

МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

М.М. Прохоров

БЫТИЕ И/ИЛИ МИСТИФИКАЦИЯ?

Аннотация. Предмет исследования статьи – бытие, его воспроизведение в различных мировоззренческих формах и/или его мистификация. Исследование распадается на рассмотрение четырёх узловых проблем. Первой является смешение: воспроизведение бытия и его мистификации (на примере работ В.А. Кутырёва). В первых книгах признавая бытие, он отрицает онтологическое значение диалектики, которая представляет, так сказать, второй слой при определении бытия, представляя его способ существования и выражая его в системе всеобщих категорий, образующих «атрибутивную модель любого объекта». Человеческая история составляет третий слой бытия, он более всего мистифицируется. Второй – анализ попыток представить «технологизацию» (выводимое из теории в сферу практики технократическое мышление) выходом за пределы постановки и решения основного вопроса философии; изображены как переход в сферу «Ничто», «Небытия», якобы порывающие не только с материализмом, но и с идеализмом. На самом деле речь идёт о развитии «линии идеализма» в современных условиях. Третий – исследование качественных различий в основаниях мифологического, религиозного и философского мировоззрений, детерминирующих специфику каждой из указанных форм, предопределяя способность или неспособность их к воспроизведению бытийных характеристик, значит, их мистификацию. Показано, что в основе мифологического мировоззрения имеет место «наложение», «пересечение», «суперпозиция» базисных противоположностей (природного и человеческого, объективного и субъективного, материального и идеального), которая известна под названием «синкретичности», исключающей по отношению к ним аналитико-синтетическую деятельность, следовательно, возможность выработать объективные представления о природе «самой по себе», как и адекватные представления о человеке и его способностях. Религия претендует в своём «раздвоении мира» на ликвидацию мифологической ограниченности, но сохраняет мифологический момент в самом своём «ядре», в образе Бога, объективного и антропоморфного, что исключает возможность адекватных представлений о действительности. Поэтому философия начинает с вопроса о том, действительно ли мир создан богом или же он существует сам по себе, что приводит к поляризации её на материализм и идеализм. Она вытесняет «синкретизм» анализом и синтезом базисных мировоззренческих противоположностей. В четвёртой части раскрывается связь религиозного мировоззрения с технологизацией, заключённую в принципе трансцендентности, сверхъестественности, что показано в ходе анализа работы сторонника христианства IV в. Арнобия «против язычников», т.е. античной мифологии. В последнем восстанавливается онтологическое содержание процессуальных категорий и из методологическое значение.

Автором используется диалектико-материалистическая методология, особое внимание уделяется принципу единства исторического и логического, в ходе использования которого широко применяется метод сравнения, компаративистики с целью восстановления объективности, обоснованности и истинности, методы обобщения, системности, перехода от сущности меньшего (менее глубокого) порядка к сущности большего (более глубокого) порядка, восхождения от абстрактного к конкретному. Применяется принцип актуализма, чтобы учитывать современные процессы, исключая догматизм и релятивизм.

Автор полагает, что сегодня фундаментальные ценности диалектико-материалистической методологии задвигаются на задний план конъюнктурными обстоятельствами, прикладной ценностью подпадающего под власть капитала и чиновничества знания, становящегося товаром. В таких условиях учёный и мыслитель превращаются в наёмных рабочих, производящих «товар», вместо подлинного, фундаментального знания, что обусловлено наличием в обществе прагматически-конъюнктурных заказов. Новизна присуща всем четырём разделам статьи. В первом разделе восстанавливается онтологическое содержание диалектики, как второго слоя при определении бытия, человеческая история характеризуется как третий уровень определения бытия в его высшей форме. Во втором разделе определены философские

основания технологизации как технократического мышления, проникающего с теоретического уровня на уровень практики. В третьем разделе дан анализ качественных различий в основаниях мифологического, религиозного и философского мировоззрения. В четвёртом разделе раскрыта связь технологизации с религиозным и идеалистическим мировоззрениями, заключённая в принципе трансцендентности, сверхъестественности, в последнем – восстанавливается онтологическое содержание процессуальных категорий движения, развития, деятельности, игры и их методологическое значение.

Ключевые слова: бытие, мистификация, технологизация, мифологическое, религиозное, философское, диалектика необратимости, компаративистика, трансцендентальный идеализм, постмодернизм.

Abstract. The subject of this research is being and its reproduction in various worldview forms, ant/or its mystification. The research is divided into four key problems. The first one is the combination of being and its mystification on the example of the works of V. A. Kutyrev: recognizing being, he denies the ontological meaning of dialectics which represents a so-called second layer in determination of being, expressing it in the system of universal categories that form an "attributive model of any object". The second – is an analysis of the attempts of imagining "technologization" (emerging from theory into practice technocratic reasoning) as an exit beyond the boundaries of posing and solution of the main question of philosophy. The third – is the examination of differences in the foundations of mythological, religious, and philosophical beliefs, which determine the specificity of each of the stated forms, predestining their ability or inability towards reproduction of the characteristics of being, in other words their mystification. The fourth one restores the ontological content of procedural categories and their methodological importance. Special attention is given to the principle of unity of the historical and the logical. The author believes that currently the fundamental values of dialectical-materialistic methodology are put behind by the conjuncture circumstances, the applied value of the falling under the authority of the capital and officialdom of knowledge, which becomes a commodity. Scientific novelty is characteristic to all four parts of the article and consists in the following: The ontological content of dialectics as a second layer in determination of being becomes restored; history of humanity is considered to be the third level of determination of being in its highest form; The philosophical foundations of technologization and technocratic thinking, shifting from the theoretical level into practical level are being defined; An analysis of the qualitative differences within the foundations of mythological, religious, and philosophical outlook is being presented. The connection of technologization with the religious and idealistic beliefs, enclosed in the principle of transcendence, is being revealed. **Key words:** dialectic of irreversibility, philosophical, religious, mythological, technologization, mystification, being, comparison, transcendental idealism, post-modernism.

I

В далеком 2003 г., анализируя – по просьбе самого автора – вышедшую в 2001 г. книгу В.А. Кутырёва «Культура и технология: борьба миров» [1], я, к своему удивлению, обнаружил, что философ, который заявил о себе как о защитнике «бытия» и онтологии как учения о бытии, вступает в противоречие с самим собой, поскольку он лишил диалектику онтологического содержания, хотя в ней раскрывается, прежде всего, способ, каким существует бытие. Оказалось, что диалектику он характеризует как путь к «нигитологии», путь к учению о «небытии» [2, с. 23-29]. Фактически он предлагает изъять из определения бытия движение, становление, усматривая в нём «законспирированный» заряд «нигитологии», который «разрывается» в человеческом творчестве как форме деградации и уничтожения, а не развития, как учит диалектика – чтобы «(с)охранить» бытие. В становлении он усматривает «непрерывное творение смерти», «смерте-творение» (со ссылкой на сегодняшние технологии). Время он характеризует как «всеобъемлющее Ничто», а «процессуальность» «уносит»

даже пространство как «последнее и абстрактное представительство бытия». («Восстановление в правах» онтологического содержания этого «слоя» бытия, значит, и его методологического значения, будет дано в последнем разделе статьи.)

Вместо того, чтобы признать два уровня при характеристике бытия – уровень субстанции (материи) и уровень атрибутов материи, присущих любому материальному объекту (атрибутивная модель материи) – В.А. Кутырёв противопоставляет друг другу принцип тождества, как «выражение бытия», и принцип противоречия как основной принцип диалектики, т.е. нигитологии, хотя «модель объекта», система категориально выраженных атрибутов остаётся в контексте постановки и решения основного вопроса философии о бытии [3, с. 96-99]. Следует заметить, что здесь он идёт вслед за постмодернистами, в частности, за Ж. Делёзом, который пытался вывести «различие» за пределы бытия, противопоставляя его бытию, отыскивая некое «различие в себе» [4, с. 26-33]. Согласно Ж. Делёзу, «различие – за каждой вещью, но за различием ничего нет» [5, с. 79], а для этого «необходимо, чтобы вещь не была тождественной, но была

бы разорвана различием, в котором угасает тождество объекта, увиденного как видящий объект. Необходимо, чтобы различие превратилось в стихию, высшее единство, чтобы оно отсылало к другим различиям, которые вовсе не отождествляют, но дифференцируют его. Необходимо, чтобы каждый член ряда, уже будучи различием, находился в изменчивом соотношении с другими членами, учреждая тем самым другие ряды, лишённые центра и сходимости. В самом ряде надо утвердить расхождение и смещение центра. Каждая вещь, каждое существо должно видеть поглощение собственной идентичности различием, быть лишь различием среди различий» [5, с. 7]. Как говорит В.А. Кутырёв, «прогресс важнее бытия» [1, с. 7].

Третьим уровнем при определении бытия является человеческая история, ибо без человека бытие неполно. На выделении этого уровня исследования бытия в начале 1990-х гг. настаивал В.М. Межуев, приравнивая действительность не к природе, а к человеческой практике как способу существования самой материальной действительности: «Материя, по Марксу, не только первична, но прежде всего практична, порождается, генерируется практикой» [6, с. 286]. Такой подход в принципе соответствует концепции ноосферы В.И. Вернадского и постнеклассической науки В.С. Стёпина, если учесть связь уровней определения бытия с наукой.

Поскольку противоречие рассматривается В.А. Кутырёвым как «поворот в пользу небытия», идёт «рука об руку» с виртуализмом, то ради спасения бытия нужно «возвратиться к метафизике» [1, с. 212], *отказавшись от диалектики (не в смысле Аристотеля, а в смысле Гегеля! – М.П.)*. Данный подход сохранён автором в книге «Бытие или Ничто», в которой он толкует «принцип изменения бытия, его движения» как процесс «у-ничто-жения», «ничто – время – смерть – рождение как исчезновение и возникновение – это одно и то же» [7, с. 5]. Нужно заметить, что обнаружить данный слой в содержании текста первой книги было непросто, поскольку вначале я вкладывал в категории диалектики традиционный смысл. Чтобы обнаружить авторское содержание пришлось перенастраиваться. Читать работы этого автора непросто. Из-за смешения объективного и субъективного, когда чисто субъективное нередко оказывается доминирующим над объективной логикой, внося в текст элементы мистификации. Словари иностранных слов поясняют её как производное от греч. *mystês* – посвящённый в тайну, знающий таинства (от греч. *mistikos* – таинственный) и, далее, добавляют: обман, намеренное введение кого-либо в заблуждение, ради шутки или с иной целью. С гносеологиче-

ской точки зрения «кем-либо» может оказаться и сам мистификатор, не обязательно преднамеренно «переворачивающий» объективное и субъективное «в пользу» субъективного. Читать, например, Аристотеля проще, ибо в его смешивании объективного и субъективного «пробивается» объективное: «...у Аристотеля *езде* объективная логика смешивается с субъективной и так притом, что *езде в и д н а объективная*. Нет сомнения в объективности познания. Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная запутанность...» [8, с. 326]. У В.А. Кутырёва объективное «заглушается», заглушается субъективным, мистификацией.

Приведу два примера. Первый пример касается изложения истории философской мысли. Фиксируя «становление» «в головах самих людей» «иной реальности» В.А. Кутырёв «начинает с Канта», хотя подобные представления утверждались, например, основоположником объективного идеализма Платоном. Находим мы их и у Гегеля в «Науке логики» под именем «Абсолютной Идеи», которая «сама себя *свободно отпускает*» «в качестве природы» [9, с. 424]. Другое дело, что, анализируя природу, Гегель опирается на данные естественных наук и пересматривает учение И. Канта.

Как известно, *сферу онтологии* как область объективного рационального знания И. Кант вывел за пределы философии, оставив её исключительно *за наукой*. По И. Канту, «критического» периода, предметом философии является сознание, познание и ценности. Сохраняя верность редукционистской традиции взаимоотношения философии и науки [10, с. 180-197], И. Кант ставит гносеологию, общую теорию сознания и познания *выше* онтологии, считая, что именно решение гносеологических проблем определяет решение наукой её онтологических проблем, которые в то же время непосредственно опираются на эмпирическую информацию об объектах, а последняя не может быть выведена из философских систем. Таким образом, согласно варианту *гносеологического* редукционизма И. Канта, хотя наука не выводима из философии, но она всё же *определяется* ею, ибо учёные в ходе осуществления процесса познания не могут не опираться на те или иные представления о возможностях и способах достижения истинного знания об объектах (предметах).

