

МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

М.М. Прохоров

10.7256/1999-2793.2013.02.2

ВЗАИМОСВЯЗЬ БЫТИЯ И ИСТОРИИ КАК ПРИНЦИП ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Аннотация. В статье ставится проблема обновления философского мировоззрения. Она решается введением принципа единства бытия и истории как основания философской картины мира, человека и отношения человека к миру. Показано, что сознание, будучи свойством человека, интерпретируется в истории философии не просто в соотношении с бытием, но в контексте того или иного типа отношения человека к миру, выражающего субъективную позицию человека с точки зрения созерцательного, активистского или коэволюционного мироотношения. Восстанавливается глубинный смысл объективности категории бытия и его развития по отношению к человеку и его сознанию для преодоления субъективизма в отношении к миру. Дано трехуровневое определение бытия: субстанциальное, атрибутивное и собственно историческое; доказана взаимосвязь человеческой деятельности с бытием и его развитием; раскрыта опасность отчуждения деятельности от развития бытия, чреватая возможностью антропологической катастрофы.

Ключевые слова: философия, мировоззрение, бытие, история, принцип, единство, субстанция-атрибут, субстанция-субъект, субстанция-субъект, конструктивизм.

Ядром философии выступает мировоззрение. Его базисные параметры включают, как минимум, три картины: картину мира в целом, подобную ей обобщенную картину человека и модель отношения человека с миром. Средоточием философской картины мира выступает понятие бытия. В соответствии с традицией истории философии, начинающейся с первых мыслителей античности, бытие определяется субстанционально. Как правило, оно идентифицируется с категорией материи, служащей для обозначения первичной к сознанию объективной реальности. Говорят, что в мире нет ничего, кроме движущейся материи в значении единственной и последней объективной реальности; не в том смысле, что она уже познана до конца, а в том, что кроме неё нет, и не может быть, другой; что у бытия нет и не может быть начала; что последнее есть только у сущего, каждого нечто или чьей-то, тогда как бытие единит собой все, держит все сущие в единстве.

Принципиально важно то, что материя это не частно(научно)е понятие, а «философская категория»¹, которая *не может* «устареть», ибо выражает суть философии материализма (оппозиционной к философии идеализма в его различных формах, включая эклектику с вульгарным материализмом), настаивающей на первичности сознания. Такой подход является обобщенным выражением постановки и *разумного* (сегодня накопились и неразумные, предрассудки) решения основного вопроса философии. Этот «вопрос» своими корнями уходит в процесс культурной эволюции мировоззрения, переходящей от мифологического через стадию религиозного к собственно философскому мировоззрению².

Подмена бытия как философской категории теми или иными частными понятиями (студенты

¹ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. М., 1973. С. 130-131.

² Прохоров М.М. Бытие, гуманизм и второе осевое время. М., 2008. С. 44-73.

вузов, например, до сих пор подменяют философскую категорию представлениями о веществе; идеалисты — понятием материала) оборачивается подменой философского мировоззрения разного рода «поделками» и «подделками». Укажу на механицизм XVIII столетия, на преодоление которого человечество затратило много усилий, придя к выводу, что нельзя абсолютизировать то или иное сущее, превращая его в субстанцию, в статусе которой и выступает философская категория материи. В прошлом источником таких подделок были те или иные понятия естественных наук (в философии позитивизма), ныне они нередко заимствуются из гуманитарных наук (в философии постмодернизма) или вообще их источник лежит за пределами частных наук. Объединяющим все эти конструкты является гипостазирование. Его можно проиллюстрировать на примере улыбки чеширского кота, которая, согласно сказочному сюжету, «оставалась» и после исчезновения самого кота. В «серьезных» картинах мира гипостазирование ведет к тому, что Ф. Бэкон именовал *идолами* или *призраками* мышления, а сегодня называют симуляцией и симулякрами.

Человеческая история также не может отчуждаться от бытия и его изменений, в которых она возникает как особая сфера реальности. С ее гипостазированием мы сталкиваемся в радикальных мировоззренческих концепциях *конструктивизма*, отвергающих первичность бытия. Примером может служить позиция Бенно Хюбнера, отрицающего категорию бытия как проявление человеческого сумасшествия³. Такого рода подходы и модели есть попытки самоутверждения человека как *субъекта-без-бытия*, в качестве особого конструкта *субъекта-субстанции*. Присущий им *активизм*, который сегодня выступает в форме *конструктивизма*, претендует выйти за границы постановки и *разумного* решения основного вопроса философии, прежде всего, ее первой, онтологической стороны. Как известно, идеализм пытался и до сих пор пытается выдать сознание за аналогичное образование в виде субъекта-субстанции. Ныне в подобный статус возводится человек, вооруженный достижениями науки и техники, приспособляющийся их на службу радикальному конструктивизму, не считаясь с бытием, во всем усматривая лишь материал своей деятельности, игнорируя *субстанциальность* бытия.

³ Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер — одержимый бытием. СПб., 2011.

