии”, представленные в идеологии Маркса и Ленина.

Отсюда, из страданий бытийных реконструкций происходит *антилогика* их авантюрой диалект~~о~~ики, готовой из своих страданий идти к своей мечте по опасному льду, апология “*мировых противоречий*” и круговоротов и жесткий материализм, или мечтательный спиритуализм, или противоречивое сочетание того и другого, как в марксизме-ленинизме. (9.3)

Догматичная *монолектика* – абсолютизм отвечает интересам классов, монополюно господствующих, которые поэтому не нуждаются в доказательствах своей идеологии, заменяя их насилием. Зачем феодалу доказательства, если всякого инакомыслящего еретика можно высечь или сжечь? Зачем феодалу знание истины во всей ее разносторонности, противоединстве и развитии, если ему и так хорошо и с ним никто не смеет спорить?

Не диво, что в средневековых и тоталитарных государствах царит *монолектическая схоластика*, где доказательства и рассуждения – только несерьезная видимость, истину не ищут, а *знают заранее*, аргументы рассматривают только те, которые подтверждают их догмы, признание у себя ошибки считают позором и опасностью для власти и карьеры и в итоге все сводится к ссылкам на священные писания авторитетов.

Наоборот, *релятивистская* версия монолектики отвечает пессимизму и тревоге общественных кризисов, настроениям непостижимой абсурдности мира и неверия ни во что определенное и твердое (9.9-11).

**Материализм** есть миропонимание практиков, достаточно успешных, когда каждодневное взаимодействие с миром убеждает их в его материальности и естественной определенности. Даже мистики и идеисты являются стихийными материалистами в повседневных делах. Включая электричество, они не просят: «Господи, зажги лампу», – а нажимают включатель. О духах и сверхъестественных связях они вспоминают в минуты практической неуверенности, когда гром грянет, да в общих мировоззренческих подозрениях.

Социальные истоки *идеизма* Гегель (Т.4, с. 103-104), К. Маркс и Ф. Энгельс предполагали в возникновении эксплуататорских классов и отделении умственного труда от физического, породившего презрение к материальной деятельности. (Т.3, с.48).

Кое-что здесь подмечено верно (9.10), но куце.

Каков типичный портрет платониста? Начиная с Гераклита и Платона и до Э. Берка или Ж. Маритена.

Образование у него обычно какое-нибудь приятное для души, знание языков, искусств, литературы. Технарство, конечно, надежнее для получения хлеба насущного, но ему-то оно зачем? Холодный разум он презирает, это расчетливость вульгарных лавочников, бухгалтеров и технарей, слепая к возвышенному и таинственному. Состояние и имя он унаследовал. Его отцы и деды владели и правили, и он гордится ими, их славными временами, лелеет культ традиции и авторитета и антипатию к новшествам. Чувство собственного превосходства придает его манерам и речи «стиль благородства»: напыщенность и свободу, некоторое чудаче-



ство, высокомерие даже с властями, неприятие всякой униженности, приспособления и компромисса.

Узнаете его?

Ну да, это аристократ или на худой конец какой-нибудь околоаристократический мещанин.

Однако чем ему обосновать его собственные претензии на почет его предков? На земле нечем. Остается одно – указать на Небо, назначение от Бога. Это хорошо действовало в религиозную старину, но в нынешние испорченные времена не впечатляет. Нужно что-нибудь потоньше. Потустороннее прекрасное царство *вечных идей*, святых и чудесных, доступных не сухому рассудку, а интуиции, искусству и религии и управляющих земными делами – вот это то, что надо. По сути то же помазанье и лучше ничего не придумали, как ни старались три тысячи лет. Платонизм – это консервативная реакция аристократического мира на наступление рынка и демократии.

Но ведь существуют и иные типы идеизма, и исповедовать их может не только аристократ или, там, банкир, но и трудяга – инженер, учитель, ученый, врач; было бы образование достаточное для философствования. В чем же здесь социальные причины идеизма? Видимо, гегелевско-марксистское объяснение чересчур упрощенно.

Подлинная причина предрасположенности к идеизму, по-моему, заключается в особенностях бытия тех, кто живет **ВНЕ ВЕЩНОЙ** и достаточно успешной практики, что поселяет у таких людей чувство неуверенности, а также всего *лишь мысленности* и *призрачности* мира (9.9-10), подкрепляемое тревогой перед социальными бедами, например, – сегодня перед растущей технической мощью цивилизации, загрязнением природы, отставанием бедных стран, социальными коллизиями, терроризмом и т.п.

Как видим, в этих причинах нет оснований для свойственной марксистам высокомерной вульгарной брани всех монолектиков и идеистов подряд что-то там “не понимающими” и “реакционными”, притом часто даже без знакомства с их сочинениями, незнанием глубины и тонкости их мысли.

Соответственно различию бытия различается сама манера философствования – и не только по стратам, но и **по** странам и временам.

Немцы склонны философствовать в общих абстракциях, редко опускаясь до чувственных комбинаций. Англичане, наоборот, – педантично копаясь как раз в чувственном («эмпирическом») материале и силясь уклониться от общих понятий как «ненаблюдаемых сущностей» и высокопарных фантазий. Французы или русские обращаются к чувственной конкретике, но сразу прозревают в ней общее или, наоборот, за общим прозревают чувственную конкретику, – смотря с чего начали анализ, с конкретики или с общего. Особенность философии США – приверженность прагматизму, релятивизму и эволюционизму.

Современная философия возникает что-то с 17 века в буржуазном обществе вместе с современной наукой и часто в работах тех же мыслителей: Галилея, Декарта, Лейбница, – и все резче в ней проступает отличие от античной философии: онтологические вопросы теснятся гносеологическими, раздумья о судьбах народа или человечества сменяются заботой о судьбе индивида, объект – субъектом, рационализм – сенсуализмом и эмпиризмом.

Английская буржуазия обеспечила свои политические интересы в компромиссе с обуржуазившейся аристократией под религиозными знаменами, нуждаясь не столько в материализме, сколько в индивидуальных свободах и скептицизме.

Французский материализм Ж. Ламетри, К. Гельвеция, П. Гольбаха и просветительство Ш. Монтескье, Ф. Вольтера, Д. Дидро выражали настроения, бытующие среди интеллигентной части буржуа и частично аристократии, их тягу к гедонизму, власти и – соответственно – вражду к церкви (6.9). Колеблющиеся между материализмом и феноменализмом Э. Кондильяк и А. Тюрго положили начало *позитивизму, материалистическому пониманию истории и эволюционизму*.

Немецкое бюргерство было недовольно архаикой и засильем ортодоксальной религии, и хотело, и боялось материализма, поэтому прониклось симпатией к английскому юмизму и предпочло более умеренное кантианство (7.5).

Но во всех направлениях современная философия упирает прежде всего на собственное бытие, собственное познание, собственные возможности индивида и только потом обращается к обстоятельствам и богу.

Лучшие достижения европейской философской культуры: античный культ ума и счастья, христианский культ индивидуальной добродетели и материалистический культ естественных законов и свободы – образовали три основы общей европейской культуры, которые позволили ей так осмыслить мир, что нашли обоснование человеческим претензиям на существование, познание и оценку и подготовили возможность становления её промышленности и гражданского общества.

## 10. Философия и религия

- В чем сходство философии и религии?
- Почему теология – не философия?
- Почему богословие подрывает веру в Бога?
- Двойной стандарт и скачки в доказываниях Бога.
- Атеизм и религиоведение.

### 10.1. Различие философии и религии

Религия похожа на философию в двух отношениях:

1) по своей духовной функции: как *мировоззрение* она тоже дает человеку миропонимание, воодушевление и направление его практики (7.13);

2) своей универсальностью: она также объемлет в мире *все* и касается всех сторон человеческой жизни: и семьи, и морали, и науки, и искусства, и экономики, и политики.

Философия влияет на религию. Одни философы хотят ее обосновать и защитить; другие, атеисты, – опровергнуть и дать естественное объяснение ее происхождения, соединяясь здесь с наукой, где физика и химия своими естественными законами сеют сомнения в чудесах, а геология, палеонтология, история – сомнения в событиях Библии, Корана и других священных книг; третьи философы, скептики и агностики – сомневаются в религии и держатся нейтрально.

Но и религии влияют на философию. Есть философии, которые хотят быть религиозными (см. 9.9 - 10).

Тем не менее, по содержанию религия глубоко отлична от философии и даже ей противоположна.

Религия – мировоззрение доктринарное, то есть до-теоретическое, мифологическое (5.15) и мистическое и возникла на тысячелетия раньше философии (1.3, 7.10).

В отличие от других доктрин (учений) религия непременно содержит в себе *мистику* (*мистицизм*) – в широком смысле слова – всякого допущения сверхъестественных (потусторонних) таинств: сверхъестественных объективных сознаний – духов (*анимизм*) и сверхъестественных (волшебных, чудесных) связей (*магии*).

В узком смысле мистика – тайные сверхъестественные действия, доступные избранным, как в древних мистериях или современных видениях Э. Сведенборга, Р. Штейнера, Е. Блаватской, Н. Рериха, Н.Ф. Федорова. В них мистические учения излагаются, но ничем не доказываются: хочешь – верь, не хочешь – не верь, – и человек современной рациональной культуры верить им не может.

Религия тоже уклоняется от рассуждений, но сочетает мистику с мифологией о божественных откровениях – проповедях Будды, Моисея, Христа, Магомета и т.д. – и со священными писаниями, хотя сами они исторически не доказаны.

На основе этого сочетания в религии и складываются мифологические *мистические действия* – культ: молитвы, богослужения и другие ритуалы.

Короче, *религия* есть мифологическая мистика, которая для своей поддержки опирается на специальную организацию, первоначально союз колдунов, потом – *церковь* или *общину*, и имеет свою канонизированную идеологию – *вероучение*.

Мистические опасения и корпоративные зависимости (6.4) придают религии исключительную *авторитарность* и *догматичность*, неприязнь к сомнениям, критике, свободе мнений, плюрализму и спорам (6.6), так что малейшая перемена в ее догматах и ритуалах воспринимается исторической катастрофой.

В этом *догматизме* – еще одно броское отличие религии от философии с ее критичностью и разнообразием.

## 10.2. Идеизм и религия

Из всех типов философии наиболее близок к религии идеизм. Это давно подмечено. Аристотель величал философию (понятно, идеистическую) “божественной наукой”, в смысле наукой о боге (Т.1, с.69-70). Паскаль усматривал в Платоне “приготовление к христианству” (с.258). Да и сам Платон с гордостью выставлял родство своего спиритуализма с религией (9.7), и так неизменно поступали едва ли не все платонисты. Гегель вдохновлялся протестантским идеалом рационализации морали и религии: не принимать ничего, пока оно не получит разумного обоснования, чтобы “восстановить утраченное погибшее христианство” (Т.4, с.434), хотя на деле, разумеется, было наоборот (5.16): он сперва что-то принимал, а потом подыскивал ему обоснование, пусть видимое. Но и многие другие классики всерьез размышляли о боге и видели в своей философии сплетение с религией и теологией: Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Вл. Соловьев, М. Хайдеггер, Г. Марсель и т.д.

Пожалуй, наибольшей яркостью в разъятии *религиозного родства* идеизма прославился Л.Фейербах, показав в нем *очищенную* от мифов (“рафинированную”) теоретизированную религию, “рационалистическую мистику” (Т.1, с.88, 128).

Тем не менее даже идеизм существенно отличен от религии.

1. Различие содержательное – по отношению к естеству: обычно идеизм все же ограничивается допущением в мире *естественных* связей, а религия исходит из мистики – допущения *сверхъестественного* и его проявления – чуда.

2. Различие по степени очеловечивания духа (*человекоподобия*, антропоморфизма).

В религии люди воображают сверхъестественных духов подобными себе, как внешне: в ранней форме религии – анимизме духи наделяются даже телом, правда, особым, чудесным, то видимым, то невидимым и превращающимся, принимая разные облики, могущим рождаться и умирать; на иконах и сегодня духов изображают с ногами, бородой, глазами и т.д., – тем более они подобны людям духовно; в них объективируется человеческое сознание в целом: и разум у них есть, и воля, и чувства, и идеалы, и характер (доброта, обидчивость и т.д.); поэтому и отношение к богам такое же, как к человеку: просьбы – молитвы, взятки – жертвоприношения, угождения, случаются и угрозы и т.д.

Даже у какой-нибудь мопассановской мисс Гаррнет господь похож на нее саму: сельский философ без большого ума, создатель прекрасной природы, вечно удрученный беззакониями, которые на глазах у него, всемогущего, творят люди, но очень ей понятный; она знает все его секреты, говоря: «Богу угодно» или «Богу не угодно» – совсем так, как сержант заявляет новобранцу: «Полковник приказал». Тогда как в идеизме автопортрет человека расплывается до “чистого” сознания: существующей в вещах бесплотной системы идей, или воли, или ощущений, или Ничто, – и молиться им бессмысленно.

3. Различие по интеллектуальной форме (отмеченное Л. Фейербахом, т.1, с.118): в философии нет безусловных авторитетов и священных книг – и как философия идеизм *теоретичен*, бывает даже наукообразен, обращается к нашему разуму с доказательствами, а религия – мировоззрение *дотеоретическое*, обращается прежде всего к чувствам верующих: страха, одиночества, сострадания, надежды, желания любви и т.д., а также к *таинству* – чуду: нелепое и непонятное должно дать нам знать, что за ним стоит иной мир, потусторонний.

Конечно, бывает, эти границы в чем-то стираются. Так, родственность с религией видно и в субъективном идеизме: в феноменализме и экзистенциализме (9.9), – но с тем отличием, что их богоподобное духовное начало еще более неопределенно и помещается не во внешний мир, для них сомнительный, а во внутрь человека, в его собственную душу, и все же не исключается также и во внешнем мире, уже потустороннем, непостижимом и, возможно, сверхъестественном. Однако есть и религии, для которых характерно подобное *сосредоточение в себе*, – буддизм и протестантство.

Если в основе иудаизма, христианства и ислама лежит *спиритуализм*, то *буддизм*, особенно первоначальный, до наложения на него языческой и шаманской мифологии и культа, по своим основоположениям ближе к философии *экзистенциализма*: похожее личностное переживание, настроения страдания и страха, отрешение от окружающего и погружение в себя (*медитация*) как путь к освобождению (*нирване*) и доброжелательности, отождествление своего Я с богом и космосом, вплоть до отрицания реальности самостоятельной индивидуальной души (в хиньяне) и прозрения во всем



видимом бытии непостижимой пустоты (шуньи) (в северной махаяне).

Буддизм возник в общинном Востоке, но выражает резкий индивидуализм, правда, в отличие от западного, – пассивный, не утверждение себя в мире, а уход из мира в себя. Должно быть, в нем проявилось мировоззрение его отверженных и сломленных отшельников.

Мне кажется, далеко не случайно, что феноменализм и экзистенциализм наибольший отклик находят в протестантских странах, прежде всего в Англии и Германии. Такого рода субъективистскую религиозность исповедовали Дж. Беркли, Дж. Мур или, казалось бы, такой строго критичный неопозитивист, как Л. Витгенштейн; чем он порядочно удивил своих сциентистских почитателей, когда после его смерти они познакомились с его дневниками.

Видимо, не случайно также, что субъективный идеизм слабо теоретизирован. Он как будто бы опирается на разум, но и скептичен к самому разуму и потому не доверяет пространным рассудочным строениям, характерным для спиритуализма.

Однако, с другой стороны, сама религия обращается за опорой к философии, порождая так называемые “религиозные философии” (1.11).

### **10.3. Философия и теология**

Распространение рационалистического мировоззрения и науки (1.2, 2.1, 4.1) давно вынуждает духовенство к приданию религии приемлемой для него рациональной формы. В результате складывается *богословие* (*теология*) – теоретизированное учение церковной организации о божестве. В христианстве она начинается от Василия Великого и Леонтия в православии и Августина и Боэция – в католичестве, а с Иоанна Дамаскина

переходит в схоластику, где обретает имя “естественной теологии”.

Что такое теология?

Уразумение бога? Но если бог непознаваем, то зачем теология? А если бог познаваем, то почему это не наука?

Теология опирается на философию, в иудействе, христианстве и исламе – также на некоторых современных философов и даже на данные естествознания и имеет форму философии: использует рефлексию, логику, философские понятия.

Тем не менее не стоит обольщаться. Теология не является философией, потому что источником истины полагает не естественное познание: опыт и мышление, как философия, а сверхъестественное божественное откровение – “слово божие”, “священное писание”: Типитака, Библия, Талмуд, Коран, – утверждает превосходство религиозной веры над разумом, к тому же лишена самокритичности и больше того авторитарна (2.1, 2.4, 7.8-9). Авиценна, Газали, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский и другие крупнейшие теологи откровенно объявляли и философию, и науку только низшей и подчиненной служанкой религии.

Собственные сочинения теологов сводятся к рациональному подкреплению и истолкованию священных текстов и мира как проявления Абсолюта, первопричины и цели всех вещей.

Поэтому результат получается обратный их желаним. Рассудочная апология разрушает важнейший из устоев религии – непостижимую тайну. Без жути тайны мистика исчезает, остается лишь *набожность*, бездумная *формальная религиозность*, навеянная воспитанием, чарами культовых и ритуальных декораций, потрясением их художественной силой, доверием к автори-

тету старших да привычкой и любовью к родному. Это благочестие сокрушаемо жизненными невзгодами, тогда как мистицизм от испытаний, даже самых страшных, только крепнет.

Вот почему покушение рассудка на тайну отталкивает от теологии мистиков, а связывание в ней рассудка со сверхъестественным откровением отталкивает последовательных рационалистов. Подчиненность теологических спекуляций предзаданным догмам, поэтому их несерьезность, сухая игра в рассуждения со времен Эразма Роттердамского и доныне вызывает к ним недоверие.

В отличие от католического томизма мусульманская, буддистская, православная и – для кого-то неожиданно – протестантская теологии опираются не столько на теоретизирование, сколько на мистический «опыт» и «предание». Вслед за экзистенциализмом С. Кьеркегора, Л.Шестова и Н.Бердяева так называемая «диалектическая теология» К.Барта и Э.Бруннера в неопротестантизме пришла к иррационализму, социальной безнадежности и отказу от “естественной теологии” (1.11).

#### **10.4. Теологические аргументы**

Пожалуй, наивысшим своим достижением теология почитает сконструированный ею ряд теоретических аргументов, величаемых “доказательствами бытия божия” (на деле не доказательства, а всего лишь *доказывания*) и популяризуемых поныне.

Они исходят из отдельных соображений, почерпнутых у Платона, Аристотеля и других идеистов и для внушительности часто уснащаемых примерами, притянутыми из естествознания, и тем не менее неубедительны, потому что сухи, натянуты и запутаны. Во всяком случае неизвестно никого, кто признался бы, что

они его обратили в веру. Похоже, они не удовлетворяют даже самих авторов, оттого-то они их без конца перестраивают и каждое существует во многих вариантах.

После их разгромной критики Д.Юмом и И.Кантом, по выражению Гегеля, “серьезному ученому” стало “стыдно” их приводить – и они остались лишь в богословии (Философия религии, т.2, с.400). Правда, сам-то спиритуалист, как ни стыдился, все же пытался как-то их усовершенствовать.

Здесь не место вдаваться в эти аргументы. Их анализ увел бы нас далеко (См. книгу “Сквозь лики мира”, 2010). Я ограничусь приведением наиболее расхожих из них в сопровождении разве что пары кратких замечаний да показом, каково их отношение к философии.

1. “Космологическое” доказывание (аргумент) Фомы Аквинского, взятый из Аристотеля: у цепи естественных материальных причин должна быть своя *причина*, – *первая*, уже внемировая, сверхъестественная духовная, то есть бог.

В этом рассуждении бросаются в глаза две явные непоследовательности.

Прежде всего – двойной стандарт в подходе к материи и к духу: если бог – причина природы, то что является причиной бога? Стало быть, он полагается вечным; но почему может быть вечным дух, но не материя? В любом случае, так или иначе, в материи или в духе в этой антиномии предполагается бесконечность (вечность) цепи причин, а бог, как отмечает И.Кант, просто отождествляется с бесконечностью (Т.3, с.506) (7.5). Но почему не материя? Должно быть, всего лишь потому, что как признавался Маймонид, “если мир ( $\equiv$  природа) вечен, то бога нет”.

Однако материальные цепи причин у всех перед глазами, тогда как *скачок* от них к духу где-то там, в неизвестном позади, ни на чем не основан.

1а. На этой же причинной ноии с аналогичными непоследовательностями и необоснованными скачками строятся теологические ссылки на “*свободу воли*” человека, трактуемой беспричинной, не имеющей естественных причин, стало быть, имеющей причину сверхъестественную, духовное свойство, подаренное нам богом.

Но объяснение человеческих поступков “беспричинной” волей равнозначно отсутствию объяснения.

2. Сюда примыкает, так сказать, тихистский аргумент, ссылка мистиков на чудо *случая*. Сорвался с высоты – и не разбился; шел по обычным делам, а наткнулся на нежданное счастье, – в любом случайном событии подозревается беспричинность, иначе говоря, сверхъестественное – чудо, проявление Бога.

Очевидно, это усмотрение в *случайности* сверхъестественного исходит из предпосылки взаимоисключения причины и случайности: то, что имеет естественную причину, не может быть случайно; все следствия причин неперменны. На этом же основании монолектические материалисты считают случайность всего лишь иллюзией, возникающей от незнания причин, так что никакого свидетельства сверхъестественности для них в ней нет.

Но на самом деле за этой контроверзой стоит давняя философская *антиномия* в причине неперменности и случайности, – актуальная и для естествознания (2.2).

3. Так называемый *номиналистический* аргумент живет от Августина и Декарта до Л.Толстого и Н. Бер-

дьева: наличие у людей понятия о боге будто бы свидетельствует о существовании бога.

Этот вывод исходит из сомнительно лестной для человеческого ума предпосылки: невозможно знание о том, что не существует.

И замалчивается в нем эта предпосылка благоразумно, ибо ее разглашение сразу раздражается недоумениями:

– Будто в наших головах не бывает фантастических представлений вроде кентавров или грифонов, ошибочных понятий вроде теплорода и разных утопий? Или, как шутил И.Кант, – воображаемых монет в кармане или даже вполне вещественного чека, но без обеспечения? (Т.3, с.521-523).

Что ж, считать объекты всех таких образов существующими?

Хотя, как мы ранее установили (5.15), у мистики и есть свои бытийные праобразы, но за ее границами они превратны.

4. С номиналистическим доводом часто сливают близкий к нему *«онтологический»*, придуманный в 11 в. Ансельмом. Он вытаскивает бога из идеи “наисовершенного” существа, которое должно включать в свои достоинства также и существование, а иначе не будет совершенным, приходя к логическому противоречию себе.

Это рассуждение подразумевает то же номиналистическое допущение, что у понятия непременно должен быть прообраз. Однако если не предполагать бога, то не будет ни совершенства, ни противоречия ему, – давно заметили Д.Юм (т.2, с.517-519) и И. Кант (т.3, с.519-521).

5. Но, пожалуй, наиболее популярен в богословии *“телеологический”* аргумент, взятый из Платона, из

присущего спиритуализму наделения неодушевленных вещей собственными целями, – телеологии (9.9.1): в строе космических законов и живых существ наблюдается поразительная сложнейшая “гармония”, а в ней проявляется “целесообразность” мира, ибо она не может сложиться из хаоса сама собой, но должна иметь первопричиной великого творца, притом всемудрого, всеблагого и всемогущего, – короче, – Бога.

Телеологическое заключение явно делается по аналогии с человеческой практикой (5.14,9.10): творения рук человеческих: телега, дом, часы, телевизор, автомобиль, – строятся целесообразно, для удовлетворения человеческих потребностей. Но в структуре природных вещей и движений тоже явствен порядок и даже несравнимо более сложный, – и вот приходит беспокойная мысль: А кто же его сотворил?

Как видим, телеологическая догадка возникает сама собой и убедительна внутри телеологического мировоззрения – прозрения в природных причинах целей, в природных законах – мирового разума, но представления материи самой по себе неспособной к *самостроению*, то есть ее отделения от причин и законов, – так, будто естественные причины и законы не создают всечасно на наших глазах гармонию кристаллов, орбит планет, искусственного отбора растений и животных и т.д.

Телеологическое рассуждение сначала исключает возможность беспричинности мировых порядков, чтобы отнести их на человекоподобного мирового духа, а потом самого этого творца полагает уже беспричинным (Кант, т.3, с.533).

Но его самый коренной порок заключается в его предпосылке – самой телеологии. Прежде всего в ее необоснованности. В структурах живой природы есть

похожее на целесообразность – сообразие строения существ условиям их существования.

Но для него со времен Дарвина биология нашла объяснение в естественном отборе, сохранении существ, сообразных условиям, так что автор приспособительной гармонии довольно мрачен – вымирание неприспособленных.

И этот способ развития живого подтверждается собственной *практикой селекционеров*, с которой теория его и скопировала (5.14).

Но в структурах неживой природы, в мире галактик, звезд, камней, жидкостей – ничего хотя бы похожего на цель не видно. Какой собственной цели сообразна Вселенная? Ее неизвестно.

Сейчас тихистский (2) и телеологический (5) аргументы реанимируются еще нехитрым так называемым “*антропным принципом*” (Б.Картер, Дж. Уитроу и др.), ссылкой на якобы привилегированное положение человека во Вселенной: для возникновения планеты, жизни, а потом и человека требуется множество условий, вплоть до расстояния Земли от Солнца, угла ее наклона, скорости вращения, определенной скорости света, гравитационной постоянной и т.д. Сложиться им случайно – маловероятно, так один шанс из миллиардов, – и вот воскрешается телеологический вывод о творце человеческого мира. И очень логичный, если исключить из рисуемого хаоса направляющие его естественные законы.

Конечно, если допустить, что в природе нет законов ее самоконструирования, то остается бог. Но ведь они есть.

Но мало необоснованности, телеология еще и противоречит миру. И в природе, и в обществе есть *масса зла*: страдания невинных, бессмысленные жертвы, бес-



плодность героических усилий, безвозвратная гибель прекрасного.

Если мир создал всемудрый, всеблагодой и всемогущий творец, то откуда в мире зло? Как всемудрый, всеблагодой и всемогущий может быть творцом зла? Эта мрачная реальность угнетает и разрывает сознание всякого телеологиста, который не отворачивается от нее. От Иова, Боэция, Аквината, Лейбница и Гегеля до Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, П. Флоренского, Тейяр де Шардена и А.Меня она тысячелетиями заставляет их тщетно биться над поиском богооправдания (“*теодицеи*”).

Как можно видеть, все теологические аргументы берутся из философских номий и строятся на отождествлении с богом то космологической бесконечности (1), то причин человеческой воли (1а), то случайности (2), то прообразов понятий (3-4), то причин и законов мира (5), хотя сам такой переход необоснован, является, по выражению Канта, «незаконным скачком» (т.3, с.542).

И в самом деле: почему эти бесконечности, случайности, прообразы, причины и законы не могут быть естественными? Ведь естественное всегда перед нами. На каком же основании где-то в неведомом заменять его сверхъестественным?

Констатируя отсутствие в теологическом уразумении *опыта* доказательства бога, Кант тем не менее лелеет надежду обрести его в запытном – “трансцендентальном понятии” (Т.3, с.516-517). В богословских аргументах он разглядел свои антиномии, которые – он считает – не доказуемы, но и не опровержимы (7.5). Хотя и кантовское решение едва ли порадует религию, ибо ставит ее под сомнение.

Ужаснувшись своей дерзости, благочестивый профессор приглашает все же принять и религию, и мо-

раль, пусть не как доказанные, но в силу их “необходимости” для “практического разума” и для искоренения “опасного материализма” (Т.3, с.95, 98, 188, 363), – надо воздать должное, пионерский способ обоснования, правда, без открытия материальных основ необходимости и потому призрачный.

Гегель вынужден был в целом по существу подтвердить кантовский диагноз: теологические аргументы неудовлетворительны, ошибочны по логической форме, закон тождества запрещает переход от материи к духу (Наука логики. М., 1972, с.68-69).

Однако спиритуалист тут же объявляет их истинными по содержанию. На каком же основании? Признав, что ни в чувственном опыте, ни в логике бог неуловим, он верит, что как дух бог постижим в духе, в мыслях (Философия религии, т.2, с.409), а именно – в номиналистической идее (10.3.3).

У Гегеля иное понятие о понятии. Кантовский пример с воображаемыми монетами для него не понятие, а только единичное представление, к тому же изолированное от реального мира и потому возможное и без обозначаемого объекта, а истинное – “реальное” понятие о деньгах существует в экономической реальности, связанное с бытием (с.492-493).

Как объективные законы платонизм смешивает с субъективным знанием о них (9.10), так и здесь деньги как социальное явление смешиваются с деньгами как понятием о них. Таким-то образом это спиритуалистическое *petitio principii* делает номиналистический аргумент для спиритуализма убедительным. И наш философ торжествуяще провозглашает его переход от понятия к бытию “единственно истинным” (с.491), но начинающимся из космологического и образующим с ним “движение по кругу”.

Но и на этом достижении идеист не останавливается. Черпая вдохновение в своем чудесном “методе”, он спешит нас порадовать: бог постижим не силой логики, а силой его гегелевской “диалектики”: “диалектическое единство”: невозможность друг без друга взаимно противоречащих антиномий конечности и бесконечности, бытия и небытия, божественного совершенства и земного несовершенства и т.д. (с.417-418) открывает и обеспечивает “в абсолюте” “восхождение” к богу, первоначально как “свободному чистому понятию” (с.490).

Цену такой диалектики мы уже знаем (9.3.2). И гегелевское диалектоизное усовершенствование богословских аргументов – отличная иллюстрация к ее смыслу.

Кантовские и гегелевские усилия очистить и обрести теоретические доказательства мирового духа были, пожалуй, последними серьезными дерзаниями такого рода. После их конфуза современные философы не очень-то часто удостоивают эту аргументацию своим вниманием, оставляя теологии.