Гегель полагал, что в силу *онтологически* всеобщего характера развития как характеристики бытия любых объектов, именно диалектический метод познания способен привести к абсолютно-истинному постижению реальности, в том числе, к построению истинной системы природы. И та-

кой системой может быть лишь диалектическая онтология, диалектико-логическая «философия природы». Частнонаучный тип познания, как он реализовался в новоевропейской культуре, в исследованиях Гегеля оказался на поверку наделённым *метафизическим* способом познания, который искажал онтологическую, бытийную природу познаваемых объектов на втором, не на субстанциальном (где речь Гегель ведёт о первичности Абсолютной Идеи, как-то порождающей Природу как своё «Иное бытие»), а на атрибутивном уровне определения бытия.

Гегель показал, что тогдашние науки при построении своих теорий абстрагируются от идеи развития изучаемых ими объектов (механика И. Ньютона). Он был склонен считать метафизическими эмпирический опыт, математику и формальную логику. Он доказывал необходимость переоснащения естествознания диалектикой для достижения объективной истины о природе, он потребовал замены метафизического метода познания диалектическим, чтобы придать науке способность воспроизводить реальность. Считая себя *представителем* диалектически развивающейся Абсолютной Истины, составляющей *существо* всякого истинного мышления, Гегель от её имени (в «Философии природы») отстаивает в целом перспективную и эвристичную идею всеобщей эволюции природы, развития её от более простых форм организации к более сложным, вплоть до человека, и в нём самом. Это бытийное развитие, происходящее универсально и дифференциально, включает в себя: внутренние объективные противоречия как источник развития, переход количественных изменений в качественные, сохранение законов функционирования низших форм в высшие путём их подчинения законам последних («диалектического снятия» первых вторыми) и другие всеобщие характеристики, описываемые совокупностью «парных» категорий.

С другой стороны, Гегель *догматизировал* многие представления тогдашней частной науки, выдавая её относительные истины за абсолютные. Он утверждал, например, что число планет в солнечной системе равно семи (по числу известных современной ему астрономии), что пространство трёхмерно и евклидово и не может быть другим, что необходимость первичнее случайности, что мир детерминистичен, а случайность есть лишь проявление (правда, объективное) необходимости. Такое абсолютизирование многих положений тогдашнего естествознания привело к мистификации природы, ибо оно *противоречило* диалектике, идее универсальности развития, *выразителем* ко-

торой Гегель себя считал. Оно тормозило развитие науки, что подтвердила последующая история науки. Ведь построение любой теоретической системы, системы «Философии природы» в том числе, требует опоры на эмпирический материал. Гегель вынужден был заимствовать эмпирический материал у современной ему науки, многие её положения казались тогда доказанными, бесспорными истинами, не требующими дальнейшего развития в рамках онтогносеологической противоположности истины и заблуждения. Так «диалектическая система» как нечто определённое («конечное») стала противоречить самой себе с точки зрения универсального «диалектического метода», видящего во всём «определённом», конкретном печать его ограниченности и конечности.

Таким образом, учение Гегеля оказалось весьма противоречивым в двух отношениях. Во-первых, запутанные отношения между философией и наукой, не лишённые противоречивости в плане воспроизведения реальности (это противоречие можно квалифицировать как противоречие между истинным познанием или познанием истины и его симулированием), во-вторых, аналогичное противоречие между субстанциальным и атрибутивным определением бытия. Последнее противоречие было устранено Л. Фейербахом, отбросившим гегелевское представление о надуманной «идее», творящей из себя «природу». К. Маркс приветствовал поступок Л. Фейербаха, восстановившего учение о бытии против его мистификации Гегелем: Л. Фейербах отбросил идеалистический принцип. («Все мы стали фейербаховцами», – писал К. Маркс.)

Однако противопоставив своё учение учению Гегеля, Л. Фейербах не ввёл понятий «материализм» и «идеализм», *антитетичных* по отношению к понятиям «идеалисты» и «идеализм». (Это показал Ф. Энгельс [12, с. 23-26]), что было важно, как отмечал В.Н. Кузнецов, «для понимания сути главных философских конфронтаций» [11, с. 55]. Более того, его материализм оказался ограниченным «философией природы», а при трактовке человеческой истории как сферы бытия, отличного от природы, он делает это с позиций идеализма [12, с. 27-35]. Материалистическое объяснение истории дал К. Маркс, полагавший что все сферы, слои бытия должны получить такое истолкование, чтобы материализм «не дополнялся» эклектически идеализмом, т.е. чтобы выйти к «антитетичности». Соответственно этому В.И. Ленин дал философское определение материи как центральному понятию философского материализма (а не той или иной конкретной науки), учитывающее *универсальную* противоположность «главных философских конфронтаций». Судя

по содержанию всей работы о Л. Фейербахе логично предположить, что Ф. Энгельс в её название вставил термин «классической» (а не просто «немецкой») именно для того, чтобы подчеркнуть, что закончилось время эклектического сочетания материализма и идеализма, что пришло время универсальной противоположности главных философских направлений, пришло время материализма, не «сражаемого» идеализмом, ибо такой материализм даёт в тенденции или в конечном счёте адекватное понимание бытия, тогда как весь идеализм, объективный и субъективный, в своём принципе опирается на представление об «Иной реальности».

Разве не на такой основе возникает «парадокс всех парадоксов» «надеяться жить на том Свете, сохранив себя», о котором пишет В.А. Кутырёв, правда, связывая его с заявляемым им «концом света» в результате современных процессов, «ведущих к убийству рода» людей [13, с. 6, 9]? И разве не взорвалась эта «атомная бомба» впервые в религиозном мировоззрении, став религиозной банальностью, перекочевавшей в философские системы идеализма, а ныне – мировоззренческим основанием «современных процессов», описываемых В.А. Кутырёвым, но не устанавливающим такой связи (вопреки её очевидности), а выступая апологетом религии с предложением заключения «союза философии с религией» против науки? «Заключённый в век Просвещения её (философии – М.П.) брак с наукой должен» «быть расторгнут. Обстоятельства склоняют к взаимодействию с религией...», в которой В.А. Кутырёв видит «защитницу ценностей гуманизма, человекоподобного бога и богоподобного человека», «это будет союз ради жизни на Земле и на Небе (? – М.П.)» [14, с. 196, 199].

Второй пример приведу из области последних из указанных проблем современной человеческой истории. Во «Введении» к книге «Последнее целование» [13, с. 212] содержится протест против «глобальной технологизации» человеческой жизни: «На фронте каждого технопарка» следует выбивать надпись: «Не все, что технически возможно, следует реализовать!». И далее в тексте прочитываем, что нередко «решения» «принимаются» «по финансово-бухгалтерским соображениям прибыли», тогда как следует «просчитывать их последствия всесторонне и максимально далеко», с точки зрения «гражданского» контроля (значит и их «интереса» – М.П.). Да, здесь «видна» объективная логика [13, с. 17]. Но далее мы видим явный отход от неё в заявлении, будто бы объективная логика состоит как раз в том, что «процесс его (человека – М.П.) «снятия» якобы приобрёл «объективный характер» и «прогресс» «переступает» через человека [13, с. 15-16].

Но разве не очевидно, что «через человека» «переступает» не прогресс, а интересы класса «частных собственников», действительно «принимающих решения» «по финансово-бухгалтерским соображениям прибыли» в силу своей сверхжадности? Это очевидно не только с «марксистско-ленинских позиций», предлагающих «классовое решение», но даже с позиций сторонников современной концепции «социального государства», где государство «принимает на себя принципиальную ответственность за обеспечение основных социальных нужд своих граждан», основываясь не на классовом подходе, но исходя из принципа «единства государственных, гражданских и бизнесинициатив» [15, с. 3]. Другое дело, окажется ли последняя концепция реализуемой в условиях глобализации общества или она окажется ограниченной рамками лишь *некоторых стран*, как это случилось с марксизмом.

Разумеется, возникает вопрос о возможности построения социального государства в постсоветской России. В последнее время проблема построения такого государства в России выдвигается как один из главных приоритетов. Подчеркну, что это есть лишь проект. Рассматривать его в ином качестве сегодня вряд ли возможно. В ст. 7 Конституции РФ сказано, что Россия – «это социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека...», а в ряде статей Конституции имеет место конкретизация этого проекта. В частности, так можно рассматривать: ст. 2 и ст. 7 второй главы (о человеке, его правах и свободах как высшей ценности), ст. 20 (право на жизнь), ч. 1 ст. 37 (право на труд и его оплату), ч. 5 ст. 37 (на отдых), ст. 38 (на защиту материнства, семьи и детства), т. 3 (на социальное обеспечение), т. 4 (на жилище), т. 41 (а охрану здоровья и медицинскую помощь), ст. 2 (на экологическую безопасность), ст. 43 (на образование), ст. 44 (на доступ и участие в культурной жизни). Однако на этом пути реализации проекта придётся преодолеть ряд затрудняющих моментов, в частности: 1) не преодолены последствия «шоковой терапии» времён перестройки, 2) большинству граждан ничего не досталось от «при(х)ватизированной» собственности, созданной всем советским народом, а теперь оказавшейся в руках небольшого процента богачей, 3) не создан «средний класс», 4) нет такого экономического потенциала, который позволяет организовать перераспределение доходов, 5) в ведущих сферах производства и сбыта доминируют монополии, затрудняя конкуренцию, 6) отсутствует зрелое (развитое) гражданское общество, 7) почти на нуле в обществе нравственность,

8) распространены представления о несовместимости нравственности и экономики, 9) нравственности и политики, 10) потеряны ориентиры справедливости и 11) равенства, 12) нет эффективных механизмов правового сопровождения (обеспечения). Не является ли данный проект утопией, призванной отвлечь внимание людей от реальных трудностей нереализуемыми обещаниями?

Второй проект родился в результате «перестройки», перешедшей в войну против Советского Союза и идеологии коммунизма, и продолжившуюся в последующий период правления политиков постсоветской России, находившихся в вассальной зависимости от политики США, как бы повторив войну «белогвардейцев» и стран Антанты, пошедших походом против молодого советского государства. В результате спустя семьдесят лет эти «наследники» пришли к власти, пришли под руководством таких «реформаторов», как, в частности, М. Горбачёв, А. Яковлев, Б. Ельцин, Б. Чубайс, Е. Гайдар и им подобных, в центре и на местах. Чтобы оправдать свои действия, противники коммунизма и Советского Союза заимствовали у побеждённого его ключевую идею, вставляя её в новый «контекст», чтобы придать себе привлекательность и «утишить» народ. Эта концепция как нельзя кстати пришлась путинской «вертикали власти»: Министерство образования и науки недавно «пустило» в вузы страны студентам курс под названием «Основы социального государства», роль которого аналогична роли «Научного коммунизма».

Те же, кто опасается провала проекта «социальное государство» и не желая признавать социальные идеи марксизма, встают на путь трансформации человека как биосоциального существа в нечто «техническое» для его же «лучшего будущего». Фактическим предшественником его можно считать проект основоположника «русского космизма» Н.Ф. Фёдорова, имеющий религиозно-идеалистические основания и переводимый из области теории в практику. Согласно «движению» «Россия 2045», «учёными разных стран мира уже разрабатываются отдельные технологии, способные обеспечить создание прототипа искусственного тела человека в течение ближайшего десятилетия. Страна, которая первой заявит о намерении объединить эти технологии и создать работающий кибернетический организм, станет лидером самого главного мирового технологического проекта современности. Этой страной должна быть Россия». И далее: «не позднее 2045 г. искусственное тело не только значительно превзойдёт по своим функциональным возможностям существующее, но и достигнет совершенства формы и сможет выглядеть не хуже человеческого.