Это значит, что радикальный конструктивист отвергает бытие и его диалектику с позиций метафизики в гегелевском смысле слова. Согласно М. Хайдеггеру⁴, он вырос из «технэ» Платона и Аристотеля. Их подход отличается от *народного* «технэ», которое было и осталось *непосредственно* *вплеченным* в бытие и его изменение. «Технэ» Платона и Аристотеля не признает таких «ограничений», стремится освободиться от них, чтобы распространить свои технократические формы мышления и действия вообще на всю действительность. Не только на всякое сущее, но и на само бытие, чтобы отвергнуть его первичность, отдав последнее «в руки» деятельности, творчества или игры (в отечественной литературе позиции радикального конструктивизма занимал, например, Г.П. Щедровицкий⁵).

В настоящее время такой конструктивизм все шире распространяется в России, включая и трактовку познания. Противодействие ему предполагает формирование мировоззренческой картины на базе принципа единства, взаимосвязи бытия и истории, ибо история предполагает бытие, а бытие без истории неполно. Как верно подметил М.К. Мамардашвили, «историю, как и мысль, нельзя начать. В ней можно только быть. История, как и мысль, обладает очень странным законом. В абсолютном смысле слова не существует некоего абсолютного начала мысли или начала истории — мы никогда не находимся в положении, которое очень часто описывается как положение выбора. Вот якобы мы стоим перед рекой и думаем: бросаться в реку или не бросаться... На самом деле принцип Гераклита гласит: *каждый данный момент мы уже в реке*»⁶ бытия и истории.

В философской литературе доминирует или «синкретичное» определение бытия (*без выделения в нем сущностных уровней разных порядков*) или обращение к той или иной его форме, «части» (так, в «*Бытии и времени*» М. Хайдеггер в *значительной мере ограничивает его исследование временем, вплоть до готовности к инверсии между бытием и временем, когда время претендует на статус наиболее фундаментального понятия, а*

⁴ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2007.

⁵ Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995; Проблемы методологии системного исследования. М., 1964; Организационно-деятельностная игра... // Нововведения в организациях. Труды семинаров ВНИИСИ. М., 1983.

⁶ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб., 1997. С. 252.

трактовка бытия попадает в зависимость от категории времени; правда, в работе «Что зовется мышлением?» М. Хайдеггер возвращается к досократовской традиции признания «начала» бытия основополагающим, соответственно время выступает как атрибутивный уровень характеристики бытия). Можно говорить об односторонности обоих подходов. Для их преодоления необходим учитывающий их позитивные и негативные результаты переход к трехуровневой характеристике бытия. В таком случае, во-первых, бытие раскрываются на уровне субстанции, когда формируются альтернативные картины материалистов и идеалистов. Во-вторых, нужно выделить атрибутивный уровень бытийных характеристик, которому соответствует атрибутивная «модель объекта»⁷, ибо мы всегда онтологически осмысливаем действительность из единства бытия и сущего, чему соответствует «союз» философии и науки (в постсоветской России в силу социальной конъюнктуры его пытаются вытеснить в духе утверждения концепции двойственной истины, «союза» философии с религией⁸). На этом уровне появляется противостояние диалектики и метафизики, в разработку которых внесли вклад как материалисты, так и идеалисты, как философы, так и ученые. Третьим «измерением» бытийных характеристик является исторический уровень определения бытия: философия истории, имеющая дело с бытием человека, которое есть деятельность людей, преследующих свои цели.

Выделение трех уровней бытийных характеристик отличает интуицию Гегеля. Он указывает на *субстанциональную* характеристику бытия, когда признает противостояние материализма и идеализма и отстаивает идеалистическую картину мира. Далее, он характеризует бытие, рассуждая в контексте перехода *от субстанции к атрибутам*. Ядром атрибутивного уровня бытийных характеристик у Гегеля выступает противопоставление диалектики метафизике, игнорирующей важнейшие свойства и формы бытия. Новую трактовку метафизики Гегель получил путем *переосмысления* аристотелевского понимания метафизики как «первой философии»,

путем различения сущностей разных порядков, иерархичности бытийных характеристик в философской онтологии, важнейшем слое философии, органически взаимосвязанном с другими ее сторонами и разделами.

Кроме того Гегель вводит идею перехода *от субстанции к субъекту*, характеризуя бытие как человеческую деятельность. Здесь он переходит в область философии истории. В исследованиях современных историков философии справедливо отмечается это нововведение Гегеля. В то же время оно нередко *односторонне* выпячивается, а философия истории *отделяется* от субстанциального и атрибутивного уровней определения бытия. Это приводит к существенным aberrациям в понимании природы философского познания бытийных характеристик, односторонне сводимых к историческому определению бытия при утрате субстанциального и атрибутивного уровней его определения⁹.

Итак, начиная с Гегеля альтернатива диалектики и метафизики приобрела новый смысл, связанный с характеристикой атрибутивного уровня бытия, в осмысление, разгадывание которого внесли свой вклад представители материализма и идеализма. Об этом свидетельствует история философии как реальный процесс развития философского познания и как учение об этом процессе. Идея перехода *от субстанции к атрибутам* позволила выделить различные исторические формы противоположности диалектики и метафизики.