Но и в ней распространяется *фидеизм*, считающий, что рациональные доказательства бога не нужны, а религия должна зиждиться исключительно на вере.

### **10.5. Бог на авось и бог в сердце**

Изначально лежащий в теологии дуализм откровения и разума (10.2) прорывается их конфликтом, поскольку развитие знания приводит его к противоречию с религиозным учением о непознаваемости бога – как тогда, когда оно утверждает истины, объявляемые недоступными разуму, так и тогда, когда разум, не зависимый от откровения, приходит к выводам, противоречащим откровению. Поэтому доверие к теологии рассеивается в образованной Европе давно, по крайней мере, с 16-17 вв.

Слыша постоянные церковные уверения в том, что небеса поют о славе божьей, Б.Паскаль исповедуется в обратном: “Вечное безмолвие этих бесконечных пространств меня пугает”. (С.137).

Все “доказательства бытия божия” он находит неубедительными: у бесконечности невозможна причина вне ее, – и он отказывается от них, преисполняясь презрением к рассудочной теологии. Бессилие разума познать бога (с.105,186) и малость человека перед бесконечной и немой вселенной погружают Паскаля в сомнение (с.131), делают скептиком (“пирронистом”), который не берется ни отрицать, ни утверждать бога (с.126).

Так математик и физик приходит к выводу: “встреча с богом” открывается не в рассудке, а в собственной душе (с.190).

Однако как же тогда быть обделенному рассудку? Для утешения разума философ предлагает свое знаменитое *пари*:

– Бог лишь вероятен: может – есть, может – нет, как знать? – но расчетливее, выгоднее и благоразумнее не рисковать грехом его отрицания: если он вдруг есть, вы за это не пострадаете, а если нет, ничего не потеряете (с.186-188).

В мистицизме мощь страдания и упования (5.15, 5.16) сильнее любого рассуждения, а паскалевская холодная, “вероятностная” “вера”, *перестраховка* на всякий случай – не способна на сколько-нибудь существенные жертвы ради призрачных небесных шансов и практически является неверием.

Неудовлетворенность рассудочностью как теологии, так и скептицизма и недостатком в них “сердца” и практицизма породила потребность в ином обосновании религии, – эмоциональном и иррациональном, ка-

кое и принес пессимистический религиозный *экзистенциализм* с его страданием в абсурдности пустого мира, погружением внутрь своей души и “трансценденцией” к непостижимому Богу (9.9.2.2, 9.11.2, 10.1).

Его начало забрезжило еще в меланхоличном и ироничном С.Кьеркегоре, лютеранском пасторе из бедной бюргерской Дании середины 19 века, ушедшем от нее в поиск бога не в объективных явлениях и рациональных доказываниях, а во внутренних субъективных переживаниях бессмысленности жизни и страха неизбежной смерти, неизвестности, греха сомнения в собственной вере и – вопреки ему – надежды на спасение души. Сама истина для Кьеркегора стала не сообразием образа объекту, а истинностью веры, сообразием своих переживаний религиозным догматам. Ему нужны не рациональные доказательства, а “скачок к вере” в реальность факта воплощения бога в человеке – спасителе Иисусе Христе, хотя никакой историк или философ доказать это не в силах.

И этот фактический отказ религиозной идеологии от разума закономерен; он питается изначальным неверием религиозной “веры” в себя, подавленным сомнением и страхом, что разум поколеблет ее твердость.

## 10.6. Атеизм

Отрицание существования бога – *атеизм* (букв. с греч. – безбожие) – по форме понятие пустое, чисто отрицательное; его содержанием и подлинным антиподом религии является *материализм*, чьим отличием служит убеждение в естественных (бездуховных) законах мира (5.14, 9.4), ныне составляющее основу всей науки.

В отношении к религии атеизм исторически меняется – от античного вольнодумства Фалеса – Ксенофана, неверия всего лишь в народные представления о бо-

гах, уподобляемых людям (10.1.2), и атомистического материализма Демокрита – Эпикура (5.14,9.7) до освободительного вольнодумства гуманистов Возрождения и Просвещения (6.9, 9.8, 9.17) и современной безрелигиозности, уже массовой, – скепсиса и равнодушия к религии.

Вслед за промышленностью и городами по всему миру распространяется забвение бога, запустение храмов и *обмирщвление* (освобождение от церковной опеки, “*секуляризация*”) общества. Вместо молитвы – газета или телевизор, работа и политика, вместо Священного писания – разум и наука. В храмы заглядывают редко, недосуг, мол. Влияние религии в повседневной общественной и тем более официальной жизни в модернизированных странах никакое. Хотя многие все же считают себя верующими, а то и относят себя к той или иной конфессии. Но что это как не практический атеизм?

Современный обыденный атеизм к религии просто снисходительно *равнодушен*, смотрит на нее с пренебрежительным превосходством, а серьезный взгляд только портит ему настроение.

Конечно, атеизм не означает исчезновения морали, высоких целей и энтузиазма. Вопреки понятной поповской хуле материализм содержит в себе внерелигиозное обоснование и веру – в естественные законы и в те или иные идеалы, эстетические, нравственные, социальные, без которых человек вообще невозможен и просто дичает (5.16, 6.7, 11.13). Ныне это такие идеалы, как, например, гуманизм, почитание человеческого разума, счастья и достоинства, свободы, терпимости, прогресса и т.п.

Недоумение перед нелепостью архаических религиозных обрядов, мифов и представлений придает ате-

изму дополнительное к материализму содержание – поиски естественного осмысления и объяснения религии как явления. Эти поиски объяснения религии давно поднялись до ее философского и этнографического исследования – религиоведения, развиваемого в работах Б. Спинозы, Л.Фейербаха, К.Маркса, Ф. Энгельса, Э. Ренана, Г.Спенсера, Э.Тэйлора, Дж. Фрезера, Ф. Хайлера и многих других авторов, обычно материалистов или позитивистов.

Но, с другой стороны, атеизм обрекает материализм на искания решений высших экзистенциальных проблем мирового добра и зла, смысла жизни и смерти, человеческой истории и будущего и т.д. не в религии, а как раз в философии и в философическом, как говорят, высоком искусстве.

Во времена Возрождения и Просвещения атеизм принял освободительную форму критики религии как фантазий, порожденных невежеством, страхом и обманом, и обличений церкви за обскурантизм, нетерпимость – духовные насилия и инквизиторский террор, поскольку религиозная идеократия встала тогда на службу феодальному гнету и реакции против наступления города, науки и демократии (9.7).

Л.Фейербах раскрыл в религии ее земную сущность – “самоотчуждение” и обожествление человеком самого себя, вознесение своих забот и желаний добра, любви, мудрости, справедливости, могущества и т.д. – в сверхъестественные образы, наделенные всеми этими благами (т.2, с.320), и вывел отсюда необходимость замены религии ее земной альтернативой – атеистическим гуманизмом, культ бога – культом человека: “Человек человеку – бог” (т.2, с.244), спасение не в боге, а в человеке и в демократическом государстве (т.1, с.67): для не раба религия излишня (с.69).

Молодой К.Маркс с восторгом воспринял эти идеи, но повернул фейербаховского абстрактного человека к реальному, к “миру человека”, государства, общества (т.1, с.414) и перешел к материалистическому объяснению, почему происходит это “самоотчуждение” человека в религии, увидев ее истоки в “противоречиях” ее земной основы (т.3, с.2): “иллюзорное самосознание”, “превратное мировоззрение” религии порождается “превратным миром” земного существования людей, нищеты, убожества, страдания, “потери человеком себя” (т.1, с.414). Религия есть “иллюзорное счастье народа”, вызванное его реальной болью, “сердце бессердечного мира”; поэтому ее роль – как *“опиума народа”* – двойственна: она – и протест страдающего, и его утешение – примирение (с.415). Поэтому, – заключает К.Маркс, – отказ от религии “есть требование действительного счастья”; “отказ от иллюзии о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях” (с.415), – теоретической критики и практического “революционного преобразования” человеческого мира (т.42, с.265).

Марксово превращение атеистического гуманизма Фейербаха в практический гуманизм является глубоким и блестящим поворотом атеизма. Конечно, *действительное счастье лучше иллюзорного*. Кто станет спорить? Только вот, как показал пример самого марксизма и его “пролетарской революции”, образ земного счастья часто оказывается тоже иллюзорным, а устремление к нему оборачивается трагедией.

Иррационалистическую и пессимистическую критику ортодоксальной религии развернули Ф.Ницше, Л.Шестов, М.Хайдеггер, Ж.П.Сартр, А.Камю и некоторые другие экзистенциалисты (10.5), которых за это часто именуют даже “атеистами”, хотя на самом деле они па-



радоксально сочетают ее с апологией иррациональной и пессимистической мистики (10.1, 10.4).

Ф.Ницше исполнен презрения к христианству как “платонизму для народа” (т.2, с.152, 240), хотя снисходит до похвалы в нем того, за что его осуждают просветители и марксисты, – утешения угнетенных, утонченного средства социального господства и подавления мятежа (с.287), воспитания дисциплины, самообладания, смирения и довольства убожеством (с.288), но сердито отвергает в нем неприятие насилия и проповедь человеколюбия: милосердие неприемлемо для его расы господ; ей он рекомендует имморальный атеизм – нигилистический цинизм да языческие антигуманистические культы в оправдание жестокости “воли к власти”, – идеи, из которых вырос гитлеризм.

С середины 20-го века в Европе распространились попытки отделить Ницше как от нигилизма, отрицания культуры, так и от апологии власти и жестокости, а тем самым – и от гитлеризма. В нем открывают критика буржуазного филистерства, “стыда”, рабского смирения и обожествления государства, национализма, в том числе немецкого. Что ж, все это в нем есть.

Но что взамен? Презрительный “сверхчеловек”?

Казалось бы, ну не веришь религии, так и не верь, но других-то оставь в покое. Но тоталитаристскому нетерпимому *воинственному атеизму* этого мало. Его распирает иступленная страстность, ему надо “искоренить гадину” и всем навязать свой атеизм, потому что тут не просто неверие, а отчаяние и ненависть к церкви, сперва из жажды общественного идеала, – за ее служение деньгам и властям предержавшим, а потом из ревности.

Как агрессивный атеизм коммунистов, враждебный к религии, заклеянной ложной и вредной, так и анти-

христианство нацистов равно питаются со стороны религии антидиктаторскими мотивами добросердечия и кротости, а со стороны новых идеократов еще их ревностью к старому сопернику на власть над душами народа.

Иным является свободолюбивый атеизм эмпиризма. Вместе с объективным миром феноменализм утрачивает и бога в нем. Если уж видимый мир сомнителен, то тем более невидимый и сверхразумный мировой дух. Из сенсуализма, кроме всего прочего, следует, что разговоры о боге, его бесконечности, вечности, всемогуществе и вся тоска средневековых диспутов просто не имеют смысла, так как в чувственном опыте нам даны вещи только конечные.

Хотя в 18 веке ни Локк, ни Юм еще не отваживались открыто на столь ужасные выводы (10.4), но с середины 19 века в западной философии преобладает *скептический и либеральный атеизм*. А. Коллинза, И. Бентама, Дж. С.Милля, Т.Гексли, Э.Геккеля, Э. Дюркгейма, Б.Рассела, Э.Фромма и многих других позитивистов и неомарксистов. Он поднимается из современной массовой *равнодушной* безрелигиозности (10.6) и отличается терпимостью к религии, но философски эксплицирует свое мировоззрение и защищает от церкви свое право на него, – для чего издает свои книги и журналы, создает союзы, проводит конгрессы и находит массовое сочувствие.

Его современная организация вольнодумцев (free-thinkers) – Международный гуманистический и этический союз – представлена также и у нас – Российским гуманистическим обществом и журналом “*Здравый смысл*” (МГУ).

Между материализмом и религией есть и переходные формы. Если в основе иудаизма, христианства и

ислама лежит *теизм* (от греч. θεος - бог), исходящий из трех утверждений:

- 1) бог – творец мира в его начале;
- 2) бог тождествен миру, естественные законы – божье провидение;
- 3) бог продолжает активно претворять в мире свою волю – промысел,

то *деизм* (от лат. deus - бог) признает только первое положение: творение мира и его законов абсолютным духом – когда-то, но с тех пор архитектор вселенной не вмешивается в ход вещей.

Наиболее известные деисты – Ньютон, Локк, Голланд, Юм, Лейбниц, Вольтер, Руссо, у нас – А.Д. Кантемир, Н.И.Новиков, А.Н.Радищев, Н.М.Муравьев. Они освобождают бога от непрерывного соучастия в изменениях вещей, кроме прочего, для отдаления его от земного зла (10.4).

*Пантеизм* (от греч. παν – все и θεος – бог) исходит из второго положения, соединения материи и духа: сама материя и есть бог.

К пантеистам можно отнести Сенеку, Дж. Бруно, Б. Спинозу, Гете, Г.Гердера.

Во времена церковного засилья деизм и пантеизм нередко служили способом избавления от религиозной архаики и маскировкой той или иной формы атеизма<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Подробнее о религии и атеизме см. *Леонард И. Браев. Сквозь лики мира. Анализ философских оснований мистицизма.* Изд. «Стринг», 2010. - 427 с. ISBN 978-5-91716-085-6

## 11. Философия и этика. Смысл ценностей

- Почему, почитая добро, люди творят зло?
- В чем причины антагонизмов между людьми? Возможна ли гармония личного и общественного?
- Может быть, добро и зло – только наши *эмоции*, поэтому не истинны – не ложны?
- Почему в человеке совесть и долг способны подавить инстинкт?
- Откуда проблема смысла жизни и смерти, совести и долга?

### 11.1. Что такое этика?

Человека интересует не только истина в знании вещи, но еще, **что** принесет ему вещь, – добро или зло, или, как именуют обобщенно, ее «ценность», – то, что изучает *аксиология* (7.8), а в случае ценностей человеческого поведения, морали – предмет *этики*.

Слово этика употребляется в разных смыслах:

1. Прикладная *нормативная* этика – своды (кодексы) правил поведения, – иногда с их теоретическим обоснованием: этика педагогическая, инженерная, врачебная, деловая, судебная, полицейская и другая профессиональная. Она описывает, какое поведение и в каких случаях считается хорошим (правильным, предпринятым, достойным) в соответствующей среде и, следовательно, способствует успеху.

2. *Социологическая* (дескриптивная) этика – эмпирическое описание и иногда анализ фактических осо-

бенностей поведения каких-то народов и страт, их *нравов* и устойчивых способов – *обычаев*: морали индийской, немецкой, крестьянской, чиновничьей, буржуазной, рабочей, богемной и т.д. Во многом она пересекается с этнографической *этологией*.

3. *Идеологическая этика* – этические предписания, учения (*доктрины*) в соответствующей идеологии: этика эпикурейская, конфуцианская, стоическая, католическая, православная, мусульманская, протестантская, утилитаристская, коммунистическая, толстовская и мн. др.. Нередко она носит имя мудреца или философа – основоположника новых идеалов или нудные поучения самовлюбленного моралиста, решающего для других, какие дела хороши, а какие плохи.

4. *Философская этика* – это не эмпирические описания и не поучения, а поиск **объяснения** морали и разрешения проблем в самих ее основах, таких, к примеру, как что такое добро и зло? Добродетель и порок? Совесть и долг? Справедливость и счастье? Смысл жизни и смерти? Существуют ли они? Почему? Откуда происходят и на чем основаны? (9.8).

Хотя, как само собой понятно, каждое решение этих проблем неизбежно ведет к тем или иным ценностным и практическим выводам, является жизненно значимым, лично и общественно важным (3.3), – и тут уж ничего не поделаешь.

## **11.2. Зачем нужна этика?**

Именно эта жизненная важность, но трудность ценностных проблем порождает в человеческом уме неутолимую потребность в их философском прояснении.

Человек делает для себя проблемой даже самого себя и, пожалуй, особенно себя: свое происхождение,

сущность, отношение к природе, к судьбе, к близким, к государству, свое освоение, будущее, смысл жизни и смерти, отношение к богу и к религии, к войнам и революциям, свою ответственность.

Пробуждается аксиологическое философствование с детства. Сначала младенец незаметно и бездумно усваивает нормы, которые ему прививают старшие: нельзя рвать книги, обижать слабых, есть снег и т.д. Но уже у него возникают вопросы:

– Почему?

– Это нехорошо!

– Но соседний Коля дерется?

– Он плохой, непослушный. Хорошие дети так не делают.

Но чем больше мы взрослеем, тем чаще поражаемся нравственным противоречиям. Люди делают плохое и считают его хорошим. Кто-то ругает, запрещает и сжигает книги, а ему аплодируют. Бомбит слабую страну, убивая тысячи людей, а его награждают и чествуют как героя. А потом приходит потрясающее открытие. Оказывается, есть целые классы, народы и цивилизации, где наши добродетели, собственность, свобода, доброта и т.д. осуждаются и презираются, а то, что мы считаем пороком: кража, ложь, убийство, война – одобряется и восхваляется. Разлады общественной жизни потрясают умы и приводят к настоящей потребности разобраться в них.

Необходимость рационального понимания ценностей впервые остро осознал Сократ, предпочтя умереть, чем жить, отказавшись от размышления о том, какая жизнь достойна (7.12). Благо, – считал он, – определяется разумом, знанием правильной жизни и означает порядок в душе и соответственно порядок в обществе, а зло порождается недостатком знаний. Платон вообще

отожествлял добродетель со знанием (благоразумием), а порок – с недомыслием: справедливость – это понимание взаимоотношений людей, смелость – знание опасности и т. д.

Невозможность установить добро и зло без разума представляется несомненной. В жизни мы то и дело попадаем в затруднительные ситуации, требующие рационального анализа для выбора лучшего. Больной и врач должны решить, достаточно ли лекарств и физиотерапии и каких или нужна операция. Зависимому человеку нелегко решиться, обличить ли жульничество начальника или промолчать, чтобы не пострадать от его притеснений. Женщина в растерянности, прервать ли незапланированную беременность или родить ребенка, хотя его трудно будет содержать. Призванный на войну терзается: надо защищать родину, но как не нарушить заповедь «Не убей»?

Нравственные дилеммы бывают мучительны и для всего общества. Ввести ли в фильмах цензуру на сцены насилия, а как же свобода слова? Допустить ли для самозащиты продажу оружия гражданам, а не выльется ли это в рост убийств? Вправе ли врач на эвтаназию, – помочь безнадежному больному прервать свои мучения смертельной инъекцией? Но не выльется ли это в замаскированные корыстные убийства?

Разве не разум нужен для решения, что здесь добро и что зло?

Но не только *средства* и приемы, но и сами потребности и *цели* человека подлежат суду разума, должны быть «разумными», или человек превращается в хитрое животное, которое не останавливается ни перед чем для удовлетворения любых своих капризов. Страшные примеры такого агрессивного произвола демонстрирует вся история человечества.

Не случайно же сложился порядок: лишенных разума – сумасшедших суд признает невменяемыми и освобождает от ответственности. Правда, лишь юридической, потому что неспособность безумных жить в обществе обрекает их на насильственную изоляцию от общества – и она становится их наказанием. Хотя проведение границ ответственности разума само бывает проблемным. К примеру, считать ли виновными нормальных, но глупых? Или несведущих? Тех, кто в обсуждаемом деле имели недостаток знаний?

Таким образом, действительно, разум – необходимое условие уразумения и достижения блага. Поэтому разум и сам является благом. Но как раз факт поиска разумом блага свидетельствует, что благо все же нечто отличное от разума, существующее и вне его, а сократовское их отождествление ошибочно.

Потому-то одного разума для обретения блага, надо думать, недостаточно, но бывает нужно еще много чего. К тому же и разум бывает подводит, ибо послушен сердцу (3.2). Так же как и поведение человека следует не просто разуму.

Почему люди, издревле почитая сострадание и любовь, в жизни бывают черствы и жестоки? Почему воры, прекрасно зная, что воровать дурно, все же воруют? Почему чиновники мечтают о подъеме экономики, но душат ее поборами?

Еще печальней парадокс: едва ли не все **зло** в мире творится людьми во имя **добра**. Все войны с их ужасами, и гражданские, и межгосударственные, даже грабительские завоевания воодушевляются идеалами справедливости.

Почему и как такое возможно?

Очевидно, решение ценностных *дилемм* и *антиномий* упирается в его предусловие – базовый философ-



ский вопрос: а что такое добро и зло вообще, как такое? (9.8). И верный ответ на него в его достаточной убедительности каждому придется искать **самому**, собственным опытом, страданием и разумом, потому что мнения людей на сей счет радикально различны. Иначе говоря, в этике **нужно** философствование.

Углубление мысли в ценности, конечно, произошло не сразу. Первоначально – для Конфуция, Демокрита, Платона и потом веками – этика представлялась просто поиском благой жизни – и это казалось несложным: все блага мира – вот они вокруг, присмотришься, пораскинь умом – и выбери.

Но чем дальше, тем взаимно **исключительнее** возникали решения. Ради чего жить? В чем благо? В блюдении общественных норм, добродетели, исполнении долга? В погоне за силой, властью, почестями, чинами? В погоне за удовольствиями и весельем, – “сладкой жизнью”? В погоне за богатством? За пользой? В мудрости? В преобразовании общества – для искоренения его пороков и совершенствования? В покое и свободе? В отречении и уходе от этого мира зла? И т.д. Сколько существует таких идеалов, притом часто они тянут в разные стороны. Какой же из них истинный и благой?

С Нового времени миграция и смешение народов и классов, удивляющих друг друга различием своей морали, посеяли скепсис и обратили этический интерес с поиска каких-то вечных абсолютных ценностей к их *объяснению*: что такое добро и зло? Совесть и долг? Чем вызываются их различия? Что заставляет человека быть нравственным? Истинны ли ценности или просто людские мнения, одно не лучше другого? Как их доказать другому человеку?

И каких только антиномий здесь не всплыло.

### 11.3. Нормативизм

Может быть, добро – это просто одобряемое обществом, его правила (иначе говорят, законы, предписания и другие *нормы*, прескрипции), а добродетель состоит в следовании нормам, исполнении своей роли в общественном театре?

Таково расхожее воззрение, свойственное людям традиционного уклада. В философии эта «одобрительная» (аппробативная) этика (от лат. *approbatio*) широко представлена от Платона до Гегеля, М.Вебера, Э. Дюркгейма, К.Леви-Брюля и многих других. И она кажется несомненной: разве люди не хвалят именно правильные дела?

Однако откуда же возникают эти нормы? Из культуры общества? Так обыкновенно полагают. К примеру, М.Шелер или А.Гелен. И это верно. Разумеется, нормы входят в общественную культуру, но там-то они откуда? Это ничего не объясняет. В чем причина этих правил культуры?

Почему правила бывают *плохие*, как закон о цензуре на критику власти, и *хорошие*, как законы о помощи несчастным? Но как нормы могут быть хорошими – плохими, если, как предполагается, *само* хорошее – плохое определяется нормами? Может быть, хороши или плохи нормы, это зависит от их соответствия добру? Должно быть, так. Но тогда что такое добро? Вопрос о добре только возобновляется.

А как быть с фактом исторического *изменения* норм? Если плохое – хорошее определяется правилами, то почему же сами правила меняются, то есть старые хорошие правила становятся почему-то плохими, а новыми правилами и, стало быть, хорошими принимаются нарушения старых?

Разве в силах простодушное нормативное убеждение обыкновенных людей устоять перед злым аргументом Раскольниковых о восхваляемых преступлениях “необыкновенных людей”, вроде Магомета, Наполеона или Ленина? Они свержают существующие законы и учреждают свои, не останавливаясь для этого перед убийством, если потребуется, хоть миллионов несогласных, но эти преступители законов потом еще и почитаются добродетельными и великими.

Почему общественные нормы не всеобщие? Почему мораль разных классов и времен различна? Ведь когда-то почитались правильными человеческие жертвоприношения, рабство, крепостное право, касты, неравенство полов и рас. Даже людоедство. А где гарантия, что наша мораль останется таковой для потомков? Ведь и в ней многое давно возбуждает недовольство. К примеру, розни богатства и бедности. Особенно в жизни даже детей. Они же ничем не заслужили ни богатства, ни бедности, которые, тем не менее, разъедают их души, у одних – беспечностью и высокомерием, у других – завистью и озлоблением, и ведут к неравенству их образования и квалификации, а, стало быть, их будущего жизненного успеха.

Каким же из этих разных и взаимоисключающих норм следовать? Что же такое “подлинное”, *истинное* добро и зло?

Выходит, благо не правила, а нечто, им предшествующее, чему они служат, а люди – вовсе не актеры, исполнители ролей, не марионетки норм, а их творцы. Не добро и зло следует из норм, а, наоборот, нормы – из добра и зла. Нормы – только отобранные обществом уже существующее добро в одобрения и уже существующее зло – в осуждения.

Но тогда что такое добро и зло?

## 11.4. Натурализм

Самое обычное в жизни понимание ценностей – материалистическое; в философии оно тоже широко представлено от Демокрита и Эпикура до Д. Дидро, Л.Фейербаха, В.Белинского Н.Чернышевского и многих других. В нем ценность – объективное свойство природы (*натуры*, естества) вещи или человека, откуда и название такого воззрения – натурализм.

Оно кажется самоочевидным. Разве польза или вред солнечного луча, пищи или химиката не создаются их физическими, химическими и другими естественными свойствами? Если мы называем одну вазу красивой, а другую – некрасивой, то разве это вызвано не различием их материала, цвета, формы? Соответственно нравственные ценности натурализм выводит из “природы человека”, его биологии и психологии: добро – то, что сообразно человеческой природе (“сущности”), зло – то, что ей противоречит. Средство познания ценностей – наш опыт, чувства и разум. Показатель блага – удовольствие, зла – страдание.

Такой антропологизм доминировал целых четыре столетия до 19 века.

Из желанья большей объективности, вещности, критерий соответствия человеческой природе усматривают в *пользе* (по-лат. *utilitas*), – это *утилитаризм* от Т.Гоббса до С.Тулмина, Дж. Смарта, М.Бунге.

После Ч.Дарвина многие натуралисты: Г.Спенсер, П. Кропоткин, Дж. Дьюи, ныне К. Лоренц и Дж. Хаксли – прозрели человеческую природу в его биологии и инстинктах, пользу – в удобстве и успешности, эффективности (“инструментальности”, “целесообразности”) в достижении равновесия организма и среды, природной и общественной, мораль вывели из *приспо-*

**собления** человека к среде в ориентации в ней, а критерий добра открылся в способствовании эволюции такому прогрессу адаптации.

Этот аксиологический материализм импонирует большинству людей, должно быть, и вам. Он привлекает утверждением объективности добра и зла, его истинности или ложности и познаваемости с помощью науки, соответственно – исключением всякого иррационализма и релятивизма в их толковании, а потому своей жизнерадостностью, защитой гуманизма и либерализма, разума, счастья и свободы человека.

Однако под этой привлекательной картиной скрыты свои подводные камни. И прежде всего натурализм упирается в проблемы своего отношения к обществу.

### 11.5. Уход от общества

Пусть так, благо есть *естество*, несущее человеку удовольствие; но в чем именно оно состоит? Конкретное решение этого вопроса материализмом меняется вместе с обществом в разнообразных филиациях натурализма.

Атомисты Демокрит и Эпикур видели счастье в душевной безмятежности (*атараксия*) и бесстрашии (*εὐτολμία*) (с.153-157,196), имея в виду не чувственное наслаждение, а “свободу от телесного страдания и душевных тревог” (с.211-212). Такое блаженство душе не дают ни пиры, ни праздники, ни пьянство, ни распутство, ни роскошь, ни власть, ни слава; наоборот, они оборачиваются страданиями от обжорства, похмелья, болезни, забот, тирании, войн, страха, коварства. Атараксию дарит нам лишь *умеренность* (как говорил Демокрит, богат тот, кто беден желаниями (с.161)) и “трезвое рассуждение” о мире и человеке, иначе говоря, их философия.

Мифы одушевлением природных тел и предположением бессмертия души вносят в наше сознание смятение и страх смерти (с.196), а материализм освобождает от них: хорошее и плохое дано нам в ощущениях, но смерть заключается в рассеянии атомов организма и угасании сознания, а потому, – заключает Эпикур, – стоит ли тревожиться? Пока мы живы, смерть не с нами, а когда придет смерть, не будет нас (с.29).

Однако как этот материалистический *эвдемонизм* (от греч. *εὐδαιμονία* – счастье, блаженство) относится к общественным нормам добродетели?

Демокрит не видел здесь никакого конфликта и не противопоставлял свою этику демократии. Больше того, в своих Абдерах за мудрость был признан почетным гражданином. Но тяготевший от платоновского нормативизма к эвдемонизму Аристотель находил нужным как-то связать счастье с добродетелью, но не сумел. Он провозгласил добропорядочную жизнь счастливой, а порочную – несчастной (т.4, с.67, 280-281), – тезис, всеобщность которого более чем сомнительна. Если оглянуться, сколько вокруг порочных людей благоденствует, а добродетельных – бедствует.

Понятно, Стагирит подразумевает счастье не телесное, вещное (с.66), а иное, особое, духовное (с.74). Тогда что такое счастье? Его ответ кажется незамысловатым: счастье – “деятельность души в соответствии с добродетелью” (с.64). Как видим, мы попадаем в логический круг. Конечно, удовлетворение своей добропорядочной жизнью способно давать счастье тому, кто одобряет эту добропорядочность, и служит важным нравственным побудителем, но это не объясняет, ни что такое благо – удовлетворение, ни что такое добродетель, следование которой приносит удовлетворение.

В поисках решения скрупулезный аналитик теряет-ся, натываясь на *относительность* блага: что станет радостным, зависит от индивида, его общественного занятия, комплекции, состояния здоровья и других потребностей (с.62, 66). Единственным общим в этом раз-нообразии Аристотель видит “среднее” между крайно-стями, ту же Демокритову “умеренность”, “золотую се-редину” (с.87-...). Но в эвдемонизме речь идет о по-треблении, а где *середина* в делах? В честности, в люб-ви? В творчестве? В смелости? Аристотель пытается убедить, что и здесь дорога середина. Необходимость соразмерности дела обстоятельствам несомненна – и тем не менее разве в эффективности дела ценится не *максимум*?