Люди самостоятельно будут принимать решение о продолжении жизни и развития в новом теле после того, как все ресурсы биологического тела будут исчерпаны... Мы предлагаем реализовать не просто механистический проект по созданию искусственного тела, а целую систему взглядов, ценностей и технологий, которые помогут человеку развиваться интеллектуально, нравственно, физически, психически и духовно» [37].

Анализируя такую, «организованную реальность», наряду с «неорганическими и органическими телами», Н.А. Бердяев, рассматривая проблемы социологии и метафизики техники в знаменитой статье «Человек и машина», указывал на двойственность техники, которая несёт с собой удобства, комфорт жизни и действует размягчающе, с другой стороны, она требует большей суровости и бесстрашия человека, демократии и социализации, коллективизма, организации народных масс в современном смысле слова. Он призывал не забывать, что старая, нетехнизированная жизнь была связана со страшной эксплуатацией людей (и животных), с рабством и закрепощением, помнить, что «машина» может быть орудием освобождения от этой эксплуатации и рабства, что возврата к прошлому нет и его нечего желать, что новые человеческие массы, выдвинутые на арену истории, требуют новых форм организации, новых орудий, а эпоха неслышанной власти техники кончится. Кончится не её отрицанием, а подчинением её духу человечности (душевности): «никогда не будет уничтожена техника и машина, пока человек совершает свой земной путь». Н.А. Бердяев особо подчёркивал, что власть техники и машины связана с капитализмом, что она родилась «в недрах» капиталистического строя, и машина была самым могущественным орудием развития капитализма. Но если техника создала капитализм, то она же может способствовать преодолению капитализма и созданию нового, более справедливого социального строя; не машина (и не наука, вопреки В.А. Кутырёву, ибо они свидетельствуют о силе человеческого сознания), а человек виновен в страшной власти «машинизма»; недостойно переносить ответственность с человека на машину, «машинизм» есть лишь проекция «дегуманизации».

Вопреки субъективным «про(ж)ектам» объективно «прогресс» – в лице самого человека, его истории – находится в поисках контроля за проявлениями «экономизма» и «технократизма» в интересах всех «граждан», ради сохранения *рода* людей на Земле; ведь речь идёт о жизни и смерти. Такой прогресс «не переступает» через человека, но выступает «на его стороне», например, с точки

зрения концепции «коэволюции» человека и мироздания. Что господство частнообщественных интересов, порождающих экономизм, как извращение (Аристотель называл его «хрематистикой») экономики [16; 17], и «технократизм», свидетельствует А.Л. Никифоров: 1) «как только была осознана прикладная ценность научного знания, оно всё больше стало подпадать под власть крупного капитала», 2) «научное знание становится товаром, учёный – наёмным рабочим, производящим этот товар», 3) «происходит вытеснение внутринаучных ценностей», 4) «резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объёме научной деятельности. Кто платит, тот и заказывает музыку. Ныне платят капитал и государство, финансисты и политики, и именно они направляют науку в область прикладных исследований... В прикладных исследованиях внутринаучные ценности и цели действительно заменяются...» теми, кто заказывает эту «музыку». Это приводит к обесцениванию фундаментальной науки: в конце XX в. фундаментальная наука оказалась близкой к полному исчезновению, как и «стандарты» объективности, обоснованности и истинности. Согласно А.Л. Никифорову, «никакой постнеклассической науки нет, а есть рост прикладных исследований со своими вненаучными целями и ценностями, со своими стандартами и нормами» [18, с. 63-64].

Рассматривая проблему «постнеклассической науки», необходимо указать на проблему необходимости грядущего «встраивания» «прикладных исследований» в мировой процесс, постигаемый, в конечном счёте, наукой, – в союзе с философией, – чтобы преодолеть «отчуждение», в котором они пребывают (вместе с реализацией своих результатов). До этого действительно это ещё «не наука». Она станет таковой после падения того господства капитала, о котором пишет А.Л. Никифоров. Поэтому поверхностно-легковесным является заявление В.А. Кутырёва о том, что «феномен «ложного сознания» обуславливается теперь не столько классовым положением людей, как объяснял К. Маркс, сколько их общим положением в мире, который становится постчеловеческим» [13, с. 161-162], тем более, что он сам признаёт, в противоречии с первым тезисом: «вслед за смертью телесного человека умрёт и его разум и тут не надо сложных доказательств» [13, с. 163]; правда, разум, отделённый от человека и его тела, вряд ли будет обладать «субъектностью, т.е. выделенностью и рефлексией как атрибутивным свойством, отличающим сознание, мысль от лежащего им остального объективного мира», скорее он «растворится» в творимой «инореальности» и «разумным будет всё окружающее пространство»

«искусственной реальности» [13, с. 164], «субъектного сознания не будет вообще» [13, с. 173]. Вместо обсуждения жгучих социальных проблем современности В.А. Кутырёв предлагает «культивирование» «игровой науки» (=жареный снег), «науки для науки» (исторически ограниченной задачами познания, но не практики). Автор пишет не о частнообщественных интересах, воздействующих в современном обществе на науку, извращающих её природу, а об «интересности», предлагая её как новый критерий ценности идей в науке, вытесняющий критерии «истины и пользы» [13, с. 17]. В.А. Кутырёв полагает, что процесс с(за)мены человека «постчеловеком» имеет объективно-детерминированно-неизбежный характер («прогресс не остановишь»), тогда как «субъективно» его не примет и ищет пути его сдерживания или преодоления, «продления» человеческого бытия. Вслед за Ф. Ницше он «обосновывает право людей на будущее «беспольное» бытие в тотально технизированном мире» [13, с. 167].

II

Новая книга В.А. Кутырёва «Последнее целование» выступает с радикальным пересмотром отношения к основному вопросу философии, сторонником которого ранее он заявлял себя. Здесь мистификация особенно сильна, позволяя обнаружить два слоя в тексте книги. При её рациональном прочтении современная западная философия, прежде всего постмодернизм, которому предшествуют позиции И. Канта, Э. Гуссерля, Ф. Ницше, есть дальнейшее развитие идеализма, правда, не только в теории, но и в практике (это принципиально важно! – М.П.), где оно приводит к серьёзным последствиям, ставит человека на грань деградации и «выбраковки» из окружающего мира – вследствие «забвения бытия», напоминает он известное изречение М. Хайдеггера. *Такое прочтение формирует положительное отношение к книге. (Вспомним «Тезисы о Фейербахе» К. Маркса, где говорится о главном «недостатке» материализма, о его «созерцательности», и о том, что «дейтельная сторона», практика была монополизирована идеализмом, и мистифицирована им. К. Маркс считал необходимым устранить этот «недостаток», писал о том, что (диалектический) материализм должен стать мировоззренческим основанием в практическом изменении мира человеком. Стал или нет, это могло бы быть предметом исследования, как и реальная роль идеализма, не только не отказавшегося от своих попыток, но и усиливших их с учётом конкретных современных реалий – экономизма и технологизма. Не является ли идеализм*

ответственным за современную «глобальную технологизацию жизни»? Так В.А. Кутырёв вопрос не ставит. Субъективно он видит в нём концепцию бытия, а не небытия, хотя объективная логика текста книги говорит, скорее, об обратном, например, что современная философия постмодернизма за фундамент «берёт Ничто (мысль)» [13, с. 41]. Но философия, принимающая за исходное «мысль», всегда называлась идеализмом!

Однако далее приходит осознание того, что субъективно В.А. Кутырёв утверждает нечто иное: современная философия якобы вышла не только за пределы материализма, но и идеализма в своём утверждении концепции «Ничто» или «Небытия». Вот как В.А. Кутырёв «пунктиром» «набрасывает» «логику» исторического развития философии и науки: «наука теряла связь с непосредственно воспринимаемой эмпирией», «материализм» (включая и диалектический – М.П.) становился «гносеологическим», «научным», «функциональным», «знаковым» и т.п. «Его время кончилось...», он «был принят всюду, изгнан отовсюду», «наступило время полного торжества идеального и его теоретиков». Но далее, якобы, «Идеальное, идеализм – Победитель, понунив голову, уходит со сцены вслед», «за природой и материализмом» [13, с. 27-28].

Кто же новый Победитель? «Виртуальное», это оно вытеснило «идеальное и идеализм». Правда, В.А. Кутырёв всё же признаёт, что «виртуальное» есть «восприимчик» (не точнее ли сказать «преемник»? – М.П.) идеального. Значит, «родственник», продолжатель «дела» идеального и идеализма? Согласно В.А. Кутырёву, нет, ибо оно есть представитель «Ничто», «Небытия», тогда как идеализм есть учение о бытии. С нашей точки зрения, в любой своей форме у идеализма классического периода бытие подобно «шагреновой коже», границы которой переходит идеализм, перенося себя в «иную реальность». Таков принцип идеализма или идеализм в своём «принципе». Однако в классический период идеализм в конкретном учении того или иного мыслителя, выступая противоположностью материализма, как правило «не обнаруживается в чистом виде», а дополняется элементами материализма. А.Ф. Лосев демонстрирует это обстоятельство на примере учения Платона. Он пишет, что «фактическую историю делают не столько принципы, сколько их реализация». С учётом этого «мы находим у него (Платона – М.П.) в разных местах тенденцию представлять себе идеи в виде абстрактных сущностей вещей, изолированных от самих вещей и для себя получающих место где-то в небесных или «занебесных» областях (= в иной реальности – М.П.). Тут Аристотель совершенно прав: сущность вещи

не может быть вне самой вещи. В целом же Платону присуще множество рассуждений, опровергающих такую изоляцию идей и требующих трактовать идеи как принципы движения самих вещей, находящиеся в сфере самих вещей (Parm. 129 a–125 b)». И далее: «...платоновский идеализм как бы в нём ни проповедовался примат идеи над материей, несомненно, отличался таким характером, что в самих-то идеях в силу их содержания никак не могли отсутствовать разного рода материалистические элементы». А.Ф. Лосев приводит несколько иллюстрирующих примеров [19, с. 9-17].

Нечто подобное мы наблюдаем и в конкретных учениях материалистов. Такой история философской мысли была до учения К. Маркса, который поставил для себя задачу преодолеть подобную «непоследовательность», «эклетику», чтобы полностью, последовательно реализовать принцип материализма; это обнаружилось уже в отношении К. Маркса к учению Л. Фейербаха, когда он разработал материалистическое объяснение человеческой истории. Противоположный, идеалистический вариант этого постклассического подхода мы наблюдаем в случае философии постмодернизма, за пределами классической истории философской мысли. Побеждает «мировоззренческий нейтралитет» [13, с. 174].

В этом отношении любопытно сопоставить анализируемую позицию с точкой зрения Х. Ортеги-и-Гассета на религию и идеализм, наследующий религиозному мировоззрению. Философское мировоззрение, согласно Ортеге, вырабатывается человеком посюсторонним, укоренённым в бытии, в естественном (калька с древнегреческого «фюзис», с латыни – «натура»), уверенным в своих способностях, в силе своего разума, в познаваемости мира, религиозное же мировоззрение предполагает «отчаявшегося человека», сознающего «ничтожность или неполноту своей жизни самой по себе», который «начинает испытывать потребности опереться на иную – прочную – экзистенцию и реальность. Эта иная жизнь раскрывается, – продолжает Ортега, – диалектически как чёткая противоположность нашей жизни, той, которая у нас есть и которую мы ведём. Иная реальность воспринимается через атрибуты, прямо противоположные природной человеческой реальности: у неё нет начала и конца, она вневременна и вечна, она есть условие самой себя, она всеильна т.п. Одним словом, эта реальность есть Бог» [20, с. 358].

Повторю, что религия, как и идеализм, – в виде конкретной системы, – как показал А.Ф. Лосев и в другой работе [21 с. 138-143], никогда не существовали в чистом виде, а дополнялись элементами материализма (об этом же вынужден писать

и В.А. Кутырёв, например, в своих рассуждениях о Канте, основоположнике классической немецкой философии, не преодолевшей «сочетания» материализма и идеализма – в отличие от философии марксизма [13, с. 34], о Гуссерле [13, с. 36]), пребывая с ним в «постоянной взаимной борьбе», что, подчёркивает он, не меняет «знака» при оценке самого принципа идеализма (или идеализма в его принципе); повторю, что и материализм в истории конкретных философских учений дополнялся теми или иными идеалистическими положениями. Значит, бытийность в учениях идеалистов не истекает из принципа идеализма. Так, в прочтении Платона А.Н. Чанышевым «материя вечна и идея не творится» [22, с. 253].