Первую историческую форму описал Ф. Энгельс. Он показал, что метафизический метод возник в новоевропейской науке, которая преодолела первоначальную картину мира как «бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается подвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает», которая абстрагировала объекты и предметы, как «то, **что** именно движется, переходит, находится в связи». По его мнению, «разложение» действительности на ее отдельные части было основным условием поистине исплинских достижений, которые были сделаны тогдашней наукой в познании явлений бытия. Но такой способ исследования оставил в наследство

⁷ Материалистическая диалектика: В 5 тт. Т. 1. Объективная диалектика. М., 1981.

⁸ Например: Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород, 1994. Вместо заключения: О союзе философии с религией против свободы научного разума. С. 190-199.

⁹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003; Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность//Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991; Рокмор Т. Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса. М., 2011.

ученым «привычку» рассматривать вещи и процессы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, как вечно неизменные, «не живыми, а мертвыми». Перенесенный Ф. Бэконом и Дж. Локком из классического естествознания в философию (значит, из области исследования сущего в сферу философского изучения бытия), этот способ понимания создал метафизический способ мышления в философии. Его ограниченность обнаружила себя как обратная сторона успехов классической науки, столкнувшейся с проблемой выработки «точного знания о вселенной, о ее развитии и о развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей», которое «может быть получено уже только диалектическим путем». В противоположность метафизике диалектика «берет вещи и их умственные отражения главным образом в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении»¹⁰.

Итак, в центре внимания диалектики оказывается не само бытие в его субстанциальности, но способ его существования, который находит выражение в специальных философских категориях. Они не могут быть подменены конкретно-научными, поскольку частные науки имеют дело с сущим. Но «когда мы говорим «сущее», то это означает «бытие сущего», следовательно, «мы говорим всегда из двусложности» бытия и сущего. Именно «двусложность», по словам М. Хайдеггера, раскрыла область, «внутри которой отношение сущего к бытию становится представимым»¹¹, что предполагает «союз» философии и науки.

Метафизика игнорировала эту онтологически важную характеристику бытия, способ и формы его существования. Поэтому в дальнейшем сама действительность стала «пробным камнем для диалектики», что нашло, например, выражение у Ч. Дарвина, который, согласно Ф. Энгельсу, «нанес сильнейший удар метафизическому взгляду на природу, доказав, что весь современный органический мир, растения и животные, а следовательно также и человек, есть продукт развития (сущей природы относительно бытия в целом — М.П.), длившегося миллионы лет». В этом процессе бытийного развития доминирует восхождение над нисхождением, оно пробивается как ведущая тенденция.

Метафизический способ мышления характерен также для «здорового человеческого рассудка», применимого «в четырех стенах домашнего обихода». Но последний «переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на (более — М.П.) широкий простор исследования. Метафизический способ понимания, хотя и является правомерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за из бытием — их возникновения и исчезновения, из-за покоя он забывает их движение, за деревьями не видит леса». К тому же «всеобъемлющая, раз и навсегда законченная система познания природы и истории противоречит основным законам диалектического мышления»¹².

На переход ко второй исторической форме противоположности метафизики и диалектики указал В.И. Ленин: «С принципом развития» в XX в. (да и в конце XIX в.) «согласны все»¹³. Значит, противоположность метафизики и диалектики проникла на «территорию» самого развития бытия, метафизика может возникать и при рассмотрении связей и развития объектов, когда ее сторонники «обращают внимание» на его второстепенные, случайные, поверхностные аспекты, тогда как подлинно диалектическая онтология и методология, наоборот, требуют раскрытия, в первую очередь, его фундаментальных характеристик. Исчезает их *упрощенная* противоположность. Метафизика *искажает* процесс движения как способ существования бытия и сущего. Искажает единство противоположностей устойчивости и изменчивости, в котором ведущая роль принадлежит моменту изменчивости, можно отчуждая, отрывая, например, их друг от друга и, далее абсолютизируя устойчивость в неизменность, гипостазируя момент устойчивости, либо, напротив, абсолютизируя и гипостазируя момент изменчивости, представляя его с позиций релятивизма. Точно также поступает метафизика, отчуждая и противопоставляя друг другу объективное и субъективное, впадая

¹⁰ Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 19. М., 1961. С. 203-204.

¹¹ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2008. С. 278.

¹² Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 19. М., 1961. С. 204.

¹³ Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 29. М., 1973. С. 229, 317.

либо в объективизм, либо в субъективизм. Например, софистика справедливо характеризуется как гибкость понятий, употребленных субъективно, следовательно, указывается на ее субъективизм, искажение или игнорирование ею объективного аспекта, того, что именно диалектика вещей создает, как писали многие мыслители, диалектику идей, а не наоборот.