Но с упадком греческих полисов в их элите распро-страняются настроения ухода от государственного хаоса и бедствий и укрытия в эпикурейских садах в сек-тантском мире друзей – единомышленников, а расши-рение общественного несчастья стало теснить эвдемо-низм более примитивной вульгарной этикой *гедонизма* (от греч. ηδονη – наслаждение) Аристиппа и других киренаиков, сведших критерий добра и зла к физиче-скому наслаждению и страданию.

Этот крайний вывод сразу обнажает его ущерб-ность.

Ощущение кайфа дают и алкоголь или наркотики, употребляемые, чтобы забыть о неприятностях и полу-чить от эйфории всего лишь *иллюзию* своей силы и ве-селья, – искусственное удовольствие, как у крысы Нэн-си, в мозг которой, в «центр наслаждения», нейрофи-зиологи вживили электрод и которая не переставая жмет на его педаль, пока не сваливается замертво. Оче-видно, мертвое наслаждение – не то, в нем нет оценки и разума, познания и открытий новизны, мечты и дей-

ствия, преодоления и достижения, крушений и свершений. Оказывается, особо человеческий орган наслаждения – разум.

Гедонизм открывает также противоречия между желанием (целью) и средством: людьми почитаются и такие блага, которые сами по себе не дают наслаждения: лекарства, тяжелая гимнастика, богатство, власть, слава и т.д.; но они считаются благом, потому что являются *средством* для получения того, что уже непосредственно само доставляет удовольствие.

Благодаря этой трещине погоня за богатством или властью может переходить в самоцель – с отказом от удовольствия, как происходит со скрягой, чахнувшим над золотом, или честолюбцем, изводящим себя в домогательстве власти. Конечно, эти извращения прекрасно объясняются тем, что сам процесс накопления или интриганства становится для таких людей наслаждением; но такое объяснение означает замену телесного наслаждения духовным, то есть переход от гедонизма к эвдемонизму.

Очевидно, натурализм допускает отрицание общественных норм, если они противоречат счастью *индивида*, и оправдание любого поведения, если оно доставляет человеку удовольствие, даже вора, дезертира или садиста, опивающегося мучительством других.

Больше того, натурализм подпитывает враждебность к культуре как отчуждению и угнетению человеческой биологии и требование ее освобождения от ограничений и гнета общественных норм. После Ф. Ницше, З.Фрейда, Т.Адорно, Г.Маркузе такие критические мотивы стали банальностью. Но зародились подобные настроения еще в древности.

Плебеи античных полисов: незаконнорожденный Антисфен, сын вороватого менялы Диоген Синопский,



раб Мони́м и другие *киники* – довели эпикурейское *умерение* желаний и отдаление от государства до отрицания всего общества: богатства, власти, закона, религии и всей цивилизации. Она вся преисполнена зла и бессмысленна.

Спасение – в погружении внутрь себя, в свою душу и аскетизм, – жить, “как собаки”, нищими лохматыми оборванцами, язвительно грубыми, с котомкой и посохом в руках, без дома и без родины, с презрением к книге, властям и богатству, спя на улице или, подобно Диогену, в бочке (по-гречески *κυνικός* – собачий), – умонастроение то же, что у буддийских и христианских монахов, мусульманских дервишей, индусских йогов, современных хиппи.

Поздние киники отвержение культуры довели до пренебрежения моралью и даже приличиями, – бесстыдства в публичном отпращивании своих нужд и в вызывающем откровенном хамстве. К примеру, можно взять деньги в долг, а потом нагло не возвращать, со смехом ссылаясь на бессмысленность богатства. Так киники заслужили славу *циников*.

Но такое же холодное отчаяние сжимает души более элитарные, и потому свободные от вражды к цивилизации.

Из недоверия к знанию врачи Пиррон, Карнеад, Секст Эмпирик и другие *скептики* пришли к воздержанию от суждений о чем бы то ни было, “приостановке рассуждения” на всего лишь “вероятном” и сомнении, а атараксию превратили в старательно внушаемое себе *равнодушие* (*αταρεια*) и к горю, и к счастью, и к добру, и к злу, и к сожалениям, и к желаниям.

А *стоики*: купец Зенон (Китионский), ученый логик Хрисипп, раб Эпиктет, сановник Сенека и другие – укрепили эту атараксию – апатию суровой покорно-

стью безглазой *судьбе* – логосу, направляющему материальный мир: счастье и свобода – в согласии со всем, что происходит, с “природой”, “мировым разумом”, необходимостью исполнять предзаданную тебе роль в комедии жизни, кому - царя, кому - раба, кому бедняка, кому – хромого, и играть ее с благодарностью, потому что добра и зла вне человека нет; это мы превращаем вещи в плохие, когда их отвергаем и страдаем, и в хорошие, когда их принимаем и радуемся своей доле.

Таков оборотный путь натурализма от *культы* счастья и мудрости – к *воздержанию* плоти и ума, от свободы – к покорности. Хотя спасение ли это? Удовлетворение желаний несет удовольствие и свободу от него; сытый не хочет есть. Но подавление желаний – какое здесь удовольствие и свобода?

В стоической отрешенности есть своя мудрость, сообразная ситуации свершившегося несчастья – вроде дорожной аварии, мучений невольника, неизлечимой болезни и т.п., когда человеку и в самом деле не дано изменить ее – как судьбу – и здесь отрешение помогает ее терпеть. Несмотря на внутреннюю непоследовательность этой философии, в противоречие своему фатализму – стоицизм допускает возможность индивидуальной свободы изменить собственную душу и волю, хотя бы для отрешения.

А тем самым он встал перед проблемой *свободы воли* и *моральной ответственности*: если все наше поведение предопределяется внешним миром, судьбой, то как же человека осуждать или хвалить? Наказывать или награждать? Что бы он ни сделал, не его вина и не его заслуга. Законы и суды должны быть отвергнуты, государство рухнуть.

В пору упадка римского мира настроения стоического *фатализма* и *аскетизма* – подавления собствен-

ных чувств расплозились в нем, повлияли на раннее христианство и дожили до Нового времени, найдя отзвук у Спинозы и Гегеля.

Ранняя христианская этика – тоже утешение, но уже *потусторонней* надеждой, тех, кто совершенно раздавлен и отдался непотвливению и всепрощению. Если гордого римлянина суровый холод, какой веет от стоицистских размышлений о неукоснительном мировом разуме, преисполнял мужественной покорностью судьбе, то несчастному плебею он не давал ничего, кроме отчаяния. Зато христианство утешало раздавленных надеждой на всепрощающую любовь, но суровых воинов отталкивало смиренностью и они долго его отвергали.

### 11.6. Возвращение в общество

Этика Нового времени складывается вслед за сложением буржуазного общества и началась с отрицания христианского аскетизма и возрождения эвдемонического натурализма Демокрита – Эпикура.

Но ее отличием стало не греза абсолютного счастья, надисторического и отвлеченного от общественной розни, а, наоборот, усмотрение в морали регулятора *общественного*, поиск ее объяснения и преодоления контрверзы нормативизма (10.3) и натурализма (10.4) их соединением в *гармонию* личного и общественного интереса.

Первой формой такого гармонизма стала концепция «*разумного эгоизма*» Дж. Локка, В. Мандевилля, Д. Дидро, К. Гельвеция, Л. Фейербаха, – совпадения правильно понятого личного интереса с общественным, таким образом, выгоды добродетели, перехода *эгоизма* в *альтруизм*. И она отражает реалию коммерческого общества, преобладание в нем индивидуализма,

но *взаимной выгоды товарообмена* и общественного компромисса, – поэтому она не верит в бескорыстие, повсюду с торжеством разоблачает за ним скрытые себялюбивые мотивы и уж совершенно неспособна объяснить себе самопожертвование.

Однако как конкретно достигается *общественная гармония*? Основной общественный антагонизм времени выразился в двух антиномных версиях гармонизации: буржуазный либеральный утилитаризм и маргинальный коллективный патернализм.

1. *Утилитаристы* Д.Юм (1740,1751 г.), застенчивый затворник И.Бентам (1834 г.), блестящий публицист Дж. С.Милль (1859 г.) открыли критерий нравственности и права в объективном “принципе пользы”, привычном для товарного производства: оценивать поступки не по их мотивам – побуждениям, а по их личным и социальным последствиям (консеквенциям), – какой эффективнее, дает максимум пользы при минимуме вреда, – с демократическим расчетом – “наибольшее счастье наибольшему числу людей”.

Однако что такое эта польза (или благо, счастье, хорошее)? Увы, при ближайшем рассмотрении вместо объективности мы натываемся на субъективное, потому что эта польза или благо оказывается просто известным нам удовольствием, удовлетворением желаний, а “моральная арифметика” справедливости – балансом удовольствий и страданий, максимумом удовольствий для максимума людей при минимуме страданий.

Спорить о самих желаниях и удовольствиях полагается бессмысленным; “разум” утилитаристов – это *расчетливость* в выборе средств – и только. К английскому утилитаризму близок американский прагматизм У.Джеймса, Р.Перри, Дж. Дьюи, видящий в морали инструмент согласования интересов.

У кого может вызвать восторг такая философия? Всем знаком портрет утилитариста – расчетливый преуспевший selfmademan – предприниматель или востребованный специалист, трезвый, эгоистичный, гордый собой, тем, что всего добился собственным самоограничением и трудом. Практичен, непредубежден, гибок, готов на деловые новации и компромиссы, при необходимости к общению с любым, с почитательностью к его манерам и нравам, цель – выше принципа, оттого видимость честности важнее самой честности, стало быть, допустимы взятка, двойная бухгалтерия, продажная политика, махинации, производство и реклама дрянного товара, – только бы он продавался.

– Что делать? Таков уж баланс плюсов и минусов.

Узнаете? Вот у кого мораль – расчет, а не принципы.

Социальный смысл “моральной арифметики” ясно раскрыл шотландский профессор этики и прославленный экономист А.Смит, певец бессознательных благодеяний “невидимой руки рынка” в теории не ограниченного государством, “свободного” предпринимательства: гармония личного и общественного воплощается в буржуа, который, заботясь о своей прибыли, оказывается благодетелем других: дает им работу, налоги и полезные товары.

Что говорить, большее или меньшее совпадение частных интересов в обществе и необходимость процедур их согласования и компромисса несомненны, ибо без *общности интересов* не было бы и общества: ни семьи, ни школы, ни завода, ни торговли, ни партий, ни государства и никаких организаций. Этот социальный факт и отражен в утилитаризме, но в идеистических фантазиях.

Коренная беда его арифметики – *разнородность*

человеческих удовольствий. Что общего в удовольствиях от хлеба, музыки, накопления, любви или творчества? Как же соразмерить и подсчитать эти “удовольствия”? В каких единицах? По их интенсивности? Длительности? В денежной форме? Или надо учитывать разное качество самих удовольствий? Например, признать, что духовные удовольствия предпочтительнее телесных, как делает поздний Дж. С.Милль, заменяя возрожденный Бентамом вульгарный гедонизм на эвдемонизм? Но ведь тут от расчетов остается одна иллюзия или известные каждому всего лишь неопределенные прикидки в сравнении доводов за и против альтернатив при колебаниях в затруднительных случаях и мучительных дилеммах. Но как же “подсчитает” счастье других тот барыга, кому личная выгода всегда перевесит их хоть все на свете вместе?

И совсем пасует эта “моральная арифметика” перед *антагонизмами*, где счастье одного получается за счет несчастья другого, так что благо одного объективно является злом для другого, независимо хочет он того или нет.

Такие взаимоисключения интересов неизменно возникают в *дележе* между людьми ограниченного блага: общей добычи, территории, общего урожая, дохода, бюджета, наследства, трона или иной командной должности, между соперницами – общего возлюбленного, рыночного спроса между конкурентами, одной игрушки между детьми, общей кухни в квартире и т.д. Больше подать барину, меньше остается крестьянину и наоборот. Как всем угодить при расторжении брака: супруги больше не выносят друг друга, но как же общие дети? Как совместить интересы в общественных преобразованиях, которые всегда означают *замену* старой технологии, продукции, взаимоотношений, теорий и

других ценностей новыми, несут улучшение их новаторам, но лишения ретроградам, поскольку они связаны с прежними формами благополучия?

*Замена* на том же благе одного человека другим – объективная причина антагонизмов, а антагонизмы – причина соперничества и вражды, раздоров, конфликтов, страшных насилий, преступлений, войн. Раннее христианство, Л.Толстой, М.Ганди надеются остановить насилие собственным непотворением злу силою, призывают к отказу от принуждения к нравственности силой. Но как без силы защитить себя или ребенка от насилия злодея?

Чем в разрешении антагонизмов могут помочь утилитаристские балансы? Здесь выбор не только мучителен. Возможно ли здесь примирение “удовольствий”? Утилитаристы просто *игнорируют* антагонизмы. У них получается, что духовное наслаждение садиста выше физической боли его жертвы и, стало быть, нравственно, а трансляция зрелища пыток человека по телевидению для улады садистов, – ведь их же тысячи и миллионы! – это уже какое-то немыслимое торжество благодати.

Жалкая теоретическая беспомощность классического утилитаризма в “вычислении” какой-то «справедливости» вынуждает современный либерализм отречься от него; и Дж. Роулс открыто отваживается оставить этике одну единственную высшую ценность – свободу личности: неприкосновенность *индивидуальных* прав, равенство возможностей, веротерпимость и т.п., короче, просто неущемление интересов других, но *никаких* позитивных “ценностей и принципов”, воспринимаемых “навязываемыми”: ни одна идея блага не может иметь большее рациональное и объективное обоснование, чем другая, – безбрежная сердечная пустота.

В этом нравственном *опустении* страшно сквозит холод атомизации человека современного супериндустриального общества, особенно в мегаполисах, когда исчезает необходимость даже как-то согласовывать интересы. Продал свои услуги, купил чужие, заплатил и поехал дальше. А моя этика – только мое личное дело – и не нуждается в согласовании с кем-то.

За границей неущемления других – полный плюрализм и произвол, свобода в пустоте, – индивидуалистские мечтания в забвении того досадного обстоятельства, что и в самой асоциальной свободе у людей все же остаются интересы, следовательно, их взаимозависимости и противоречия и необходимость согласования этих “свобод”.

2. Противоположная версия гармонизма – *диктаторская этика*, опекательная, – *патернализм* – с возмущением отвергает самодовольную буржуазную расчётливость эгоистов. Оказывается, самозванный *спаситель* – покровитель и есть гармонист: бунтарь, революционер, коммунист, нацист, фундаменталист, – просвещенный, разумный, передовой, прогрессивный, истинный и т.д., – он “правильно понял”, в чем состоит общий интерес “народа”, “пролетариата”, “партии”, “нации”, “правоверных”, “человечества” и т.д., даже лучше, чем само это большинство, – “отсталое”, “темное”, “заскорузлое”, “косное” и т.д. Самозванный опекун истинно знает, что хорошо и что плохо, а потому должен обществу свои идеалы навязывать, и просвещением и силой, сопротивляющихся – даже убивать, запугивать и “воспитывать” этот глупый народ, не спрашивая его мнение и желания – для его же блага, чтобы силой тащить неразумного к счастью, – и будет всегда прав, поступать с “чистой совестью” и гордостью, самоотверженный герой и благодетель.



Кого воодушевляет такая опекаТЕЛЬская этика? Вероятно, вы уже различаете, кто стоит за ее диктаторской гармонией. Антипод утилитариста – *несчастный* неудачник, обойденный и отверженный счастливыми, не оцененный по заслугам, униженный и оскорбленный, потому недовольный обществом:

– Не так оно живет, неправильно понимает, не туда идет, не той дорогой.

Это страдальческое самомнение Бабефа, Нечаева, Маркса, Ленина, Гитлера, Хомейни и миллионов единомышленников таких *вождей*.

Историческая трагедия этих восставших страдальцев – героических “*альтруистов*”, борцов с общественным злом – раскрывает, как этика “разумного эгоизма” способна прекрасно служить удобной формой выставления своего интереса за *общественный*, идеализации себя и оправдания насилия и диктатуры.

Структурная разница между этими гармонизмами вырастает из того, с чьих интересов начать.

Можно начать с признания чужих интересов и подстраивать под них свои дела, служить чужим интересам ради себя, эгоиста, – это логика утилитариста.

А можно начинать с собственных интересов и своих единомышленников и добиваться революции, насильственного перестраивания под них общества – во имя “альтруизма” – воцарения всеобщего счастья, конечно, после искоренения несогласных.

Либеральный гармонизм признает внешний ограничитель – демократию, добровольное согласие контрагентов на гармонию. Наоборот, диктаторский гармонизм воодушевляет желание силой разрубить мучительные антагонизмы.

Однако возможно ли добровольное согласие антагонистов? Не являются ли либерализм и диктаторизм

двумя разными правдами для разных условий: либерализм – правда совпадения интересов, диктаторизм – *правда антагонизма*? Или возможен компромисс антагонистов?

Поставим здесь этот антиномический вопрос, но ответ отложим, ибо он уводит нас далеко в социальную философию.

### 11.7. Дикое поле натурализма

Индивидуальные и культурные разногласия в ценностях подрывают веру в непрременность добра и зла, сеют смуту и споры. Но одновременно дают и успокоительную надежду:

– А, может быть, разногласия в ценностях несущественны? Относятся всего лишь к их пониманию, но в основе они общезначимы? Такой абсолютизм стремились доказать еще Д. Юм и И. Кант. К примеру, все родители любят детей, просто религиозные фанатики считают медицину безбожием – и вот их заболевший ребенок умирает без помощи врача.

– Но, может быть, различия нравственных принципов все же сущностны, но тем не менее наши-то принципы истинны, а вот все остальные – ложны, и поэтому неважно, как много людей в них верит?

– Однако ведь все люди считают свою этику истинной. Как же узнать, чья истинна на самом деле?

– Или у *каждого* правда своя и нет общепринятой универсальной морали? Ценности относительны, о вкусах не спорят, – такова позиция *релятивизма*, считающего, что ценностные суждения необоснованы, поэтому бессмысленны и не истинны – не ложны (9.8).

С середины 19 в. по Европе распространился этический нигилизм. А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Л. Шестов, М. Хайдеггер и весь экзистенциализм (9.9-11), а за

ним персонализм, неопротестанство и некоторые другие философские направления разуверились в возможности непреложных общезначимых норм, считая общую мораль невозможной, а ее притязания отвергают как догматизм и апологетизм со ссылкой на относительность добра и невозможность готовых предписаний на все случаи жизни, поскольку человеческое «Я», каждый индивид, его жизнь и каждая ситуация уникальны, стало быть, каждый человек должен *сам* определять, что делать, доверяясь сердцу.

В этой иррациональной “этике самореализации” человек – *сам себе* судия, притом абсолютно свободный и ответственный единственно лишь перед собой или разве что еще перед надсоциальным и надисторическим единым «Я» – Богом. Так и не найденная социальная гармония была забыта, вместо нее воздвигнуто оправдание *безбрежного индивидуализма*, неуважения к другим, релятивизма и волюнтаризма – дикое поле ничем не ограниченного натурализма.

### **11.8. Неразрешительность натурализма**

Однако и натуралистическая этика (11.4), казалось бы, самая основательная, рушится перед антиномиями, открываемыми ее историей (11.5-11.6).

Неспособность натурализма объяснить изменчивость и противоречия ценностей обескураживает. В самом деле, если ценность объекта есть его природное свойство, то почему же тот же самый объект оценивается то хорошим, то плохим? Бравурная музыка веселит счастливых молодоженов, но раздражает тех, кто в трауре по смерти сына. Вы восхищаетесь щедростью мецената, а его коллеги презирают его мотовство. Вы считаете конфискацию частной собственности возмутительным злом, а коммунисты – справедливостью. Ес-

ли ценность есть объективное свойство, то как тогда возможны антагонизмы, где благо одного есть зло для другого? Выходит, является ли объект добром или злом, зависит также от субъекта.

Связь ценностей с природой нередко наблюдается, но почему-то неоднозначно. Бесспорно, существуют биологические ценности: пища, вода, солнечный свет, ласка и т.п., но где биологическая ценность в искусстве, политике, коммерции, науке?

Если показатель блага – наслаждения, то почему же усердная погоня за ними: обжорство, пьянство, похоть, богатство, власть – оборачивается страданием, как личным: болезни, страх, сожаления и т.д., так и общественным: обман, вражда, жестокость и т.д.? Если благо в наслаждении, то к чему терпеть пот и усталость труда? Но без труда мы останемся без пищи, одежды, машин – и удовольствие сменится страданием и гибелью. Может быть, правы буддисты, стоики, христианские монахи, мусульманские дервиши, благо – в аскетизме, отрешении от страстей и воздержании, подавлении плоти? Или, по эпикурейцам, – в умеренности, “золотой середине”? Но ведь воздержание и умеренность означают *отказ* от критерия удовольствия, признание его ложным. А что вместо него есть критерий добра?

Если удовольствие способно обманывать, то, может быть, природное добро познается разумом? Только разум отличает “подлинное” наслаждение от “ложного”. Но как разуму познать добро и зло, если наши оценки и идеалы сплошь и рядом осуждают то, что существует, и требует того, чего нет, то есть не являются отражением существующего? Как же тогда их сравнить с действительностью, “верифицировать”, чтобы обосновать или опровергнуть?

Если добро в удовольствии или пользе, то откуда *самоотверженность* любви или долга? Что такое *долг*? Что заставляет людей ради долга отказываться от наслаждения, пользы, выгоды, а то и жизни? Противостоят искушению и делают должное: продавца не обсчитывать покупателя, хотя деньги притягивают; мужа не изменять жене, несмотря на соблазны; солдата не бежать из боя, хотя страшно? Какие здесь подсчеты – балансы удовольствий и страданий, плюсов и минусов? Откуда отказ от своего имущества ради помощи нуждающемуся? Откуда жертва своей жизнью ради любви, спасения гибнущего или защиты родины? Разве умереть приятно и выгодно? Даже раскольниковское самоутверждение своей *гордыни*, не несущее людям никакого нового закона добра, сражается *самоотверженностью* проститутки Сони, которая жертвует собою, только чтобы помочь несчастным родителям. Да и в собственной душе униженного гордеца живо это начало любви к ближнему и в итоге торжествует, заставляя добровольно идти на покаяние и искупление с их страданием. Но если добро может *требовать страдания* и даже собственной смерти, то причем здесь природа? Что такое это могущество красоты, совести, долга? Как нравственную самоотверженность совместить с натурализмом?

В подобных противоречиях натуралистическую теорию можно уличать без конца, заставляя ее конфузливо отступать, удостоверяя свою несостоятельность или, по меньшей мере, какую-то серьезную упрощенность и возвращать нас к великой тайне: что же такое добро и зло?

## 11.9. Небесная этика

Когда разум не видит причин на земле, он поднимает взоры на небо. Бессилие натурализма дать естественное объяснение антиномий ценностей служит *спиритуализму* основным аргументом для объявления их сверхъестественными, – “трансцендентальными”.

В теистической этике буддизма, иудаизма, христианства, ислама источником, критерием и стражем нравственности полагается Бог, судья и создатель праведников и грешников, знание добродетелей несут его заповеди в откровениях Сакья-Муни, Моисея, Христа или Магомета.

Но такое представление не изначально; оно зародилось что-то с 5-го века до н.э., тогда как языческие боги, индусские, античные, кельтские, славянские, не были учредителями морали, а жили по обычной земной людской морали и были не всеблагими и святыми, а такими же грешниками, как и люди. А что хорошо и что плохо, казалось тогда настолько очевидным, что не требовало объяснения. И лишь жуткая драматизация общественной жизни и глубокое недовольство ею заставило задуматься.

И вот Платон отвергает выведение прекрасного из приятного и полезного: естество человека эгоистично и безнравственно, стало быть, нравственность *сверхъестественна* (т.1, с. 158,163, т.2, с. 270-271, т.3(1), с. 324-326, т.3(2), с.86-87).

И такое же умонастроение вновь резюмирует Кант. Кровавые ужасы бунта отчаявшейся нищеты и революционной диктатуры отрезвили бюргеров от сладких грез о всеобщей гармонии – и кантовская критика обрушивается на натурализм во всех его версиях, внезапно прозрев вокруг пустоту. В жизни добро для одного человека оказывается злом для другого, следовательно,

человеческое естество *порочно*, а добро *противоестественно*; нравственным можно быть, лишь подавляя в себе натуру. И наоборот: добро для других есть зло для самого благодетеля, следовательно, общественное благо порочно, а добро *противообщественно*; благодеяние является жертвой собою для других, стало быть, недостойных жертвы. Добродетель вовсе не ведет к счастью: в этом мире торжествуют порочные, а праведники унижены (т.4(1), с.233-234, 353-355, 445). Короче, добро не в природе, не в счастье, ни в личном, ни в общественном.

Где же тогда?

Критический философ не оставляет иного выбора: в этом мире безнравственный может быть счастливее нравственного и нет основания и награды справедливости; следовательно, для добродетели *«необходимо»*, *«должно быть»* воздаяние по заслугам хотя бы в *ином* мире – Бога, а для этого должны быть бессмертные души и Бог, потусторонние (трансцендентальные) основания добра и зла, пусть доказательство их невозможно и они непостижимы (т.4(1), с.314, 367, 457-458)(10.4).

Кант направляет свое жало на один из центральных изъянов натурализма – необъяснимость в нем *самоотверженности*. Житейская корысть следует целесообразности: если хочешь того-то, поступай так-то, – это, по его выражению, *“гипотетический императив”*, зависимый от условий и цели. Таков утилитаризм – *прагматизм*, здесь есть выгода или безопасность, но нет морали, ибо сущность морали заключается как раз в установлении пределов корысти, в поступках “по долгу”, но вопреки желанию (голоду, нужде, любви и т.д.), годам и несвободе (насилию, страху и т.д.), а потому, – решает философ, – мораль не может быть выведена из эвдемонизма и утилитаризма.

Канта влечет обоснование *абсолютной* (безусловной) морали – деонтической, – из долга, способного быть “*всеобщим принципом*”, “*категорическим императивом*”, не зависящим от желаний и целей. И он увидел его в “*принципе всеобщего законодательства*”: человек – цель сам себе, поэтому поступай с другими так, как *хотел бы, чтобы они поступали с тобой*, иначе говоря, отказываясь от своих частных интересов ради “*общих*”, “*одинаково*” разумных для всех. К примеру, тебе, может быть, выгодно солгать, обмануть покупателя, избить слабого, уклониться от налогов, от воинской службы, но “*принцип всеобщего законодательства*” останавливает:

– А что *если все* станут так поступать? Каково тебе будет, а?

Вероятно, вы уже заметили, что кантовский “*категорически императив*” сам выведен из “*гипотетического*”, из предположения результатов: “А если и тебя все станут обманывать и избивать?” – и является той же знакомой нам *гармонией* личного и общественного, “*разумным эгоизмом*”, стало быть, со всеми его изъянами, и для спасения от них вознесенным с земли *на небо* и дополненным расчетом на небесное воздаяние. Отчаянная критика – и такой небогатый результат.

Не удивительно, что современные деонтологи, такие как американцы В.Д.Росс или Г.Причард, ищут обоснования долга в прагматизме:

– Вора, убийцу и иного преступника должно наказывать независимо от его мотивов, даже если у него не было злых намерений, – просто в поучение другим, чтоб предотвратить подобные преступления.

Вот отчего кантовская небесная гармония личного и общественного так же слепа к реальным ценностным разладам и антагонизмам. Что является “*одинаковым*” –



“всеобщим” – безусловным в конфликте интересов? Хотя бы в забастовке по поводу разделения дохода предприятия между работниками и работодателем? Или в суде между истцом и ответчиком? А как соблюсти максимум «Не лги», но не сказать правду бандиту или сохранить государственную тайну? Таким образом, “категорический императив” является всеобщим только в самой общей форме, а в *конкретных* ситуациях тоже распадается на интересы, разные, а то и взаимоисключаемые.

Так Платон и Кант лишь декларируют задачу постигнуть ценности разумом, но, отправив за ответом на небеса, они изменяют собственной программе их земного уразумения. Трансцендентальная этика Канта, по его собственному определению, недоказуема, то есть остается необоснованной произвольной фантазией. Больше того, своей неудачей Кант лишь подтвердил, что вне общественной системы человека и природы объяснения морали нет.

Тем не менее, в кризисных странах небесная этика земного отчаяния, естественно, обречена на сочувствие и признание. Хотя в преуспевающих краях Милль или Джеймс еще могли позволить себе не замечать нравственные раздоры. Но когда с конца 19 века по миру прокатились чудовищные катаклизмы войн и диктатур, тогда духовная потерянная и вознесение морали на небеса стало самым модным умонастроением:

– Ценности образуют особое царство, не зависимое от субъекта, внеисторическое, надпространственное и вневременное, не выводимое ни из природы, ни из чего-либо иного, самоочевидное, но необъяснимое, – *вечная загадка*, то, что по определению не может иметь никаких ни доказательств, ни опровержений.

И кто только не эксплицировал это сплошное отрицание в форме утверждения: Вл. Соловьев, В. Виндельбанд, Р. Риккерт, Дж. Ройс, Дж. Мак-Таггарт, Дж. Мур, Н.О.Лосский, М. Хайдеггер, А. Швейцер и т.д.

К этому трансцендентализму примыкает и так называемая одобрительная (аппробативная) этика (10.3), поскольку оставляет общественные *нормы* беспричинными, взявшимися неведь откуда, в лучшем случае из велений государства (а они откуда?), или из «коллективных представлений», как у Э.Дюркгейма или Л. Леви-Брюля, или из каких-то телеологических законов космоса, вроде Логоса или Дао, как повелось от Пифагора и Лао-Цзы до Гегеля и Ф.Виндбриджа.

Однако и трансценденталистская этика антиномична.