О Гуссерле В.А. Кутырёв пишет: «Сущностная направленность сознания на вещь снимает необходимость её самостоятельного существования. Бытие об-является состоянием сознания!», хотя и «не до конца. Фундамент сознания оставался от физического мира. От “вещей”. Хотя внутренне он освободил трансцендентальное сознание от “естественной установки”, но само оно по-прежнему опиралось “на принцип тождества”, на комплекс “ощущений” живого человека; основа мира остаётся у Гуссерля “посюсторонней”. И только в постмодернизме она преодолевается. Сознание становится самоценным, функционирует без какой-либо естественной связи с миром и предварительной направленности на него – становится “пустым и чистым”» [13, с. 10-11]. Т.е. идеализм в этой конкретной «школе» пытается реализовать себя без дополнения «элементами материализма». Но В.А. Кутырёв не выходит «за пределы принципа идеализма», и это противоречит субъективным оценкам постмодернизма В.А. Кутырёвым. Хотя у него мы также находим признание того, что у идеалиста И. Канта есть «п(е)реступание» «за Бытие. За deadline. От своего жизненного мира к Иному» [13, с. 32, 36], но с субъективно-основной точки зрения для В.А. Кутырёва безразлично: «Небо зависит от Земли или, наоборот, Земля порождается Небом, они обуславливают друг друга». Важно для него другое: что «специфика трансцендентального философствования (состоит – М.П.) в выходе за пределы земля-небо» [13, с. 32]. Т.е. материализма и идеализма.

Всё же объективная логика книги указывает на то, что современный идеализм не ограничивается возведением в абсолют, в мировой разум, творящий материю, пространство-время и т.д., психические качества, свойственные самому человеку и от него отрываемые, как прежде, но возводит «в абсолют» те, что получили воплощение в IT-технике. Поэтому сознание, признаёт он, «боль-

ше не отражает», а «саморазвивается», развивается «само по себе», «в процессе коммуникации». Его можно считать «не нашим», а «машинным». Очевидно, что ни «старый» ни «новый» идеализм, как и религия, не продвинули вперёд решение вопроса о сущности (субстанции) мира: они заменяют одно «таинственное» другим, ещё более неизвестным и таинственным. Они никогда не давали естественного, рационального объяснения мира, создавая иллюзии такового, мистифицируя бытие, в отличие от материализма. Из объективной логики книги следует, что технократизм есть порождение идеализма. Но коль скоро реализовать идеализм невозможно, по причинам его «антибытийности», то отсюда следует невозможность для техники превратиться в субъект, вытеснить человека «пост-человеком». Не случайно, что вопреки словесным декларациям В.А. Кутырёва о неизбежности «замены» человека «постчеловеком», в его работах нигде нет доказательства того, что техника может превратиться в субъект, превращающий человека в паллиативное существо.

Антионтологизм идеалистических представлений очевиден, если под онтологией понимать учение о бытии и его изменениях, в которых есть место и для человека как особой, высшей формы бытия (Л. Фейербах). Онтологизм дала античная философия: «В период античности для грека, которого впоследствии станут именовать язычником, реальность означала совокупность психотелесных элементов либо космос... Теперь же реальность означала нечто иное, не телесное, и даже не психическое... реальность возникает из отношения человека к Богу, которое (отношение – М.П.) можно определить как чисто моральное, а ещё лучше – как сверхморальное». Реальность «состоит в чём-то настолько нематериальном, нетелесном, что называть это “что-то” духовным, как у нас принято – значит уже привносить в него неадекватную материализацию» [20, с. 359]. Ведь «наше» духовное, пишет Х. Ортега-и-Гассет, принадлежит бытию, будучи продуктом его эволюции как способа существования самого бытия.

Чтобы исключить подобную «онтологизацию» = «материализацию», Дионисий Ареопагит утверждает, что «Она не есть дух в известном нам смысле», ведь «ни Бога никто не знает таким, каков Он есть, ни Сам Бог не знает сущее таким, каково оно есть, т.е. Бог не может подходить к чувственному чувственно или к существам как существам, ибо это несвойственно Богу». То же следует сказать и об умопостижимом умственно. «Бог же ведаёт сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием». Он – «знающий всё пре-

жде его рождения» (См.: Дан. 13: 42)». Получается, добавляет Максим Исповедник, что «Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом», «знает сущее несравненным и всё превосходящим образом», что «божественная Природа, взирая на Самое Себя, не знает, что в Ней имеется сущее согласно логосу [его] сущности», т.е. таким, «каково оно есть», «поскольку Он выше всего сущего и само бытие обрёл сверхсущественно» – «как совершенно для всего запредельный» [23, с. 409-411]. Как «Причина всего чувственного» Он (бог) «ничем из чувственного не является», как и «Причина всего умственного» «ничем из умственного не является», «Бог не есть что-то сущее, но выше сущего. Ведь если Он, сотворив, ввёл всё это в бытие, как же может он оказаться чем-то одним из сущего?».

Это не может не сказываться на религиозной трактовке познания человека. Поскольку трансцендентная реальность *непознаваема*, постольку материалист исключает бога на субстанциальном уровне и признаёт *лишь веру в него*, присущую человеку в определённых исторических обстоятельствах, следовательно, модально обусловленную; он характеризует бытие через категорию материи как объективную реальность в значении «единственной и последней», за которой нет и не может быть другой, более глубоко «упрятанной». Религия же фальсифицирует не только онтологическую, но и гносеологическую проблему познаваемости: согласно религиозному мировоззрению «сам по себе человек неспособен измыслить даже такую простую истину, как $2 \times 2 = 4$. Видение полноты истины, то, что мы называем... разумением, есть действие Божие в нас» [20, с. 358]. Религия, согласно Ортеге, утверждает, что человек не в состоянии постичь и бога, что поэтому тот сам открывает себя человеку, что в «Откровении» человеку дана истина. Абсолютная истина. А науке якобы доступна лишь относительная истина, хотя в отрыве от абсолютной истина превращается в свою противоположность, что равносильно приписыванию науке агностического характера, по причине игнорирования диалектики абсолютной и относительной истины.

Из изложенного видно, что идеализм есть не столько учение о бытии, сколько о «небытии» или «инобытии», современный идеализм в лице конкретной школы постмодернизма лишь подтверждает это, предлагая новые варианты «небытия», которые, будучи переведены в практическую плоскость, обрекают людей на деградацию и «выбракровку», реализуя себя в экономизме и технократизме, на которые обрушивается В.А. Кутырёв, не усматривая в них философских оснований, идеализма. Уместно добавить, что 1) «технологиза-

ция» есть реализация на практике «технократического мышления» («всё технологизируется» – [13, с. 8, 11], что 2) часто цитируемый В.А. Кутырёвым М. Хайдеггер считал его «основоположниками» родоначальника идеализма Платона и Аристотеля, что 3) М. Хайдеггер требовал отказа от технократического подхода, полагая, что 4) технологии должны быть включены в «контекст» бытия и его эволюции, а не отчуждать от них, чтобы исключить «забвение бытия». Говоря словами М. Мамардашвили, «только развитием мы можем извлечь то, что *есть*» [24, с. 29], принимая развитие за способ существования материи как «того, что есть». В.А. Кутырёв же говорит о «катастрофе развития» [13, с. 5], а не о катастрофе деградации, вырождения, негативной диалектики под влиянием идеализма.

III

Различия между формами мировоззрения являются не только количественными (мир воспринимается «более или менее» точно и полно), но и «качественными», ибо они базируются на различных «фундаментах». У них разные основания или «принципы». Специфика философского мировоззрения детерминируется постановкой и решением основного вопроса философии: какое «первичное» начало, сущность, субстанция определяет природу мировых явлений. Философы разделились на «материалистов» и «идеалистов». Первые считают мир материальным, физическим, объективным, существующим независимо от «вторичного»: идеального, психического, субъективного и т.п., которое идеалисты отрывают от человека и признают эту «иную реальность» за первичное. Существует и «третья линия», сторонники которой пытаются соединить их; противники называют это эклектикой; кстати, она получила распространение в современной России.

Исходные основания мифологического «мировидения» иные, они не содержат разделения базисных противоположностей, их противопоставления – как объективное и субъективное, природное и человеческое, материальное и идеальное, реальное и воображаемое, мысленное и эмоциональное. В его основании – «суперпозиция», «наложение», «пересечение» базисных противоположностей природного и человеческого и др. За границы такого «наложения» мифологическое сознание не выступает. Поэтому оно не подозревает, что природа существует до, вне и независимо от человека, его мысли и действия. Базисные противоположности не расчленены, не отчуждены, не отделены друг от друга, они «синкретичны», что и задаёт специфику мифологическому мировоззрению, в котором

на базисные противоположности не распространяются процедуры анализа и синтеза. Вместо них – «синкретичность». Это видно на примере мифологических образов, скажем, образов русалки, кентавра или минотавра. В этих образах синкретично представлены реализм и фантазия, они – продукт фантазийной реальности или реалистической фантазии, воображения, что не лишает образы реалистичности; иначе творец устного народного творчества, не смог бы выжить в мире. В образе русалки мы видим отчасти женщину и отчасти рыбу, в образе кентавра торс человека на лошади, минотавра – человекобыка. В сказках часто «синкретизм» «накладывает» на животного (и на неживое: пузырь, соломинка и лапоть из сказки) способность говорить и/или поступать, действовать так, как действуют люди, нередко превосходя людей (щука и серый волк), чтобы выполнять их чаяния. Природное «очеловечивается, оно «антропоморфно», «олицетворяется»: так, Д. Узала не видел принципиальной разницы между человеком, окружающими предметами и явлениями мира: «Наша так думай: это земля, сопка, лес – все равно люди. Его теперь потеет... Его дышит, все равно люди...» [25, с. 197]. Как и люди, которые не выделены из природы, «натуры», они натурализованы.

Мифологическое мировоззрение не имеет представлений о сверхъестественном, потустороннем, трансцендентном, которые характерны для религиозных взглядов. Для него нет никакого духа, который был бы бесплотен, никакой идеи, которая не была бы вещью; как и наоборот: всякая плоть есть воплощение духа, а в вещи видится замысел, идея, цель, заставляющая её определённым образом функционировать. Ясно, что этим *исключается* ещё вопрос о том, что и какую из противоположностей взять за «первоначало» мира, т.е. исключается сама возможность постановки и решения основного вопроса философии. Ведь для этого нужно не только расчленить, но уже и противопоставить ещё не расчленённые, синкретичные «стороны», чтобы поставить вопрос о том, что же тут первично, и что – вторично. В такой «мир» и выходит сознание человека-как-субъекта – в отличие от непосредственно-чувственного психического отражения животных, живущих в своей экологической нише.

Реальной базой мифологического мировоззрения периода устного народного творчества оказывается трудовая деятельность человека по преобразованию явлений природы, которые служат «материалом» для *воплощения* его замыслов. В начале в истории людей окультуренный слой был «исчезающе тонким», но именно на этой основе родилось мифологическое мировоззрение – в каче-

стве духовного аналога наложения базисных противоположностей – в отличие от непосредственно-чувственного психического отражения животных, живущих в «своей» экологической нише. Напротив, сегодня этот слой настолько велик, настолько плотно окружает, скажем, ребёнка, что тот долгое время вообще не подозревает о существовании природного мира «самого по себе». И только в итоге сложного духовного развития и образования, часто уже в школе, он придёт к уяснению факта самостоятельного существования природы.