Итак, переход ко второй форме противоположности метафизики и диалектики привел к возникновению «двух концепций развития». Первая поверхностна, содержит непродуманное, случайное, филистерское «согласие» с ним, «есть того рода согласие, которым душат и опошляют истину». Ведь «заведомо развитие не есть простой, всеобщий и вечный рост, увеличение (respectively уменьшение) etc». В.И. Ленин выставил проистекающее из самой онтологии методологическое требование «точнее понять эволюцию». Оно распространяется и на теорию познания, включая познание научное, изучающую его эпистемологию: «Если **в с е** развивается», то это «относится» «и к самым общим понятиям и категориям мышления», в противном случае мы «отвязываем», отчуждаем мышление от бытия, или *забываем* бытие, заключаем его в скобки, «мы как бы переводим его в состояние бездействия — мы «выключаем» его, мы «вводим его в скобки»¹⁴, отказываясь от естественной установки¹⁵, руководствуемся идеей универсального сомнения в существовании бытия, признавая лишь субъект, мышление и т.п.

Если же мы, напротив, исходим из отношения, связи мышления с бытием, то должны признать, что, «есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение»¹⁶. И она противостоит субъективизму, даже если этот субъективизм выступает в форме сомнения, не того, осторожного, которое было характерно для античности, а радикального или мировоззренческого сомнения в существовании бытия со всеми его атрибутами, которое возникает в Новое время на основе усвоения «урока» средневековой философии, прямо заявившей, что объективная реальность не есть последняя, субстанциальная

реальность, ибо она сотворена потусторонним ей божеством.

Э. Гуссерль, например, чтобы оправдать свой субъективизм пишет о том, что принадлежащий к сущности естественной установки генеральный тезис мы полагаем вне действия, все и всякое, обнимаемое им в онтическом аспекте, мы одним разом ставим в скобки: следовательно, весь этот естественный мир, который постоянно есть «для нас здесь», который постоянно «наличен» и всегда пребывает как «действительность» по мере сознания, — если даже нам и заблагорассудится заключить его в скобки. Представляется, что *здесь нужна более четкая дифференциация субъективности и субъективизма, рефлексия сходства и различия субъективности и субъективизма, чтобы субъективизм не представлялся как субъективность, а субъективность не превращалась в субъективизм.*

Современная эпоха демонстрирует уже третью историческую форму противоположности диалектики и метафизики — как противоположность диалектики классической или позитивной (с приоритетом восхождения над нисхождением) и негативной (наоборот, с приоритетом нисхождения над восхождением). Если первая метафизика гносеологически игнорировала всеобщую связь и развитие, если вторая искажала их важнейшие черты, то третья форма метафизики не только гносеологически, но и онтологически *предумышленно* относится к ним отрицательно — вопреки тому, что только развитием бытия, с учетом всеобщих связей мира и его развития, обновления мы можем извлечь то, что «*есть*»¹⁷. Человеческая деятельность, творчество и мышление, порождаемые именно развитием бытия, материи, становятся внутренними детерминирующими факторами, обеспечивающими, определяющими, детерминирующими дальнейшее развитие бытия: они *продолжают* развитие бытия. В противоположность представителям позитивной диалектики сторонники *негативной* диалектики фактически отчуждают себя от процесса развития бытия, впадают в субъективизм, на возможность которого указывал уже Гераклит в своем учении о логосе и отпадении, отчуждении от него «спящих». Это отчуждение М. Хайдеггер переосмыслил как «забвение бытия»; в истории философии оно предстает как «заключение бытия в скобки» (Э. Гуссерль), как пробле(те)матизация

¹⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 71.

¹⁵ Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003. С. 155-177.

¹⁶ Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 29. М., 1973. С. 229.

¹⁷ Мамардашвили М.К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996.

бытия, как отказ от «естественной установки» (Н. Гартман), как универсальное сомнение в существовании объективной реальности Р. Декарта, и т.п. Учитывая сказанное, можно утверждать, что, разумеется, не диалектика, а негативная диалектика прокладывает и гносеологическую дорогу учениям о небытии, к нигитологии, нарушая нормы мировоззренческого определения бытия и сущего, впадая в гипостазирование при формировании различных картин мира.

Метафизика в форме негативной диалектики, имея антионтологическую заостренность, действительно ведет нас в небытие, ведет по пути вырождения, будучи выражением *нашего* неразумия. Постмодернисты, например, прямо пишут о безумии, бессмыслице и т.п. «вещах», которые производит современное западное общество. Скажем, в работе Ж. Делёза и Ф. Гваттари указывается на «шизоанализ» и утверждается наличие глубокой связи между шизофренией и современным западным обществом, которое «производит шизофреников так же, как шампунь Dore или автомобили Renault, с тем единственным различием, что шизофреников нельзя продать»¹⁸. Правда, если бы они были знакомы с произведением Н.В. Гоголя «Мертвые души», они знали бы способ «продать», как знали его уже в царской России...

Свидетельством существования третьей исторической формы противоположности диалектики и метафизики является история постсоветской России, в которой (уже в период «перестройки» СССР) был выбран путь негативной диалектики, противоречащий развитию бытия, значит, «не тот вариант, который представлялся наиболее вероятным»¹⁹, а связанный с гипостазированием частнособственнической экономики и зависимой от нее технологии, все еще определяющих характер борьбы за существование в истории людей.