Чтобы мыслить бога источником добродетели, его надо признать всеблагим; но как такую *всеобщую* доброту совместить с существованием *в мире зла*: болезней, жестокости, катастроф? Как терзался римский основатель схоластики (10.3) Боэций: «Если существует бог, то откуда зло? И откуда добро, если бога нет?» А если допустить, что божья воля может быть недоброй, то как же считать ее источником добра и ей подчиняться? Выходит, нравственность *выше самого бога*, стало быть, должна иметь внерелигиозное происхождение.

Такая логика вынуждает даже религиозного Платона или средневекового критика У.Оккама признать, что различие добра и зла существует *до и выше* бога – во все не им установлено, а есть какой-то объективный закон, и бог не волен в его выборе, но сам должен им повиноваться. А если различие добра и зла установлено богом, то, значит, оно не имеет объективной основы и является его прихотью, которую он волен изменить, то есть *для бога добра и зла нет*.

Но если не богом, то чем же создается добро и зло? – и здесь разум не находит ответа и возвращается к исходному вопросу.

Однако размещение ценностей выше самого бога, в некоем надмировом абсолюте, тоже не спасает положения, не дает уму покоя. Если ценности надпространственные и вневременные абсолюты, то почему на земле они реально относительны: в руках повара или хирурга нож – добро, а в руках бандита – зло? То есть ценность зависит от объекта. Почему для барина оброк – добро, а для крестьянина – зло? Почему для больного лекарство полезно, а для здорового – только вредно? То есть ценность зависит от субъекта, меняется в отношении к нему.

Упрямый факт релятивности ценностей с несомненностью возвращает их с безусловного неба на условную землю, в царство «натуры», несмотря на то, что натуралистический материализм здесь не в силах их разгадать.

### 11.10. Эмотивизм

А как трактует этику феноменализм?

Отрицая объекты (9.9) он, само собой, отрицает и объективность ценностей, как в смысле материализма (9.4), так и спиритуализма (10.9).

А основанием ему служат все те же противоречия ценностей: Почему одежда или, там, мебель старой моды воспринимается сегодня нелепой, хотя несколько лет назад ею восхищались? Ведь вещи-то те же. Почему добро для одного есть зло для его антагониста? И т.д. (11.8). Из такого рода фактов и делается недалекий вывод: даже если вещи объективны, их добро или зло *субъективны*, стало быть, всего лишь наши переживания, *эмоции*: желания, одобрения – осуждения и веле-

ния (предписания, *прескрипции*) другим. Отсюда и название направления – эмотивизм или прескриптивизм.

Если натурализм называл добром объекты, которые нам нравятся, приятны, доставляют наслаждение, счастье и т.д. и которые поэтому мы желаем, одобряем и т.д., а зло – то, что нам не нравится, чего мы избегаем и т.д. (*Аристотель*, т.4, с.60-62; *Гоббс*, т.1, с.239-247), то эмотивизм пропускает объекты и оставляет одни чувства: прекрасное – это приятное и потому желанное, зло – неприятное и нежеланное и т.д.; а в неодушевленной *природе самой по себе, безотносительно к людям, нет ни плохого, ни хорошего*. И это как будто бы так. Ну, какое, в самом деле, зло или добро в наводнении или урожае фруктов там, где нет людей?

Однако почему же люди убеждены в объективности ценностей, их свойственности вещам? Немецкий эстетик Ф.Фишер (1887) объяснил это “вчувствованием” (*Einfühlung*), “объективированием самочувствия”, – тем, что мы свои чувства мысленно накладываем, проецируем на объекты, что и создает иллюзию объективности ценностей, но изменись наши чувства – и вдруг тот же предмет или поступок из прекрасного становится отвратительным.

Мы по наивности привыкли думать, что оценки: «Парень красив» или «Воровать плохо» – истинны или ложны. А эмотивизм открывает нам, что оценки – всего лишь псевдосуждения, несут информацию не об объектах, а лишь о наших ценностных *чувствах*, личных или групповых, желаниях и предписаниях, а в мире их не с чем сравнить, чтобы проверить. Поэтому оценки не являются ни истинными, ни ложными. За ними – лишь чувства, а о вкусах не спорят.

Зародилось такое неверие в добро и зло объективное, «по природе» и сведение их к сознанию еще в ан-

тичности у скептиков (*Секст Эмпирик*, т.1, с.27, 213). В 18 в. такую этику “нравственного чувства” развивали Д.Юм и А.Шефтсбери, в 19 в. – А. Шопенгауэр, 20 в. – А.Сазерленд, а подробно разработали позитивисты Р. Карнап и А.Айер.

Дорогу ему мостили «интуитивисты», особенно колеблющийся между материализмом и феноменализмом Дж. Мур (1903). Субстантивацию (гипостазис) (9.10) ценностей, воображение их особым предметом он окрестил “ошибкой натурализации”, в которой обвинил все дефиниции добра через удовольствие, счастье, пользу, одобряемое обществом или богом и т.д. (с.71-77). Так как для него ценности являются простейшими, данными представлению или интуиции свойствами, вроде желтого света, то они, на его взгляд, доступны лишь описанию (дескрипции) и анализу языка ценностных суждений, но вообще недоступны определению, имея в виду не так называемое остенсивное определение (показ), а логическое – через соотношение понятий (с.66-67) – из-за их разнородности с ними. Так Дж. Мур фактически свел ценности к непосредственно данным нам переживаниями, эмоциям.

Эмотивистская трактовка ценностей стала сегодня, пожалуй, самой распространенной вне материализма. Ее можно разглядеть у Э.Гуссерля, Н.Гартмана, Дж. Сантаяны и тьмы широко неизвестных оракулов; близок к ней и экзистенциализм: мир – это нагромождение объектов и законов, но лишен смысла, «абсурден», ни плох – ни хорош; ценности в него вкладывают люди; мы *выдумываем* миру смысл.

Сами ценностные чувства эмотивисты понимают по-разному. Прикосновенные к трансцендентализму (10.9) А.Шефтсбери, А.Роджерс, Дж. Мур и др. усматривают в них врожденные *потусторонние* абсолюты,

данные интуиции, но недоступные разуму. Но более тяготеющие к материализму Дж. Дьюи, Р.В.Перри, К.И. Льюис и др. *прагматисты* видят в них *биологические* реакции, созданные приспособлением к среде; хотя некоторые добавляют сюда социальную среду и воспитание.

Однако в любой версии эмотивизм *обесценивает сам мир*.

Отрицать существование чувства в ценностных отношениях, конечно, нелепо. Но почему ценностные чувства не произвольны? Почему объекты вызывают разные чувства, одни – нам нравятся, другие – неприятны, но не наоборот, – для нас, хотя для кого-то другого, может быть, иначе, но тоже чаще всего *необратимо*? Выходит, в самих объектах есть нечто, что *определяет* эти чувства. Почему эти чувства: совести, стыда, долга, гордости. – превращаются в наших повелителей, – в императивы? Откуда берутся и как действуют общественные нормы? Таким образом, проблему объективных причин оценочных чувств и ценностей эмотивизм только обходит, но не разрешает.

Эмотивизм является выражением мудрости тех, кто в мучениях и коварстве общественных катаклизмов разуверился во всем, в обмане проповедей, рекламы, пропаганды, радио, телевидения, газет, моральных поучений и обещаний и пришел к горькому решению:

– Не стоит обращать внимание на их *разглагольствования* о добре и зле, красоте, совести, справедливости и т.д.. Они лишь выражают свои чувства и хотят склонить нас к желательным для них поступкам, но не стоит и возмущаться: они лишь выражают свои чувства и с их точки зрения правы.

Эмотивистская критика натурализма и спиритуализма бывает остра и сильна, но его собственная пози-

ция мало кого способна удовлетворить, ибо он исключил ценности из мировой цепи связей, положил их *беспричинными* и *беззаконовыми*, *необъяснимыми* и *непознаваемыми* – на радость иррационализму. А его ценностная пустота становится оправданием эгоистического релятивизма и произвола, по существу освобождает от морали и других ценностей. Как учит экзистенциализм:

– Ты свободен. Выбирай любую ценность. Делай, что хочешь.

– Но что же мне хотеть?

Ответа здесь нет.

И практические выводы отсюда печальны. Выходит, все правы по-своему? Из эмотивистского сведения ценностей всего лишь к чувствам и отрицания их объективности (5.4.) позитивисты логично получают “*принцип толерантности*” – “*терпимости*” к любым мнениям и поступкам: все они только переживания, а потому относительны – каждый человек по-своему прав и имеет “свободу выбора”. Притом они лишены какого-либо объективного критерия установить границы своей терпимости – идеями и делами полезными или хотя бы безвредными, а относят именно к “любым”, – выходит, даже к самым ужасным злодеяниям, – абсолютная терпимость *релятивизма*.

И если ценности – лишь наши вольные чувства, то зачем изменять мир? Измени свои чувства – и мир станет прекрасным, – совет еще стоицизма. Как это было бы легко и славно, если бы было так. Но *если объективных ценностей нет, то ради чего жить?* Работать? Бороться? Все человеческие дела оказываются пустой суетой сует, вся наша жизнь – сновидением.

Тем не менее своей безоглядной последовательностью феноменализм оказывает этической теории и не-

которую полезную услугу. Он обостряет проблемы объективности, релятивности и познания ценностей и делает настоятельнее их разрешение.

### 11.11. Кризис теории ценностей

Как вы, должно быть, заметили в нашем беглом обзоре этической истории, решения нравственных проблем вытекают из того или иного решения проблем онтологии и гносеологии (9.8). Хотя реально сам мыслитель может, конечно, идти в обратном направлении, как было, например, с Эпикуром или Спинозой. Дерзкий вольнодумец начинает изложение с учения о природе – боге, переходит к познанию, а из них выводит свою этику свободы, но началом его вдохновения была именно свобода и под нее он строил онтологическое и гносеологическое обоснования.

Древняя протофилософия Лао-Цзы, Конфуция, Будды, Христа вообще едва ли не целиком сводится к этическим поучениям. Но и позже этика оставалась важнейшей ветвью философствования. Бывают направления, например, стоицизм (11.5), скептицизм Б. Паскаля и М.Монтеня, «философия жизни» Ф.Ницше и В.Дильтея, экзистенциализм (9.9), которые большей частью и заняты поиском ценностей, видя в философии “учительницу жизни”.

Но и они, чтобы не стать беспочвенными моралистами, вынуждены добывать обоснование своих притязаний в той же онтологии и гносеологии. И всюду особенности общего миропонимания предопределяют силу и слабость понимания ценностей, хотя порождающей базой этих идеологических образцов, как водится, было само **БЫТИЕ** их творцов, так что из истории этических доктрин (11. 4-6, 9) на нас глядит череда людских страданий и идеалов.



Поражения этической теории – как в натуралистическом материализме, так и в спиритуализме и феноменализме, удручающая тщета установления основ и критериев ценностей, механизма их действия и познания, происхождения идеалов и оценок, разрешения антиномий их объективности или субъективности, истины или ложности и т.д. – сеют в аксиологии глубокий *скептицизм*, а то и *нигилизм*, которые в свой черед питают ценностный *цинизм* и произвол, поднаторевший как в осуждении, так и оправдании даже разрушений, насилий и убийств, в том числе массовых – террора, войн, диктатур.

Не удивительно, что в современной практической этике объяснения и доказательства вытесняются менторскими назиданиями, негодованиями, пожеланиями и советами, но почему именно ими, а не иными? Они предстают бесосновательными, но изрекаемыми так, будто наставляемые ниже наставников. Однако как может быть иначе у приложений, не имеющих знания и понимания?

Между тем современное критическое общество стыдится произвольных оценок и назиданий – и вот, когда содержательный теоретический анализ непосилен, сочиняются в лучшем случае практические руководства: как понравиться людям, как выбрать автомобиль, как найти мужа, как стать богатым, как обрести друзей – и т.д., не касаясь смысла и основ этих целей.

А позитивистская философия и социология предпочитают ограничиваться нейтральными формальными описаниями существующих норм и оценок да анализом языка ценностных высказываний.

В кризисе теории ценностей итожится тысячелетняя история блужданий человечества в их поисках и

утратах и проявляется его нынешнее духовное опустение, неутоленное желание их понимания и обретения.

### 11.12.Смысл жизни

Вместе с пониманием ценностей теряется и самый смысл жизни.

Вопреки обычному высокомерному третированию высшие животные обладают соображением, однако не думают, несчастные, но, в частности, не думают и о своей смерти, счастливы. Это удел человека – сознавать себя смертным, а потому терзаться вопросами о бессмертии души и смысле жизни.

В чем смысл жизни?

Может быть, как учит религия, он – в приготовлении к смерти, или высоко говоря, к *«иной жизни»*, встрече с Богом?

Но, как с тоской сознают Н.Бердяев, М.Шелер, М. Хайдеггер и другие экзистенциалисты, в теологическом или телеологическом мире, подчиненном богу или какой-то иной вселенской цели, человек должен служить этой внешней к нему цели и, стало быть, лишен собственной цели и свободы.

Если все поступки человека предопределены богом ли, природой ли, то у него нет СВОБОДЫ выбора. Но если человек не волен, то как он может быть ответственным? Виновен в зле или добре, осужден и наказан или восхвален и награжден (1.1, 11.5)?

А какой может быть *смысл жизни* без свободы?

Человек свободен только в атеистическом мире естественных законов, ЕСЛИ он, однако, не одна из вещей природы, не отличная от них, каким он предстает в классическом материализме, а **особое бытие**, единое с сознанием и бессознательным и творческое, воспри-

нимающее себя началом и центром мира и **ПРОТИВОСТОЯЩЕЕ** ему, глухому, неустрашимому и опасному «не-Я» (11.13).

Здесь человек даже обречен на свободу, на выбор либо покориться обстоятельствам, либо бунтовать и бороться – и в этом его и счастье, и риск, и драма.

Однако *экзистенциалистский* мир пуст, беспочвен, индивидуалистичен и страшен, ему неведомы связи нас с вещами и другими людьми, а потому ценности, сотрудничество, взаимопомощь и любовь. Здесь человек лично ответствен за свой выбор, но, увы, только перед самим собой и замкнут в себе. В таком разорванном мире естественных законов свободный человек обретает, по Достоевскому, карамазовское «Если бога нет, то все позволено». И для него становится непонятным, что такое добро, есть ли мораль и в чем смысл жизни.

Или смысл жизни – в самой жизни? – фундаментальный тезис атеизма. Но ведь в обыденности все вызывается частными текущими потребностями: мы едим, потому что проголодались; работаем, потому что надо получить средства, чтобы есть и тем поддерживать свою жизнь; хотим для этого получить диплом, должность, разбогатеть; отдыхаем, потому что устали, помогаем кому-то, потому что его любим или жалеем. И т.д. Но ведь речь идет не о частных текущих целях, а о смысле жизни в *целом*.

Люди перестают терзаться думой о смысле жизни, только когда текущая *«критическая ситуация»* настолько тяжела и опасна, что поглощает все их силы решением этой ближайшей задачи – цели спасения и им просто не до того, не до следующей цели.

Но в благополучные времена, когда вроде бы “победил”, “всего достиг”, человека вдруг охватывает

тоскливая пустота бессмысленности этих “достижений”. Он гонится за деньгами и вот богат на зависть; но каждое приобретение: автомобиль, особняк, новый миллион, – радуют только день. Он понимает, что не стоит гнаться за излишествами, что чем больше имущества, тем больше забот, но не может остановиться и умирает от инфаркта. Он гонится за почестями и вот дорвался до власти, орденов и окружен льстецами, но понимает, что они ему завидуют и на самом деле его не любят и за спиной злословят. К чему же были все его бесконечные усилия и жертвы? Разве это убожество достойно таких трудов? Нажитое становится вдруг тоскливым и гонит к психиатру лечиться от депрессии.

Вот почему достойный смысл ищут в **сверхличных целях**, а не ради себя брэнного эгоиста.

Может быть, смысл – в жизни ради **высоких идеалов**, для окружающих людей, ближних, потомков и всего человечества, ради их любви к нам и памяти о нас? Это то, что вдохновляет наших высокодуховных современников. Впрочем, и таких земных горизонтов людям бывает мало; их точит подспудная смутная тоска о целях высших, запредельных, “трансцендентных”, вроде религиозного мессианства, смысла истории, спасения человечества, вселенского счастья и т.п.

Но каков в этом смысл, если и мы, и все следы наших дел и наши потомки обречены исчезнуть, а в конце концов исчезнет и планета, и Галактика? Да и в чем смысл этих поколений, человечества, бога и всего, что обширнее нас? Это всего лишь перенос вопроса с себя на более охватное, пока не дойдем до *всеохватного*: вселенной, абсолютного разума или бога, – но здесь вопрос о смысле в такой редакции просто обесмысливается, потому что более охватного не предполагается. Но

в таком случае почему не остановить это вопрошание с самого начала?

Может быть, смысла жизни вообще нет? Таков гнетущий вывод экзистенциализма: “жизнь абсурдна”, впереди лишь могила.

Но если в жизни нет смысла, то чем нам воодушевляться и зачем жить?

Особенно трагично эту “проблему смерти” обостряет А. Камю: вся жизнь есть приближение к смерти, притом всегда “пограничное” со смертью, и именно эта близость к Ничто заставляет нас думать о смысле жизни, которая как раз потому лишена смысла, абсурдна, как вкатывание Сизифом камня на гору благополучия, с которой он неизбежно сорвется в пропасть Аида.

Подъем, завтрак, привычная скучная рутина и работа в конторе или фабрике, в отчужденном окружении, повторяющаяся изо дня в день суета (с.29-30) оставляет недоумение: зачем влечь лямку? Как жить без высшего смысла? Стоит ли жить? – поведение людей нелепо (с.60), – таково состояние отчаявшегося и недоверчивого к любому благодушному оптимизму.

Надежда на Бога? “Скачок” к “трансцендентальному бытию”, “сверхчеловеческому смыслу жизни”? – как предлагают в утешение Достоевский, Шестов или Ясперс (с.41) – это всего-то лишь искусственное наркотическое снижение напряжения этой жизни, которое они же так сильно изображают (с.81-84).

Но и хайдеггеровский отказ от всяких иллюзий и от бога только оставляет человека *наедине с отчаянием*, готовым к “опьянению” бунтом и ужасами государственного террора. Впрочем, и человек самого Камю – атеист, не верящий ни в небесную благодать, ни в земное спасение, потерявший иллюзии и надежды, а его “мир не имеет высшего смысла”, кроме самого человека (с.116).

И вот эта-то утрата ценностей и смысла жизни есть высшая мудрость, которую в состоянии предложить нам современная философия?

### **11.13. Зарницы нового материализма в аксиологии**

Брр! Какой черный мрак окутал ныне ценности! Разве можно бросить собеседника в этой смуте и растерянности? Ищи, мол, сам решение в философии. А если не найдет, как бедняге жить?

Я чувствую, что должен снова отступить от своего намерения избегать здесь собственных теорий и предложить хотя бы набросок объяснения ценностей.

Самым серьезным изъяном натуралистического материализма, корнем его прочих теоретических слабостей является абстрактное понимание человека существом чисто интеллектуальным, пассивным созерцателем, внепроизводственным и внесоциальным, самое большее – только *биологическим*.

Как мы уже знаем (4.9), современный материализм – практизм его преодолевает, исходя из прежде небывалого положения: человек, его сознание и ценности определяются его **БЫТИЕМ**, активным и общественным, – практикой, то есть объективными отношениями и взаимодействиями с миром. В этом воззрении ценность вещи предстает ее объективной ролью в бытии, в преобразовании природы и общества.(3.6).

Тем не менее современный практизм, к сожалению, еще не вполне преодолел абстрактность в видении человека, поэтому только наметил подходы к решению проблемы ценностей, но еще не нашел их конкретных опосредований и не поднялся до систематически развитой теории.

Что такое ценности в этом производственно-общественном бытии? Как именно возникают из него? Чем создаются их различия и антагонизмы? Возможно ли познание и доказательство их истины?

На эти фундаментальные аксиологические вопросы ответа в нем нет.

Наоборот, в его преимущественно гносеологическом и идеологическом подходе ценности остаются чем-то инородным и висящим в *пустоте*, а общественная практика предстает подобием внеценностного “естественного процесса”.

Не удивительно, что аксиологическая недостроенность практизма вылилась в советской эстетике и этике в нескончаемые битвы вокруг сущности ценностей.

Дискуссии разделили три школы:

1) Так называемые “природники” (по существу *натуралисты*): Л.Н.Коган, И.Б.Астахов, А.И. Буров и др.

2) “Общественники”: Л.Н. Столович, В.В. Ванслов, С.С. Гольдентрихт, Ю.Д. Воробей, Ю.Д. Гранин и другие, убежденные, что ценности – это “общественные свойства”, “очеловечивание” природы, значимость в человеческой практике.

Правда, что именно эти “общественные свойства” такое? Объективны ли они? Или лишь наше субъективное чувство? – это осталось неясным.

3) Глубже, по-моему, усмотрение начала ценностей в “*отношениях*” между субъектом и объектом, материальных, практических отношениях, на чем настаивали Б. Данем (1958, с.232-241), Р.Селларс (*Sellars R.W.*, 1958, р.250-251), М.С.Каган (1963), А.М.Коршунов (1971, с.64 - 65), Л.Н.Столович (1972, с.40,47,50) и другие. Но, увы, и здесь конкретное содержание этих отношений не раскрывается.

#### **А. Ценности и нравственность.**

В своей теории ценностей я исхожу из категории и закона **необходимости** (см. ранее 2.4, 5.12), почему называю ее **нецеситной**.

Вспомним: **необходимость** – это следующие из естественных причин и законов такие материальные и духовные отношения человека с миром, которые обеспечивают его существование и развитие, так что без них или подобных замен он деградирует и погибает.

Биологическое стремление к самосохранению, властвующее в животном существе человека, порождает **эмоциональное** восприятие мира: разделение окружающего на противное и приятное, страшное и успокоительное, печальное и радостное и т.д. – отношения, которые принимают у живого губительное или необходимое для сохранения и которые в поведении означают деление окружающих объектов на избегаемое или отвращаемое и принимаемое или манящее.

У человека стремление к самосохранению и эмоциональное разделение вещей по их значению для его сохранения, конечно, остается. Однако производственно-общественная жизнь преобразует животное эмоциональное восприятие мира в человеческое **ценностное**: труд вызвал разделение воспринимаемого в новом отношении: на **полезное** и **вредное** по существу для практики, и на **красивое** и **отвратительное** по виду, а общение – на похвальное и предосудительное, справедливое и возмутительное, – словом, – **нравственность**, конкретное содержание которой определяется конкретными общественными отношениями.

В совокупности это ценностное разделение и величается делением на **добро** и **зло**, **прекрасное** и **без-**



*образное*, или, по-житейски, – на хорошее и плохое, или по-книжному, на положительное и отрицательное.

Начало добра и зла и других ценностей и их осознание в оценках и идеалах коренятся в объективных отношениях между человеком и миром, включая сюда и общество, а конкретно – в отношениях действительности и необходимости.

Не вдаваясь в подробности, сразу определим: *ценности* – или, на литературном языке, – **важное** (смешно именовать зло “ценностью”) есть действительность, как-то касающаяся необходимости, – **необходимая** (нецеситная).

Приводя, по определению (2.4), к распаду и гибели, **разлад** между действительностью и необходимостью и есть **зло**. Отсутствующую часть необходимого именуют **потребностью**, а ее субъективное переживание – **нуждой**. Лад между действительностью и необходимостью несет удовлетворение потребности и является **добром**.

А что не относится к необходимости, то остается **безразличным** (неважным, нейтральным).

Важность многообразна: она бывает физиологическая (тепло, голод и т.д.), бытовая (утилитарная: благо, вред, опасность и т.п.), технологическая (польза, эффективность и т.п.), разная духовная: языковая, эстетическая (прекрасное, безобразное и т.п.), познавательная (истина, доказательство и т. п.), моральная (доброе, дурное, добродетель, порок, долг и т.п.), политическая (свобода, угнетение, демократия и т.п.), экономическая (товар, цена, доход и т. п.), – все это разные генетические уровни важного (ценностей).

Важное объективно как взаимные отношения объекта и субъекта.

Их первичная сторона – материальное отношение объекта к субъекту. Ценность вещи – ее возможность оказать какое-то необходимое действие на нас, последствия для нас, так называемое “значение”, – значимость, *Geltung*, *importance*. Вторичная, производная сторона ценности – духовное и материальное отношение субъекта к объекту, его оценки и идеалы, – ценностные идеи, а за ними – и действия.

Оценка означает восприятие – понимание реалий в категориях добра или зла – приязнь или неприязнь, одобрение или осуждение. Разлад действительности и необходимости переживается как *страдание*, их несоединимость – *трагедия*, возникновение разлада – *горе*, возникновение лада – *счастье*.

Идеалы – это образы необходимого (5.12), а именно обобщенные (типичные) образы добра.

Противоединство оценок и идеалов претворяется в их циклическом развитии. Идеалы вырабатываются из оценок в практике осуществления прежних идеалов, но потому, что сами оценки совершаются сквозь идеалы (3.2, 5.16, 5.17).

Восприятие мира сквозь идеалы и черноты делает его эстетическим.

Вещи, похожие на идеалы, предстают для нас прекрасными. Таким образом, прекрасное – это типичный облик добра, а типичный облик зла – безобразное: дурное, мерзкое и т.д. Иначе говоря, эстетическое есть видимая форма – облик ценностей, оттого-то нередко противоречит их существу. Так, драгоценные камни, сверкающие разноцветными прозрачными огнями подобно воде, листве, небу, мы видим прекрасными, хотя до последнего времени они были бесполезны, а полезные жабы и лягушки выглядят отвратительными, оттого, что холодной осклизлостью напоминают трупное

гниение. Мы видим мир сквозь свои идеалы и анти-идеалы, – оттого-то он и предстает нам прекрасным и отвратительным, трагическим и смешным.

Благодаря взаимодействию с другими людьми и общению, особенно благодаря *речи*, прежде всего внутренней, человек обретает способность к эмоциональному и эстетическому восприятию не только внешнего мира, но также и самого себя как личности в обществе и в природе – к **самосознанию**.

Автопортрет (5.13 -15) нашего бытия создает в нашем подсознании и сознании также **колейный образ самого себя** и своего поведения – общественного действия. Если вы привыкли одерживать какие-то победы над собой, а поэтому и над миром – добиваться успехов, пусть вначале маленьких: в учебе, в спорте, в разрешении каких-то задач и трудностей, в общении с окружающими, то в вас складывается один образ себя – человека способного и успешного. Если позволяли себе лениться, пугаться и отступать, то в вашем подсознании складывается другой образ себя: безвольного, робкого, бездарного, угодливого. И по этим образцам себя: успешного или неудачника – вы и продолжите себя вести, становитесь такими реально в жизни.

Так самосознание создает идеаловое и оценочное восприятие также и самого себя. И вы не в силах исключить себя из этой собственной самооценки. Она и направляет нашу гордость, совесть и стыд, а за ними – наши дела, подвиги или низости. Так эстетическое порождает нравственность.

Общественная важность превращает наши действия в *поступки* и *поведение*. Поведение, соответствующее идеалам, почитаются **добродетелями**, а противоречащее идеалам – **пороками**.

Оценка себя, своих переживаний и поступков по идеалам окружающих, их глазами и есть *стыд* (осуждение глазами других) или *гордость* (одобрительная самооценка).

**Совесьть** – оценка себя по своим собственным идеалам. Одобрение и удовлетворение собой есть чистая совесть, осуждение и недовольство собой – угрызения совести, даже вопреки корысти.

**Долг** – как внутреннее чувство – есть осознание идеала поступка в своей конкретной ситуации.

Вот эти **самооценки** и образуют **нравственность** человека, его внутренний духовный регулятор, хотя и общественный по происхождению. Поэтому нравственность направляет поведение человека, даже когда он наедине с собой, вне общественного контроля и воздаяния и тем не менее способна подвигать его на **бескорыстие** и даже самопожертвование.

Конечно, у человека есть *инстинкты*, но они в нем подавлены, следует он вовсе не им, а открываемой опытом и разумом необходимостью. Просто в своей биологической части она, понятно, совпадает с инстинктами, что и создает впечатление подчинения им.

**Надинстинктивность** людей дает им способность на благоразумное самообладание – и оно постоянно являет себя в воздержании от пищи, от секса, от гнева, от страха и т.д. и присиливании себя к труду, к терпению, к вежливости и другим необходимым действиям вплоть до самоотверженности подвига и подвижничества и вопреки нужде, усталости, корысти, опасности и прочим препятствиям.

Но ждать воздержания, приличий или трудовой самодисциплины от животного смешно. Разве что некоторые их зачатки наблюдаются у прирученных людьми высших животных. Впрочем, так же, как не отличаются

самообладанием и неразвитые люди, осуждаемые за распущенность.

От рождения человек является индивидом преимущественно биологическим; но только в социальном опыте он превращается в *личность*, обретает самосознание, самооценку: стыд, совесть, мечты, идеалы, мнения, цели, проекты, самоконтроль и ответственность, способность властвовать собой, своим мышлением, волей и поступком.

Как личность человек развивается – вместе с обществом: подавленный и растворенный, уподобленный “всем” в общине и фициалиях, как древних, так и современных, тоталитарных, а в современном обществе он все чаще поднимается до особи свободной и самотворящей *личности*.

От И.Канта деонтологи селятся соорудить нравственность на долге. И частью они правы; долг, как мы отметили, – непреременный компонент нравственности. Но все же долг – ее основа не единственная и не первая, а промежуточная, и это деонтологи сами чувствуют, когда стараются сам долг чем-то обосновать: богом, земными выгодами, гармонией интересов, “категорическим императивом” и т.д. (11.9).

На самом деле, долг строится, конечно, вовсе не на каких-то там умствованиях или расчетах. Часто мы следуем долгу, даже не думая о нем, просто по внутреннему давлению. А причина в том, что нравственный долг в человеке зиждется на его идеалах, вырабатываемых практикой в сообразии необходимости. Чувство *долга* есть наша идеаловая самооценка.

## **Б. Мораль.**

В *обществе* нравственность переходит в мораль.