Прототипом мифологического было орудие труда как первая *мера* всего существующего. Но мифологическое было *воображаемым* производством в отличие от производства *реального*. Для мифологического производства, которое не отражает объективный мир гносеологически, но «преодолевает, подчиняет и преобразовывает силы природы», правда, делая это «в воображении и при помощи воображения» [26, с. 47], где *«осуществимо всё (непосредственно в трудовой деятельности – М.П.) неосуществимое, достижимо всё недостижимое, выполнимо всё невыполнимое*, ибо миром чудесного управляет абсолютная сила и свобода творческого желания как первое и последнее основание для любого следствия, как первоисточник, порождающий из себя причины всех действий, всех чудес» [27, с. 46-47]. Очевидно, например, что мифологические персонажи щуки или серого волка в сказках суть символы орудий или символические орудия, посредством которых человек реализует свои желания, получая вожделенные чудеса, разумеется в сфере мифологического производства-воображения. Как орудие увеличивает и расширяет силы и способности человека труда, так и подобные персонажи увеличивают их, увеличивают в сфере мифологического воображения и с помощью воображения, создающего эти символические орудия, оснащающие человека в мире чудесного, позволяя достигать недостижимого в трудовой деятельности, будучи направляемыми безотносительной к реальному производству силой и свободой желания. Таким образом, в мифологическом мировоззрении способности человека намного превышают его реальные силы и возможности, тогда как объективные характеристики явлений оказываются вне поля зрения: даже звёздное небо становится предметом внимания субъекта лишь там, где оно превращено в часы, компас, календарь и т.п.

В узости мифологического восприятия заключается его обречённость, преходящность, необходимость пойти путём анализа, расчленения базисных противоположностей, чтобы получить более адекватные образы мира в его объективности, как

и более адекватный образ самого человека как субъекта. Первый шаг в этом направлении был сделан религией, которая начинает с «у(раз)двоения» мира на объективное и субъективное, на другие базисные противоположности. Появляются представления о боге, Высшем Разуме, *господствующем* Субъекте, *Сверхъестественном*, *Потустороннем*, *Трансцендентном*, и человеке, *подчинённом* Богу существу, *ничто-жном* «самом по себе», с надеждой взирающим на Бога (S и s). Религия умаляет человека, его способности. Не даёт она и адекватного представления о мире. Причиной тому является сохранение мифологического компонента в самом ядре религиозных представлений о Боге. С одной стороны, Он объективен, с другой – антропоморфен, хотя и предстаёт как *Сверхъестественное*, *Потустороннее*, *Трансцендентное* «начало» (согласно верующим, Бог создаёт человека по своему образу и подобию, согласно неверующим, человек «посвоему» создал божий образ).

Мифологический компонент сохраняется в религии также в приоритете воображения над разумом, на что указывал Ф. Бэкон: «Милосердие божие использует движения фантазии как орудие просветления, точно также как оно использует движения воли в качестве орудия добродетели. Именно поэтому религия всегда искала себе путь и к человеческому уму прежде всего через сравнения, образы, притчи, видения, сны» [29, с. 292, 540-541].

Будучи вероучением о «господстве и подчинении», религия появляется на основе возникающих в мире людей отношений господства и подчинения: если мифологическое возникает вместе с появлением человека, существуя во всех произведениях устного народного творчества первобытных людей, то религия возникает вместе с классовым обществом, с борьбой классов. Чтобы эта борьба «не пожрала» ни их, ни общество, в нём возникает государство и религиозное мировоззрение, которые «умеряют» столкновение классов, держат их в границах «порядка», в новых условиях человеческого общежития.

Религиозное сознание не признает богов мифологического мировоззрения: в них нет ничего сверхъестественного, они – продукт человеческого воображения. Об этом убедительно пишет, например, Арнобий. Согласно этому латинскому автору начала IV в., мифологические боги «язычников» на самом деле богами не являются: *только* христиане чтут *истинного* (сверхъестественного – М.П.) Бога, а языческие боги – «нечто совершенно другое и должны быть отделяемы от понятия этого имени и могущества; такова сущность дела, пункт, вокруг которого всё вращается», «основной вопрос», разделяющий истинную религию от язычества [28, с. 360-361].

Относя их к продуктам человеческой фантазии, связанные с ними *чудеса* на поверку, по его словам, демонстрируют «вполне естественный характер», а не способ деятельности *сверхъестественного* Начала.

Религия, пытавшаяся преодолеть мифологическое, но сохранившая его своём «ядре», преодолевается философским мировоззрением, которое начинает с вопроса о том, действительно ли мир (и человек) созданы Богом, или мир был, есть и всегда будет существующим самостоятельно и порождающим человека своими естественными процессами. Именно об этом говорит, например, в своём фрагменте о Мире-Космосе Гераклит, философ, у которого явно проглядывают начатки материализма и диалектики.

Таким образом, философское, а вслед за ним и научное мышление по отношению к базисным противоположностям подходит аналитически, расчленяет и противопоставляет их друг другу, что открывает возможность поставить вопрос о «первичности-вторичности» с точки зрения «фундамента», оснований бытия, за которыми уже нет ничего более глубоко «упрятанного» в мире – чтобы исследовать их порознь, и, далее, выявить возможные пути синтеза, объединения их в едином мире, на основе отношения доминирования-подчинения. Так в философии возникает основной вопрос, при постановке и решении которого производится анализ и синтез базисных противоположностей. Он явился закономерным продуктом эволюции исторических форм мировоззрения, имея по отношению к философскому мировоззрению интерналистские и экстерналистские основания.

Люди опираются на *различные* представления и проистекающие из них средства и методы мышления и деятельности. *Всякое* представление, если оно *действительно*, принадлежит не только человеческой голове субъекта, а *в(ы)ходит* в объективное существование, становится его *достоянием*. Через деятельность верующего представления о сверхъестественном становятся вполне реальным участником земных процессов. Атеисты, отрицая существование Бога, признавая *лишь* веру в Него, должны учитывать, что верующий поступает так, *как если бы* Бог существовал – вне зависимости от того, существует тот или нет. Уже в древности Мелокс, Аполлон Дельфийский, другие боги обладали действительной силой в жизни греков, поскольку те *верили* в них и действовали в соответствии с этими мифами. То же следует сказать о современных христианах, верующих других конфессий, как и о сторонниках постмодернистских взглядов, современных идеалистов, возводящих в абсолют «искусственный разум».

IV

Покажем содержащуюся в самом принципе трансцендентности, потусторонности, сверхъестественности связь религиозного мировоззрения с технологизацией, как её представляет Арнобий [28], сопоставляя христианство и языческие верования, проводя скрупулёзный анализ представлений о богах в мифах древних, которые были ему, в прошлом язычнику, хорошо известны. Он был заморожен Единым богом христиан, своим всемогущим совершенством, *порывавшим* с ограниченными возможностями языческих богов. Он принял христианство и указал на *технологическую* (в современной школе «технологией» называют уроки труда) несоизмеримость языческих богов и Бога христиан. Он увидел разные способы и средства достижения власти и контроля над окружающим мирозданием: абсолютные, сверхъестественно-фантастические в христианстве и относительные, поземному ограниченные в языческой мифологии. Он относит их к *разным* категориям. Языческие боги лишены технологического всемогущества, ибо они укоренены в окружающей природе, не трансцендентны ей; они не противостоят миру людей и героев, а причастны ему. Это выражается уже в признании полубожественности людей-героев, от которых они отличаются по степени, а не принципиальным образом; языческие боги не способны осуществлять сверхъестественные и потому необъяснимые чудеса; как правило, они узко специализированы в том или ином виде деятельности, как у людей, разделённых трудом.

«Вы включили в число богов Либеры (Диониса, Вакха) за открытие (технологии – *М.П.*) вина, Цереры – хлеба, Эскулапа – трав, Минерву – (за технологию посадки – *М.П.*) масличного дерева, Триптолема – (за изобретение – *М.П.*) плуга [сын элевсинского царя Келея Триптолем считался изобретателем плуга и распространителем земледелия и связанной с ним технологии], наконец, Геркулеса – за то, что он преодолел и укротил диких зверей, воров и многоголовых змей» [28, с. 146]. Все эти «боги» не сведены в единую категорию – Единного бога христиан как сверхъестественного Субъекта всевозможных способов деятельности, потустороннего Творца всего существующего. Это делает очевидным, что религия буквально «списана» с человеческой деятельности, способов его деятельности, т.е. с человеческой технологии, которая тем самым возвеличивается. Ввиду её важности для человека, ибо она характеризует сущность самого человека-как-субъекта, способ его существования. Можно сказать, что религия вырастает на дереве человеческой деятель-

ности, что объясняет живучесть религии. К тому же религия предлагает её легитимацию, оправдание со стороны Бога-Творца, который выдаётся за истинного субъекта деятельности, «рабом» которого *величается* в Библии сам человек.

Технологическая сущность человеческой деятельности отражается религией фантастически-сверхъестественным образом. Она отрывается от самого человека и представляется как способ деятельности сверхъестественного Субъекта, Бога, Творца всего существующего, который якобы дарует его созданному им человеку и даже всему существующему, ибо последнее не существует иначе как в контексте религиозной технологии. То, что в религии земное, способ деятельности человека обобщается и принимает вид способа деятельности сверхъестественного Субъекта, *просвечивает* в следующем пассаже Арнобия: «Как в земных царствах мы никакой необходимостью не вынуждаемы вместе с государями поименно чествовать (лиц), принадлежащих к царским фамилиям, но в чествовании самих царей безмолвно выражается и включается [также и] должное чествование их, так и все те, какие бы то ни было боги, на существование которых вы (язычники – *М.П.*) указываете нам (христианам – *М.П.*), если они составляют царское поколение и происходят из божественного Первоисточника, то знают, что хотя они поименно не получают от нас никаких чествований, однако чествуются сообща со своим Царём и включаются в его чествование. Впрочем, это высказано нами лишь на тот случай, если бы не подлежало никакому сомнению то, что кроме самого Царя и Первоиновника есть другие высшие существа (т.е. языческие боги – *М.П.*), которые, будучи разделены и распределены по числу, образуют как бы толпу плебеев».

Боги язычников лишены корней в потустороннем. Правда, в полемике с «язычниками» Арнобий допускает *переукоренение* языческих богов в потустороннем Боге, объясняя язычникам, что в случае такого переукоренения их боги *лишились* бы самостоятельности и оказались лишь теми или иными *ипостасями* христианского, сверхъестественного Бога как всемогущего и всесовершенного Субъекта *универсального* способа деятельности, Субъекта, не связанного, не стеснённого природной необходимостью, преодолевающего *мёртвую* природу и наделяющего её новым духом жизни. Некоторые учёные находят здесь у Арнобия *отступления* от основного христианского догмата о *единстве* божием и отмечают, что Арнобий не решается ещё прямо отрицать существование языческих богов, ибо допускает их существование в виде богов низшего рода, *подчинённых* верховному Богу христиан,

«Которого он называет *Deus princeps* или *primus*, *Deus summus* и *Imperator*. Так, он (Арнобий – М.П.) говорит: если боги действительно существуют, то Бог христиан есть их отец, через Которого они начали иметь своё бытие, могущество и величие и благодаря Которому они считаются наделёнными самой божественностью [28, с. 137-139].

В своих комментариях к книге Арнобия Н.М. Дроздов подчёркивает *условный, сослазательный* характер этих рассуждений Арнобия, который обусловлен, по его мнению, особенностями самой полемики с язычниками: иначе те не смогут понять религию христиан. Н.М. Дроздов далее пишет, что «эпитеты “*summus*”, “*princeps*” и “*primus*” Арнобий употребляет не для обозначения отношения Бога, как высшего, к другим богам, как низшим, но или абсолютно, в смысле высочайшего, верховного Существа, или для обозначения отношения Бога к миру как Творца, или Первовиновника и Властителя, или Повелителя всего существующего» [28, с. 70]. Нигде, по словам Н.М. Дроздова, Арнобий не говорит о богах языческих как о действительно существующих низших богах, наоборот, он «решительно проводит в своей апологии учение о единстве Божиим, называя Бога, исповедуемого христианами, единым (*solus*). Его же он называет единым истинным, единым нерождённым, единым вечным, единым бессмертным, единым бесконечным, единым Первовиновником (*Princeps*), которому ничто не предшествует во времени, и единым Отцом всего существующего, приписывая, таким образом, ему одному те свойства, которые признают неотделимыми от понятия божественности» [28, с. 71]. Трансцендентность Бога христиан есть то, чем *гордится* Арнобий, он выводит её из-под возможности рассмотрения в контексте онтогносеологической противоположности истины и лжи, следовательно, необходимости доказательства факта его существования, что могло бы поставить под сомнение его существование.