Исследователи отмечают, что тут имеет место нечто более серьезное, чем простой упадок, ибо здесь действует «социальный закон зеркальности». А.А. Зиновьев поясняет, что когда говорят об отражении явлений реальности в сознании, то сравнивают его с отражением предметов в зеркале; отражение предмета в зеркале, будучи похоже на отражаемое, вместе с тем является искаженным, зеркально «перевернутым». Так и в соотношении

классической диалектики и метафизики или негативной диалектики: *на нисходящей ветви эволюции действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют именно как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви*. То есть одновременно похоже, но и наоборот: «российские власти и реформаторы стремятся действовать так, как положено действовать для успеха, но их усилия, которые могли бы принести успех в восходящей ветви эволюции, теперь, в ситуации эволюционного упадка, дают результаты прямо противоположные. Получается на деле лишь *имитация* подъема, успеха. Например, действия, которые по замыслу должны были привести к подъему экономики, создают *видимость* подъема, а по сути, ведут к упадку и разрушению страны. Действия по укреплению власти ведут к ее ослаблению в качестве органа целостности и сохранности страны как единого целого. На деле получается, что чем больше успехов на поверхности эволюционного потока, тем дальше страна от реального возрождения и ближе к исторической гибели. Такой эффект неизбежен, поскольку для страны было выбрано губительное направление социальной эволюции», «ее направили по нисходящей ветви эволюционного процесса»²⁰.

Творцы нисходящей ветви человеческой эволюции детерминированы *регрессивной* ветвью истории, которую они выбрали, и «перевернутым», «зеркальным» законам которой они вынуждены отныне подчиняться. Рост такой принудительности уживается с сознательно-волевым моментом. Последний лишь усиливает первую. История становится жертвой субъективного произвола, выбирающего гибельный путь, имеющий свою объективную логику, логику «нисхождения», «негативной диалектики». Этот поток истории делается не зависящим от их воли; их сознание и воля выступают его имманентным фактором. Задача их сознательно-волевой деятельности сводится теперь к тому, чтобы достроить до конца единственное искусственное русло исторического потока, охранять его, следить за тем, чтобы в нем не возникали трещины, чтобы какие-нибудь злоумышленники не проделали в нем дыры²¹.

Следствием этой «*практической* метафизики», выступающей под маской «негативной диалектики», является деградация, вырождение, например, появление в обществе «детей-Маугли»,

¹⁸ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008. С. 672.

¹⁹ Юревич А.Ю. Симметричное будущее // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 78.

²⁰ Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006. С. 440.

²¹ Там же. С. 506.

производство фальсифицируемых лекарств, продуктов питания, других продуктов бесполезной или вредной деятельности (согласно А.А. Зиновьеву, бесполезные и вредные виды деятельности составляют в постсоветской России 80% от всех видов деятельности; в СССР это соотношение было обратным), сравнимой по своим социальным последствиям с фашистскими действиями — преступлениями против человечности. Это значит, что метафизика в форме негативной диалектики несет в себе возможность, реальную опасность, угрозу антропологической катастрофы ...

Значит, сегодня Россия нуждается в сборке субъектов восходящего развития бытия²².

При этом открываются новые проблемы философского мировоззрения, выводящие нас за границы простого взаимоотношения бытия и сознания как его отражения. Как известно, исторически и логически философия начиналась с исследования бытия в соотношении с сознанием. Такое исследование вело к *стандартной* постановке и решению основного вопроса философии, где термин «основной» указывало на его основополагающее положение в философских учениях; от результатов его постановки и решения зависит решение иных проблем философского мировоззрения.

Исследователи проблемы бытия и сознания, постигая природу психического и его место во всеобщей взаимосвязи мировых явлений, пришли к заключению, что сама постановка вопроса о соотношении «бытие и сознание» не может быть окончательной, ибо возникающий в результате ее исследования тезис гласит, что идея, образ, а значит, и вообще сознание, мышление не могут быть приняты в качестве самостоятельного члена основного гносеологического отношения; что «за» отношением *отражающей* бытие идеи, образа и вещи, сознания или познания и бытия стоит отношение человека, в познавательной деятельности которого только и возникает образ, идея, и бытия, которое он познает²³. При этом признается, во-первых, что основная, центральная проблема философии — бытия и его отражения, познания как проблема бытия и сознания, бытия и мышления в широком смысле слова — закономерна и необходима, во-вторых, утверждается, что она

должна быть преобразована в стоящую за ней проблему отношения человека и бытия, сущего и человека, его познающего, осознающего и преобразующего, поскольку сознание существует лишь как процесс и результат осознания мира человеком и не может быть гипостазировано. В результате утверждается, что центральная проблема философского мировоззрения есть проблема бытия, сущего и места человека в мире.