Мораль является следствием того, что в обществе необходимость в существенной части принимает форму межличной зависимости.

**Зависимость** – это объективное материальное и духовное отношение живого с внешним *источником необходимого*: зависеть от реки, от почвы, от погоды, от угля, от машины и т.д. и, в частности, – от других людей, дающих необходимое или препятствующих его обретению.

Зависимости и образуют объективные скрепы общества (6.4). Вот эти *межличностные зависимости* человека от его сообщества (социума) и превращают **нравственность** в **мораль**.

В морали одинаковые личные идеалы поведения отбираются в идеалы *общественные* – **нормы**.

Одинаковые личные оценки отбираются в **общественный суд** и **общественное мнение** – “пружина чести, наш кумир, и вот на чем вертится мир”.

Личные реакции одобрения и осуждения складываются в общественное воздаяние, **санкции** – от духовных: восхищения, почета, славы или смеха и презрения – до материальных: наград и других поощрений или ущемлений и отвержений в необходимом.

А завершается эта регуляция вырастающим из морали **правом** – *юридическими законами* и судебными экономическими и уголовными санкциями (6.4).

Именно общественные зависимости и воздаяния придают нормам **долженствование** – то качество, которое доныне остается *загадочным* для этики вследствие его вне-нецеситного рассмотрения.

## **В. Свобода и прогресс.**

Философам-фаталистам весело поражать нас грозной картиной какой-то сверхчеловеческой “необходи-

мости” ≡ “неизбежности”, грядущей независимо от того, нравится она нам или нет. Понимание человеческой природы необходимости и ее диктатуры развеивает эти страсти.

Нецеситная антропология несет настоящее разрешение проблемы человеческой свободы.

Человек вовсе не абсолютно свободен. Увы, как видим, это только мерещится экзистенциализму.

Человек всегда скреплен с природой и с обществом тысячами “цепей необходимости”, “подчинен” им и не волен их массу сбросить, потому что это необходимо его, – пуповины, через которые именно он питается от матери-природы.

Однако, как мы уже отмечали, необходимость вовсе не всеобща. На сверхнеобходимом (или выражаясь экономическим языком, на “*прибавочном продукте*”) в сверхнеобходимое время, – в досуге – люди в своих делах свободны от необходимости. Над исполненной необходимостью поднимаются наша прихоть и свободное творчество (2.4).

К тому же, хотя необходимость неодолима, но в ее исполнении есть **выбор** разных способов, – хуже или лучше – в зависимости от знаний, пониманий и материальных средств (5.12). Разум и труд дают нам свободу в выборе между необходимостями, – выбор из окружающих *возможностей* – средств, способов и путей их утоления необходимости. Таким образом, свобода выбора заключается в замене одних “цепей” на другие, притом не только на более длинные, но и на добрые, стающие из холодных цепей в нежные объятия.

Но самое важное – то, что сама необходимость не противостоит человеку, а является нашей, есть то, что необходимо нам, – наше благо. Вот причина, отчего у человека нет и не может быть *никакой иной* ценности

и, следовательно, критерия *оценки*: пользы ли, добра ли, прогресса ли, – кроме **самого себя**.

Нашей волей владеют причины и необходимость, но их владычество не обрекает нас быть орудиями какой-то чуждой нам судьбы, потому что всегдашняя другая сторона причин нашей **воли** – **мы сами** и потому что необходимость есть отношение с миром нас самих. А *удовлетворение необходимости* как раз и *есть наше счастье и свобода*, потому что это необходимость не чья-то *чужая*, а именно наша, следовательно, осуществление цели нашей и воли нашей.

А тем самым владычество необходимости делает нас соавторами своей судьбы.

Короче, если необходимость подчиняет человека, то порождаемые ею идеалы, проекты и их практическое претворение – средства, способы и пути – его освобождают.

Взаимоотношение человека с миром объективно, но человек – сам его участник, и пристрастный. Люди потому не пешки, а творцы истории, что способны оценивать происходящее и предпочитать будущее.

Здесь объяснение, почему оказываются обреченными утопии дивотворных тотальных *диктатур*, рассчитывающих на насилие, приневоливание, внешнее причинение воли подвластным людям.

В истории таких диктатур неизменно оказывалось, что у человеческой души есть свои собственные законы и причины – и никакое насилие сломить их неспособно. Они отвергают навязываемые идеи, упорствуют на своем, сопротивляются или халтурят, только показывая вид, будто подчиняются, притворяются – но делают всё не так и не то.

Даже чиновники исполняют только так и только то, что им выгодно, а остальное саботируют, создавая



только видимость исполнения, порядка и успехов, сочиняют лживые отчеты и устраивают потемкинские деревни и парады, лгут и воруют и торгуют за взятку своей властью – должностями и подписями. Вся диктаторская система раздирается этими внутренними антагонизмами между тем, к чему людей приневоливают, и их собственной волей, повсеместно разлагается на тайно враждующие элементы, функционирует неэффективно, буксует, гниет идеологически, отстаёт от соседей, слабеет, насильственный барак превращается в *бардак* – и в итоге вся “великая затея” рушится.

Даже нечаянный исход усилий людей получается из их чаяний. А если Эдипов исход событий не удовлетворит необходимость общества, то общество или погибнет, или переменит его – уже по своей необходимости.

Таким образом, неизбежности, которые противоречат общественной необходимости, оказываются преходящими. А в конечном итоге в истории **неизбежно необходимое**. Пусть не скоро и не всегда.

Поэтому как и необходимость, неизбежность **НЕ** ПРОТИВОСТОИТ нашему благу, желанию и свободе. Неизбежность может быть скрыта и в нашем благе, желании и свободе, и тогда подчинение необходимости принимается свободой. Борясь за свое благо, желание и свободу, люди этим самым осуществляют исторически неизбежное.

Идеалы – это не копии, не “отражения” существующего блага. Они могут даже противоречить действительности, осуждать ее и требовать иной. Идеалы и их разработки – проекты есть порождения отношений между миром и человеком, их представление, мысленное разрешение существующих разладов действительности и необходимости, воображаемое устранение зла.

Не достигнув своей жизненной цели, человек впадает в *отчаяние* не просто потому, что страдает без достижения этой цели, а потому что ему невыносима его настоящая жизнь, хотя и не обязательно тем, что в ней не хватает каких-то житейских благ, а потому что в ней есть кокой-то *разлад*, может быть, непонятный ему, но гнетущий и мучительный, а цель предстает ему избавлением от него – счастьем.

Разлад действительности и необходимости – вот что подвигает людей; в нем наш погонщик и господин.

В этом критически-творческом содержании идеалов и коренится их повелительная сила, делающая их **волей** человека, могучим направителем его поведения, – как в познании (3.2, 5.16), так и в практике, сила, способная сокрушить даже упрямую реальность, потому что мощь идеалов является мощью порождающего их бытия.

Потому-то идеалы, даже оборачиваясь провалами и представляя утопиями, и в своем истинном – *критическом* содержании в конце концов сбываются.

### **Г. Идеальность истории.**

**Живые** существа *противоположны* природе тем, что их направляют не только природные законы, но еще их **необходимость**.

А человек – такое живое существо, которое противоположно не только природе, но также и доразумной жизни, и эта противоположность заключается как раз в образовании идеалов, целеполагании и проектировании, то есть в том, что его необходимость уразумевается в идеалах, целях и проектах.

История есть процесс вовсе не “естественный”, а ценностный. Ложная мудрость – видеть в истории только водовороты “фактов” да претворение слепых

неизбежностей. Настоящая материалистическая социология не исключает желания и идеалы из истории, а только показывает их нецеситную обусловленность.

Сами исторические неизбежности и законы существуют для людей в качестве необходимости, а необходимость говорит с нами языком *страданий* от несчастий, возмущения несправедливостью и устремления к *идеалам*, – благодаря чему жизнь обретает не только “естественнонаучный”, но и человеческий смысл, а история предстает не *мертвым природным* – “естественным” процессом, а человеческой драмой, – борьбой добра и зла, исполнением и крушением надежд.

Именно потому, что необходимость существует лишь для нашей человеческой сущности, она, означает для нас лучшую из возможностей, и дает основание верить в пробивающийся в исторической драме, как тяга, закон прогресса – улучшения человеческой жизни. Так же как в межлюдских раздорах – причина распада и регресса.

Больше того, не только в истории, человек вносит *прогресс и в природу*. Хотя в природе все связано, но каждое отдельное явление в ней действует как часть, образуя в своем столкновении *неразумную стихию*. Даже живое. Каждое растение и животное борются лишь за свое существование, а гармония целесообразности прокладывается в нем лишь через вымирание неприспособленных.

И только человек – тоже часть природы – действует как единственное в ней начало, соединяющее разрозненные стихии, хотя, разумеется, ради своей, но единой цели.

#### **Д. Познание ценностей.**

Нецеситная *онтология* ценностей дает разрешение также и загадок их *гносеологии* (9.6): могут ли оценки и идеалы быть истинными или ложными, доступными доказательству и опровержению? Вопрос – остро практический в нашем борющемся мире, потому что означает возможность доказать преимущество одних ценностей и превратность других.

Как мы видим, ценность заключается не в объекте самом по себе, но и не в субъекте, а в отношениях между ними. Неживая природа: минералы, жидкости, газы, – без людей не знает ни полезного, ни вредного, ни прекрасного, ни смешного, ни трагического.

Оценка кажется противоположной познанию, когда не видят, что *наше духовное отношение к миру выражает* отношение мира к нам, его “значимость”, последствия (“ценность”), и что оба отношения – тоже факты, и их познание, как и всякое другое, тоже может быть истинным и ложным.

Отличие в том, что *вкус и нравственность* изображают не только внешний мир сам по себе, как физика, и не наш внутренний мир, как психологическая интроспекция, а наше материальное взаимное отношение с внешним миром. Добро или зло – отношение между свойствами объекта и необходимостями людей и их систем. Поэтому зависит от обеих сторон.

А раз так, то, как и всякое сознание, наши оценки могут быть истиной, заблуждением и ложью, то есть отвечать или не отвечать нашей *необходимости* и *возможностям*.

Конечно, естествознанию человеческие ценности неподсудны. Исключая технологические и частью экономические. Химический анализ мрамора ничего не скажет о социальном смысле скульптуры. Заучива-

ние законов Максвелла о дивергенции электромагнитного поля не делает человека гуманнее. Значимость явлений познает аксиология, хотя и с помощью естествознания.

Поскольку идеал есть познание потребности – противоречия действительности и необходимости, а также нахождение *средств* ее удовлетворения ( $\equiv$  ее обращенных причин), разрешения разлада, – то он может быть истинным или ложным. *Истина* идеала – в его соответствии потребности и причинам, ведущим к ее удовлетворению, – короче, в соответствии *необходимости*.

Но познается и проверяется ценность не столько восприятием (необходимость незрима) (5.12), а прежде всего практикой и мышлением, – в испытании оценок и осуществлении идеалов, – и как всегда, по удовлетворению вызвавшей его потребности – устранению зла.

Наши технические проекты – тоже не отражение уже существующего, а образы того, что мы намерены еще только создать; однако они не противоречат познанию, а, наоборот, только потому возникают и осуществляются, когда разрешают какое-то противоречие действительности и по законам действительности.

Короче, именно познание мира показывает нам, какое значение имеют разные явления – в чем наше благо и в чем зло, в чем выход из разлада – идеал, что возможно и что невозможно и, следовательно, что мы должны и что не должны делать для своего блага.

Больше того, прежде чем какое-то свойство в природе – физическое, химическое, биологическое – станет нам полезным, оно должно быть познано, разумеется, как всегда, не чисто теоретически, а в практике. И ныне в мире есть много свойств, ценность которых нам

неизвестна. Таким образом, познание открывает ценности. Каждый этап производственно-общественной практики: собирательство и охота, животноводство, земледелие, металлургия, двигатели водяные, паровые, электрические и т.д. – определяется, кроме всего прочего, открытием новых ценностей.

Знание и ценность различны, но объемлют друг друга. Нет познания без оценки, а оценки без познания. Сама истина имеет ценность не только познавательную, но одновременно и производственную и социальную: добро не истина, но истина есть добро, а заблуждение и ложь – зло. (5.16 - 17)

И сплошь и рядом "решение интеллектуальное задачи" равнозначно нравственному поступку. Сплошь и рядом от истины отделяет только недостаток энтузиазма или мужества. Социальные последствия открытий волнуют их авторов, даже когда они могут лишь гадать об этих последствиях. И, наоборот, чтобы сделать какую-то теорию понятной и интересной, надо РАСКРЫТЬ ее смысл для жизни человека.

Единство истины и добра по-русски выражает слово "правда" (6.8). *Правда* – не просто истина познания, но истинно познанное ДОБРО.

### ***Е. Относительный абсолют.***

Заключаясь в отношениях между объектом и субъектом, как раз поэтому ценность должна меняться в зависимости от изменения не только объекта, но и субъекта, его состояния и положения, что и называется ее относительностью, релятивностью.

Как и всякая истина (1.1.), истинность оценок и идеалов *относительна*, то есть различна, если различны условия. Истинность добра и зла – правда – относится к определенным людям исторически определен-

ного общества и определенных обстоятельств, как говорят, ценность стратово и социально обусловлена (3.7 – 3.9).

Мораль господ – высокомерие, безжалостное презрение к “простолюдину”. Но если помещик вздувает быть добрым, сострадать – и всерьез, а не для очистки совести, – недолго ему оставаться в помещиках. Наивно воображать, что господская жестокость вытекает всего лишь из недостатка доброты. Нет. Черствость диктуется железным голосом антагонизма: в стране бедняков или будь безучастен к страданиям других, или откажись от привилегий и богатств – хотя бы в их существенной части. А жестокость в этом антагонизме вызывается страхом за себя и потому боязнь обнаружить свою “слабость”. Безжалостность – удел как раз жалких людей.

Однако равным образом и мораль аристократов не годна – для крепостных: высокомерный, ленивый и черствый *ТАМ* быстро погибнет. Мораль насилуемых и страждущих прославляет качества, облегчающие страдание, почитает сострадание, ласковость, руку помощи, – в них выстраданная правда смерда.

Для salariев конкурентная мораль враждующих одиночек: рассчитывай, дескать, только на себя, никто о тебе не позаботится, – ложь и зло. У salariев одни интересы – и в солидарности – один за всех, все за одного – их сила. Товарищество спасает наемных работников от деморализации перед лицом принуждения и насилия. А между конкурентами в области антагонизма их интересов не может быть товарищества: там надежда на других неизбежно приводит к жестокому самообману.

Вот отчего разные и даже противоположные оценки будто бы одного и того же – обе могут ока-

заться истинны. И эта социальная противоречивость ценностей сражает как релятивизм, так и абсолютизм. На этом-то основании релятивисты отрицают истинность оценок; абсолютисты, по сути соглашаясь с ними, считают противоречивость пороком "неистинной" окружающей морали и красоты и тшятся найти избавление от нее в некоем неведомом Абсолюте.

Но СПОР крестьянина и аристократа, что хорошо: высокомерие или ласковость, и какая девушка красивей, полная или полувоздушная, – подобен СПОРУ бобра и кота, – что лучше нырять или мышей ловить. Оба для себя правы, – сообразно своему бытию

Однако фигурирование в этом споре будто бы "одного и того же" объекта, – только *кажется*. Ведь оценке подлежат вовсе не вещи, а их значимость, то есть их *нецеситное отношение* к субъекту, но субъекты-то в этих отношениях, а, стало быть, и сами отношения как раз *различны*. Следовательно, сама противоположность таких суждения только частична.

Оценка выражает сообразие не "мнения" к его объекту, как истина, а еще объекта – к субъекту. Понятно, что отношение одного и того же объекта – его значение – к разным субъектам различно. И, тем не менее, ценность **НЕ ПРОИЗВОЛЬНА**, а однозначна. Ее релятивность не доказывает релятивизма, ибо как отношение добро и зло объективны, сообразны необходимости людей определенного бытия, социального уклада, и не зависят от наших желаний, по произволу их изменить невозможно.

Как видим, познание  $\equiv$  оценка этого отношения – может быть сообразна ему или не сообразна – быть *истинной* или *ложной*. Таким образом, эстетическая и нравственная истина в своей относительности **абсолютна**. Значение не приписывается, а познается.



Но ведь любая из борющихся страт оценивает действительность со своей позиции и уверяет, что будущее общества принадлежит ей. Как же возможна беспристрастная сценка истории? – недоумевает релятивистский теоретик. Откуда известно, что субъективный интерес трудящихся выражает интерес общечеловеческий? Общечеловеческим свой интерес объявляют и угнетатели.

Маркс и Энгельс – в погоне за “естественнонаучной” социологией – высокомерно третировали “апелляции к нравственным требованиям негодования или справедливости”, – “наивное морализирование взамен анализа логики действительности”, – как они рассуждали на гегелевский лад, – признавая в нравственном негодовании трудовых масс разве что “симптом” того, что строй “пережил себя”. (Т.21, с.184).

Но, на самом деле, как мы видим, наоборот, *страдания* несут в себе вполне материальное, организменное содержание и даже смерть, а потому являются

- во-1) следствием *зла* – разлада действительности с необходимостью (3.7.), тоже вполне объективного, и
- во-2) реальным (а не каким-то там “логическим”) *принудителем* к его разрешению – преодолению.

Поэтому массовые страдания трудящихся есть проявления общего неблагополучия общественной системы и необходимости ее преобразовании, либо неизбежности ее гибели.

Интерес и, стало быть, будущее человечества на стороне *недовольных* существующим обществом *созидателей*, потому что их недовольство – выражение розни в нем и провиденье его новой необходимости. Привилегированные же и праздные не способны подняться над существующим порядком, увидеть необходимость его смены, потому что ослеплены своими паразитиче-

скими привилегиями в нем, само их существование как страты ограничено рамками этого строя, а вне его она рассыпается. Кто доволен всем существующим, на лучшее неспособен. (6.9)

В оценках и аристократ, и трудящийся могут быть “оба правы”, – сообразны своему бытию, как бобер и кот. Однако различие, а то и антагонизм стратовых правд вовсе не означает их “равнозначности”, как воображают релятивистские абсолютизаторы “толерантности”(11.11). Но опять же конкретно – для общества в целом, – его бытия и прогресса – разрешения возникающих в нем разладов с необходимостью (9.17.). Оставаясь стратовой, правда имеет еще и общечеловеческое значение.

Различные оценки разными людьми одного и того же **разноценны**, поскольку бытие-то их разноценно – в отношении к обществу, его необходимости. Бытие трудящихся: салириев и предпринимателей, – с их потребностями, – сообразны прогрессу общества, а узкая корысть бюрократии (в хищениях и взятках) и монополий (в завышении цен) противоречат необходимости общества (см. 6.9.).

А раз познание добра, и зла может быть истинным и ложным, то для нашего блага необходимо не превращение науки в мораль и политику – вообще в идеологию, а выведение морали и политики из науки.

Но тут таится давняя ловушка.

И сегодня не перевелись еще надежды сформулировать “научную мораль” – со всей строгостью математических уравнений, – чтобы уже никто не смел возражать против нее. Великая мечта! Заменить всех людей. Познать за них все богатство условий общественной жизни и разрешать все противоречия. Такие притязания извиняет только абсолютное непонимание

их авторами того, что добро – не абстрактная раз навсегда заданная идея, а непрерывное познание и творчество – разрешение противоречий в конкретных и различных реальных ситуациях, личных и общественных, - во всем их неисчерпаемом разнообразии и развитии. И девственное неведение объективных нецелеситных основ ценностей, которые наука может познавать, но сама по себе не в состоянии ни создать, ни отменить.

Мы не сочиняем идеалы, а объясняем, почему в определенных исторических условиях существуют те или другие. Но, отвергая конструирование абсолютной, независимой от общественных отношений морали, мы в то же время доказываем истину и благо идеала нашего времени, отвечающего сегодняшним потребностям прогресса человечества.

### **Ж. К смыслу жизни.**

Желающий найдет в нецелеситном практизме ключ также к *загадке* “смысла жизни” (11.12).

Смысл здесь – иносказание цели; бессмысленность – бесцельности. Но цели свойственны исключительно живому, поэтому смысла нет и не может быть не в жизни, а, наоборот, в неживой вселенной.

Идеалы и их разработки – цели и проекты вполне заслуживают имени “практических идей”, поскольку именно они вдохновляют и направляют нашу практику, придают ей смысл и целесообразность. Тогда как отсутствие идеала и, стало быть, цели опустошает и *обесмысливает* жизнь, делая ее мучительной и проклятой.

Вся человеческая история слагается в драматическую цепь очарования идеалами, их претворений, разочарований в них, их низвержения, но очарования новыми идеалами.

Но, как мы обнаружили, идеалы не вымучиваются абстрактными рассуждениями, а вырастают из мучительных коллизий самого нашего бытия, разлада его действительности и необходимости в качестве осознания их причин и разрешений. Так рождается цель – смысл также и жизни в целом, хотя многие не поднимаются до нее за суетой текущих целей. Но и, наоборот, абсурд жизни создается тоже вовсе не проникновенными умствованиями некоторых мудрецов, как им лестно воображать, а производится тоже бытием.

А если смысл жизни полагать в цепи ее текущих целей? Но ведь каждая следующая цель имеет свою следующую: добывание пищи – питание, оно – насыщение, оно – способность жить, она – что-то творить и т.д. – так что их цепь не может иметь “конечной цели” и все ее поиски, выходит, порочны по определению – как поиски конца у бесконечности?

От настенных писем египетских пирамид до эссе современных экзистенциалистов не смолкают людские стенания о брэнности и потому бессмысленности всего на свете. Да, сознание смертности лишает жизнь смысла (11.12), но вовсе не всегда, а только когда она бессмыслена сама. Душа теряет всякий идеал и цель в результате объективного, в бытии *отчуждения* человека от идеала, цели и проектирования ДЕЛА, поэтому *чужого*, которое он принужден делать подневольно.

Причина утраты смысла жизни таится в бытии человека, отчужденного от предприятия, на котором он работает (оно чужое), от власти, которой он подчинен (она не его), – и весь окружающий мир, в котором он живет, не его; отчего человек служит идеалам и целям не своим, установленным не им, а чужим идеалам и целям; таким образом, отчужденный человек делает дело, в котором он лишен собственной цели, то есть оказыва-

ется рабом чужой воли; оттого-то бессмысленное дело томит его неволей и абсурдом своего действия. И несчастный как раз потому утешается, воображая себя рабом божественной цели, что реально он раб чужой цели.

Понятно, что и преодолевается обесмысление жизни не просто умозрением, но преобразованием самого бытия. **Освоение** общественного мира – вот условие человеческого освобождения и возвращения его жизни смысла.

Наша жизнь не только погранична со смертью, но еще и противоречит ей, есть борьба со смертью, творение своих идеалов, целей, проектов и их воплощений. Свободный творящий человек обретает возможность посмертно сохранить себя в *своих* делах, которые вливаются в творчество человечества.

Кто станет спорить? И Солнце когда-то погаснет, и планета исчезнет, но ведь через миллионы или миллиарды лет. Что произойдет за эти горы времени? Наши предки не могли даже помыслить, что их потомки будут летать на далекие планеты. Откуда же нам знать, что создадут за эти тысячи тысячелетий наши потомки, каких высот достигнет земная цивилизация? Может быть, люди зажгут искусственные солнца или улетят к другим светилам?

Человек – закономерная ступень в развитии живых существ и – шире – вселенной, итог прилаживания себя к внешнему миру и прилаживания внешнего мира к себе путем его преобразования – *созидания*, пик сложения прежнего и начало сложения нового, небывалого во вселенной. Почему исключено, что превращающееся человечество будет так же вечно, как бесконечна вселенная?

Или, может быть, наше земное уникальное образование погибнет? И скоро? Например, от внутренних

антагонизмов? Где гарантия его неугасимости? Ее не видно.

Но зачем гарантия? Вера в прогресс, *заранее обеспеченный* естественными законами или богом, только *усыпляет* чувство опасности и сама опасна. Хуже того, predetermined прогресс обращает нас в его марионеток – невольников и лишает цели и смысла всю человеческую борьбу: что ломиться за чужой целью да еще в открытую дверь?

Абсолютной гарантии бесконечного прогресса нет, но есть надежда на него, а ее претворение зависит от наших собственных усилий. Не внешняя гарантия успеха дает людям свободу и смысл, а только собственный труд и борьба, потому что человек – творящее существо, такое, которое само тклет свой мир, – и технический, и духовный. Смысл жизни – в цветении – развитии самой жизни. Оттого-то чтобы думать о смысле жизни, прежде надо жить. Перестановка нелепа:

– Доктор, я буду жить?

– А смысл?

Однако здесь я, пожалуй, должен отложить свое объяснение ценностей, и распутывание узлов их теоретических контрверз и парадоксов (11.3-11.12). Уже сказанного, на мой взгляд, достаточно, чтобы показать, что разрешение философских антиномий в принципе возможно. А развивать далее нецелесообразную аксиологию – значит переходить из ворот философии в собственно философию. И так-то уж от этого забегания мне не пришлось удержаться. Но, может быть, вам туда, в райские кущи философии, уже пора? Тогда цель этой книги достигнута.

## 12. Философия и политика

- Что в основе государства – насилие или общественный договор?
- В чем корни политологии диктаторской и демократической.
- Откуда страдания свободы и конкуренции?
- Когда демократия вырождается в диктатуру, а когда диктатура рассыпается в демократию?
- Что вызывает *отчуждение* от нас нашего дела, морали и жизни?
- Что создает тоталитаризм, а что – либеральный коммунизм?

### 12.1. Что такое политика?

Этика занята ценностями в первую очередь *частной* жизни людей. Такими, как что такое порок и добродетель? Как поступить на вот этой встрече? Пойти ли вот этим супругам развод или нет? И т.п.

Однако моральные дилеммы распространяются также и на все общество. Как разрешить конфликт работников с администрацией – забастовкой или в суде? Оставить ли царящие в обществе порядки как есть или нужны реформы? Или и реформа не поможет и нужна революция? Что установит в обществе справедливость – демократия или диктатура? Должна ли быть свобода слова – ради возможности критиковать власти или нужна цензура, например, на сцены насилия или порнографию, чтобы не плодить преступность? И т.д.

Так этика перерастает в политику, так как решение *общенародных коллизий* посредством *государства* как раз и именуется *политикой*.

Хотя расхожее определение политики как деятельности государства не корректно. Взятки или интриги чиновников относятся к государству, но политикой не являются. Старинные деспотии – это государства, но политики в них нет, потому что подданные в них отстранены от государства. А в демократии едва ли не все население вовлечено в политику: публичные обсуждения, партии, выборы, демонстрации, служба в армии, соблюдение законов и т.д.

Политическая философия исследует, что такое государство, чем определяется, каковы пределы его власти, его формы, политические движения и т.д. В политологической классике главным были рекомендации по государственному управлению, а неудовлетворенность существующими властями вызывали утопии “идеальных государств” – от Платона и Аристотеля до Ф. Бэкона, Дж. Гаррингтона, Дж. С.Милля или К. Маркса – В.Ленина, некоторые из которых, как видим, сбывались. В современной политологии преобладает уклон на объяснение государства и других политических явлений, а уж отсюда предлагаются некоторые осторожные прогнозы и рекомендации.

Дать внешнее описание государства нетрудно. Оно у всех перед глазами. Государство – это люди, правящие обществом, то есть такие, которые постоянно отдают приказы и устанавливают правила – *законы* и заставляют им подчиняться, а для этого сами соединены в *организацию*, где разделяют между собой “роли” (функции) и соподчинения.

Правление может быть направлением поведения подданных с навязыванием им своих интересов – тре-



бований, – это *диктатура*, а может быть организацией в обществе возможностей для удовлетворения своих интересов самими гражданами – это демократия. Правящие люди могут быть небольшой группой – князь, его бояре и дружина, могут быть классом, например, аристократией, могут быть партией, могут быть избранны на выборах.

Но вот как объяснить саму *способность повелевать – власть* и, в частности, государство, – это вызывает нескончаемые споры. На чем держится государство? Почему и как одни люди могут навязывать свою волю другим, даже подавляющему большинству? Почему им подчиняются? Отдают им произведенные богатства да еще и прославляют?

## 12.2. Государство и общество

Поскольку государство является подсистемой общества, то чтобы его объяснить, очевидно, надо прежде понять, чем и как образуется и направляется само общество и его история. Политическая философия является ветвью социальной философии. Ее первые исследователи Платон и Аристотель даже не различали государство и общество, поскольку на их родине они были слиты – и то, и другое было *полις*, хотя, глядя на соседние царства, они могли бы их различить.

Но понять общество, видимо, еще труднее. Даже его фактическое описание проблематично, потому что беды и надежды истории и современности вызывают то идеализацию, то очернение прошлого и настоящего в зависимости от интересов и вкусов историка – социографа (3.3, 3.12, 5.16); что уж говорить об объяснении общественных фактов.

Чем обусловлены различия региональных цивилизаций? Бедность роскошного Юга и богатство сурового

Севера? Культ коллективизма, государства и традиций на Востоке и культ индивида, его частной собственности и свободы на Западе? А что такое здесь Россия – Восток или Запад? Или их диалог? Или самобытная середина между ними – Евразия? Это основной предмет споров в русской социальной философии от западников В.Г. Белинского - Г.В. Плеханова и славянофилов И.В. Киреевского до Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, В.В. Федотова и евразийцев П.А. Карсавина - П.П. Стучинского. Не в этой ли встречаемости и двойственности лежит загадка противоречивости “русской души”? Удивительного соединения в ней деспотизма и анархии, рабства и бунта, доброты и жестокости, смирения и наглости, богоискания и безбожия?

Чем определяется движение общества? Есть ли какие-то объективные законы людской жизни, “логика истории” или она свободно направляется нашими мыслями и желаниями?

Что такое революция – “локомотив истории” и благо или народная трагедия? Есть ли в истории прогресс? Возможно ли предвидение перспектив человечества? Да и есть ли они? Или близится его катастрофа и гибель?

По-видимому, без ответа на такие “вопросы” наука политики невозможна. Но предлагаемые их решения не вызывают общего согласия.