Трансцендентность абстрагируется порой даже от антропологических черт: «Истинные боги и те, кто вполне достойны носить это авторитетное имя, не гневаются и не негодуют, и не устраивают с коварными ухищрениями того, что могло бы быть вредным другому» [28, с. 130]. Если ж боги по-человечески «воспламеняются гневом», то они «не бессмертны и не вечны, и им не может быть приписываема какая-либо божественность» [28, с. 133]. Иные черты присущи языческим «богам» в кавычках. Например, пишет Арнобий, «Вы (язычники – М.П.) говорите: Эскулап из Эпидавра, бог здоровья, водворившийся на острове Тибра (доставленный в Рим в виде змеи, переправивший-

ся далее на Тибрский остров, который после того был *посвящён* Эскулапу). Если бы мы имели *намерение точнее исследовать* это, то на основании ваших собственных свидетельств доказали бы, что отнюдь не был богом тот, который был зачат и родился из утробы матери, который в течение лет достиг того возраста, когда удар молнии, как говорится в ваших произведениях, лишил его жизни и света... Восхваляемый вами Эскулап, высший бог, святой бог, податель здоровья, устраняющий, удаляющий и уничтожающий болезни, ограничен образами и чертами змеи, ползает, подобно червям, родившимся в грязи, по земле, касается подбородком и грудью земли, влачит себя посредством извивающихся изгибов и, чтобы быть в состоянии двигаться вперед, притягивает заднюю часть к деющей напряжению передней части».

Может быть, бог превратился в змею, чтобы люди не могли тщательно рассмотреть, кто или каков он? Но, возражает Арнобий, если бы бог избегал быть видимым людьми, то он не должен был хотеть, чтобы люди видели его и в образе змеи, потому что во всяком виде он был бы не иным, но самим собой. Если же он имел целью дать себя видеть – ибо он не должен был не допускать, чтобы глаза смотрели на него, – то почему он не дал видеть себя таким, каким он знал себя и каким создал себя, как могущественное божественное существо? Ибо это было бы гораздо лучше, гораздо предпочтительнее и более соответствовало бы божественному достоинству, нежели превращаться в животное и принимать вид страшного существа, давая повод к противоречиям и сомнениям, был ли это действительный бог, или что-то другое, совершенно отличное от божественного величия.

Мифологические «боги» не способны быть Творцами, их способ действия *растворён* в мироздании, не выходит за его пределы, не охватывает собой мироздание, оставляет ему статус самого по себе существующего, истинного бытия. В их лице творит сам мир, являющий единство своего многообразия в любых своих формах, включая форму людей, героев и богов, ибо мифологический субъект *не знает сверхъестественного*. Поэтому язычник может видеть бога и в неорганическом камне, и в органическом явлении мира, и в образе человека, которых он *возвеличивает*, и в этом, т.е. *метафорическом* смысле «обожествляет» (так человек склонен обожествлять предполагаемые «высшие цивилизации» в качестве «Суперсубъектов»). Иносказательному смыслу ошибочно приписывать религиозно *категориальное* значение.

Религиозное мировоззрение наполнено отвращением и даже ненавистью к бытию, существую-

щему «само по себе». Субстанциональное бытие материалистов воспринимается им как зло, подлежащее преодолению. Для религиозного мировоззрения бытие является предметом ненависти и отвращения, объявляется абсолютным, изначальным злом. Потому, что оно не находится во власти истинного Бога; такой, объективно-реальный мир расценивается как нечто отвратительное, ибо он *порабощает, растворяет* в себе не только человека, но героя и даже «бога». «Неужели вам (язычникам – М.П.) не приходит мысль рассмотреть и исследовать в чьём владении вы живёте? В чьей области (re) находитесь? Чья эта земля, по которой вы ходите? Чей это воздух, который вы через жизненное дыхание вдыхаете и выдыхаете? Чьими источниками вы пользуетесь и чьей водой? Кто распределил дуновение ветров, кто изобрёл дождевые облака, кто разделил плодоносные силы семян по природным их свойствам (rationem proprietate)? Аполлон посылает вам дождь? Меркурий наделяет вас дождём? Эскулап, Геркулес или Диана придумали законы (rationem finxerunt) дождей и бурь? Но каким образом это может быть, когда вы признаёте, что они родились в мире и в определённое время получили жизненную способность чувствования? Ведь если мир превосходит их древностью и прежде, чем они родились, природа уже знала дожди и бури, то они, как *позже* родившиеся, не имеют никакой власти над дождём и не могут вмешиваться в те явления (rationidus), которые они застали здесь (в мире – М.П.) совершающимися (agi) и производимыми более могущественным Виновником» [28, с. 140].

В силу своей сверхъестественности истинный Бог религии непостижим в своём существе, и никакой силой (производством) воображения человека не может быть создан Его образ. Поэтому *неудивительно*, если люди не знают Бога. Напротив – удивительно, если знают. Христианская вера имеет *божественное* происхождение, и только через неё возможны для людей истинное богопознание и спасение. Поэтому, учит Арнобий, вверим же себя Богу, и пусть для нас имеет значение не столько наше неверие, сколько величие Бога, величие его сверхъестественного могущества.

V

Предыдущее исследование велось нами в контексте вопроса о том, «куда движется Россия?» и «удовлетворяет ли это движение людей?» Если нет, то нормальным автор признаёт критическое отношение к нему. Оно становится основанием для восстановления фундаментальных ценностей объективности, отстаивания истины, которые за-

двинуты на задний план прикладной ценностью подпадающего под власть капитала и чиновников знания, становящегося товаром. Учёный, мыслитель превращаются в наёмных работников, производящих этот «товар», соответствующий «заказу», ибо, как говорилось, кто платит, тот и заказывает музыку, а фундаментальные ценности философии и науки вытесняются. Растёт число тех, кто вольно или невольно выполняет конъюнктурные заказы. На таком фоне истории развёртываются противоречащие друг другу философские взгляды: история как некий отчуждаемый от бытия процесс, субъективно произвольное, хотя и детерминированное интересами «заказчиков», и история в контексте бытия, самой фундаментальной философской категории. Её определение даётся на трёх уровнях: субстанции, её атрибутов и человеческой истории как высшей формы бытия. Процесс бытия оказывается противоречивым, принимая вид противостояния негативной (с приматом деградации, нисхождения) и позитивной (с приматом восхождения, прогресса) диалектики во взаимоотношении нисхождения и восхождения. Объективность познания и истина обеспечиваются союзом философского и конкретнонаучного познания. Им противостоит мистификация, обман себя и других псевдознаниями, получаемыми в процессе симулирования познания. Те и другие могут смешиваться, образуя причудливые сочетания. Мы предлагаем восстановить ресурс бытия-как-процесса в противоположность его мистификации. Для этого обратимся к анализу категорий движения, развития, деятельности и игры.

Ряд процессуальных категорий привлёк внимание мыслителей в древности, уже в милетской школе. Анаксимен, основываясь на результатах исследования Фалесом и Анаксимандром субстанциональной определённости бытия, охарактеризовал её как то, что лежит в основании всех явлений космоса, он говорит не столько об этом «*под-лежащем*», сколько о процессе, охватывающем это «*подлежащее*». В последнем Анаксимен обнаружил тот способ, посредством которого «из» *подлежащего* возникают всевозможные явления и в которое все они, по завершении своего существования, «возвращаются» в ходе изменений. Через процесс, согласно мыслителю, «высваивается» то бесконечное многообразие мировых явлений, которое «таится», «скрыто», «потенциально дано» в субстанциально «под-лежащем». Именно *процесс* выводит мировые явления из этой «потаённости», «сокрытости» к явному существованию, доступному чувственному восприятию. Гераклит, у которого налицо зачатки «материализма» и «диалектики»,

в своей интуиции бытия и процесса обращается именно к этому уровню чувственного восприятия движения. Он «берёт» процесс в чувственных образах, эмоционально, эстетически возвышенно утверждая знаменитое «панта рей», придаёт этому положению статус важнейшей онтологической категории. Можно утверждать, что Гераклит, во-первых, *открывает эту новую реальность*, во-вторых, выражает соответствующую ей категорию как онтологическую *универсалию*, в-третьих, придаёт ей важнейшее методологическое значение при воспроизведении бытия.

Новый аспект проблемы мы находим у Зенона. Согласно этому мыслителю, обнаруженная новая реальность, *бытие-как-процесс* должна быть выражена не только в чувственных образах, но и на уровне мышления. Точнее: не столько в чувственных образах, сколько на уровне мышления, которое только и способно отразить суть бытия. Мышление должно найти способ для её выражения, в противном случае движение, изменение, процесс оказывается под вопросом (*сомнением*), приравнивается к кажимости. Под сомнением на уровне мышления, которое проникает в закономерные отношения, в сущность бытия и вещей. *Если движение существует, то оно должно найти себе выражение в логике понятий, вырабатываемых человеком, отмечал спустя два тысячелетия В.И. Ленин.* Мало ли что может «показаться» на чувственном уровне; чувства не всегда дают достоверные сведения, порой обманывают человека (вспомните мнение древнего мыслителя: «Солнце величиной в ступню человека»). И Зенон формулирует свои «апории», в которых можно усмотреть стремление мыслителя «распалить философов» именно для того, чтобы выработать, изобрести логику понятий, которые способны выразить открытую универсалию бытия, движение, изменение, процесс, если они «действительно» или «по истине» существуют, а не только «кажутся» человеку, если он ограничивается уровнем чувственного восприятия мира. Проблема движения не может быть ограничена рамками сенсуализма. Не менее важна она для рационализма, который должен «справиться» с этой открытой универсальной характеристикой мироздания, чтобы не угодить в противоречие между показаниями органов чувств и продуктами человеческого мышления. Изобретением «затруднений» («Ахиллес и черепаха», «Дихотомия», «Стрела», «Стадий» и др.) Зенон показывает насколько это трудная задача.

Философами выявляется противоречивость движения, предстающего в виде единства противоположностей, устойчивости и изменчивости. Попытки игнорировать, неумение понять их «до-

полнительность» в составе движения приводят к сведению изменения к одной из этих «сторон». Сведение движения к устойчивости оборачивается отрицанием всякого изменения, в результате мир предстаёт как неизменный, пребывающий в покое, тогда как «на самом деле» покой есть не более, чем сторона, момент движения. Причём движение абсолютно, а покой относителен, ибо изменчивость фундаментальнее устойчивости. Первое никогда не может исчезнуть, ибо движение есть тот способ, каким существует субстанциально «под-лежащий» субъект движения. Он «потаённо», «потенциально» содержит в себе всё многообразие мировых явлений. В отличие от движения покой всегда временен, преходящ, устраняем движением, коему он внутренне принадлежит. В то же время без момента устойчивости в составе движения было бы невозможно существование вещей. Отрыв устойчивости от изменчивости, «успокаивание» мира приводит к догматическим представлениям, которым противостоит релятивизм, сводя, редуцируя движение к аспекту изменчивости, утрачивая связь с дополняющей его устойчивостью. Во втором случае возникают не менее односторонние представления, в которых «выпячивается» и абсолютизируется изменчивость. Этот «случай» представляет метафора Кратила, который переделал тезис Гераклита «в одну и ту же реку нельзя войти дважды, ибо на входящего текут все новые воды» в принципиально иное утверждение, что этого нельзя сделать даже «однажды». Различие в том, что при этом исчезает всякое общее, существенное, повторяющееся, объединяющее мир в «единство многообразного», в результате происходит «рас-падение» мира. При таких условиях невозможно и познание мира, который подобно птице феникс ускользает от познания его человеком. Проблема познания движения, процесса приобретает вид согласования с движением мира изменения наших представлений (чувственных и понятийных) в соответствии с подчинением его принципу адекватного воспроизведения, отражения в человеческих представлениях «гибкости» процесса бытия, ибо последнее существует «само по себе», а наши представления – в зависимости от него, распространяясь на его движение. Значит, должна быть исключена такая «гибкость» понятий, которая не обусловлена «гибкостью» процесса бытия. Ведь ясно, что если мы обнаружили «гибкость» в природе наших представлений, то она может быть использована человеком как объективно, с целью установления истины, соответствия понятий «самому» бытию-как-процессу, но она может быть использована и в иных, непознавательных целях, которые может преследовать

человек и которые вносят «возмущения» в познавательный процесс, утрачивающий при этом свою сущность, стремление к адекватности процессу, как это мы видели при характеристике «прикладного знания», если оно оказывается подчиненным регрессивным явлениям «экономизма». Приходится учитывать, что не всегда и не всякий человек онтогносеологическую цель ставит выше житейских, повседневных или идеологических интересов, а последние способны подталкивать к отходу от истинно философской ориентации. На этом пути возникают разного рода софистические уловки и ухищрения, когда «гибкость понятий» начинает применяться не «объективно», а «субъективно», вплоть до прямого сокрытия или искажения истины, дезинформации, будучи порой замаскированными под стремление к объективности у разного рода «симулянтов», творящих *симулякры*.