Этим не упраздняется, не снимается вопрос об отношении образа, идеи к вещи, а значит, и проблема сознания (вообще психического) и бытия, но за этой, первой проблемой закономерно, необходимо встает другая, как исходная и более фундаментальная — о месте уже не психического, не сознания только как такового во взаимосвязи явлений материального мира, а о месте человека в мире²⁴. Тем самым в центр философии выдвигается проблема соотношения сознания и человека: сознание есть свойство человека, которое не является самостоятельным, его нельзя гипостазировать, поскольку оно существует как свойство человека. Таким путем признания сознания свойством человека преодолевается его гипостазирование, превращение в нечто самостоятельное.

В результате философия переориентируется на разработку модели отношения человека и мира, которая приобретает фундаментальное значение.

Древнейший человек на Земле появился 1 млн. лет тому назад, окончательно он формировался в Европе 40 тыс. лет назад. В отличие от животных, существование которых характеризуется в тех одновременных с ними условиях природной среды, в которой они живут и к которой они приспособляются, условия человеческого существования не даны в готовом виде. Они создаются самими людьми, создаются в процессе их исторического развития. Это предполагает соответствующую деятельность человека, а нормальным состоянием человека признается то, которое соответствует человеческому сознанию и создается деятельностью самого человека, преобразующего окружающий мир. Преобразуя мир, человек как субъект преобразует также самого себя, приобретая соответствующие такой деятельности знания, навыки, умения. В то же время история эволюции человека, его культуры демонстрирует различные типы отношения человека к миру, которые доминировали на

²² Прохоров М.М. Наука, философия и второе осевое время. Н.Новгород, 2012. С. 120-137.

²³ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М., 1957.

²⁴ Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 255-256.

разных этапах ее существования. Они предопределяли и предопределяют (как в теоретическом, так и в практическом аспектах) постановку и решение самых различных философско-мировоззренческих проблем, с которыми сталкивался и сталкивается человек в своем бытии.

Исследование показывает, что существуют три основных типа отношения человека к миру, которые в самых различных сочетаниях встречаются в реальной жизни, где исследователь обнаруживает неисчерпаемое разнообразие проявлений субъектности. И все эти проявления могут быть описаны тремя базисными абстракциями мироотношения. Так, творчество первобытного человека «растворялось» в естественном круговороте природы, о чем школьники узнают в 4–5 классах. Такое творчество можно воспринимать как активную жизнь по обслуживанию мироздания, *сервиллизм* или «ухаживание» за миром, сказали бы древние, античные и восточные мудрецы, стремившиеся не нарушать гармонию мироздания своей деятельностью.

Тем не менее, Новое время определило «итоговый смысл» подобной жизни как «созерцательное», просто как пассивное *саморастворение* homo sapiens и его творчества, как их самоотрицание. Ведь они оставались *скрытыми* в самости (субстанции) мира и его движения, не претендовали (ни в материализме, ни в идеализме) на выход «из потаенности», «из тени» субстанциального бытия. Зафиксировав самоотрицание субъектности, представители Нового времени выступили не просто с позиций активно-преобразовательского отношения человека к миру, но довели активизм человека как субъекта до утверждения *абсолютного* творчества. Они абсолютизировали свободу и творчество субъекта — в противоположность созерцательной жизнедеятельности древних, — отрывая их от бытия и его *саморазвития*.

Такая субъективная установка ведет, как ни парадоксально, вообще к утрате человеком *субъектности*. Как показано в литературе, человек утрачивает свою субъектность в пользу так называемого «постчеловека», когда на статус субъекта в реальности все более претендуют роботы, IT, делая человека излишним, паллиативным существом, уподобляя человека «мосту», по которому и через который мышление шествует к более высокой, постчеловеческой *субъектности*, а человеку остается удел «снятого» субъекта.

В результате активистский тип мироотношения порождает субъективную потребность в переходе к концепции коэволюции, со–существования,

со–развитии человека с миром, обнаруживая тенденцию перехода к третьему типу отношения человека с миром.

Методологическим основанием выделения трех типов мироотношения может служить диалектический закон единства и борьбы противоположностей, если в нем аналитически абстрагировать «борьбу противоположностей» и «единство противоположностей». На основе «борьбы противоположностей» выделяются два типа мироотношения: в одном из них высшая степень влияния, *приоритет* (лат. *prior* — первый, важнейший) достается мирозданию (Античность с ее космоцентризмом), в другом — стремящемуся господствовать над мирозданием человеку (Ренессанс и Новое время). *Абстрагирование единства противоположностей* вообще выводит человека за пределы отношений по типу *приоритета*, в сферу *паритета* (лат. *paritas/paritatis* — равенство, равносущность, диалог и т.п.) во взаимоотношении мироздания и человека, их коэволюции, альтернативной как античной созерцательности, так и к модернистскому активизму и радикальному конструктивизму. Коэволюции характерно стремление преодолеть «борьбу противоположностей» как общее, единое *основание* указанных альтернативных друг другу типов мироотношения. В итоге и выделяются три абстракции, с помощью которых описывается все реальное многообразие отношений человека к миру.