Рожденная позитивизмом современная социология остерегается углубляться дальше идей в головах людей. Ее признанный классик Э.Дюркгейм единственную связь между людьми (“солидарность”) усматривает в общественных нормах, в первую очередь, моральных стандартах действия, общепринятых правилах поведения, которые выводит из “коллективных представлений”.

М.Вебер положил связь субъектов друг с другом в “социальном действии”, совершаемом для разрешения своих жизненных проблем и в “ожидании” определенной реакции на него окружающих; это как будто б переход теории к объективности, но основой этих действий оказывается сознание: страсти (“аффективные действия”), нормы, ценности, цели; и даже саму экономическую деятельность он объясняет из этики, к примеру, генезис капитализма – из протестантского буржуазного рационализма, откуда же берется он – неизвестно.

Дж. Мид изобразил эти “интеракции” людей, соответствующие “значениям” объектов их среды, своего рода “ролями”, наподобие тех, какие задаются сценарием театральным актерам, – это так называемый “символический интеракционизм”.

Но кто ж этот сценарист людских ролей? – опять неведомо. К.Леви-Стросс и другие структуралисты пытались выявить эти единообразия действий из языка – как некие “объективные структуры” (см. 9.10), но тем не менее психологические и странным образом самодовлеющие, иначе говоря, тоже беспричинные.

Даже Ю. Хабермас, Дж. Остин и другие как будто бы “неомарксисты”, но и те отрывают эти “интеракции” и их правила от “труда” и не углубляются дальше речи – “коммуникации” и “дискурса”.

Глубже и ближе к материализму Т.Парсонс и Р. Мертон. Следуя известным от Платона до Г. Спенсера биологическим аналогиям общества с организмом, они развили объяснение самих социальных норм и поддерживающих их социальных санкций соответствием предписываемого ими поведения общественным *функциям*, а под функцией они имеют в виду полезность (благо, потребность, значение, роль) социального элемента, – совершенно в русле утилитаризма (11.6), но

биологизированного – соответствие потребности выживания социального целого или его адаптации к среде.

Из-за этой биологистской абстрактности теории реальные причины, определяющие и меняющие эти функции и нормы, остаются туманными. Чем вызывается общественная полезность? – это неведомо – также как и классическим утилитаристам.

А как общественные потребности связаны с индивидами?

В жизни люди поступают с самыми разными намерениями; почему же их поступки оказываются функциями? Неужели *каждый* человек сознает эти потребности общественного *целого* и в каждом поступке их преследует? Р.Мертон не нашел лучшего выхода, как наименовать эти несознаваемые функции скрытными (“латентными”), а поступки, общественно вредные, “дисфункциями”. Аналогично Н. Луман маскирует функции и нормы переименованием их в “релятивные смысловые схемы”, направляемые на “взаимосогласование” и уменьшение “комплексности”. Но что эта игра словами дает? Где здесь объяснение поступков, общественных связей и функций, их генезиса и развития? Не признание ли это авторов в собственной неудовлетворенности теорией?

За этим соответствием “общественным функциям” явно сквозит та же апология “гармонии” личного и общественного и социальной стабильности (11.6), а биологические аналогии еще и ведут к какой-то телеологии, хотя авторы функционализма, по-видимому, не хотят таких выводов. Плетущие общество объективные нецелесообразные связи людей – зависимости (11.13) здесь не замечаются.

За последние полтора столетия позитивизм подарил нам эмпирические описания общества, в чем-то инте-

ресные для его самосознания, но, как видим, никакой науки об обществе до сих пор нет. Впрочем, если снизить критерий до эмпириография, то наука появится.

И какая может быть наука, у которой нет сколько-нибудь удовлетворительной теории, которой неизвестно ни единого закона, определяющего исследуемые явления, и которая оказывается не в состоянии *предсказать* ни военную катастрофу 1914 г., ни тоталитарные диктатуры, повыскакивавшие после 1917 г., ни страшный экономический кризис 1929 г., ни новую мировую войну 1939 г., ни распад Советского Союза в 1991 г. – и ни единого социального извержения, ни экономического, ни политического? “Социологические прогнозы” чего-нибудь вроде результатов выборов – лишь иллюзии “предвидения”, а на деле всего лишь параллельный выборочный, но репрезентативный опрос мнений избирателей. Все прочие прогнозы “социологов” в обществе вызывают смех, да они и сами от них конфузливо уклоняются.

Приходится констатировать: и поныне существует только *социальная философия* и, в частности, политическая философия с дополнением *социографией* (т.е. только *описание*) и, в частности, *политографией*, но нет ни социологии, ни политологии как науки.

### **12.3. Небесное государство**

Спиритуалисты, такие как Платон или Гегель, ссылаясь на несомненное отличие от индивида, трактуют государство некой отдельной сущностью, уже *надличностной*, тем не менее, обладающей *разумом и волей*, стало быть, в этом подобной личности, своего рода общественным организмом с аналогичным разделением функцией между органами.

Как Платон или Кант земное отчаяние в добре делают основанием для его вывода из Неба (11.9), таким же способом Гегель убеждает нас, что в государстве воплощается его абсолютная идея, “объективный дух”. В своем исходном сочинении “Феноменология духа” все развитие мировой культуры он изображает лестницей самотворения – самосознания “мирового разума” и метафорически – в качестве развития «Я» – и аллегорически представляет свое осмысление трагической истории Европы 18 века: метаморфозу “раба” (в широком смысле – угнетенного) в “господина”, надежд на “общественную гармонию” – в якобинский террор, рассудочных законов – в тиранический произвол, братства – во всеобщую подозрительность и доносы, “несчастливого сознания” – в себялюбие, – и обрушивается с критикой на буржуазное общество за частичность человека в разделении труда и за *неравенство* богатства и бедности, зато превозносит неравенство прав и обязанностей правящих и управляемых, обнаруживая его вершину в монархии, дающей таким народам “господство над миром”. Так земные злключения духа возвращают мечтателя к государству Абсолюта, сверхиндивидуальной целостности, распространению “принципа семьи” на общество, завершению мирового разума.

Понятно, такое спиритуалистическое органицистское изображение государства возрождает его старинный *культ* и служит *оправданию его безграничной власти*. В его фундамент кладется не личный интерес, а жертва им во благо целого, не равенство, а иерархия, не обновляемый договор, а традиция, не разум-расчет, а религия, не равноправие и союзы, а величие и самобытность нации и ксенофобия – война. Это идеология не демократии, а аристократии, не свободы, а *диктатуры*. В 20 веке воплощением этой идеологии стал фа-

шизм Б. Муссолини и национал-социализм А. Гитлера, которые поднимали государство в качестве единителя нации выше классов и партии.

Но парадоксальным образом к подобной же *идеализации* своего государства – созидателя всечеловеческого счастья – приходит также и, казалось бы, сверхматериалистическая и классовая марксистско-ленинская доктрина “пролетарской диктатуры”, – должно быть, расплата за прозрачный, в действительности, *идеизм* ее диктаторской утопии.

#### 12.4. Тайная материя государства

Способность к выявлению объективных основ государства обнаруживает материалистический прагматизм (3.6, 4.9).

Неожиданность результатов наших усилий толкает людей к осознанию, что над ними довлеют какие-то внешние неведомые силы, которые с почтением награждаются грозным именем судьбы. Оттого-то зачатки материализма в понимании общества и истории, как ни удивительно, впервые проступают в религии и спиритуализме. Они отчетливо проглядывают у Платона, Марка Аврелия, Эд. Берка, Руссо, Гегеля и в современном социальном идеизме А. Тойнби или К. Ясперса.

Уж на что Платон – завзятый ненавистник материализма, но и тот прежде, чем осенить свое государство небесной святостью, высказывает вполне земное понимание его происхождения: многообразие потребностей и невозможность удовлетворить их в одиночку, – рассуждает он, – принуждает людей к *разделению* труда, разделению на земледельцев, кузнецов, ткачей, строителей, врачей и т.д., и соединению их через торговлю в общество, а для совместной защиты – в государство с его разделением на правителей, чиновников

и “стражей” (Т.3 (1), с.145-157). Что это, если не предвосхищение современного функционализма (12.2)?

Тем определеннее эти земные принуждения к образованию государства различают материалисты Нового времени, выводя его из необходимости организовать защиту от постоянных опасностей разобщенного (“естественного”) состояния людей (*Т. Гоббс*, т. 2, с. 153, 192, 196; *Д.Локк*, т.2, с.56), несмотря даже на то, что сущность необходимости и ее непосредственное осуществление ими мыслится еще идеистически – каким-то свободным *сознательным соглашением*. Аристотель, Макиавелли, Гоббс, Монтескье, Гизо ясно видели связь государства с *интересами* в имущественных отношениях, и к 19 веку эта мысль стала трюизмом в экономизме (3.6). Хотя как конкретно, какими силами и путями складывается общество и в нем государство? Загадочность этого процесса еще оставила раздолье для фантазий о вольных людских затеях и подозрений здесь воли бога, мирового духа.

Тем не менее, для *экономического детерминизма* логично и несомненно экономическое происхождение государства и всей политики, – на марксистском языке, “надстройки над экономическим базисом”: государство возникает вследствие появления частной собственности и классов как *организация* (метафоры “машина”, “аппарат”) насилия, создаваемая “экономически господствующим классом” для защиты существующих имущественных отношений, собственности (т.21, с.171), что и определяет его типы: рабовладельческое, феодальное, буржуазное, где государство – просто “комитет капиталистов” (т.4, с.426), – а потому, превратившись, наконец, в “диктатуру пролетариата”, государство должно стать ненужным и “отмереть”.



Близкое экономическое представление государства сегодня стало расхожим – от утилитаристов (напр., П. Блоу, 1964) до неомарксистов (напр., Э.О.Райт (*Wright E.O.*, 1985)), только с разными коррективами его классового содержания.

Эта картина внутренне противоречива и не очень-то вяжется с фактами.

Если причина государства в *эксплуатации*, то эксплуатация как будто бы должна *предшествовать* этому своему следствию; но как она может предшествовать государству, если невозможна без его охраны? Почему на Востоке государства существуют уже несколько тысячелетий, хотя до последних столетий частной собственности там не было?

Несомненно, насилие в государстве весьма существенно, но ведь драки, войны и другое насилие между людьми существует десятки тысячелетий и задолго до появления государства, да и ныне широко бытует *вне* государства, причем нередко насилие организованное – как в бандитизме. Зато, с другой стороны, внутри государства много ненасильственных функций. Где насилие в государственном просвещении, страховании, социальном обеспечении?

Если власть зиждется на насилии, то почему ее нет у хулигана, но она есть у мамы или возлюбленной, хотя и без насилия? Явление “подчинения” заключается в повелении с одной стороны и повиновении – с другой и существует не только в государстве, но по всему обществу: в семье, школе, церкви, заводе, магазине. Притом обычно без насилия.

Очевидно, марксистское сведение государства к корыстному насилию страдает каким-то серьезным упрощением.

Едва ли кого не беспокоит эта загадочность такого немаловажного общественного явления как государство. Как, не зная ни его причин, ни закономерностей, можно надеяться направлять его к людскому благу?

### 12.5. Договорное государство

Попыткой сколько-либо обстоятельной реконструкции становления государства и объяснения его работы и, как водится, с конструированием его идеала явилась так называемая теория «общественного договора».

Истоки этой теории – в *торговом* преобразовании общества и – соответственно – его менталитета. Для материально независимого бюргера 17 века сделалось вопросом: на чем основано добровольное подчинение власти, когда она признается, “легитимна”? Ибо прежнее феодальное обоснование: правители – это наместники самого бога на земле, – следовательно, с притязанием на абсолютность власти, – утратило убедительность, а подчинение без оснований воспринималось отказом от своего разума и воли, тем самым от самостоятельности, то есть рабством.

Насильственное объяснение выглядит еще как-то правдоподобно для диктаторского государства, но малоправдоподобно для демократии, где подчинение чаще всего добровольное, хотя, впрочем, и в монархии многие подчиняются добровольно.

Индивидуалистский феноменализм справедливо отвергает спиритологическую субстантивацию (12.3) государства: никто нигде не лицеизрел такой *отдельной вещи*, как “государство”, – и противопоставил ей иной образ: государство есть всего лишь совокупность индивидов, связанных определенными отношениями. Мотивы такого изображения вполне прозрачны; здесь ока-

зывается личность первичнее и выше государства, и такой тезис требует демократии.

В этом скептицизме феноменализм даже доходит до выставления государства фиктивной сущностью, с чем, должно быть, не согласятся те, кто испытывает на себе веское отличие этого образования от отдельных людей, его образующих. По этой логике можно бы заявить, что и человек есть фикция, а реально существует только совокупность атомов, связанных определенными отношениями.

В государстве эмпиризму видится “общественный договор” между индивидами об организации взаимной защиты от краж и насилия – поддержания порядка. Некоторые наметки такой идеи просматриваются у Моцзы, Аристотеля, Эпикура, но развернута она была в Новое время. В торговом обществе с его повсеместными сделками контрагентов представление также и государства общественным договором, а закона и долга – взаимными обязательствами договаривающихся сторон стало самым очевидным. Как видим, и этот юридический менталитет вырос из **бытия** (5.14), поэтому-то представляется убедительным, особенно для имущих и довольных.

Правда, первый адвокат этой идеи Т.Гоббс – из отращения к своему лихому времени гражданских войн с их анархическим хаосом и незащищенностью – мечтает в “Левиафане” (1651) о надежной твердой власти и не смеет ее доверить ни олигархии, ни демократии, опасаясь их внутренних конфликтов, а препоручает ее одному лицу – идеализированному абсолютному монарху, хотя оговаривает подданным каждому его “естественные права” на собственную жизнь, самозащиту, суд, отказ от свидетельства против себя и даже от участия в завоевательных войнах.

Но вскоре разочарованные в монархии, в ее тяге к всевластию и неподчинению закону республиканцы Дж. Гаррингтон (1656) и Дж. Локк (1690) тем же общественным договором обосновывают уже демократию, да еще и ограничение ее неподвластными ей, неприкосновенными видами деятельности индивидов – “естественных прав”: свободы говорить, выбирать религию, владеть собственностью, ненаказуемостью без решения суда, а для предотвращения *узурпации власти* выдвигают великую идею разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную, да еще и лишения предоставленных им прав – полномочий в случае их превышения.

А как иначе? Если государство есть соглашение торговцев, итог добровольного выбора, то оно временно и в случае неудовольствия может быть расторгнуто.

Эти идеи Дж. Гаррингтона и Дж. Локка разлетелись по всем континентам, воодушевляя на построение демократии. Многие ведущие формулировки американской конституции взяты из их сочинений, иногда почти дословно. А выведенное отсюда Руссо право граждан расторгнуть государственный договор в случае злоупотребления властью было понято французами в конце 18 в. как оправдание революции.

Несомненно, договорная теория подспудно содержит глубокую истину, уже отмеченную мной (12.4), – *необходимость* государства, его конгрегация из потребностей людей и их создаваемое участие в ней, – но невыявленность этой объективной материальной основы общества воодушевляет авторов на невероятно наивное фантазирование об его образовании и функционировании.

В самом деле, где эта первобытная “война *всех против всех*”? Этнографии такой неизвестно. У людей всегда были желания не только эгоистические, но и альтруистические, организации сотрудничества и даже самоотверженность.

Как может быть право “естественным”, то есть существовать *прежде* возникновения государства и самого явления и понятия права?

Когда и где люди заключили “общественный договор” об учреждении государства? Единственный в истории такой пример теории находят в принятии Конституции США в 1787 г. Но ведь это было лишь оформлением объединения штатов, а государственная власть в каждом из них утвердилась за годы до этого в ходе войны за независимость от Англии. Да и прежде существовала английская колониальная администрация.

Ни одно из существующих государств не было основано по общественному договору, так что сами его теоретики стали именовать его “молчаливым” или “первоначальным”, то есть случившемся в незапамятной древности. Но древние государства были деспотическими и феодальными, чьи монархи считали подданных своей собственностью, без всякого их добровольного согласия. Как на заключение договора о государстве могли добровольно пойти угнетенные классы, — это невероятно. “Молчаливое” согласие означает здесь просто смирение угнетенных перед силой, и оно, конечно, бывает, но какой же это “*добровольный договор свободных*” суверенов?

В итоге сам Дж. Локк не нашел ничего лучше, чем апеллировать к выгоде собственников признать государство (Т.2, с.59, 70); а Д.Юм назвал “общественный договор” всего лишь “философской фикцией” (т.1,

с.644), полезной для понимания того, как из эгоизма рождается общество; а Ж.Ж. Руссо был настолько пессимистичен к достижению “общей воли” и аргументировал договорную теорию столь критично, что скорее выставил на вид ее несообразности и подорвал в нее веру. Современный радетель идеи “общественного договора” Дж. Роукс (1971), следуя Д.Юму, трактует ее не реальным историческим актом, а идеальной гипотетической ситуацией взаимного согласования интересов-выгод.

Тем не менее, несмотря на всю фантастичность создания государства путем общественного договора, в этом образе проглядывает еще одно истинное содержание: в нем выразилось реальное самочувствие независимых частных собственников – рыночных агентов в их отношении к “своему” государству, пусть не соглашение, но вынужденное *согласие* на него ввиду выгоды или хотя бы *расчетливость*, “благоразумное” подчинение ввиду дороговизны или безнадежности сопротивления, и не в каком-то легендарном историческом прошлом, а в настоящем, в учреждении демократии, и в личном участии в ней и деньгами, и делом, и голосованием в выборах, в представительстве, в суде, в армии и т.д. Это личное участие в государственных делах и является актом своего рода договора, явным согласием частью ограничить свою свободу для охраны от покушений остальной и более существенной свободы – *выгоды*. Свою основную свободу рыночный человек носит в кармане и держит в банке – это деньги и документальные свидетельства собственности. Правда, в них же он несет и свое рабство (но об этом дальше).

Но договорная теория, понятно, не может относиться к учреждению диктатуры. Какое уж согласие, когда несогласные массами истребляются и запугива-

ются, пока не привыкнут притворяться верноподданными, чтобы хотя бы уцелеть. Да и в начальной ограниченной цензовой демократии согласие тоже не спрашивается у большинства населения, лишённого избирательных прав. В отношении к ним эта демократия выступает диктатурой.

Впрочем, и в демократии договорная теория в силу своей фантазийности многие принципиальные вопросы оставляет безответными.

Прежде всего – кто должен править? Не могут же исполнять властные функции те, которыми управляют, – *весь* народ. “Самоуправление” – это фантазия, – признает влиятельный поборник теории утилитарист Дж. С. Милль (11.6). Видимо, править должны лучшие, умнейшие и специально обученные профессионалы, а народ *только выбирает* в законодательные собрания и на высшие должности исполнительной и судебной власти, по его мнению, наиболее достойных представителей своих интересов и ревниво контролирует их.

Однако эта расщелина между управляемыми и управляющими, пусть выборными, создает возможность ошибок в выборе и злоупотреблений выборных – использовать власть в собственных корыстных целях и продавать ее лоббистам и взяточникам. Возникает необходимость какого-то общественного механизма публичного контроля над властями, гласности их работы и свободы их публичной критики в независимых органах массовой информации, а затем ограничения их полномочий, подчинения закону и ответственности перед избирателями вплоть до досрочного отстранения от должности и суда.

Но как обеспечить этот контроль и критику? Через *государственные* органы массовой информации? Но это означает отдать их контроль под контроль тех, кого

они должны контролировать. Частная собственность на информационные органы? Но они продажны, впрочем, так же, как и государственные. Свободу слова спасает разве что конкуренция между многими информационными органами да и то чуть-чуть.

К тому же сама свобода информации может быть использована во зло. Ограничить ее цензурой? Но цензоры кто? Они сами пристрастны и продажны. Дж. С.Милль в прославленной работе «О свободе» (1859 г.) доказывает необходимость исключить всякую цензуру: даже в теократиях правящей элите, дабы выработать наилучшее решение, позволятся читать и свободно обсуждать, что угодно; но так как в демократии власть принадлежит народу, то никакая цензура в ней не допустима.

Однако и такая абсолютизация свободы слова неизменно вызывает сомнение. А как же клевета? Корыстная ложь *мошенников*? Ведь они действуют не только в частных разговорах, но используют и рекламу, и пропаганду, и искажения информации для *манипуляции* общественным сознанием. А возбуждение наркомании, агрессии и похоти в искусстве и на телевиденье? Свобода информации нужна ради политического, экономического, научного и идеологического знания и споров. Но это значит, что свобода слова не освобождает от приличий, нравственности и ответственности перед законом.

В 18 веке Д.Юм и А.Смит, в середине 19 века И. Бентам, Дж. С.Милль и другие республиканцы выступили противниками британской монархии, аристократии и колониализма, поборниками дальнейшего расширения и усовершенствования демократии и прежде всего введения всеобщего избирательного права, но наткнулись здесь на новую проблему.



Единогласие решения в демократии – редкость, но подчинение воле большинства, когда ты с ним не согласен, – та же неприятная покорность, подобная рабству. Притом “*тирания большинства*” (выражение А. Токвиля) создается давлением не только властей, но еще и господствующего общественного мнения, его уговоров и остракизов, а потому спастись от нее индивиду еще труднее, чем от деспота. Допущение Руссо, что большинство всегда стремится к общему благу, включая благо меньшинства, сомнительно, особенно для несогласных. *Оппозиция* – несогласное меньшинство – чувствует себя угнетенным, которого “силой заставляют быть свободным” и которому остается смириться в надежде, что в следующий раз воспребладает его мнение и угнетенными будут нынешние торжествующие.

Если Д.Локк еще не замечал этой проблемы и не предусматривал защиты прав меньшинства, то Дж. С. Милль отстаивает права оппозиции на собственное мнение, свободу дискуссии – как условие нахождения истины – и право “индивидуалиста” – вести себя, как хочется, правда, если это безвредно для других. Однако где эта граница вреда и кто это решает? Опять большинство? Где гарантия, что оно будет терпимым?

## **12.6. Зияния политологии**

Таким образом, в обеих альтернативных теориях государства, насильственной и договорной, имеется некоторая истина.

Диктатура, действительно, содержит антагонизм, поэтому отчуждение от подданных, тайный страх перед ними и откровенное их запугивание – террор.

Демократия, действительно, начинается со свободных индивидов (а не “создает” свободу, как обычно во-

ображают) и предполагает свободу договоров – вплоть до *закона* как компромисса частных интересов, своего рода общественного договора относительно блага большинства граждан.

Но идеология этих теорий противоположна, как и отражаемые в них государства. Для поборника диктатуры Платона “справедливость” состоит в исполнении своего дела (по-современному, функции) в служении “целому”, государству (т.3(1), с.224-226); но для демократии, наоборот, справедливость есть служение этого целого, государства, человеку. Так что возможно одно обобщение: справедливость – просто соответствие действий идеалам и нормам, прежде всего этическим. Эти теории *несовместны* и по своим практическим следствиям: если государство – орудие классового подавления, то оно *не* может быть демократическим, но должно быть диктаторским и в идеале *отмереть*; а если государство – способ компромисса разных интересов, улаживания разладов и служит охране индивида, то оно должно быть демократическим и не отмереть, а совершенствоваться. Демократия – не просто какое-то идеальное состояние, а *процесс* ее развития, подъем от одной стадии к более совершенной.

Но даже если допустить, что эти противоположные теории государства дополняют друг друга в отношении к разным условиям, все же обе оставляют слишком многое в политике непонятым: прежде всего – слишком явную существенную самостоятельность *бюрократии*, истоки политических конфликтов и развития, политической культуры и режимов, природу партий, профсоюзов и других объединений и всюду – саму основу этих общественных явлений – сущность власти как социального феномена, много более широкого, чем государство.

Среди современных философов в исследовании феноменов социального господства и конфликта, пожалуй, больше всех глубоких наблюдений сделал Р. Дарендорф, но и у него происхождение господства и конфликта таинственно. Что заставляет людей *исполнять веления* другого, даже когда они не согласны с ними? Если власть основана на наградах и наказаниях, как часто думают, то почему подчиняются вождю племени или восстания, главе артели или профсоюза и другому лидеру, хотя не ждут от него ни наград, ни наказания?

И загадочность этих связей власти – не какой-то академический теоретический изъясн политологии. Отсюда вытекает ее неспособность объяснить и прогнозировать развитие государства, в частности, те неожиданные *угрозы* демократии, которая вновь открылись в страшный 20 век. Почему и как демократия внезапно вырождается в диктатуру, притом небывалую прежде всеобщую деспотию, тоталитарную диктатуру и не от давления каких-то внешних сил, а изнутри ее самой? Так, как произошло в России в 1917 г., или в Италии в 1922 г., или в Германии в 1933 г. А бесчисленные подобные перерождения в тиранию античных полисов ныне уже давно подзабыты.

Но если мы не понимаем, почему демократия превращается в свою антифизику, то как мы можем быть спокойны, что ей не угрожает такое страшное превращение снова?

Современный классик К.Поппер в работе «Открытое общество и его враги» (т.1-2, с.946) предположил, что исток тоталитаризма таится в философии особого идеального государства, способного обеспечить всеобщее счастье, которому ради этого общество дает *абсолютную и всеобщую* власть: мудрейшая партия все решает за косный народ и беспощадными репрессиями

силой ведет его к лучезарному счастью. Таких опасных мечтателей Поппер открыл в Платоне, Гегеле и Марксе, но к ним он мог бы добавить и Т. Кампанеллу, Г. Бабефа, С.Г. Нечаева и десятки других неистовых утопистов.

Что же, такая коварная идеология утонченного соблазнения диктатурой, и впрямь, существует и ее влияние бывает огромно.

Но в чем причины самого такого *диктаторского идеала* и почему воодушевление им происходит все же далеко не всегда?

Э.Фромм (1933 г.), М.Хоркхаймер (1936 г.), Т. Адорно (1950 г.), Г.Маркузе (1964 г.) увидели корень зла в типе “*авторитарной личности*”, страдающей от сложности и непонятности окружающих общественных ребусов, но не способной на критичность, однако амбициозной и патологически агрессивной, жаждущей “простого решения” – всеобщего подчинения авторитету какого-то гениального спасителя народа.

В этих наблюдениях, бесспорно, много верного. Но ведь авторитарные настроения вовсе не какое-то вечное коренное свойство “среднего класса”, как уверяют эти неомарксисты. Напротив, “средний класс” – признанная опора демократии. Авторитарные идеалы овладевают массами в некоторые времена и по каким-то причинам. И здесь мы остаемся в области сознания, но не знаем направляющих его обстоятельств.

Каковы же эти **причины** разных типов государств и их превращений?

Таковы наиболее известные трактовки государства, как видим, в чем-то верные, но недостаточные и поэтому неудовлетворительные.

Тем не менее, изложение здесь своего понимания государства мне кажется неуместным, потому что требует рассмотрения слишком многих других явлений и

обстоятельств, таким образом, переходит в нашу специальную работу, куда интересующихся и отсылаю<sup>4</sup>

Ограничусь кратким тезисом: по нецеситной социологии, государство обеспечивается производством *сверхнеобходимого* продукта и связывается особой формой отношений *зависимости* одних людей от других, уже нам знакомой (11.13). Зависимости плетут сеть государства и всего общества. Зависимость – вот нить, которая позволяет распутать весь узел политологии.

### 12.7. Антиномии современного общества

Разумеется, политика охватывает не только собственные дела государства; объектом политических споров и борьбы становятся все общенародные проблемы, к которым способно быть причастным государство. Ныне такими являются *коллизии конкуренции* рыночного общества с *частной собственностью* на средства производства, известные под именем противоречий капитализма, или, – шире – противоречий современности, “модерна” (die Moderne, modernity).

Достижения торгового общества в развитии техники и технологии, промышленного и сельскохозяйственного производства, демократии и в росте благосостояния впечатляющи и общепризнанны; но тот же могучий стимул его бурного прогресса – конкуренция в погоне за прибылью и в страхе разорения или увольнения – имеет оборотной стороной разделение богатства и бедности, самодовольного успеха и раздавленного отчаяния, изматывающую жизненную гонку, отравляющую души ожесточением и эгоизмом, подавление демокра-

---

<sup>4</sup> *Ибраев Л.И. Необходимость и свобода.* Начала нецеситной социологии. «Стезя», 1993, Изд. 2-е, Изд. «Салика», 2013, ISBN 978-5-906541-01-7

тии продажной бюрократией и засильем гигантских *корпораций*, финансистов и мафии. Критика его внутренней бесчеловечности не смолкает со времен Руссо и Маркса до Л. Мамфорда, Ч.Миллса и Г.Маркузе.

Нравственно ли отдавать богатство меньшинству? Справедливо ли неравенство богатых и бедных? И не только личностей, но и народов? Но ведь имущественные различия зависят не просто от удачи, но также и от собственных способностей, предприимчивости, труда. Хорошо ли их не вознаграждать? Справедливо ли с того, кто больше работает, брать больше налог и отдавать бездельнику? Как свидетельствует исторический опыт, такое насильственное уравнивание приучает к пассивному иждивенчеству, подавляет веру в собственные силы, инициативу и усердие, а в итоге беднеет все общество. Но как быть, если тот же стимул – конкуренция обращает миллионы неудачников в нищих изгоев, живущих в трущобах на социальное пособие, торговлей наркотиками, рэкетом и бандитизмом, деморализованных и начисто лишенных всяких стимулов к труду?

Тем более справедливо ли имущественное неравенство для детей, которых в отличие от их родителей нельзя упрекнуть, что они не заслужили богатства или бедности, но чьи души ими извращаются – одни зазнайством и легкомыслием, другие – завистью и отставанием в образовании, обрекающим их жизнь на неудачу?

Конечно, погоня за прибылью гонит производство, но ведь не обязательно полезного, а любого, лишь бы привлекательного, пусть никчемного, а то и вредного – от фальсифицированных напитков и продуктов до развращающих фильмов и все более страшного оружия. Хуже того, ограниченность интереса прибылью сеет равнодушие к полезному, если оно неприбыльно: со-

хранению природы, заботе о больных, стариках, высокому искусству и фундаментальной науке.