Формальная всеобщность определения движения долгое время создавала *видимость* необходимости и достаточности категории движения для описания всех процессов. Это положение не могло продолжаться бесконечно: нужно было объяснить процесс происхождения, *возникновения* человека в мире, «принадлежность» самого человека мирозданию, его закономерному движению. Имплицитно такая проблема присутствует уже в подходе Анаксимена, пытающегося объяснить то, как из субстанциально «под-лежащего» субъекта движения возникает многообразие мировых явлений, до того «таившихся», «скрывавшихся» в мировом «первоначале», оставаясь в чисто «потенциальном» состоянии. У Гегеля это привело к раскрытию процесса перехода от субстанции к субъекту, к формулированию концепции развития в виде системы из принципов, законов и парных категорий. Продумывание этой стороны дела действительно приводит к необходимости выработки концепции универсального развития, в ходе которого возникают всё более сложные формы бытия и движения, качественно различные между собой, но в итоге приводящие к появлению человека, ибо человек не мог появиться «прямо» из субстанциально «подлежащего» субъекта, в результате «движения». Чтобы он мог появиться в мире, прежде должны были возникнуть более простые категориально различные формы бытия и движения, в частности, представители живой материи, растения и животные. Так возникает проблема соотношения категорий движения и развития, различных категорий процесса.

Данные категории представляют *способы, существования* различных материальных проявлений. Будучи понятиями, воспроизводящими всеобщие характеристики различных процессов, они

обладают определённым объёмом и содержанием, что методологически важно учитывать для получения истины в производимых исследованиях. Исторически первой, как было показано, формируется категория движения, как изменения вообще (или всякого изменения). Она репрезентирует способ существования *всех* без исключения материальных явлений. Уже Гераклит верно передал объём категории движения, заявив знаменитое «*всё течёт*», т.е. *всё* существует в изменении. Что касается содержания данного понятия, то он считал, что всё изменяется «в свою противоположность». Таким образом, носителем или «*под-лежащим*» любых изменений, преобразований выступает любое явление мироздания, включая человека. При таком понимании под определение движения подпадают и неживая природа, и растения с животными, т.е. вся живая природа, и сами люди. Можно утверждать, что категория движения схватывает и выражает «всеобщее равенство» явлений мироздания по отношению к движению как всеобщему изменению или изменению вообще, ибо его законам подчиняются *все* проявления материи. «Неравенство» материальных явлений, их *различие* получает своё выражение в диалектике как концепции развития. В ней развёртывается картина, в которой находит себе место *специфическое* бытие качественно различных проявлений материального мира, включая человека как высшую форму бытия и процессуальности.

Обнаружение того, что в движении заключается «единство» всего сущего, а развитие демонстрирует не только их единство, но и их «различие», приводит к противопоставлению движения и развития и к различной интерпретации вопроса об их статусе. Например, в советской философии В.И. Свидерский отдавал приоритет категории движения как соразмерной категории материи, как характеризующей её способ существования; развитие же он признавал частным случаем движения, проявлением «всякого изменения». Противоположную позицию отстаивал В.В. Орлов, который утверждал, что развитие выражает универсальный способ существования, охватывающий собой самые различные изменения как проявления универсального процесса развития материи, «единого закономерного мирового процесса». Впрочем, возможен и иной, обобщающий взгляд на их соотношение. Ведь *различие* и даже *противоположность* категорий движения и развития не исключают их *единства*. В *единстве* движения и развития ведущая роль принадлежит развитию, без которого движение не обрело бы *направленности* изменений, не обеспечило бы восхождения от низшего к высшему, от простого к сложному, значит, перехода к человеку, к деятельности, как особой

категории, к собственно историческому бытию как бытию человека. *Единство* достижимо двумя путями. Во-первых, при обращении внимания на движение (изменение) самого развития, во-вторых, на развитие самого движения (изменения). Соответственно этому в философии стали исследовать «изменение изменения», в биологической науке – «эволюцию (самой) эволюции», фиксируя внимание на проблеме изменчивости *законов* органической эволюции. Их предтечу можно обнаружить в гегелевском «отрицании отрицания».

Объединение категорий движения и развития в единую концепцию обеспечивает восхождение от абстрактного изображения движения к исторически-конкретному наполнению процесса как такой «цепи развития», где человек-как-субъект занимает высшую ступень, не предполагающую за(с)мену человека постчеловеком, а означающую, человек всегда будет использовать «технику», включая и IT-технику, качестве орудий в своей деятельности. Концепция универсального развития, выходя за пределы учения о движении как философии «всеобщего равенства всего сущего», осваивает ту направленность изменений, которая объясняет возникновение категориально разнокачественных форм процесса бытия, где каждая из них занимает свою собственную нишу, в ряду которых человек есть именно высшая форма, будучи наверху универсального развития. Положение «человек есть высшая форма процессуальности (реальности)» играет в онтологии и в теории познания принципиальное значение, не являясь случайным положением. Как показал Э.В. Ильенков, такое положение человека в мире является условием познания им явлений мироздания: существование какой-либо формы реальности, более высокой, чем познающий субъект, которая была бы к нему в таком же отношении, в каком находится, скажем, физический процесс к биологическому, означало бы, что подобная «высшая реальность» выходит за пределы доступности, познаваемости, за пределы меры объекта и субъекта, за пределы «миропонимания». Не случайно, что в религиозном мировоззрении человек оказывается не в состоянии познать бога, а проблема якобы «решается» утверждением, что бог сам открывает себя человеку – через «Откровение». Является ли это «решением» проблемы или её симулированием-мистификацией мы представляем возможность судить читателю.

Все процессуальные категории характеризуются противоречивостью. Как говорилось, в *движении* единством противоположностей выступают устойчивость и изменчивость при ведущей роли изменчивости, в *развитии* – прогресс и регресс, восхождение

и нисхождение при ведущей роли восхождения, прогресса, в *категории деятельности* – единство продуктивной, творческой и репродуктивной деятельности при ведущей роли творчества. В этом заключается диалектика необратимости бытия.

В отличие от движения и развития деятельность есть изменение, в которую «вошла» человеческая цель, которую он преследует. Когда цель входит в изменение и/или развитие, они качественно преобразуются и становятся деятельностью. Поэтому деятельность определяют как *целелеполагающий* процесс, преодолевающий «голое изменение» (подчиняющееся действию объективных законов), дополняющий его человеческими целями, активностью замыслов по их реализации, предполагающий отбор средств реализации, поиск путей целевоплощения, решимость действовать, волю. Вхождение сознания как доминирующего момента во всё комплексе факторов эволюции не означает «победы» субъективного над объективным. Это означает сужение сферы непредвиденности и неожиданности исторических событий при расширении сферы вынужденности социальных действий людей – осуществивших выбор в сторону прогресса или регресса – при нарастании степени предопределённости той или иной «ветви» человеческой эволюции. Об этом свидетельствует как опыт эволюции СССР, так и постсоветской России. Субъекты, Творцы той или иной «ветви» эволюции оказываются детерминированными именно этой «ветвью» истории. Например, «реформаторы» постсоветской России выбрали «нисходящую ветвь» («Мы не можем выбирать между плохим и хорошим, заявляли они, мы вынуждены выбирать между плохим и ещё более худшим», словно они живут в худшем из миров) и теперь они вынуждены ею, вынуждены следовать «перевёрнутым», «зеркальным» законам истории, обслуживая нисходящую ветвь эволюции. В результате рост принудительности уживается с сознательно-волевым моментом: последний лишь усиливает первую. История становится жертвой субъективного произвола, предпочитающего гибельный для человечества путь, имеющий свою объективную логику, логику «нисхождения». Этот поток истории делается не зависящим от их воли; их сознание и воля выступают его имманентным фактором. По словам А.А. Зиновьева, «задача их сознательно-волевой деятельности сводится теперь к тому, чтобы достроить до конца единственное искусственное русло исторического потока, охранять его. Следить, чтобы в нём не возникли трещины, чтобы какой-нибудь злоумышленник не проделал в нём дыры». Именно к концу двадцатого века «в человечестве

возобладали силы, которые направили социальную эволюцию по пути, ведущему к гибели человечества. Об этом говорят не только противники глобализации, но и её здравомыслящие апологеты» [30, с. 218]. Повторю, что действие законов социального развития не зависит от нас, людей, но от нас зависит *выбор* восходящей либо нисходящей ветви развития, в пределах которых законы действуют по-разному – «прямым» и «зеркально-перевернутым» образом.

В деятельности развитие низводится до абстрактной стороны, без которой деятельность не существует, но к которой она не сводится – так же, как развитие не сводится к «простому» изменению. Не случайно говорят, что человеческая история есть деятельность людей, преследующих свои цели. Использование категории деятельности за границами характеристики специфически человеческого процесса бытия размывает её строгое содержание.

Если неверно односторонне созерцательное представление о процессе бытия, то столь же ошибочны и представления о полной зависимости его от активности субъекта – идёт ли речь о человеке, или о боге, как в философии русского космизма. Напомню, что Н.Ф. Фёдоров ввёл принцип космократии, противоположный «космократизму» Гераклита, у которого он означал доминирование космоса по отношению к человеку (*так поступает и В.А. Кутырёв в своих рассуждениях о космосе*). Критикуя созерцательный тип мироотношения, Н.Ф. Фёдоров утверждал абсолютное господство человека над всем космосом. Такая философия, восходя к точке зрения И. Фихте, ныне приобрела мировой характер, например, в концепциях радикального мировоззренческого *конструктивизма*, отвергающего вообще первичность бытия, скажем в книге Бенно Хюбнера, для которого признание бытия есть проявление человеческого сумасшествия [31, с. 30-37]. Здесь мы видим попытки утверждения человека как *субъекта-без-бытия* в качестве особого «конструкта» – субъекта-субстанции с его абсолютизированной деятельностью. Как известно, идеализм пытался и до сих пор пытается выдать сознание за аналогичное образование в виде субъекта-субстанции. Ныне на подобный статус нередко претендует человек, вооружающийся достижениями науки и техники, приспособляющийся их на службу радикальному конструктивизму. Он ни теоретически, ни практически не считается с процессом бытия, во всём признавая лишь *материал* для своей деятельности, значит, отвергая *субстанциальность* бытия и его диалектику с позиций метафизики в гегелевском смысле слова.

В современной философской литературе в последнее время в ряд число процессуальных категорий водится всё чаще категория «игры». Если говорить, например, о ребёнке, то для него игра действительно является способом существования. Именно посредством игры дети проходят ступень подготовки к «деятельности» как специфически человеческому способу существования, значит, «вхождения» в мир бытия. Правда, игра в ряде случаев может стать и формой «отчуждения» от бытия, как мы видим это в случаях разного рода «игромании». «Игротворческая зависимость» в форме наркозависимости, зависимости от картёжных и тому подобных «азартных игр», приводит к выпадению человека из нормальной жизни, оборачивается для него настоящей катастрофой. Игра двойственна, она может быть «продолжением и дополнением» изменения и развития бытия, которое породило человека, через посредство которого оно способно развивать себя дальше ещё более, либо, напротив, приводит к элиминации, «выбраковке самого человека» из мира бытия. Х.-М. Гадамер увидел в игре «новую путеводную нить онтологической экспликации» при обращении к сфере искусства [32, с. 147-174]. С одной стороны, это оправдано, если учесть, что сфера искусства стала своего рода «наследницей» мифологической синкретичности по отношению к сочетанию реализма и воображения, фантазии, предлагая образы в духе фантазийной реальности или воображаемой реальности, с другой – нет, ибо познавательная ценность подобных образов подлежит проверке на истинность, которая не является краеугольным камнем в искусстве, имеющим иные цели и задачи.