Отметим, что выхождение в плоскость отношения человека с миром, в которую «вставляется» сознание, чревато опасностью того, что трактовка сознания может оказаться в «тисках» или в «плёну» того или иного типа мироотношения. Возникает опасность того, что именно «субъективная» позиция человека в том или ином типе мироотношения предопределил интерпретацию сознания, духовных явлений в их отношении к бытию, что мы и наблюдаем в истории философии.

Приведу подтверждающий пример. По мнению А.Г. Здравомыслова, конфликты между людьми, их возникновение и разрешение, предопределяется двумя противоположными типами отношения человека с миром, двумя типами человека; Платон и Аристотель при рассмотрении коренного вопроса о соотношении общества и личности недвусмысленно отдают приоритет созерцанию: согласно Аристотелю, общество, государство суть продукт естественного возникновения, они принадлежат тому, что существует «по природе», тогда как человек, личность есть существо политическое, а «тот,

кто... живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек», «его и Гомер поносит, говоря: «без роду, без племени, вне законов, без очага». Такой человек «по природе своей только и жаждет войны». Итак, полагает Аристотель, общество «предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому»²⁵. Античный человек есть часть полиса, ему подчиненная.

Пересмотр этого взаимоотношения в пользу отдельного человека, личности осуществил Т. Гоббс, считавший, что естественное состояние общества есть «война всех против всех», а необходимость его преодоления в целях выживания людей ведет к потребности и формированию людьми государственно организованного общества в качестве некоего вторичного к человеку, личности «образования», создаваемого ими на началах «до(с)говора». В результате утверждается, что государство существует «не от природы, а в силу общественного договора». Так появляется человек *активистского* типа, создающий государство²⁶.

Как видно, здесь в тени остается объективная составляющая, роль бытия и его развития, которое детерминирует, определяет человека и его сознание; история толкуется односторонне, а субъект и сознание предстают как субъект-субстанция, субъект-без-бытия. Такая «линия» берет свое начало в философии Р. Декарта, продолжается в учениях И. Канта, И. Фихте. Э. Гуссерль предлагает «заклЮчить бытие в скобки». М. Хайдеггер констатирует «забвение» бытия и его развития. Так реализует себя универсальное сомнение в объективной реальности на субстанциальном и атрибутивном уровнях определения бытия.

Очевидно, что необходимо преодолеть «проблематизацию» бытия, его движения и развития, ибо человек возникает в этих процессах развития, либо продолжая их, либо, напротив, занимая позицию негативной диалектики. Для этого необходимо вернуться к основному вопросу философии, к понятию материи, объективной реальности как последней; не в том смысле, что она уже познана до конца, а в том, что кроме неё

нет, и не может быть, другой; ибо у бытия нет и не может быть начала; последнее есть только у сущего, каждого нечто, тогда как бытие единит собой все, держит все сущие в единстве. При этом обнаруживается глубинный ресурс основного вопроса философии в отношении всех типов мироотношения, ресурс субстанциального определения бытия, ресурс категорий материи и ее атрибутов. Именно она на уровне исторического определения бытия предстает в форме деятельности человека, во-первых, преследующего свои цели, во-вторых, остающегося в сфере бытия и его развития.

Значит, переход от субстанции к субъекту, о котором писал Гегель и где обнаруживают себя разные типы отношения человека с миром, остается в пределах *взаимосвязи* бытия и истории как основного принципа философского мировоззрения. Причем этот переход не может представляться так, что в результате вообще можно не говорить о субстанции, «забыть бытие». В противном случае будет потеря критерий для разграничения субъективности и субъективизма, возобладает простое отрицание бытия-как-субстанции и атрибутивных характеристик бытия, тогда как субъект предстанет как субъект-субстанция. Мы получим сомнительное образование в виде субъекта-без-бытия, например, в духе философского учения И. Фихте или современной философии постмодернизма.

Только при учете единства субстанции и субъекта, субстанции и атрибутов в философской онтологии *сохранится* действие положения о том, что только в развитии бытия человек как субъект-в-бытии-и-его-развитии может извлечь то, что «есть». В таком случае может быть преодолен «коварный парадокс, оправдываемый часто философом со ссылкой на процесс дифференциации и интеграции наук, когда методология становится частью самой науки, отделяясь от философии». Возражая против отчуждаемой от философии методологии, М.К. Мамардашвили подчеркивает, что возможен «другой взгляд на познание, который в качестве своего исходного пункта может допустить, что акт познания является реальным событием... действительности», что он «не сводится к содержанию самого себя как оно эксплицируется в «теории познания» (*на чем настаивали представители «линии» на универсальное сомнение в существовании объективной реальности, от Р. Декарта до И. Канта, Э. Гуссерля и современного постмодернизма — М.П.*), но для этого,

²⁵ Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 378-379.

²⁶ Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. 3-е изд. М., 1996. С. 20-27.

конечно, — пишет М.К. Мамардашвили, — нужно порвать или «подвесить» *понимательную связь* ее субъекта с уходящим в бесконечность миром знания», ибо «реально наши знания о мире тоже ведь существуют, так же, как существует мир». Значит «глядеть (*нужно — М.П.*) изнутри содержания на мир», изнутри бытия и его развития. Такую теорию познания М.К. Мамардашвили называл «органической»²⁷.