И эти раздоры конкуренции, богатства и бедности периодически обостряются в *экономических кризисах* – спадах производства, когда вчера преуспевшие внезапно вылетают в пропасть ненужности и нищеты.

Беспредельная техническая модернизация, расползание электроники и коммуникаций ведет к информационному, торговому, финансовому и культурному объединению народов в общечеловеческую “*глобальную*” цивилизацию – с планетарным сознанием и демографическим смещением, но одновременно тем самым ставит под вопрос само сохранение национальных государств и наций, их языка и культуры, выливается в мировую гегемонию экономически сильнейших государств и вызывает новые международные напряжения и тревоги, возмущенную ностальгическую реакцию традиционализма, антиглобализма, нового национализма и религиозного фундаментализма, дополняя экологические и ядерные угрозы отчаянным терроризмом.

### **12.8. Отчуждение**

Но самая глубинная и тотальная язва капитализма – это отчуждение дела и жизни от человека.

Наемные работники отчуждены от труда – производства, от его целей, контроля и продукта, потому что это чужая собственность, исполнение вовсе не своих целей, как бывает у свободного (11.13.В), а *чужих целей*, и его результаты уходят чужому, а их цель – всего лишь зарплата, а дальше – они ненужные и посторонние. Само условие труда – наука отчуждена от большинства трудящихся, заумная и опасная, представляющая им только в своих применениях – в технике и окружающих сооружениях, могучих и подавляющих.

Люди расчуждены друг от друга, потому что разделены соперничеством и конкуренцией в продаже товаров и услуг, в борьбе за собственность и рабочее место. Все общество раскалывается конфликтом интересов, ценностей и норм, антагонизмом господствующих и подневольных классов. Сама социальная организация отчуждена от индивида в независимую от него бюрократию, как будто мертвый аппарат, с безличной иерархией и подавлением инициативы стандартизацией, конформизмом и бездушным формализмом, обусловленным тем, что само содержание деятельности бюрократического аппарата отчуждено также и от его собственных человеческих винтиков.

Саму демократию грозит задавить бюрократия могущественных промышленных и финансовых *корпораций* – с их всепроникающими щупальцами подкупа.

Частное или государственное присвоение общественных органов информации создает возможность манипуляции общественным сознанием, его отчуждения от реальной жизни, попросту – идеологического, рекламного, предвыборного и прочего мошенничества в узко корыстных целях.

В торговом обществе люди отчуждаются от дружбы, потому что не уверены, что при случае она не будет продана и куплена. Они отчуждаются от любви, потому что ее подавляет расчет выгоды.

Даже внешний вид этих людей отчужден от них, потому что их наряд, осанка, белозубая улыбка, апломб – это не их подлинность, а иллюзия, всего лишь напускная маска и блеф – оружие в игре соперничества и конкуренции.

Они – и больше всех служащие, идеологи, журналисты – отчуждены от собственного мнения и собственной души, потому что улыбаются и угождают тому,



кто платит, и боятся ему не угодить. Зависимые, они отчуждены даже от самих себя, потому что и в самом деле принадлежат не себе, а благодателю. Эти подневольные люди отчуждены от господствующей морали, видят в ней фальшь и обман, потому что она обязывает их служить идеалам красивым, но далеким от их суровых реалий.

Отчуждение от других людей превращает человека в психологический тип “волка”, одинокого в толпе, названный американским психологом М. Макоби “воином в джунглях”, который воспринимает всех окружающих потенциальными врагами. И его не устает живописать современный киноэкран, правда, тоже отчужденным *идеализацией*, – всемогущим и великолепным, каким мечтает быть его реальный прообраз, внутренне несчастный и *жалкий одиночка*; – так пусть же потешится хотя бы в киногрезях, чтобы покорнее влачить свое ярмо в жизни.

Это взаимное расчуждение общества и неприятие его норм, безнормность (“*аномия*”, по Э. Дюркгейму) прорывается в стихийном индивидуальном бунте против общества – в самых разных формах – от грубости и хулиганства до воровства, убийств, политического экстремизма, мятежа и прочих “отклонений от норм” (“*девиаций*”), а по существу – в разрушении общества, либо в жажде отключения разума и забвения общества в безмерном потребительстве и развлечениях или в грезах мистики, сказочного – и потому “массового” “искусства”, в алкоголе, наркотиках и прочих *иллюзиях*, то есть медленном разрушении себя, а то и в быстром – в самоубийстве, а часто – в соединении того и другого.

Как жить в абсурдном мире отчужденного труда, отчужденной дружбы, любви, культуры, морали, где машины все более похожи на людей, а люди и общест-

во автоматически крутятся, все больше похожие на машины, лишённые собственной цели, а с ней – и смысла жизни? (11.12)

Отчуждение – это новое рабство, невидимое, но тем более могущественное, объёмлющее человека и снаружи, и внутри. Его рабы могут быть нарядны, сыты и напыщенны, но их души и их общество разъедают тревога, скука, одиночество, враждебность, войны.

В какой тупик гонит человечество это современное незримое рабство? Как жить порабощенному отчуждением? Изо дня в день с утра до вечера делать то, что тебе не нужно, что тебе велели, чужой сам себе, омертвевший, шевелящийся, как машина, – во все более бешеном темпе, а за недостаток эффективности терпеть наказания лишениями и поощрения добавкой куска пищи или тряпки, а то и оказаться выброшенным на свалку изгоем.

Или восстать? И скорее всего погибнуть? Или, может быть, победить? Но ради чего? Чтобы стать богатым и властным и сбросить ненавистное иго – хотя бы с себя?

Но здесь даже сами видимые *господа* – в действительности *невольники*. Собственники производства тоже отчуждаются от производства, потому что его продукция – не для них, а всего лишь на продажу другим. Их цель и смысл – не производство, а прибыль, их побуждение – не их удовольствия и желания, а приказы конъюнктуры, их господин – рынок, капризный и безжалостный, стихия цен и биржевых курсов.

Эти обитатели роскошных офисов и лимузинов, окруженные лестью, завистью и ненавистью, кажутся всесильными хозяевами жизни, но на деле оказываются опустошенными автоматическими марионетками рынка, приученными к цинизму и черствости, готовыми

ради этого Молоха на заклание и себя, и своих близких, и кого угодно.

А в крупных корпорациях от собственников отчуждается уже и их предпринимательская инициатива, заменяемая растущим бюрократическим аппаратом.

И на самом верху все эти короли, президенты, министры, депутаты, в шуме прессы представляемые вершителями судеб народов, эти признанные властители отчуждены от власти. Они принимают решения и отдают повеления, но эти повеления тонут в чиновничьем болоте, не исполняются или до неузнаваемости извращаются, если противоречат интересам исполнителей – от приближенной клики и собственников богатств страны до чиновников, а могут и обернуться против правителей.

Так власть ускользает от властителей, и они с тревогой обнаруживают себя подчиненными власти как какому-то самостоятельному общественному процессу, – отчужденному от них – почитаемых “властителями”. И чем дальше, тем больше они убеждаются в этом тягостном законе отчуждения, хотя, понятно, стараясь скрыть свою слабость и от себя, и от других.

Сами производственные и финансовые корпорации и политические организации отчуждены от общества, оттого их частные интересы поднимаются над общественными интересами – и вот астрономические ресурсы расточаются на помпезные строительства и другие затеи, не нужные обществу, зато выгодные им.

Вместо выявления и устранения причин международных опасений они искусственно поддерживаются и разжигаются ради золотого дождя государственных военных заказов, отечественных и иностранных, питая соревнование в создании все более страшного оружия, грозящего народам самоуничтожением в какой-нибудь

ядерной или биологической катастрофе, – последнем акте людского отчуждения.

### **12.9. Философское открытие отчуждения**

Есть ли выход из этих трагических разладов современности? Или хотя бы их понимание?

Феномен отчуждения стал сквозною мукой новейшей социальной философии, пораженной его насмешливыми обращениями. Если всмотреться, мысль Гоббса, Локка, Руссо, Токвиля, Милля бьется над одним парадоксом: как властители, выдвигаемые людьми для своей защиты, отчуждаются от них и становятся их угнетателями, деспотами? В чем причина отчуждения государства от общества? Как его предотвратить? Впрочем, Руссо остро видит отчуждение от своих создателей не только государства (с.173), но и обращение оплота собственного благополучия – частной собственности в источник вражды, ужасов и войн (с.72). Одним из первых он изобразил духовное отчуждение от человека городов с их пустотой праздности, презрением к добродетели и одиночеством в многолюдности (с. 26).

Гегель нашел этим злым явлениям единое слово – определение **«отчуждение»** (Entfremdung), однако истолковал его спиритуалистически как объективацию абсолютного духа в природе и истории, затем личного духа – в государстве и производстве. Соответственно свое, гегелевское, теоретическое осознание отчуждения и его неистинности вообразил уже его преодолением. Едва ли такое духовиденье удовлетворит практиков.

Его недовольные ученики – младогегельянцы на место “позитива” гегелевского отрицания поставили культ критики, вместо приближения человечества к абсолютному духу увидели в истории, ее поступи «на костях и крови» – отчуждение человеческого сердца, а

в религиозных, моральных и политических иллюзиях – ложное сознание, “перевернутое”, “превращенное” изображение этого извращенного человеческого бытия.

Сперва их духовные лидеры Б.Бауэр и Л.Фейербах искали причины отчуждения в человеческом сознании: страхе, чувстве зависимости, заблуждениях и т.д., а его преодоление – соответственно – в своей гуманистической философии, истине и любви. Но более радикальные А. Цешковский (1848) и К. Маркс (1844) переосмыслили эти прокламации, сделав бытие и самого человека историческим (т.3, с.20, 440) и обнаружив источник отчуждения в самом этом бытии, его экономических и политических коллизиях, а потому его преодоление – в практике, в «присвоении» (Aneignung) социального бытия путем преобразования мира – производства и преобразования общества, его “производственных отношений”.

Этот новый взгляд исторического материализма повернул философский интерес Маркса к объяснению общества и истории, но такое же, как у Фейербаха, отращение к “торгашескому духу” обратили его к коммунизму. Непосредственные причины отчуждения он традиционно открыл для себя в торговле (“товарно-денежные отношения”) и частной собственности, отделяющей наемных работников от средств производства и контроля над ними, а преодоление отчуждения – в коммунистическом уничтожении торговли и частной собственности путем революционного насилия объединенного “пролетариата”.

В «Экономико-философских рукописях» 1844 г. (т.42, с.24) он развивает эту коммунистическую идеологию в гегелевских терминах “отчуждения” труда: свободный труд есть преобразование природы в блага для удовлетворения потребностей, а духовно есть претво-

рение своих идей (“опредмечивание себя”) в объектах, поэтому несет удовлетворение, но вынужденный принудительный труд отрывается от наших желаний; и труд, и его продукт принадлежит здесь не работнику, а другому, становится чужим, поэтому работник не утверждает себя в нем, а отрицает и унижает, чувствует себя несчастным, истязает и изнуряет себя и физически, и духовно.

Бесспорно, это исключительно проникновенное наблюдение Маркса. И, как мы видели (12.8), такое социальное расщепление человека и поныне не преодолено.

Марксистское философское обличение современного общества продолжили Э.Фромм, Т.Адорно, Г. Маркузе, М.Хоркхаймер. В краю “всеобщего благоденствия” – Европе и Америке – неомарксизм открывает отчуждение даже разума, желаний, счастья и свободы: реклама, массовая культура, органы массовой информации вытесняют разум готовыми стереотипами, лишая рефлексии и социальной критичности.

Оторванному от творчества угнетенному человеку они навязывают ложные желания, в действительности ему чужие, и, удовлетворяя эти тщеславные потребности в потребительской гонке, он считает себя счастливым, хотя вопреки этому обманному счастьем ощущает в душе беспокойную пустоту. И этот-то манипулируемый человек, с атрофированной социальной критичностью, еще и воображает себя свободным, потому что его со всех сторон уверяют, что он свободен.

Однако в отличие от своего пророка критический пафос неомарксистов пессимистичен. После разочарования в тоталитарных реализациях коммунизма, где отчуждение человека стало еще глубже, они уже потеряли всякую надежду на светлое будущее, всякие конструктивные идеалы, сблизившись с безнадежностью эк-

зистенциализма (11.12). Да и у других нынешних критиков просветов не видно. Предлагаемые во спасение проекты “*посткапитализма*” – “постмодерна” являют одни туманные прекраснородушные пожелания глобальной свободы, плюрализма и согласия, которые должны сбыться бог весть откуда и почему.

### **12.10. Коммунистическая утопия**

Тысячи лет несчастные прозревают корень своих несчастий в частной собственности, а избавление от них – в коммунизме, имея в виду общность собственности, материальное равенство, коллективизм и замену торговли государственным планированием производства и распределения. Общая собственность, как мечтали уже во времена Платона, – искореняет между людьми распри, лень, небрежность и всякие пороки (т.3(1), с.209, 260-263).

Но хотя коммунистический идеал возник задолго до Маркса, именно он стал его главным современным теоретиком. В 18-20 вв. коммунизм с новой яркостью воссиял как образ спасения от страданий и отчаяния периода первоначальной капиталистической индустриализации, которая привела к массовому разорению крестьян и ремесленников, а переизбыток чернорабочих – к их истощающей эксплуатации (3.6); их безмерный труд, нищета, безнадежность, пьянство и духовная деградация не могли не вызывать возмущения и сочувствия.

Социалистов Т.Мора, Ш.Фурье, Дж. Брея, идеологов, по выражению Сен-Симона, «продуктивного класса» воодушевляла надежда на сотрудничество “индустриалов”: рабочих, крестьян и предпринимателей – и мирную коммунистическую реформу. Маркс отверг эти мечты, отнеся их сочинителей к разряду утопистов, по-

тому что сам принадлежал к другому течению в коммунистическом движении, – воинственному, таким, как Морелли, Бабеф, Бланки, Нечаев, Ленин, рассчитывающих на заговор, революционное насилие и “диктатуру пролетариата”.

Трагическая история диктаторских коммунистов показала, что утопистами были как раз они. Впрочем, в зрелые годы, после 1848 г., Маркс допускал, что в некоторых странах, таких как Англия или США, социалистическая революция может победить мирно, путем выборов, – явное колебание в сторону реформистов.

Взятая у Ж. Сисмонди основная экономическая идея Маркса сопряжена с его социальной позицией: прибыль есть “*прибавочная стоимость*”, в которой представлена разность между произведенным продуктом и покупаемым на зарплату, а поэтому она не может быть куплена, и эта недостаточная покупательная способность рабочих выливается в периодические экономические *кризисы* перепроизводства. Эти кризисы – голод при изобилии – показатель иррациональности, внутреннего противоречия капитализма и приведут его к краху, как бы утилитаристы ни воспевали его царством разума.

Источником этого капиталистического антагонизма Маркс считал правление меньшинства, собственников средств производства, а его разрешение предрекал в переходе власти к большинству, пролетариату и тем самым – к бесклассовому обществу.

Однако марксова “прибавочная стоимость” не объясняет перепроизводство, ибо прибыль тоже потребляется – частью на роскошь, но главным образом – на обновление средств производства, а их покупают не рабочие, а предприниматели.



Таким образом, причина непокупаемого переизбытка товаров в кризис, получается, иная, – должно быть, какие-то периодические препятствия модернизации и расширению производства<sup>5</sup>.

Не подтвердился также Марксов прогноз возрастания нищеты рабочих в капиталистическом обществе. На деле уровень их благосостояния повышается, так же как влияние профсоюзов, социалистических партий и расширяется социальное обеспечение.

С другой стороны, победа марксизма в России, Китае и других “социалистических странах” только дискредитировала его. “Социалистическое планирование” показало свою неэффективность и бесхозяйственность; вместо производственного подъема шло нарастание экономического и технологического *отставания* и неискоренимого *дефицита* промышленных и даже продовольственных товаров; вместо общенародной демократии и отмирания государства общество сковали ужасы тоталитарной *диктатуры*.

Эта мрачная реальность заставила даже защитников марксизма утверждать, что на практике он был применен вовсе не в Советском Союзе, Польше или Китае, а в Швеции, Дании, Италии или лейбористской Англии. А не угодно ли торжеством марксизма провозгласить США?

### **12.11. Как преодолеть отчуждение?**

В экзистенциализме и позднем неомарксизме отчуждение пессимистически предстает внесоциальной и внеисторической, а потому неустранимой трагической сущностью человека и общества – и в таком свете сама его критика обращается в его утонченную апологию.

---

<sup>5</sup> *Ибраев Л. И.* Начала нецеситной квантовой экономики. 3-е изд. «Диалог», 2010, часть 5-я, ISBN 978-5-9902114-4-5

Видимо, открыть пути преодоления этого черного феномена невозможно, не установив его социальные причины. Какие же предполагаются?

В самой яростной, но оптимистической критике отчуждения, марксистской, его началом считается общественное “разделение труда”, которое и делает человека “частичным” и становится предусловием использования (“эксплуатации”) одного человека другим.

На мой взгляд, здесь верно замечены некоторые существенные стороны производственного развития человечества, но предлагаемое их толкование едва ли корректно и уж точно не даёт нам основания для исторического оптимизма. Ибо технологическое раздробление производства, “разделение труда”, а затем и разделение социальных функций началось с первобытной родовой кооперации и с хозяйственным прогрессом углубляется, а с общественной стороны его содержание, кроме прочего, заключается во “взаимном использовании” ≡ “эксплуатации” людьми друг друга, сперва в непосредственном коллективном сотрудничестве, организации и распределении продукции, а потом, в торговом обществе, – посредством продажи-купли продукции и услуг.

Таким образом, это производственное и социальное разделение столько же расчуждение, сколько и *связь* людей друг с другом. *Взаимное использование* порождает *взаимную зависимость* – те сети, которые *сплетают* людей в общество, и есть его нецеситная основа и, видимо, не может быть отменена. Должно быть, оттого-то одностороннее негативное изображение отчуждения (11.12, 12.9 - 10) оказывается неспособным породить ничего, кроме отчаяния или ностальгических реакционных утопий воцарения всечеловеческого счастья от возврата старины.

Думается, когда использование людьми друг друга совершается во благо *обеим* сторонам, оно не может не вызывать их одобрения. А предосудительной является односторонность использования, когда используемые люди не получают ничего или получают недостаточно, обрекаемые на истощение и преждевременную смерть (12.10). Именно такое превратное одностороннее и паразитическое и потому антагонистическое использование и заслуживает ярлыка *эксплуатации*. И преодоление эксплуатации, очевидно, достигается исключением ее односторонности, то есть достаточным вознаграждением, в частности, достойной оплатой товара, труда и других услуг и функций.

Однако даже самая сверхдостоинная оплата наемного труда не устраняет его духовного отчуждения – отрыва от собственных целей трудящегося (11.13.Е). Как бы много salariю ни платили, он все равно остается и чувствует себя всего лишь инструментом для исполнения не своих, а чужих идеалов, целей и замыслов, насилуемым и (или) принуждаемым, а его целью продолжает быть не производимое благо, а избежание наказания и получение необходимой оплаты, а потому его собственные телодвижения и умозаключения остаются для него бессмысленными и подневольными, потому тягостными и унижительными.

Есть ли какой способ преодолеть это духовное отчуждение от труда, его обесцеление?

По-моему, в феномене отчуждения проявляется сама основа общества – *необходимость*, но в ее разладе с действительностью (11.13); отчего оно и предстает как-им-то надчеловеческим Молохом.

Подлинная причина отчуждения труда находится в продуктивных отношениях *вынужденного служения*, делающего его подневольным. Это приневоливание мо-

жет производиться прямым *насилием*, как при рабовладении или крепостнической барщине, или экономическим *принуждением* (впрочем, поддерживаемым и силой) – привязыванием нуждой путем отделения от наемного работника материальных и интеллектуальных условий и средств его труда, как при капитализме или в коммунистических деспотиях, тем самым созданием господства над ним, подчинения его труда и присвоения его результатов.

Вот почему вся подневольная жизнедеятельность и ее плоды отрываются от человека, производятся идеалами, целями и проектами не его, а чьими-то чужими, а он, невольник, оказывается всего лишь их орудием, а его переживания не только излишни, но и досадно неправильны, а от его человеческих притязаний приходится откупаться социальными подачками, а потому в идеале его желательно заменить бездушной машиной, а самого выбросить.

Таким образом, как видим, необходимое условие устранения духовного отчуждения труда – избавление его от подневольности, и не только от его *насильственности*, но также и от *вынужденности*, а для этого – освобождение от этой нужды. Иначе говоря, отчуждение труда преодолевается заменой его нынешней *оплаты* **всеобщим внетрудовым** социальным обеспечением **достатка**.

Неверно, что разделение труда непременно вызывает его отчуждение.

Странно не видеть, что и разделенный человек способен с энтузиазмом трудиться на благо других людей и всего общества, если его труд является, действительно, *его*, то есть добровольным, совершаемым не из страха и нужды, а **свободно**, и признан таким.

И трудность труда здесь не помеха. Наоборот, чем больше свободный творец встречает и преодолевает препятствий, грязи и пота, тем больше его наслаждение – радость и гордость собой и тем больше ему общественная благодарность и почет.

И даже оплата не гасит радости такого свободного труда, если творец достаточно обеспечен независимо от этой оплаты. Тогда плата, если она достойна, воспринимается не как необходимое спасение его от гибели, а просто как общественное признание и награда. В конце концов, разве художники, композиторы, ученые не продают свои творения? И это им не мешает, если сам процесс их создания был свободным; как говорил поэт, «не продается вдохновенье, но можно рукопись продать».

Преодоление отчуждения труда – в его *освоении*, то есть свободном служении воплощению *собственных* идеалов, целей и проектов труженика.

Неверно также марксистское убеждение, что *частная собственность* непременно отчуждает труд. Разве скульптуры Микеланджело потеряли для него в радости, оттого что он высекал их из мрамора заказчика? И летчик ведет самолет не свой, но гордится своим пилотированием. Актер творит в студии антрепренера, но сохраняет свою славу. А сколько предпринимательских фирм вообще работает на оборудовании не своем, а арендуемом.

Отчуждение происходит, когда частная собственность на средства производства делает их недоступными работникам, что и позволяет собственнику использовать ее для присвоения чужого труда и его продукта. Поэтому отчуждение труда с помощью частной собственности устраняется ее общедоступностью для всякого общественно необходимого проекта – благодаря

конкуренции между собственниками, свободной продаже средств труда и управляемому банковскому кредиту на этот проект.

Внетрудовое обеспечение достатка и доступность средств производства полностью избавляют труд от отчуждения, выдавая каждому свое: творцу – творение, автору – авторское право, собственнику оборудования – плату за его использование, трудовому коллективу – участие в решениях.

Другое дело, что современное производство чаще всего столь автоматизировано и стандартизировано, что чей-то индивидуальный вклад в его продукции выделить проблематично. Но и тогда сохраняется коллективная гордость ее создателей и каждого своим вкладом в нее.

Но вся человеческая история убеждает, что общинная или государственная собственность феодальной, что древних, что современных тоталитарных, не только не преодолевает отчуждения труда, но успешно используется для угнетения работника и не мешает даже подневольному рабскому труду. Ликвидация частной собственности путем обращения ее в государственную только увеличила отчуждение, притом не только наемных работников, которые *несут* через проходную с «общенародного» предприятия все, что могут, но также и чиновников, которые пользуются государственным добром как своим – на персональные привилегии и расхищение, а не берегут и разбазаривают его как чужое, пуская на всякие помпезные затеи.

Стало быть, нужна не “ликвидация” частной собственности (на деле – её бюрократизация), а ее общедоступность для общественно необходимых проектов и исправление ее извращений, вроде монополизации, нанесения общественного вреда и прочих злоупотреблений.

Все эти меры вместе можно назвать **освоением** частной собственности.

### 12.12. Реальный коммунизм

Социальные трагики односторонне изображают отчуждение, не желая видеть уже ныне идущие обратные процессы *освоения* отчужденного.

Само производство является “опредмечиванием” человека в освоении природы. Всеобщее образование и просвещение является массовым освоением науки. Демократизация означает процесс освоения народом и индивидом государства. Речь, коммуникации и другое общение, и в особенности искусство, несут не только обмен мыслями, но и соединение сознаний – освоение чужих душ. Дружба, любовь, родительство и дети, производственный, политический и иной практический коллективизм несут преодоление одиночества.

Должно быть пленником особо несчастного бытия, чтобы не замечать этих отрадных явлений. Но так же явно проступают преодоления и других отчуждений – предзнаменования свободного коммунизма.

Я убежден в коммунистическом будущем человечества и доказываю это в своем упомянутом социологическом исследовании (См. сноска <sup>5</sup>, главы XI-XIII, а также доклад<sup>6</sup>). Здесь же ограничусь несколькими общими принципиальными тезисами и соображениями.

Коммунистические *идеалы* осуществляются с необходимостью, потому что в своем критическом содержании они порождены **реальными коллизиями** отчужденного бытия (12.8.), чьи мучения продолжатся до тех пор, пока не разрешатся осуществлением этих идеалов.

---

<sup>6</sup> *Леонард И. Браев*. Наш путь к коммунизму. Интернет.

**Свободный коммунизм** – общество свободного товарищества созидателей, без привилегий и обездоленности, без насилия и эксплуатации, – неизбежен, потому что необходим. Наука может показать объективные социальные законы и обстоятельства, неумолимо ведущие к нему. И в то же время это необходимость для трудящихся, которое, подчиняясь необходимости и неизбежности, тем самым свободно, и в то же время это идеал и цель их борьбы.

Однако достигаются эти идеалы не через *диктатуру*, а, наоборот, через широчайшее развитие рыночной конкуренции и демократии, – в движении *либерального* социально-демократического *коммунизма*.

Да, любая из борющихся страт оценивает мир со своей позиции и уверена, что будущее общества принадлежит ей. Какая же оценка истории истинна? – недоумевают релятивистский теоретик.

– Почему субъективный интерес трудящихся выражает интерес общечеловеческий?

Потому что, как мы обнаружили (11.13.E), социальные *страдания созидателей* подавляют общественное созидание – нецеситную основу общества, а потому – показатель необходимости социальных преобразований.

Хотя, разумеется, это вовсе не значит, что сами страдальцы истинно понимают причины своих страданий и пути избавления от них.

К сожалению, далеко не всегда. Едва ли не чаще людей ведут иллюзии. Это, к примеру, пережили в 19-20 веках отчаявшиеся люмпены и маргиналы с их упованием на коммунистическую *диктатуру*, а на самом деле – идеализацию своего *прошлого*, принимаемого за *будущее*, – патриархальной общности, распределительности и *бюрократической деспотии*, которые в



новых условиях обернулись еще более чудовищными страданиями, бездарным расточением огромных ресурсов и массовым террором, унесших десятки миллионов жизней, а в итоге за 70 лет усилий “обгона Америки” скатили Россию по уровню душевого производства с 5-го места в мире – где-то на 50-ое.

Как свидетельствует страшный опыт марксистско-ленинских диктатур, коммунистические идеалы не могут быть достигнуты бюрократическим насилием и “строительством”. Нетерпение в разрешении социальных коллизий обычно оборачивается обратным. Подавление господствующим классом социального конфликта внешне предстает умиротворением, но внутри ведет только к его обострению до антагонизма и кончается социальным взрывом.

Но и взрыв возмущения часто разрушает общество, всю его систему, вплоть до производства и культуры, а по мере восстановления общества воскресает и его базовый конфликт, и также обостренный.

Увы, разрешение социальных коллизий возможно далеко не в любое время, а предполагает необходимые материальные, классовые и культурные предусловия, и в нем продуктивно не лихое желание разом силой разорубить узел, а уступки для смягчения конфликта и достижения какого-то согласия, пусть временного, но тем самым ослабления клубка разладов и создание условий для их развязывания.

Уже сегодня можно разглядеть, как сияющие очертания коммунизма парадоксальным образом все отчетливее проступают из хаоса и эгоизма демократического торгового общества. Впрочем, это не удивительно. Путь к коммунизму лежит не через диктатуру, а через демократию, не через “уничтожение” частной собственности, а через общие интересы партнерства и доступ

к ней зарплат, не через отрицание торговли, а через управление ею.

В противоположность утопистам от Мора до Маркса коммунизмом я называю не “отмену торговли”. Торговля – необходимый и незаменимый (по крайней мере, в обозримом пока) способ взаимного регулирования и взаимного контроля производственных и потребительных обменных потоков в обществе. И когда будет найдено нечто лучшее, оно сохранит эту функцию, только усовершенствовав ее.

Коммунизмом я называю не отмену (“экспроприацию”) частной собственности и прибыли. Да, эти способы воздаяния рождают алчность, зависть, вражду, но они также пока необходимые стимулы производственного усердия и контроля.

Коммунизмом я называю, с одной стороны, *внетрудовое социальное обеспечение* всех необходимым минимумом прожиточных благ – *достатком*, а, с другой стороны, *общедоступность средств* производства для общественно необходимых проектов (освоение частной собственности).

И оба эти установления уже сегодня складываются в промышленных странах. Коммунистическое обеспечение достатка вырастает из *социального обеспечения* по болезни, старости и безработице. Граница между ними поддерживается праведным неприятием иждивенчества, но утончается и размывается. Коммунистическая доступность средств производства вырастает из *управляемого* (конто-корректного) банковского *кредита* под выгодные бизнес-планы и даже вынуждается конкуренцией капитала.

По-видимому, уже созревают не только технологические, но и интеллектуальные условия коммунистического преобразования социального обеспечения, хотя и

без понимания его коммунистического смысла. Это проявляется и философии, например, в новой «теории справедливости» Дж. Роулза (*Rawls J.*, 1971), отстаивающего обязательность обеспечения не ниже прожиточного минимума («черты бедности»), – и в общественном мнении, и даже в соответствующем законодательстве, пробивающем себе дорогу в промышленных странах.

Между тем коммунистическое внеуродовое обеспечение достатка и общественно необходимая доступность средств производства влекут за собой лавину грандиозных социальных следствий.