Вышеизложенное в разделе даёт основание признать за категориями движение, развитие, деятельность и игра онтологическое содержание и методологическое значение.

* * *

В заключение отмечу, что мы рассматриваем переход от мифологического субъекта к религиозному и, далее, к философскому субъекту, руководствуясь идеей формирования основного вопроса философии. Религия не справилась с задачей преодоления мифологической синкретичности, сохранив её в своём ядре, при интерпретации божественного образа как ядра религиозной системы (на что в древности указал Ксенофан). Преодоление этого противоречия открыло путь к раздвоению философского мышления (материализм и идеализм) и к постижению мира таким, каков он есть на самом деле, каким он существует сам по

себе (материализм, обогащённый диалектикой). Не выработала религия и адекватного образа человеческой личности. Мифология преувеличивает возможности человека (для неё нет ничего невозможного, возможно и само невозможное, правда, только в фантазии); религия умаляет человека (он как самодействующий субъект ни на что, без содействия бога, не способен). Новое время, вытесняя средневекового человека с религиозным мировоззрением (наследником которого стал объективный идеализм), привело к усилению субъективности (Дж. Беркли), далее субъективизма человека активистского типа (И. Кант, И. Фихте), к закреплению в культуре позиций «трансцендентализма». Современная философия идеализма в лице постмодернизма идёт дальше. Если Протагор в древности усматривал «меру всех вещей» в чело-

веке, в его разуме, то современные идеалисты возводят в ранг Высшего «искусственный интеллект». В результате, воспользуемся словами В.А. Кутырёва, «сфера инобытия становится определяющей. Она задаёт цели и идеалы деятельности, отрывая их от сохранения человека как живого существа» и «от среды, в которой он только и может жить» [13, с. 11-12], это и есть «конец света» или, говоря словами М. Хайдеггера, «забвение бытия», когда начинают господствовать «ценности упадка», негативной диалектики (ведущей к элиминации человека из мира бытия), якобы переселяющей его в «иную реальность», которая относится к «Ничто», из которого порождается, согласно религии (и идеализму), непостижимым, таинственным для человека образом «Всё». Её философскими основаниями являются идеализм и антидиалектика.

Список литературы:

1. Кутырёв В.А. Культура и технология: борьба миров. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 240 с.
2. Прохоров М.М. Парадоксы деятельности // Вестник Российского философского общества. 2003. № 1(25). С. 23-29.
3. Материалистическая диалектика: в 5 т. Т. 1. Объективная диалектика. М.: Мысль, 1981. С. 96-99.
4. Голенков С.И. Концепция различия Ж. Делёза // Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Жюль Делёза (семинары по «Различию и повторению»). Самара: Самарский университет, 2001. С. 26-33.
5. Делёз Ж. Повторение и различие. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
6. Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность // Философское сознание: драматизм обновления. М.: Политиздат, 1991. С. 279-305.
7. Кутырёв В.А. Бытие или ничто. СПб.: Алетейя, 2009. 496 с.
8. Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 326.
9. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1974. С. 424.
10. Прохоров М.М. История и бытие. Исследование философских оснований. Н. Новгород: НГПУ, 2013. С. 180-197.
11. Кузнецов В.Н. Проблема значения понятий «материалисты и материализм» в новоевропейской философии XVII-XVIII веков // Историко-философский альманах. Вып. 2. М., 2007. С. 55.
12. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Политиздат, 1967. 70 с.
13. Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015. 312 с.
14. Кутырёв В.А. Вместо заключения: О союзе философии с религией против свободы научного разума // Кутырёв В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород: Изд-во «Н. Новгород», 1994. С. 196-199.
15. Петров В.М. Основы социального государства. Н. Новгород: ННГАСУ, 2012. 551 с.
16. Прохоров М.М. Общество – экономика – экономизм // Философская мысль. 2014. № 1. С. 113-163. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.1. 10630. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html.
17. Прохоров М.М. Экономизм как модальность бесчеловечности // Мировоззренческая парадигма в философии: Модусы и модальности практические и теоретические / Под ред. проф. М.М. Прохорова. Н. Новгород: НФ ФГБОУ ВПО МЭСИ, 2014. С. 188-210.
18. Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI. № 2. С. 63-64.
19. Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М.: Наука, 1979. С. 9-57.
20. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 233-403.
21. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. С. 138-143.
22. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. 374 с.
23. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб., 2010. С. 409-411.
24. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). М.: Языки русской культуры, 1997. 304 с.
25. Арсеньев В.К. Избранные произведения. Т. 1. Хабаровск: Книжное изд-во, 1997. 656 с.
26. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 47.
27. Голосовкер Э.Я. Логика мифа. М.: Наука, 1987. 216 с.
28. Арнобий. Против язычников. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 398 с.
29. Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1971. 590 с.

30. Зиновьев А.А. Идеология партии будущего. М.: Эксмо, 2003. С. 240.
31. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. СПб.: Академия исследования культуры, 2011. 171 с.
32. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
33. Прохоров М.М. Смыслы и ценность модели отношения человека с миром // Философская мысль. 2013. № 7. С. 136-240. DOI: 10.7256/2409-8728.2013.7.369. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_369.html.
34. Гуревич П.С. Игра как одна из граней человеческого бытия // Психология и психотехника. 2014. № 8. С. 789-792. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.8.12501.
35. Грязнова Е.В. Философский анализ концепций виртуальной реальности // Философская мысль. 2013. № 4. С. 53-82. DOI: 10.7256/2409-8728.2013.4.278. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_278.html.
36. Попов Е.А. Конституции мира – ценности цивилизации // Право и политика. 2013. № 2. С. 162-168. DOI: 10.7256/1811-9018.2013.02.1.
37. URL: www.2045.ru/manifest.

References (transliterated):

1. Kutyrev V.A. Kul'tura i tekhnologiya: bor'ba mirov. M.: Progress-Traditsiya, 2001. 240 s.
2. Prokhorov M.M. Paradoksy deyatelnosti // Vestnik Rossiiskogo filosofskogo obshchestva. 2003. № 1(25). S. 23-29.
3. Materialisticheskaya dialektika: v 5 t. T. 1. Ob'ektivnaya dialektika. M.: Mysl', 1981. S. 96-99.
4. Golenkov S.I. Kontseptsiya razlichiya Zh. Deleza // Konev V.A. Transsentsental'nyi empirizm Zhilya Deleza (seminary po «Razlichiyu i povtoreniyu»). Samara: Samarskii universitet, 2001. S. 26-33.
5. Delez Zh. Povtorenie i razlichie. SPb.: Petropolis, 1998. 384 s.
6. Mezhuhev V.M. Istoricheskaya teoriya Marksa i sovremennost' // Filosofskoe soznanie: dramatism obnovleniya. M.: Politizdat, 1991. S. 279-305.
7. Kutyrev V.A. Bytie ili nichto. SPb.: Aleteiya, 2009. 496 s.
8. Lenin V.I. Filosofskie tetrady // Lenin V.I. Poln. sobr. soch. T. 29. S. 326.
9. Gegel' G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki. M.: Izd-vo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury, 1974. S. 424.
10. Prokhorov M.M. Istoriya i bytie. Issledovanie filosofskikh osnovanii. N. Novgorod: NGPU, 2013. S. 180-197.
11. Kuznetsov V.N. Problema znacheniya ponyatii «materialisty i materializm» v novoevropeiskoi filosofii XVII-XVIII vekov // Istoriko-filosofskii al'manakh. Vyp. 2. M., 2007. S. 55.
12. Engel's F. Lyudvig Feierbakh i konets klassicheskoi nemetskoii filosofii. M.: Politizdat, 1967. 70 s.
13. Kutyrev V.A. Poslednee tselovanie. Chelovek kak traditsiya. SPb.: Aleteiya, 2015. 312 s.
14. Kutyrev V.A. Vmesto zaklyucheniya: O soyuze filosofii s religiei protiv svobody nauchnogo razuma // Kutyrev V.A. Estestvennoe i iskusstvennoe: bor'ba mirov. N. Novgorod: Izd-vo «N. Novgorod», 1994. S. 196-199.
15. Petrov V.M. Osnovy sotsial'nogo gosudarstva. N. Novgorod: NNGASU, 2012. 551 s.
16. Prokhorov M.M. Obshchestvo – ekonomika – ekonomizm // Filosofskaya mysl'. 2014. № 1. S. 113-163. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.1. 10630. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html.
17. Prokhorov M.M. Ekonomizm kak modal'nost' beschelovechnosti // Mirovozzrencheskaya paradigma v filosofii: Modusy i modal'nosti prakticheskie i teoreticheskie / Pod red. prof. M.M. Prokhorova. N. Novgorod: NF FGBOU VPO MESI, 2014. S. 188-210.
18. Nikiforov A.L. Chto takoe «postneklassicheskaya nauka»? // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2013. T. XXXVI. № 2. S. 63-64.
19. Losev A.F. Platonovskii ob'ektivnyi idealizm i ego tragicheskaya sud'ba // Platon i ego epokha. K 2400-letiyu so dnya rozhdeniya. M.: Nauka, 1979. S. 9-57.
20. Ortega-i-Gasset Kh. Vokrug Galileya (skhema krizisov) // Ortega-i-Gasset Kh. Izbrannye trudy. M.: Ves' mir, 1997. S. 233-403.
21. Losev A.F. Estetika Vozrozhdeniya. M.: Mysl', 1978. S. 138-143.
22. Chanyshev A.N. Kurs lektsii po drevnei filosofii. M.: Vysshaya shkola, 1981. 374 s.
23. Dionisii Areopagit. Korpus sochinenii s tolkovaniyami prep. Maksima Ispovednika. SPb., 2010. S. 409-411.
24. Mamardashvili M.K. Strela poznaniya (nabrosok estestvennoistoricheskoi gnoseologii). M.: Yazyki russkoi kul'tury, 1997. 304 s.
25. Arsen'ev V.K. Izbrannye proizvedeniya. T. 1. Khabarovsk: Knizhnoe izd-vo, 1997. 656 s.
26. Marks K., Engel's F. Soch. T. 46. Ch. 1. S. 47.
27. Golosovker E.Ya. Logika mifa. M.: Nauka, 1987. 216 s.
28. Arnobii. Protiv yazychnikov. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2008. 398 s.
29. Bekon F. Soch.: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1971. 590 s.
30. Zinov'ev A.A. Ideologiya partii budushchego. M.: Eksmo, 2003. S. 240.
31. Khyubner B. Martin Khaidegger – oderzhimiy bytiem. SPb.: Akademiya issledovaniya kul'tury, 2011. 171 s.
32. Gadamer Kh.-G. Istina i metod. Osnovy filosofskoi germenevtiki. M.: Progress, 1988. 704 s.
33. Prokhorov M.M. Smysly i tsennost' modeli otnosheniya cheloveka s mirom // Filosofskaya mysl'. 2013. № 7. S. 136-240. DOI: 10.7256/2409-8728.2013.7.369. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_369.html.
34. Gurevich P.S. Igra kak odna iz granei chelovecheskogo bytiya // Psikhologiya i psikhotehnika. 2014. № 8. S. 789-792. DOI: 10.7256/2070-8955.2014.8.12501.
35. Gryaznova E.V. Filosofskii analiz kontseptsii virtual'noi real'nosti // Filosofskaya mysl'. 2013. № 4. S. 53-82. DOI: 10.7256/2409-8728.2013.4.278. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_278.html.
36. Popov E.A. Konstitutsii mira – tsennosti tsivilizatsii // Pravo i politika. 2013. № 2. S. 162-168. DOI: 10.7256/1811-9018.2013.02.1.
37. URL: www.2045.ru/manifest.