Действительно, сама человеческая деятельность, познание в том числе, возникли в ходе развития бытия, будучи порождены им, становясь внутренним фактором, детерминирующим про-

должение бытийного развития в случае позитивной диалектики, или препятствующим таковому. В последнем случае они будут отсекаемы и уничтожаемы самим бытием и его дальнейшим развитием, если человеческая деятельность, творчество и игра, вместе с «принадлежащим» им сознанием, отчуждаются негативной диалектикой, началом которой стали идеализм и концепция «технэ» Платона и Аристотеля как истока современного чрезмерного активизма человека, принимающего форму радикального конструктивизма, «обогатившегося» опытом религиозной философии в период Средневековья.

Список литературы:

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1984.
2. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб, 2003.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008.
5. Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. 3-е изд. М., 1996.
6. Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006.
7. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб, 2003.
8. Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород, 1994.
9. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. М., 1973. С. 130-131.
10. Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 29. М., 1973.
11. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб, 1997.
12. Мамардашвили М.К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996.
13. Материалистическая диалектика: В 5 тт. Т. 1. Объективная диалектика. М., 1981.
14. Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991.
15. Организационно-деятельностная игра... // Нововведения в организациях. Труды семинаров ВНИ-ИСИ. М., 1983.
16. Проблемы методологии системного исследования. М., 1964.
17. Прохоров М.М. Бытие, гуманизм и второе осевое время. М., 2008.
18. Прохоров М.М. Наука, философия и второе осевое время. Н. Новгород, 2012.
19. Рокмор Т. Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса. М., 2011.
20. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М., 1957.
21. Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973.
22. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2007.
23. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер — одержимый бытием. СПб., 2011.
24. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995.
25. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 19. М., 1961.
26. Юревич А.Ю. Симметричное будущее // Вопросы философии. 2008. № 7.

²⁷ Мамардашвили М.К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996. С. 16-17.

References (transliteration):

1. Aristotel'. Sochineniya: V 4 t. T. 4. M., 1984.
2. Gartman N. K osnovopolozheniyu ontologii. SPb, 2003.
3. Gusserl' E. Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. T. 1. Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu. M., 1999.
4. Delez Zh., Gvattari F. Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya. Ekaterinburg, 2008.
5. Zdravomyslov A.G. Sotsiologiya konflikta. 3-e izd. M., 1996.
6. Zinov'ev A.A. Faktor ponimaniya. M., 2006.
7. Kozhev A. Vvedenie v chtenie Gegelya. SPb, 2003.
8. Kutyrev V.A. Estestvennoe i iskusstvennoe: bor'ba mirov. N. Novgorod, 1994.
9. Lenin V.I. Materializm i empiriokrititsizm // Lenin V. I. Poln. sobr. soch. T. 18. M., 1973. S. 130-131.
10. Lenin V.I. Filosofskie tetradi // Lenin V.I. Poln. sobr. soch. Izd. 5-oe. T. 29. M., 1973.
11. Mamardashvili M. K. Psikhologicheskaya topologiya puti. SPb, 1997.
12. Mamardashvili M.K. Strela poznaniya. Nabrosok estestvennoistoricheskoy gnoseologii. M., 1996.
13. Materialisticheskaya dialektika: V 5 tt. T. 1. Ob'ektivnaya dialektika. M., 1981.
14. Mezhuev V.M. Istoricheskaya teoriya Marksa i sovremennost' // Filosofskoe soznanie: dramatism obnovleniya. M., 1991.
15. Organizatsionno-deyatel'nostnaya igra... // Novovvedeniya v organizatsiyakh. Trudy seminarov VNIISI. M., 1983.
16. Problemy metodologii sistemnogo issledovaniya. M., 1964.
17. Prokhorov M.M. Bytie, gumanizm i vtoroe osevoe vremya. M., 2008.
18. Prokhorov M.M. Nauka, filosofiya i vtoroe osevoe vremya. N. Novgorod, 2012.
19. Rokmor T. Marks posle marksizma: Filosofiya Karla Marksa. M., 2011.
20. Rubinshteyn S.L. Bytie i soznanie. O meste psikhicheskogo vo vseobshchey vzaimosvyazi yavleniy material'nogo mira. M., 1957.
21. Rubinshteyn S.L. Chelovek i mir // Rubinshteyn S.L. Problemy obshchey psikhologii. M., 1973.
22. Khaydegger M. Chto zovetsya myshleniem? M., 2007.
23. Khyubner B. Martin Khaydegger — oderzhimyy bytiem. SPb, 2011.
24. Shchedrovitskiy G.P. Izbrannye trudy. M., 1995.
25. Engel's F. Razvitie sotsializma ot utopii k nauke // Marks K. i Engel's F. Sochineniya. 2 izd. T. 19. M., 1961.
26. Yurevich A.Yu. Simmetrichnoe budushchee // Voprosy filosofii. 2008. № 7.