Прежде всего, очевидно, они преодолевают отчуждение *труда* и *абсурд жизни*. Труд становится не вынужденным, а действительно независимым, свободным, **своим** и не всего лишь средством заработка платы на жизнь, а **служением** высшим идеалам своего общества, а это наполняет жизнь творческой радостью и смыслом. Хотя, разумеется, это не отменяет сверхдостаточного вознаграждения пока дефицитными и потому престижными благами через торговлю.

Коммунизм рвет материальную **зависимость подчиненного** от благодателя и тем самым преодолевает **отчуждение власти** и формализм бюрократии, так как освобождает от выполнения ее решений по принуждению. Общие решения исполняются только по согласию с их необходимостью. Вопреки запретам Милля (12.5) нынешний *раздор* между управляющими и управляемыми в том, что касается принудительности, **стирается**, а благодаря этому сама **демократия** перерастает в **коммунистическое самоуправление**, – новый шаг в прогрессе демократии (12.6).

Притом свободный коммунизм несет освобождение и освоение не только нынешним подневольным лю-

ням, но и господам, как всегда происходит, когда как будто бы заурядный отчужденный служитель золотого тельца или чиновничьего аппарата (12.8) превращается действительно в хозяина, если подобно Р. Оуэну, П.М.Третьякову или Александру II, Генри Форду или Б. Гейтсу, дерзает ставить свой капитал или свой аппарат на службу своей душе, воплощению ее идеалов, целей и проектов в творении мира, обретая здесь и свободу, и радость, и смысл.

Коммунистическое освобождение личного времени каждого для радостей творчества преодолевает отчуждение от общества науки, техники и искусства и расширяет простор для их нового бурного прогресса.

Силой тех же причин коммунизм преодолевает отчуждение морали и права, а тем самым вызываемую этим преступность. Чужие нормы (12.8) превращаются в свои.

Коммунизм преодолевает также расчуждение между людьми, их духовное одиночество и враждебность. Начинает воплощаться забытая мечта об общественном братстве.

### 13. Почему философия незавершима?

Посторонних, заглядывающих в философию (1.9), обычно возмущает:

– Это надо же, тысячи лет обсуждают одни и те же вопросы, доказывают, спорят и никак не придут к их решению.

И это верно. Антиномии в философии, и впрямь, обсуждаются одни и те же (7,5), а их обсуждение, и впрямь, не завершается. Но будто искусство или наука не так же нескончаемы: тоже все выражают – изображают – познают – и никак не кончат. При поверхностном взгляде столь же нелепо можно укорять, к примеру, физику, что она тысячи лет мусолит те же тела и силы, или математику, что она никак не окончит анализ все тех же количеств и структур. Так что философия в своем длении не какое-то исключение.

Да, подобно искусству и науке, философия существует не как законченная система, воплощение готового и абсолютного знания, а как особый метод и процесс изображения и осмысления, в ее случае – философствование (7.2). Как музыка жива не в нотах, а лишь пока исполняется, а книга – не в буквах, а пока сочиняется и читается. В этом принципиального отличия нет.

Но вот что надо заметить: антиномии в философии обсуждаются те же, но каждое время рассматривает их прежние решения в свете **своего нового бытия** и новых открытий науки и жизни, поэтому обнаруживает в них недостаточный смысл и избыточный смысл, прежде незамеченные стороны, новое непонятное, вычлняя

прежде не известные проблемы, – короче, на новом уровне, с неведомой полнотой, глубиной и изошренностью понимания и обоснования. То есть антиномии являются теми же лишь по форме, но не по содержанию. И как может быть иначе? Первоосновы мира и человека столь же неисчерпаемы для уразумения, как и сами мир и человек.

Таким образом, философские антиномии не закрываются, как не закрывается человеческая жизнь, а сохраняются и возрождаются в самом своем разрешении, потому что их разрешение одновременно есть их развитие – и оно бесконечно.

Открытость философии означает не то, что ее проблемы никогда не будут решены, а то, что они никогда не будут решены окончательно.

Однако ведь окончательности нет и в науке. В чем же тогда отличие философии? Да и есть ли оно? Принципиальное отличие философии нам уже известно, – оно в ее первоосновности (7.1-7.5).

В специальных науках вопросы о началах – основах мира запрещены; они там принимаются конвенционально; а философия как раз первоосновами и занята. Но в силу бесконечности мира его первоосновы всегда открыты и сомнительны. Вот почему каждый значительный философ чувствует себя первым и вместо того, чтобы, как положено в науках, вскарабкаться на верхний край и возводить следующий этаж, вновь начинает рыть котлован и строить фундамент, решает, казалось бы, решенные вопросы, их переистолковывая и превращая в проблемы; а уже потом на этом новом фундаменте, может быть, станет разрабатывать и развивать старые понятия, сооружать сообразную ему картину мироздания.

Вот эта-то нескончаемая *перестроечность* философии и раздражает посторонних, тех, кто хотел бы по-

святить ей разве что кусочек досуга и потом успокоиться и забыть: им кажется, что пересмотром основных обманули или выставили глупцами, лишив уверенности в очевидном для них.

Конечно, и в науке теории тоже рушатся и возникают новые, исходящие из других начал: понятий, постулатов, аксиом, допущений (2.2), но вот отличие: здесь эти новые начала возникают уже не в научных теориях, а вне их, в мировоззрении, и, в частности, в философии, а сами ученые принимают их вынужденно, с большой неохотой и сопротивлением.

Такое-то переисследование начал и придает философии скандальную антиномичность, досадное впечатление неразрешимости ее антитезисов (7.5). Хотя на самом деле это вовсе не означает, что антиномии неразрешимы, как заключил Кант. Нет, каждое их понимание приходит как их разрешение, притом обычно с претензией на окончательное, но после всякой смерти антиномий всякий раз происходит их воскресение, только в иной ипостаси.

Если в науке есть общепризнанные нерешенные проблемы, то про философию такое сказать затруднительно, ибо всегда поднимется разноречивый шум протестующих голосов:

– Как же так? Ответ есть, это мое мнение.

Но как раз поэтому приходится смириться: в философии нет общепризнанно решенных проблем.

Мне кажется, именно эта незавершенность понимания первооснов проявилась в вызывающей позиции въедливого Сократа. Докапываясь до дна, он тщился научиться здесь чему-то у своих сограждан, пока не осознал за началами бездны и не пришел к выводу, что он мудрее всех, потому что хотя бы знает, что ничего

не знает, а остальные тоже ничего не понимают, но не отдают себе в этом отчета.

Когда же нет сомнений и пересмотров первооснов, нет и философии. Самоудовлетворение мысли убивает мысль.

Кто не знает? Большинству ученых сделать открытия не удастся. Но, увы, не больше везет в этом также едва ли не большинству и.о. философа. Смолоду очарованный интеллектуальной царицей, влюбленный, он с восторгом погружается в ее глубины вслед за манящими огнями чудесных смыслов и идей, но потом с горечью обнаруживает, что его потрясающие находки давно уже высказаны и не раз. В разочаровании он замыкается в себе, перестает читать философскую литературу и говорить с коллегами на философские темы. Зачем? Он же уже «все» понял, что в них говорится, и не ждет ни от себя ничего подлинно оригинального, ни признания от профессионалов, потому что кто-кто, а они отлично видят цену его пониманий, да и своих собственных тоже, ради которых, однако, они тем не менее будут драконить его особенно пристрастно. Ему остается разве что популяризация философии и ее своего понимания среди молодежи и непрофессионалов, – дело, конечно, нужное, но ведь не то.

Впрочем, наступление окостенения с возрастом заметно даже у самых именитых философов, озаривших мир действительными открытиями. Даже они постепенно устают перестраиваться и закрываются в разработке своего прежнего озарения, невосприимчивые к разрушительному инакомыслию.

Отсюда-то, из сущностного самоедства философии и проистекают многие ее броские особенности, такие как ее разбродность и сокровенность (1.3-1.11, 7.1-5). Как раз в силу своей антиномичной незавершенности



философия теоретична, но не теория. В смысле: какой-то одной общепризнанной теории в ней нет, но каждое направление, а то и каждый мыслитель в нем сокрушает иные и иногда горюдит свою, но тоже не всеобъемлющую, несовершенную и не окончательную.

Как известно, проблема является противоречием между теорией и эмпирией, но так как в философии ни того, ни другого сколько-нибудь определенного явно нет, то в философии, пожалуй, предпочтительнее говорить не *проблемы*, а **вопросы**, правда, особые, не такие, ответ на которые кому-то заранее известен, а вопросы спорные, – антиномии (7.5, 9.5), неудовлетворенности и недоумения, – вопрошания прежде всего к самому себе, к своему *непониманию*, которое может быть названо “проблемой” только в этом смысле мировоззренческой темноты.

И все же, несмотря на всю свою разномысленность и незавершенность, философия как общественное духовное явление есть единая целостная система. Хотя философия существует не как единственная теория, а как история философии, ее антиномий, направлений, аргументаций, прояснений – теорий и новых темнот; и тем не менее она едина не менее, чем бывает едина теория. Поэтому каждый мыслитель в ней прикован к этому ее цельному потоку; без отношения к своим предшественникам и оппонентам, ни один философ, даже самый радикальный отрицатель и новатор просто не имеет смысла, потому что его отрицания и новации есть критика и ответ на их вопросы и постановка новых вопросов.

Поэтому же и в философской современности ее старые вопросы, аргументации и ответы, казалось бы, уже тысячекратно отвергнутые, все же не устаревают, наоборот, обретают новый смысл и актуальность. И

сегодня какой-нибудь Зенон или Аристотель говорит нам несравненно больше, чем они говорили в старину своим современникам. Оттого-то и чтение выдающихся философов прошлого и настоящего нужно вовсе не для их запоминания и воспроизведения как носителей готовой мудрости, а для их передумывания в становлении наших собственных взглядов. Великие умы прошлого – это наши собеседники в нашем актуальном философствовании.

Таким образом, незавершимость философии вовсе не обязательно предстает в обрывочности мысли, такой, как у Паскаля, Ницше или Витгенштейна. Подобный распад ума – проявление мировоззренческих катастроф. Обычно же философская незавершенность выступает совершенством и целостностью живого организма и все же не завершенного, пока он жив.

Но корни философской неугомности и открытости не просто в мировой или интеллектуальной бесконечности; ее корни экзистенциальные, они – в **бытии**. Новые технологии, разлады, страдания и идеалы практики – вот источник сомнений, отрезвлений и прозрений, начало философствования (7.4-1). Философская экспликация мирообраза обречена оставаться незавершенной, потому что не завершается порождающее его человеческое бытие. Философия не способна преодолеть *все* разлады мысли и мира, потому что их не способна преодолеть человеческая практика. Как мы ни страдаем от них, как ни мечтаем об этом, как ни рвемся к этой мечте.

Каждая великая философия усваивает в предшествующих то, что остается необходимым для нового бытия, но преодолевает их ограниченность сообразными ему их преобразованиями и дополнениями. В свой черед она приходит великой фило-

софией своего опыта, обоснованная им, но и ограничена, как это бытие, и обречена на преобразование в следующем. Ее опровержение – просто обнаружение ее бытийных границ и тем самым – превосхождение.

Короче, философия завершается, не завершаясь, потому что существует в превращениях *развития* вместе с человеческим бытием.

И эта вечная незавершимость философии – залог ее вечной новизны и вечной жизни.

## ***Избранная литература***

- Аврелий Марк.* Наедине с собой. М., 1914.
- Ажулов В.Л.* Философия, ее предмет и место в структуре наук. Краснодар, 1978.
- Алексеев М. Н.* Предмет и структура марксистской философии. М., 1973.
- Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. М., 1995.
- Аристотель.* Сочинения. Т.1 - 4. М., 1976-1978.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1971.
- Белинский В.Г.* Избранные философские произведения. Т.1 - 3. М., 1948.
- Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1989.
- Беркли Дж.* Сочинения. М., 1978.
- Бэкон Ф.* Сочинения. Т.2. М., 1978.
- Вавилов С.И.* Собрание сочинений. Т.3, М., 1956.
- Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч.1-2. М., 1994.
- Вундт В.* Система философии. СПб., 1902.
- Гегель Г.* Сочинения. Т.4, М., 1959.
- Гегель Г.* Наука логики. Т.2 - 3, М., 1971-1972.
- Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Т.1, М., 1977.
- Гегель Г.* Философия религии. Т.2, М., 1977.
- Гоббс Т.* Избранные произведения. Т.1 - 2, М., 1964.
- Гольбах П.* Избранные произведения. Т.1 - 2, М., 1963.
- Декарт Р.* Сочинения. Т.2, М., 1994.
- Демокрит.* Фрагменты // Материалисты Древней Греции. М., 1955.
- Дидро Д.* Избранные философские произведения. М., 1941.
- Дильтей В.* Сущность философии. М., 2001.
- Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. Проблема человека. М. 2003.
- Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991.
- Зотов А.Ф.* Существует ли мировая философия? // Вопросы философии, 1997, № 4.
- Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990.
- Кант И.* Сочинения. Т.2 - 6, М., 1964-1966.
- Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959.
- Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910.
- Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975.
- Ламетри Ж.О. де.* Сочинения. Т.1 - 4, М., 1982-1989.
- Локк Дж.* Избранные философские произведения. Т.1-2, М., 1960.

- Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М., 1992.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. М., 2-е изд.
- Милль Дж. С.* Утилитаризм. О свободе. СПб., 1900.
- Михайлов Ф.Г.* Загадка человеческого Я. М., 1964.
- Нарский И.С.* Еще раз о предмете и функциях философии марксизма // *Философские науки*, 1971, №1.
- Никифоров А.Л.* Является философия наукой? // *Философские науки*, 1989, №6.
- Никифоров А.Л.* Природа философии. М., 2001.
- Ницше Ф.* Сочинения. Т.2, М., 1990.
- Ойзерман Т.И.* Главные философские направления. М., 1984.
- Паскаль Б.* Мысли. М., 1995.
- Платон.* Сочинения. Т.1 - 3, М., 1968-1972.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы. М., 1983.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992.
- Рассел Б.* История западной философии. М., 1993.
- Руссо Ж.Ж.* Трактаты. М., 1969.
- Соловьев Вл.* Сочинения. Т.1 - 2, М., 1990.
- Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1886.
- Спиноза Б.* Избранные произведения. Т.1-2, М., 1957.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т.1 - 2, М., 1955.
- Фейнман Р.* Характер физических законов. М., 1968.
- Фихте И.Г.* Избранные сочинения. Т.1, М., 1916.
- Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
- Шестов Л.И.* Сочинения. Т.1, М., 1993.
- Шопенгауэр А.* Собрание сочинений. Т.2, М., 1901.
- Эпикур.* Письма и фрагменты // *Материалисты Древней Греции*. М., 1955.
- Юм Д.* Сочинения. Т.1 - 2, М., 1965.

## **Оглавление**

### *Предисловие.*

- 1. Улавливание философии** ..... 3  
1.1. О чем философия? 1.2. Загадочность философии. 1.3. Когда появляется философия? 1.4. Философский разброд. 1.5. Что такое наука? 1.6. Методное и предметное размежевание философии и науки. 1.7. Превращение философии в науку. 1.6. Каков предмет философской науки? 1.9. Несложимость философии. 1.10. Позитивы из языка и логики. 1.11. Вненаучное представление. 1.12. Философский «склад ума» или ракурсы? 1.13. Почему философия неуловима?
- 2. Нецелостная сущность науки** ..... 37  
2.1. Культ науки. 2.2. Раздорность науки. 2.3. Фантазии в науке. 2.4. Необходимость. 2.5. Критерии науки. 2.6. Демаркация науки и наукообразия.
- 3. Сердце познания** ..... 61  
3.1. Парадоксальность познания. 3.2. Сердце выше головы. 3.3. Бесы-интересы в науке. 3.4. Мифоиды. 3.5. Идеология и менталитет. 3.6. Чем создается менталитет? 3.7. Социальность идеологии. 3.8. Избранные и отверженные истиной. 3.9. Есть ли общечеловеческое в менталитете? 3.10. Границы идеологии. 3.11. Иго менталитета. 3.12. Есть ли истина в идеологии?
- 4. Как мы познаем?** ..... 84  
4.1. Начало – в разуме? 4.2. Начало – в восприятии? 4.3. В споре опыта и разума. 4.4. Что такое общее в единичном? 4.5. Откуда понятия? 4.6. Откуда предпонимание? 4.7. Почему восприятие целостно? 4.8. Откуда логика? 4.9. Начало – в практике. 4.10. Релятивистское опустошение.
- 5. Как мы осознаем** ..... 105  
5.1. Становление восприятия. 5.2. Досознательное знание. 5.3. Подсознательные понятия и узнавание. 5.4. Что за гештальтами. 5.5. Как происходит понимание. 5.6. Действительная ткань понятий и умений. 5.7. Отсебятина восприятия и мышления. 5.8. Историчность, стратовость и индивидуальность умов. 5.9. Предпонимание в науке. 5.10. Интуиция мышления. 5.11. Речевое мышление. 5.12. Познание необхо-

димости. 5.13. Господин Менталитет. 5.14. Бытийный творец менталитета. 5.15. Понимание – автопортрет мастера. 5.16. Господин Идеал. 5.17. Идеалы над наукой. 5.18. Не отражение.

## **6. Сквозь общество ..... 146**

6.1. Бытийная база семантики. 6.2. Недоразумение, его причины и преодолители. 6.3. Мысль доречевая, речевая и сверхречевая. 6.4. Социальные скрепы идеалов. 6.5. Социальные коллизии идеалов. 6.6. Социальные филиации догматизма. 6.7. Зачем нужна глупость? 6.8. Расщепление интереса истиной. 6.9. Расщепление познавательного интереса в обществе.

## **7. Философия философии ..... 172**

7.1. Выявление подсознания. 7.2. Что такое философствование. 7.3. Что такое философия. 7.4. Родники категорий. 7.5. Антиномичность философии. 7.6. Между искусством и наукой. 7.7. Философикация мировоззрения. 7.8. Структура философии. 7.9. Освободитель ума. 7.10. Время рождения и время умирания философии. 7.11. Разброд к свободе. 7.12. Готовность к философии. 7.13. Практикология философии.

## **8. Философия и наука ..... 215**

8.1. Что нужно науке от философии. 8.2. Обращение философии в методологию. 8.3. Неизбежность философии для науки. 8.4. Неизбежность науки для философии. 8.5. Над наукой. 8.6. Над философией. 8.7. Союз. 8.8. Философское переваривание науки. 8.9. Философии наук. 8.10. Переступники. 8.11. Может ли быть философия строгой наукой? 8.12. Истина интуиции. 8.13. Философская интерпретация науки.

## **9. Типология философии ..... 247**

9.1. Как не заблудиться в философии? 9.2. Антиномия тождества – различия. 9.3. Диалектика – монолектика – диалектоика. 9.4. Антиномия духа – материи. 9.5. Являются ли бытийная и духовная антиномии основными? 9.6. Фундаментальность бытийной антиномии. 9.7. Происхождение контрверзы духа - материи. 9.8. Фундаментальность духовной антиномии. 9.9. Типы идеизма. 9.10. Духовные истоки спиритуализма. 9.11. Духовные истоки субъективного идеизма. 9.12. Первенство онтологии перед спиритологией. 9.13. Антиномия онто- и гносеологий.. 9.14. Смешение типологии. 9.15.

Эклектика. 9.16. Личная философия. 9.17. Экзистенциальные корни философий.

**10. Философия и религия . . . . . 303**

10.1. Различие религии и философии. 10.2. Идеизм и религия. 10.3. Философия и теология. 10.4. Теологические аргументы. 10.5. Бог на авось и бог в сердце. 10.6. Атеизм.

**11. Философия и этика. Смысл ценностей . . . 327**

11.1. Что такое этика? 11.2. Зачем она нужна? 11.3. Нормативизм. 11.4. Натурализм. 11.5. Уход от общества. 11.6. Возвращение. 11.7. Дикое поле натурализма. 11.8. Его неразрешительность. 11.9. Небесная этика. 11.10. Эмотивизм. 11.11. Кризис теории ценностей. 11.12. Смысл жизни. 11.13. Зарницы нового материализма в аксиологии: *А.* Ценности и нравственность. *Б.* Мораль. *В.* Свобода и прогресс. *Г.* Идеальность истории. *Д.* Познание ценностей. *Е.* Относительный абсолют. *Ж.* К смыслу жизни.

**12. Философия и политика . . . . . 394**

12.1. Что такое политика? 12.2. Государство и общество. 12.3. Небесное государство. 12.4. Материя государства. 12.5. Договорное государство. 12.6. Зияния политологии. 12.7. Современные политические антиномии. 12.8. Отчуждение. 12.9. Философское осознание отчуждения. 12.10. Коммунистическая утопия. 12.11. Как преодолеть отчуждение. 12.12. Реальный коммунизм.

**13. Незавершимость философии. . . . . 437**

*Избранная литература . . . . . 444*

*Оглавление. . . . . 446*



© **Braev Leonard I. The Gate of Philosophy.** Yoshkar-Ola: MarPIK, 2004. - 256 p. ISBN 5-87898-253-6

Criticism of Philosophy as a phenomenon of practice, subconsciousness, consciousness and social culture and analysis of relations of Philosophy with value, art, science, religion, ethics and politics are carried out.

A journal review:

© Anna Selivanovskaya

On the book of **Leonard I. Braev The Gate of Philosophy**<sup>1</sup>

Journal “**Zdravy Smysl**” (“**Right Mind**”)<sup>2</sup>,

Moscow State Lomonosov University,

January-March 2011, No. 1 (58), p. 69 -70

This review is written not by a philosopher, but by a common reader, pediatrician, psychoneurologist. Actually I am writing to express my great gratitude to the author for his book “The Gate of Philosophy”. I shall not at all exaggerate to say that it is one of my most favorite and practically used books, though I work neither in humanitarian nor pedagogical spheres.

I am reading his thoughts conveyed in not peculiar to me words and phrases and yet realize that they are about me. It is an otherwise-speech. The author is directing us towards the problems of philosophy so easily and honestly that starting from the very first pages there appears a strange feeling that I am reading about myself, about *my own* thoughts. Though as a philosopher he touches upon a huge array of abstract information and he re-

---

<sup>1</sup> **Braev L.I. The Gate of Philosophy.** – Yoshkar-Ola, MarPIK. 2004. – 256 p.

<sup>2</sup> Literally: “**Healthy sense**”. By implication: Practical Sense, reasonable.

quires personal experience to understand him, but his surprisingly recognizable questions and thoughts, arising daily in the head of a common person are considered in a special way which clarifies and systematize ideas and bring in originality and novelty.

He does not bring philosophy down to ordinary thinking, on the contrary, he raises any willing and thinking person up to the heights of the philosophic world, giving the possibility to look around and clear up it. And here one feels how true the author's comparison of philosophy with poetry is: "...when the man is gripped with the questions about the beginning of the world and life, he is standing stock-still alone with himself in detachment from the bustle, as they say from everyday routine, its gratifyings and rejections; he is having quite a different thought not about his affairs being in the state which is similar to poetry".

While thinking about the variants offered by the author, one is as if testing oneself owns thoughts and values trying to understand what and when it is important for a concrete person in the concrete situation.

The ideas of this book are strikingly fresh and similar to mine, they are endured by me in everyday work but they are formulated in such an extraordinary exact and beautiful way that to defend my point of view I have to quote them.

I was especially interested in his original theory of *kolains* and implicit pre-conscious knowledge which is so important in my occupation. In contrast to genetic programs of Voit and Belyukov, the author's *kolains* are not only inborn but they are created with the practical experience and after all even those inborn ones. Generally, whatever L.I. Braev is writing about consciousness and subconsciousness, comprehension and thinking is extremely valuable for psychology, physiology and other medical sciences.

I do not intend to flatter but I know few people capable to investigate so freely and deeply very various fields – from physics to neurophysiology. Moreover, inherent to the author simplicity and humor win the favor to him, that is the sign of great talent in my opinion.

Quite absorbing is his necessity theory which is the theory of *necessity* as objective relations defining our ideals, evaluating and all values, the objectivity of good and evil and solving the problem of the meaning of life.

Until recently I headed Consultation and Diagnostics Clinic in the city of Izhevsk and prior to that I had worked in rehabilitation clinic tackling with alcoholics and drug addicts. So I sharp felt the lack of systematizing ideas which to my mind are to be found in philosophy. Currently there is a huge demand in medicine for the system approach to the man and to his psyche. The gap between the patient's requirements and also of any other person and that we, doctors, can offer him/her extremely negatively affects both us whose help is wanted and those who need this help. I believe it affects the society as a whole.

When having just bought the book I devoured absorbedly its first chapters and looked who ventures to publish such editions which are nevertheless risky as to profit in this country I had an ambivalent feeling of gratitude to the enlightened sponsors and sadness that the society undervalues the role of philosophy and pays so little attention to it. If you can excuse my amateurish approach but honestly speaking I think that only philosophy is able to explain well and cover our current reality.

I daily have this pain. Probably I am writing disorderly. Now I am having three job placements and I come home late but word of honour, when I am very tired or emotionally exhausted I take this book and I go up over this all. I do not know how I could distract brains from patients and all the rest in an other way.

I cannot but agree with the author when he calls philosophy a liberator showing that a union with philosophic culture rewards us the ability to treat critically any new information, to think independently and to live in accordance with one's own views. "While revealing and analyzing the principles of our Weltanschauung, philosophy thus brings us freedom and courage: "...those who have not experienced the moments of philosophic detachment and selfsubmersion cannot be spiritually and thus really free people in the European sense". The increase in the level of philosophic culture undoubtedly is a necessary condition for establishing liberal consciousness and precautions of a totalitarian regime formation.

One day last year I had to think what to present a very good person with. I got acquainted with him at a scientific conference, we communicated with each other a lot in the Internet too (He lives a long way). He belongs to that group of people who have much money who have everything and therefore who are difficult to find a present to. I told and wrote to him much about L. Braev and his book and as a present I made an individual calendar for him with quotations from this book, even full pages and close by there are Erich Fromm, Bakhtin, Freud, Schopenhauer, Losev, Saltykov-Shchedrin, etc. I hope the author is not offended being in such a company.

Sure as it happens usually I do not fully agree with the author. As I understand he is an atheist and I am, on the contrary, a believer, though in the church among others I differ: I do not understand mass thinking. I am a protestant and my favorite and most beautiful subject in life is exegesis.

That is why I am worrying particularly his solution about the bond between philosophy and religion.

It turned out that there was given not only a general and quite exact difference between philosophy and religion as a science and mythological mysticism based on dogmatism but there

is also a demarcation of ideism (idealism) and religion. Besides the author considers this theme tactfully and in an unprejudiced way so the systematization of the believer's own world view only clarifies his belief if he does not try to believe with the power of proof using the *scientific methods*. At the same time I agree with the author who shows tactlessness of considering religion as "a science-like ideism". Not agreeing with the claim of theology and religion for a scientific L.I. Braev nonetheless with his tolerance to dissent does not humiliate those mystical thoughts but simply shows their place in a human activity. The author's historical review of atheism is also unprejudiced.

That is why despite all "ideological discords" I have to admit that if the first book in my life is the Bible, the second one is most likely "The Gates of Philosophy". This book for me personally is a huge acquirement and enrichment. The chapters of the book are about spiritual and existing antinomy starting from page 143 they are to be known to everyone who presumes to judge spiritual issues. All the reasoning for those topics is superficial and worth little without that deep analysis them in "The Gate".

To my mind this book is not only the gates to philosophy but that to the individual world of the reader and his/her interaction with this world.

I feel regret that L.I. Braev's books are not widely known, for example among my acquaintances as they should be.

Thank you again. As to me, this book is of great help for me both in my work and in my life.

**A.S. Selivanovskaya**

---

## Об авторе.

Леонард Иванович Ибраев, кандидат философских наук, выпускник Московского государственного университета и его же аспирантуры при кафедре философии,

Доцент Марийского государственного университета

Автор полусотни научных статей и книг.

## **Некоторые другие публикации автора:**

*Ибраев Л.И.* Сквозь лики мира. Анализ философских оснований мистицизма. Изд. 2-е. “Стринг”, – 2010.– 427 с. Изд.1-е. Москва: «Молодая гвардия», 1979, – 206 с.

*Ибраев Л.И.* Надзнаковость языка. // Вопросы языкознания. М.: Академия наук, 1981, № 1.

*Ибраев Л.И.* Слово и образ. К соотношению лингвистики и поэтики. //Филологические науки. М.: Высшая школа, 1981, № 1.

*Ибраев Л.И.* К проблеме генезиса знаков и их классификации.// Философские науки. М.: Высшая школа, 1984, № 5.

*Ибраев Л.И.* Цены и деньги. Начала нецеситной квантовой экономики. Изд. 2-е, “Диалог”, 2010, – 446 с.

*Ибраев Л.И.* Напяпитековые истоки человека. // Философские науки. М., 1988, № 9.

*Ибраев Л.И.* Напяпитеки. Происхождение человека. Изд. 5-е “Стринг”, 2010, – 112 с.

*Ибраев Л.И.* К теории относительной абсолютности. Йошкар-Ола, “Периодика”.1991, 2-е изд., “Стринг”, 2009, – 240 с.

*Браев Л.И.* Познание и очарование. Начала нецеситной колейной теории. Изд. “Салика”, 2013, - 568 с.

*Браев Л.И.* Истина и наука. Изд. “Салика”, 2013, - 446 с.

*Браев Л.И.* Связи розей. К системе онтологических категорий. Изд. “Диалог”, 2011. – 508 с.

*Браев Л.И.* Необходимость и свобода. Начала нецеситной социологии. Изд. 1-е “Стезя”, 1993. Изд. 2-е “Салика”, 2013, - 652 с.

[www.Leonard-I-Braev.ru](http://www.Leonard-I-Braev.ru)  
[www.mari-el.ru/homepage/ibraev](http://www.mari-el.ru/homepage/ibraev)

© Леонард Иванович Ибраев

# **Ворота философии**

ISBN 5-87898-253-6

Формат 84x108/32. Бумага офсетная. Объем 1, 85 МБ,  
28,75 ф.п.л.